

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM CIÊNCIAS
SOCIAIS

Mauricio Marques de Souza

PODER, SEXO, DESBUNDE

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO

2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM CIÊNCIAS
SOCIAIS

Mauricio Marques de Souza

PODER, SEXO, DESBUNDE

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais sob a orientação do Prof. Dr. Edson Passetti.

SÃO PAULO

2022

Banca Examinadora

Essa pesquisa foi financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico na modalidade GD, para o período de 01/01/2018 a 31/12/2021. Processo de número 140056/2018-1.

AGRADECIMENTOS

Edson: o encontro, a vida que me acolheu desde que coloquei os pés em solo paulistano. Que instiga tantas outras existências a seguirem seus próprios caminhos em direção ao heterotópico.

Mariana: o apoio absoluto e irrestrito de alguém que possibilitou um grande encontro, que gerou outros encontros indispensáveis hoje para o meu viver.

Ayana: o frescor das manhãs ao lado da criança que tudo bagunça e deixa a fresta aberta da novidade sempre visível.

Flávia: as conversas, o riso, a revolta. As delícias de estar sempre com você arquitetando um mundo outro.

Adriana e Matheus: as derivas por Montevideú, as derivas do pensamento e a instigação da revolta.

Vitor: a troca cotidiana, as angústias compartilhadas e uma solução comum encontrada: as conversações livres.

Antonio e Maristela: todo o pensamento que me impulsionou desde sempre. O apoio incondicional.

RESUMO

O sexo - e a sua relação com a vida é primal. Por essa constatação, o dispositivo da sexualidade atua no sentido de produzir um discurso que inventa um novo corpo, ora abjeto, agora catalogável e aceito, atuando nos campos individuais e coletivos. Os movimentos de liberação sexual gradativamente aderem, em sua maioria, à pleora de direitos, afeitos aos mecanismos da gestão das populações e das condutas dos portadores de direitos. Em meio a esse cenário irrompem figuras, textos, práticas e saberes que ameaçam essa estabilização. Negando a assimilação gradativa dessas práticas sexuais, capazes de desestabilizar a inteligibilidade binária, surgem acontecimentos que compõem uma constelação de insurgências sexuais ao sul da América. Intenciono, ao longo da tese, compor um fragmento dessa constelação, que rompe com o controle dos fluxos de gênero e sexualidade para deixar antever outras possibilidades de viver o sexo e sua pulsão de forma menos estratificada. Especialmente as práticas que sempre eclodem aqui ou ali ao lado de fora dos dispositivos.

Palavras-chave: Sexualidade; resistência; *queer*; América Latina

ABSTRACT

Sex - and how it relates to life is primal. Therefore, the apparatus of sexuality acts in the sense of producing a discourse that invents a new body, sometimes abject, now categorized and accepted, acting in the individual and collective spheres. Most part of sexual liberation movements gradually adhere to the plethora of rights, accustomed to population management and conduct mechanisms for rights holders. In the midst of this scenario, figures, texts, practices and knowledge that threaten this stabilization emerge. Denying the gradual assimilation of sexual practices that maintains this binary intelligibility, events arise to compose a sort of sexual insurgencies constellation in South America. Throughout this thesis, I intend to compose a fragment of this constellation, which breaks the control of gender and sexuality fluxes to let us foresee other possibilities of experiencing sex and its drive in a less stratified way. Also - and especially -, this thesis mean to present the way those practices always hatch here or there outside the power devices.

Keywords: Sexuality; resistance; *queer*; Latin America

Sumário

abertura	9
1. do chumbo do chumbo ao inebriamento	16
krebemgi	22
“uma homenagem à memória de Pierre Clastres”,	37
em <i>Mil Platôs</i>	37
o corpo colonial	52
2. desvarios latinos	65
entre o río de la plata e o lago guaíba	91
3. dissolver a homossexualidade	109
um uso heterotópico do corpo	124
4. resistências e poder	134
considerações finais	148
pós-considerações finais: breve anotação sobre direitos e conduta homoafetiva	152
o depoimento de Michel Foucault no julgamento de Félix Guattari	154
referências bibliográficas	156

abertura

Escrever é um exercício de desidentificação, para se produzir de outra forma. Já que a vida não é uma progressão evolutiva, mas um conjunto de descontinuidades e rupturas - uma *evolução paralela* (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 26), talvez o exercício da pesquisa e da escrita se constitua como uma escrita de si mesmo, como uma maneira de criar outras formas de subjetivação que não passem pela identidade, mesmo que o nome do autor esteja lá, marcando uma posição explícita.

Escrever essa tese carregou consigo a criação de um novo corpo, pronto a experimentar o florescer de novas vidas, em meu entorno e em mim mesmo. Nada se relaciona melhor com a sexualidade que a imagem do vulcão em erupção, produzindo camadas que lentamente se solidificam e criam uma geologia possível e única em cada corpo. Durante o processo de escrita fui também descobrindo regiões ainda inexploradas desse relevo.

Quando iniciei o processo de escrita dessa tese minha vida era uma. Subitamente essa vida se transformou com a chegada de novas vidas que puseram tudo de cabeça para baixo. Literalmente, acoplar em meu corpo um novo corpo, pequeno e forte, frágil e áspero, ao mesmo tempo. Eu falo do nascimento de uma criança, de minha filha, Ayana. Viver e tecer os dias com Ayana, durante o período de isolamento social devido a pandemia que segue se desenrolando, fez meu olhar repousar sobre o sexo e a

sexualidade. De outra forma, compreendo como esses agenciamentos do desejo vão se produzir. Sem teorização, na vivência cotidiana, deixando que a criança mostrasse, ao seu modo, os caminhos que a tese poderia seguir, em sua ousadia infantil que evitamos sufocar. É postura da criança que nos convida a enfrentar o real – e é para isso que se pesquisa.

A criança é a primeira a fazer um movimento de afirmação de si frente ao mundo das limitações, das recompensas e dos castigos. Max Stirner (2004) dizia que é na criança que o ímpeto de afirmação de si mesmo se choca com todo o resto e se estabelece a primeira grande divisão entre *vencer* ou *sucumbir* (STIRNER, 2004, p. 15). Na criança o desejo de viver é o desejo de afirmação máximo, de olhar para o que está atrás das coisas: de uma cortina, dos objetos, dos gestos dos pais e de todo funcionamento maquínico do mundo que gradativamente tornamos naturalizado. Olhar para esse funcionamento, desvelar os mecanismos é estar acima deles, é dominá-los para poder afirmar a si mesmo. Todo esse movimento é o que Stirner chama de *coragem*, “e quanto mais nos sentimos nós próprios, tanto mais ínfimo nos parece aquilo que antes tomávamos por insuperável” (*Ibidem*).

É na coragem da criança, na coragem de Ayana que encontrei meu maior ímpeto para o texto e para a pesquisa, enfrentando o funcionamento de conceitos como sexualidade - produção dos discursos e saberes maiores, e de vidas e obras que compartilharam a coragem necessária para ruir o que fora estabelecido previamente. Uma vida inventora é uma vida que aciona a coragem de ser única, de ser a *sua* vida.

Enquanto na minha dissertação de mestrado trabalhei com o material escrito por grupos *queer* nas Américas, procurando realizar uma cartografia desses grupos, como eles atuavam e produziam a partir de sua escrita novas formas de associação que não estancassem no movimento LGBT, nessa tese procurei olhar para materiais, pessoas e

conceitos anteriores, à eclosão do queer, compreendendo a construção da sexualidade como um *ethos*, como junção de práticas, que atravessa formações histórico-políticas e vidas muito diversas, em constantes e surpreendentes transformações. Junto a isso, a chegada de figuras da literatura, escritores que me levaram à sua poética transversal, sem precisarem enunciar nomes, identidades.

No primeiro capítulo mostro que, a partir de relatos transversais de uma *antropologia menor*, há material para pensarmos a lógica de gênero e seu desarranjo, fora do episteme das civilizações ocidentais. A partir do conceito de “menor” ou “minoritário” em Gilles Deleuze (2010b), proponho pensar a antropologia de Pierre Clastres sob essa noção, dos agenciamentos coletivos de enunciação, nos quais os casos individuais têm uma dimensão política mais abrangente (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p. 36).

O menor, em Deleuze, designa os movimentos de tomar o que foi normalizado e magnificado na história da produção das ideias e torná-lo “menor”. Liberar suas potências minoritárias que esse procedimento de enaltecimento suprimiu na história da literatura, na arte, na filosofia – esse é um dos efeitos do pensamento de Deleuze e sua decisiva contribuição para revolver a história das ideias. Precisamente porque a história é o que menos importa, os pontos onde algo eclode ou se finda não interessam, a origem ou a falência de um acontecimento; ao contrário, o que se passa *entre*, o que emerge entre esses polos é onde se pode ativar as potências de um pensamento (DELEUZE, 2010b, p. 37). Isso vale para as línguas: seria possível pensar em línguas maiores e línguas menores de forma que as últimas produzem modulações das línguas estandardizadas (a língua modulada do escritor tcheco e judeu, produzindo em alemão, como Kafka, contra o *Hochdeutsch*¹ adotado pelo Estado alemão). Portanto o “menor” é uma operação realizada no sentido de abrir as forças moleculares, redescobrir as potências que o movimento de

¹ *Hochdeutsch* é o termo que designa o alemão oficial (standard) utilizado para fins comerciais, escolares e midiáticos de forma a padronizar as inúmeras divergências no vocabulário, sintaxe e pronúncia da língua.

homogeneização opera ao introduzir as noções e conceitos no curso da História. “Operação por operação, cirurgia contra cirurgia: como minorar (termo empregado pelos matemáticos), como impor um tratamento menor ou de ‘minoração’ para liberar devires contra a história, vidas contra a cultura, pensamentos contra a doutrina, graças e desgraças contra o dogma” (DELEUZE, 2010b, p. 36). A relação entre uma ciência menor ou uma ciência nômade contra uma ciência de Estado aparecerá, posteriormente em *Mil Platôs*, no sentido de advertir que não se trata de polos opostos, mas de processos de assimilação e de distorção entre essas, constantemente inserindo elementos de uma ciência nômade apropriada, tornando os enunciados ora perseguidos em saberes institucionalizados a serviço da forma-Estado: “o mais importante talvez sejam os movimentos fronteiros onde a ciência nômade exerce uma pressão sobre a ciência de Estado, e onde, inversamente, a ciência de Estado se apropria e transforma os dados da ciência nômade (DELEUZE, GUATTARI, 2012c, p. 28). Nas ciências nômades, assim como nas línguas menores, os enunciados flutuam de um grupo a outro, numa espécie de contrabando de ideias nas quais o autor, o emissor desse enunciado não é o que sobrevive – são os enunciados coletivos, de todos e de qualquer um, que nos colocam questões que prescindem de um sujeito.

A questão dos enunciados coletivos ganha eco na obra de Pierre Clastres ao relatar episódios de indígenas que se afirmaram, dentro de seus sistemas de valor e de suas cosmologias, como *únicos*, para retomar a expressão de Stirner. A antropologia de Clastres pode ser compreendida como uma antropologia libertária, pois investigou os mecanismos que evitaram a formação do Estado, que localizaram o poder na palavra da chefia indígena e pode captar expressões indígenas transversais, como o caso de Krebemgi. Para além disso, Dorothea Passetti (2014) nos adverte: ler Clastres é um prazer de liberdade. Para tanto, utilizo o conceito deleuziano de menor para pensar a obra de

Clastres como a irrupção de uma ciência menor no interior do Estruturalismo ou da etnologia ameríndia ao deixar que esses agenciamentos coletivos ganhassem corpo em seus textos. Além disso, o impacto da compreensão do sexo como discursividade se choca com infinitas práticas sexuais nativas que apontam para a desnaturalização da sexualidade e do gênero. As questões da organização política e a noção de uma sociedade contra o Estado surgem no horizonte desse embate contra os territórios.

No segundo capítulo os personagens conceituais que escolhi abordar para produzir essa desterritorialização no sexo no contexto da América Latina apontam caminhos e procedências da contestação dos arranjos entre sexualidade, psiquiatria, crime. Em resumo, o poder sobre o corpo sexual nunca é absoluto e sempre houve quem resistisse, à sua maneira, contra esse investimento. Entre Chrysóstomo, Febrônio, Perlongher, Noll; entre as publicações do *Lampião*; os encontros do *Somos* (Grupo de Afirmação Homossexual); enfim uma linha se desenha para mostrar que a pacificação da homossexualidade encontra um eco dissonante, que esgarça o movimento de esquadrihar e produzir uma conduta gay no Brasil.

No terceiro capítulo as relações entre poder e discurso no âmbito da conservadora produção das identidades de gênero se chocam com a proposta queer antiassimilacionismo. As junções do poder psiquiátrico e jurídico na categorização da homossexualidade inauguraram novas tecnologias de poder sobre os corpos; como a noção de hormônio. Ao mesmo tempo o revide, o *bash back*, surgiu como prática de revolta frente à representação política das identidades.

A representação e a inclusão da homossexualidade nas agendas democráticas de direitos são efeitos do funcionamento da racionalidade neoliberal e da produção de *divíduos*, portadores de direitos sempre inacabados. As minorias numéricas demandam a produção de uma *politização* inclusiva, transfigurando a anormalidade em aceitação, a

resistência em resiliência, a revolta na produção de transtornos (PASSETTI et al. 2019, p. 70) que aceitam a dinâmica própria dos sujeitos políticos, que apelam à participação. A fragmentação das identidades sexuais em inúmeras novas categorias, sempre atualizadas e atentas à assimilação da diferença, está em conformidade com a aspiração por novos direitos de minoria. A exemplo do próprio queer que foi se tornando uma nova identidade sexual ao invés de ser precisamente a recusa objetiva de todas elas.

No quarto capítulo as questões em torno da conduta, política, sujeitos e outras formas de subjetivação começa a ser esboçada. Pode a sexualidade ser a invenção de uma vida outra? O sexo é um agenciamento, e como tal pode ser virado de pernas para o ar: pode-se buscar sua ponta desterritorializada. Por sua vez, a sexualidade é um dispositivo de poder que nos últimos séculos foi incentivado e produzido com o objetivo de criar condutas sexuais “como procedimentos destinados a esquivar a verdade insuportável e excessivamente perigosa do sexo” (FOUCAULT, 2011, p. 61). A sexualidade é seu esquadramento, é sua localização nas esferas de produção da verdade, é seu constante e inacabado projeto de silenciamento. Como lembrou David Lapoujade (2019), em sua conferência “A força da arte”, proferida no Instituto Tomie Ohtake, a arte pode de fato ser a invenção de outro mundo, que nem sempre é o mesmo mundo que imaginamos previamente. A invenção de novas formas de vida libertárias não possui roteiro, por isso me aproximo de existências que desafiaram a criar vidas únicas através do sexo e de suas expressões. Aproximo as práticas sexuais e artísticas comprometidas em serem atos de liberdade.

Apresento nesses quatro capítulos as ideias que são os meus pontos de referência das discussões sobre corpo, sexo, poder e crise da representação, que me movem e me interessam enquanto pesquisador e enquanto pesquisa libertária. Na atualidade os movimentos LGBT apontam com cada vez maior ênfase às dinâmicas da ecopolítica

planetária, como as chamadas de inclusão, de criminalização de condutas e participação democrática na esfera política. A noção de *resiliência* ocupa um lugar estratégico, conferindo pacificação das práticas rebeldes que caracterizaram muitos levantes na esteira de Stonewall. Permitir que as violências e embates sofridos sejam absorvidos em forma de maior participação e na criação de uma plethora de direitos.

Mais recentemente, é na noção de protagonismo, especialmente virtual e compartilhado, que boa parte dos movimentos encontra seu corolário. Ainda na esfera política institucional assistimos a adesão de políticos profissionais transsexuais ou abertamente gays ou lésbicas, provocando tensões nos poderes municipais, estaduais e federais, demarcando um território conquistado e advogando pela ampliação das agendas de direitos voltados a esse segmento da população. Alguns outros ainda insistem e resistem, fazendo circular textos, práticas, ações artísticas; vidas que desafiam uma docilização revestida de participação e que não aceitam a inclusão como mecanismo de silenciamento ou nem caem de amores pela representação cultural que figuras de *drags queen* ou até artistas queer amplamente midiaticizados alcançam.

Tomando como análise momentos históricos e contextos políticos diversos, intenciono visualizar como o agenciamento da sexualidade pode ser revirado, procurando sua potência minoritária que nos remete à uma vida sem substância ou destino, sem fundamento ou essência, abrindo nosso corpo para outras possibilidades do viver, menos determinadas pela biologia, menos determinadas pelas categorizações cada vez mais especializadas, menos determinadas pelos conjuntos de práticas.

A criança livre de infância escolhe a si mesma sem medo de ser única. Habita seu corpo com coragem e maestria. O que pode ela nos ensinar?

1. do chumbo do chumbo ao inebriamento

O sexo e a festa possuem aproximações óbvias e escandalosas pela própria natureza de cada um desses tipos de encontro; seja pelo fato de que não raramente o sexo encontra seu lugar de ebulição nos momentos festivos, seja pela elaboração da ideia de festividade como uma grande e coletiva atividade sexual. Escolhi aproximá-las por um simples motivo: é no sexo que o corpo pode *ser* festa e usar o prazer como uma arma de destruição das formas de subjetivação dominantes.

As festividades como encontro livre entre os corpos são tragadas pelas formas de poder que instauram as práticas sexuais sob a forma de *condutas*. Mesmo as condutas ditas abjetas ou aberrantes encontram seu espaço *seguro* de expressão e não são raros os encontros e lugares que promovem as mais diversas práticas, como o sadomasoquismo, para dar um exemplo concreto, sob os cuidados de um restrito código moral com o intuito de produzir a ordem. O prazer passa a ser um agenciamento mais controlado do que fruído, reformando o conservadorismo ao instaurar os *espaços seguros* para minimizar riscos e para produzir o protagonismo de todos e de cada um. Os investimentos do *pink money* – a rentabilidade de comércios LGBT, como saunas, boates, aplicativos de relacionamento exclusivos para homens gays, paradas da diversidade e eventos financiados pelo poder político, fazem a festa se tornar menos *dionisíaca* e fazem o prazer

se constituir em espaços determinados. Cria-se um território. A territorialização do sexo livre acompanha um movimento de investimento nas diferenças sexuais e de gênero sob o guarda-chuva da diversidade.

Michel Foucault, em *As confissões da carne* (2020), elabora uma longa trajetória do cristianismo na produção meticulosa das formas sexuais com o objetivo de evitar a concupiscência. Retomando os escritos de Santo Agostinho, Foucault analisa como o ato sexual passou a figurar como uma das maiores preocupações da moral do cristianismo, evocando que o governo sobre si mesmo, o governo sobre a vontade, constituiria uma prática essencial assim como a atenção àquilo que é involuntário. A irrupção do involuntário frente aos movimentos voluntários, controláveis surge como tema central na ética sexual cristã:

Quer se tratasse de um movimento voluntário ou de um “movimento carnal” controlado pela vontade, de todo modo as relações sexuais não comportavam, na Criação, esse abalo que hoje arrebatava o corpo e a alma, caracterizando sua atual “libido”. (...) O ponto decisivo, aquele que separa, no que concerne as relações sexuais, a Criação da queda, e por onde, conseqüentemente, deverá passar a linha de divisão moral, é aquele em que o involuntário irrompe no lugar do voluntário (FOUCAULT, 2020, p. 416. Grifo do autor).

Retomando os escritos bíblicos sobre a Criação, Foucault analisa o discurso de Agostinho e encontra elementos centrais que remontam à ética sexual medieval que, através de dispositivos como a confissão e a culpa, localizam o sexo em um campo além do desejo (agenciado, produzido de acordo com a vontade), mas da *rebeldia* dos sentidos. O sexo é para o homem o ato de rebeldia original, assim como para Deus o homem é a rebeldia encarnada (idem, p. 420).

Daí decorre, certamente, o fato de que a produção da sexualidade e das formas do ato sexual serem objetos de incansáveis tratamentos morais, em busca de produzir o controle sobre o involuntário, passando dos compêndios da medicina até a quase obsessiva

temática do prazer nos escritos religiosos, bem expressos nas primeiras cartas escritas pelos viajantes e padres ao desembarcar em terras brasileiras. Fato é que a América Latina – essa nomenclatura ficcional cunhada em meio ao suor e ao erotismo, em meio a dor e subserviência, pôde ser palco de interessantes expressões de práticas sexuais que questionaram ordens políticas e puseram em ebulição artistas, poetas, pensadores de diferentes matizes.

Foi na festa que esse *desvario latino*, como resolvi nomear uma vasta gama de acontecimentos em torno do sexo livre praticados nessa terra, em especial durante as ditaduras civis-militares a que esses países foram submetidos, encontrou sua forma de expressão. Durante os regimes políticos autoritários que atravessaram a segunda metade do século XX, a ebulição das resistências de vidas que se opunham tanto ao militarismo quanto à esquerda voluntariamente cega aos desejos de liberdade por aquelas minorias potentes que transitavam pela política.

Intenciono esboçar alguns acontecimentos que podem expressar essa sexualidade em ebulição e compreender como as tecnologias de poder se atualizaram para controlar o corpo e suas pulsões. Da vida indígena aos movimentos de liberação homossexual, passando por personagens conceituais que expressam a força dessa resistência que passa e se faz pelo corpo.

O controle do sexo e das formas de expressão da sexualidade dos povos nativos foi uma ferramenta para instaurar a moral do catolicismo ao sul da América. O “sexo selvagem” precisou ser catalogado para que os investimentos na catequização pudessem surtir os efeitos desejados. Muitos são os relatos recuperados por Trevisan (2018) nesse sentido, como o do botânico alemão Carl Friedrich von Martius, que ao constatar que as práticas homossexuais encontravam lugar em diversos grupos nativos, em diferentes formações e simbologias (TREVISAN, 2018, p. 63), ficou horrorizado com as práticas

que, para ele, configuravam máculas. O Padre Manoel da Nóbrega pode ter sido o primeiro explorador a notar tais costumes *nefastos*. Entre os Coeruna no Pará o intercuro sexual anal era uma das técnicas para curar certas doenças e tinha uma relação com certas práticas xamânicas (TREVISAN, 2018, p. 65). Manuel da Nóbrega não foi o único a presenciar e compor seus relatos com uma sexualidade avessa à ética sexual cristã.

Gabriel Soares de Sousa (1987), empresário português que se estabeleceu na Bahia no final do século XVI e que deixou um vasto registro sobre as comunidades indígenas da região, também anotou que era muito comum a prática da sodomia entre os Tupinambá, inclusive como prática de cura regida pelos xamãs. Além disso, entre os relatos sobre os Tupinambás produzidos por Hans Staden (2008) e Jean de Léry (1941), apenas do de Sousa a homossexualidade dos indígenas é abordada:

São mui afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais não se têm por afronta; e o que serve de macho se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza; e nas suas aldeias pelo sertão há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas (SOUSA, 1987, p. 308).

Todas essas práticas consideradas como o corolário da selvageria dos nativos, que os exploradores passariam a controlar através de inúmeros dispositivos, também os fazia escorregar em suas próprias convicções, já que não são raros os relatos de europeus que mantinham relações sexuais com indígenas das mais variadas formas, e que com frequência ocorriam sem o consentimento, sendo mais uma faceta da dominação sobre esses corpos. Além disso, casos de inversão dos papéis de gênero foram rapidamente anotados – como o caso das *tribades*, mulheres indígenas que assumiam papéis masculinos (TREVISAN, 2018, p. 65). Ou ainda Karl von Martius ao relatar a existência entre os indígenas Guaicuru dos *cudinas*, homens com atributos considerados femininos, enfeitando-se com flores e adornos comumente utilizados pelas mulheres, que representavam o papel de prostitutas transsexuais na tribo.

Inúmeros relatos de exploradores, viajantes e, posteriormente, antropólogos sobre as práticas sexuais indígenas poderiam compor uma cartografia do sexo entre as diversas comunidades nativas da América do Sul. Trevisan recupera vários desses relatos, cruzando fontes e narrativas de épocas distintas da colonização reforçando a heterogeneidade de usos do corpo e da ética sexual entre os indígenas (TREVISAN, 2018, pp. 61 – 69). Citei alguns acima com o objetivo de ilustrar a miríade de experiências sexo-afetivas entre muitas etnias indígenas brasileiras, inclassificáveis e outras tantas que ficaram desconhecidas ou que não foram capturadas pelo saber dos colonizadores.

Entre esses relatos, aqueles produzidos por Pierre Clastres são os que instigam a pensar a desordem de gênero entre os indígenas de forma única. Seus relatos etnográficos não se reduzem à etnografia acadêmica. Há em seus escritos um sabor de liberdade que se movimenta não apenas nos conceitos que lançou mão (libertários em sua síntese, como as *sociedades contra o Estado*), mas na abordagem singular que conferiu a esses temas. Seu longo trabalho entre os Guayaki rendeu ensaios de extrema importância para a antropologia contemporânea, que através de seus métodos revolucionou a forma de produzir e pensar a diferença entre os indígenas.

Entre seus textos voltados para as questões da divisão sexual do trabalho entre os Guayaki, como em *O arco e o cesto* (2012), ou sobre circulação de bens e poligamia *Troca e poder: filosofia da chefia indígena* (2011), é possível ir de uma linha de fuga a outra em seu pensamento, costurando aqui e ali temas transversais. Alguns escritos de seus primeiros contatos com os Aché revelam o funcionamento dos sistemas políticos e cosmológicos, suas reverberações no sistema de sexo-gênero, expressos em duas figuras distintas: Krebemgi e Chachubutawachugi (CLASTRES, 2020, p. 207).

Ao final das crônicas compiladas de seu período entre os Guayaki, Clastres relata o quase completo desaparecimento dos indígenas no território onde costumavam transitar.

“A empresa, inaugurada no fim do século XV, chega agora ao fim; um continente inteiro estará livre de seus primeiros habitantes, e esse Mundo poderá logo, a justo título, se proclamar Novo” (CLASTRES, 2020, p. 265). Apesar da empreitada colonial, o registro de seus modos de vida, sua língua e costumes a partir de uma imersão intensa do antropólogo, nos legou preciosas questões para pensar a atualidade de conceitos atrelados à sexualidade, ao poder, à linguagem.

krebemgi

Foi Pierre Clastres quem nos apresentou com um dos relatos antropológicos mais interessantes sobre experiências de outros arranjos do sexo em etnias indígenas ameríndias. Krebemgi era o nome de um indígena pertencente à etnia Guayaki que se recusou a obedecer a seu lugar na estrutura social imposta enquanto homem e guerreiro. Ao relatar, a partir de sua prática antropológica, o funeral de Krebemgi² não apenas os ritos próprios dos Aché Gatu são revelados, mas também sua praticidade em torno de uma trama mais complexa que envolve uma espécie de deserção de gênero.

Caracterizados por serem povos onde um rigoroso regime político e uma divisão do trabalho calcada no sistema sexo-gênero imperava, os Aché, de forma geral, se organizavam em torno de duas atividades e, subsequentemente, dois instrumentos e símbolos específicos: o arco e o cesto³. Campos exógenos um ao outro não apenas representavam a masculinidade e a feminilidade, respectivamente, mas encarnavam na atividade diária mais urgente - a alimentação – dois universos de atuação, duas *práxis* opostas e cuja interação, mínima que fosse, era interdita. A participação na vida material dessa sociedade era garantida pela complementariedade dessas duas funções, caçar e coletar, em um contexto nômade, como o dos Guayaki, ganhavam um contorno sociopolítico preciso.

O pensamento Guayaki, como veremos, exprime claramente a natureza dessa oposição, que, por estar situada na própria raiz da vida social da tribo, comanda a economia de sua existência cotidiana e confere sentido a todo um conjunto de atitudes na qual se liga a trama das relações sociais (CLASTRES, 2003, p. 121).

² CLASTRES, 2020. *Vida e morte de um pederasta*. In: *Crônica dos Índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*.

³ Título esse que nomeia ensaio de Clastres publicado em 1966 na revista *L'Homme*, VI, n.2. In.: CLASTRES, 2003, p. 118

A ocupação do espaço suscitada pelo nomadismo sugere a constante desterritorialização das formas de fixação na terra. Porém, onde se desterritorializa, constantemente em movimento no interior da floresta e nos transitórios acampamentos, persiste um elemento material diferenciador, o espaço masculino e o espaço feminino, assim definidos, onde poderíamos pensar numa territorialização da masculinidade/feminilidade enquanto espaços identificáveis e garantidores de uma coesão política para a tribo. Nesse sentido, a floresta (espaço da caça) e o acampamento (espaço do preparo do alimento) desempenham papéis opostos na dinâmica da tribo. Enquanto para os caçadores a floresta é o risco e a conquista materializados, para as mulheres ela se reduz às longas travessias ou à massa verde indiferenciada, resumidamente, a partida e a espera.

Difícil seria essa alegoria da vida indígena ao sul do Paraguai explorada por Clastres não nos remeter ao ideal expresso por Penélope e Ulisses, em Homero. Cara aos psicanalistas europeus em sua difícil empreitada de perscrutar – ou seria criar? - os confins da sexualidade monogâmica heterossexual, essa narrativa mítica se encerra no dilema feminino circunscrito na vida privada, doméstica e sem sabor, em contraposição às aventuras guerreiras do mundo masculino, simbolizado por Ulisses, sempre à deriva, sem um fim estrito e com a certeza de haver alguém que estará à sua espera (ROLNIK,1986, p.2). Mas entre os Guayaki há um elemento decisivo que escapa a essa formulação: o sexo e o gênero são vividos como atividades criadoras (a caça, a agricultura), marcando dois mundos complementares, mas que não cessam de se entrecruzar, que se interdependem (CLASTRES, 2012, p. 119).

A diferença sexual estrutura o tempo e o espaço nas comunidades, materializado no arco, instrumento que o pequeno caçador tem contato ainda criança, e no cesto,

recebido pelas mulheres em pequena idade. Quando chega o tempo de certa maturação, há uma autonomia na produção desses objetos, e cada qual fica incumbido de produzir o seu próprio arco ou cesto como quem produz o próprio sexo e assim seu lugar nessa sociedade. Há ainda um elemento proibitivo na trama: uma mulher jamais pode tocar no arco de seu esposo ou de outro qualquer e, inversamente, um homem não deve tocar no cesto. Esses objetos carregam insígnias de gênero tão fortes que eles próprios, e essa é a única interdição, garantem a manutenção do regime sexopolítico entre os Guayaki. Se, por acaso, uma dessas ações ocorrer o que se segue é o infortúnio do caçador, em ambos os casos, que deixa de ter sucesso em suas investidas na mata e torna-se, assim, *pane*⁴, ou seja, torna-se incapaz de cumprir sua função social: caçar (CLASTRES, 2020, p. 214).

Entre os Guayaki havia dois casos de caçadores *pane*, o primeiro deles era Chachubutawachugi, um Guayaki que por conta da morte de sua esposa e pela incapacidade vindoura de realizar a caça após o episódio, ficou relegado a um espaço *de fora* do código de aceitação sexo-gênero que o cercava. Incapaz de caçar, pelo *pane*, e incapaz, por escolha, de se identificar com o universo da feminilidade, Chachubutawachugi procurava se fixar nas práticas de caça que não eram a ele interditas por sua condição. O cesto, que por necessidade possuía, amarrava de uma maneira a se diferenciar da forma e da função simbólica dos cestos de todas as demais mulheres do grupo.

Esse indígena Guayaki, atingido por uma fatalidade contingente em não se efetivar caçador audaz e, portanto, não se efetivar enquanto homem, andava na margem pouco confortável da estrutura binária que regia o sistema de atribuições de papéis e

⁴ *Pane* ou *Panema* é um termo utilizado para designar o insucesso em atividades como caça, pesca, no cultivo, nas relações sexuais. Podemos encontrar em diferentes autores da antropologia ameríndia considerações sobre esse tema, notadamente o artigo de DaMatta, *Panema: uma tentativa de Análise Estrutural* (1975).

corporalidades. Não era homem, mas tampouco era mulher, buscando incessantemente um lugar tão minoritário quanto possa parecer e assim abrindo campo para uma existência única em sua distribuição dualista dos papéis desempenhados.

Ele vê uma ponta de metal, um cartucho de bala, um frasco? Não resiste, cata tudo isso, amarra num cordão e passa em torno de seu pescoço. Pode-se vê-lo assim, o peito coberto por um colar constituído de uma dezena de frascos de penicilina, alguns abridores de lata de sardinha, pedaços de ferro-velho informes. Porta-o algum tempo, depois se cansa, até os próximos achados (CLASTRES, 2020, p. 220).

A possibilidade de converter os símbolos desses objetos descartáveis, o uso de elementos da cultura europeia, a composição de uma peça, um adorno único, soa menos como aquilo que Clastres chamou de um “dandismo de má qualidade” (*idem*, p. 220) e pode nos abrir para a expressão de invenção de uma vida autêntica no coração de um *socius* marcado pelas atribuições binárias e na composição de corporalidades fechadas, marcadas à medida que são sobredeterminadas por critérios exógenos (cosmologia, tradição etc.). A recusa em se fixar em um dos extremos do sistema sexo-gênero faz de Chachubutawachugi um acionador de um devir minoritário que o inscreve, nas palavras de Clastres, “eliminado do círculo dos homens sem, entretanto, com isso integrar-se ao das mulheres” (CLASTRES, 2012, p. 127). Portanto, esse lugar inexistente, que tanto o marginalizava dentro do sistema de valores existentes na comunidade, também o abria para uma experiência mais inventiva de fusão iconoclasta entre universos diametralmente opostos e apartados: o mundo imanente indígena e o mundo transcendente europeu.

A maneira como os indígenas tratam os desvios, ao demarcá-los e incorporá-los – como é o caso de Krembegi entre os Guayaki, está associado à constatação de que nessas sociedades a vida social é agenciada de forma extensiva pelo grupo. Obviamente há estratificações no que diz respeito a aptidões e tarefas – e inclusive entre os próprios Guayaki uma rígida dicotomia entre sexo se estabelecia ao mesmo tempo em que criava

as condições de seu *desvio*. Lévi-Strauss reconheceu como a existência de hierarquizações e especializações dentro do campo de produção não deixava de apontar para essas “sociedades onde a totalidade da população participa – de maneira bem mais plena e completa – da cultura do grupo, o que não ocorre entre nós” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 42). Nesse aspecto, Krebemgi ocupava um lugar muito mais cômodo entre os Guayaki do que seu companheiro de *pane* Chachubutawachugi. A adoção de uma forma de vida entre as mulheres, com as atividades que lhe cabiam, conferiam, segundo Clastres, um caráter normalizado de sua existência no grupo. Krebemgi era automaticamente visto, sentido e desejado, inclusive, enquanto mulher, deitando-se na companhia de outras indígenas, compartilhando suas atividades e reconhecendo-se com os signos desse universo feminino. Krebemgi, automaticamente sendo incapaz de ser homem, ou seja, de desempenhar a atividade da casa, escolheu de bom grado sua tarefa de *ser* mulher, a qual aceitava com naturalidade, a ponto de seus adereços e colares serem os mais vistosos entre os Aché (CLASTRES, 2020, p. 219).

Chachubutawachugi não se incorporou a esses signos, relutando em permanecer sendo homem – ao menos parcialmente, já que era *pane* e, portanto, estava automaticamente excluído das funções e códigos masculinos do grupo a que pertencia. Solidão de Chachubutawachugi, fadado a viver essa incompreensão. Ainda que sua posição não fosse completamente normalizada pelo entorno, era ao menos aceita, mesmo com certa chacota constante e pequenas humilhações a que estava submetido (CLASTRES, 2020, p. 220). Somava-se a isso o fato de Chachubutawachugi recusar-se incessantemente a incorporar os signos da feminilidade. Mesmo sua cesta era portada de um jeito não usual e que, ao invés de equilibrá-la em sua cabeça, improvisava uma alça para diferenciá-la.

E é bem isso que incomoda os Aché, o que sem saber reprovam no homem *pane*: sua incompreensível recusa em deixar-se levar pelo movimento lógico que deveria colocá-lo em seu novo, em seu verdadeiro lugar, entre as mulheres. Quando se tem uma cesta, é que se é uma *kuja*. Ele não quer, e isso introduz desordem no grupo, isso provoca confusão nas ideias das pessoas, no espírito mesmo do homem. Por isso fica tão nervoso, às vezes, tão pouco à vontade. Ele não escolheu a posição mais confortável, ele se atralha (CLASTRES, 2020, p. 222).

Tomando o exemplo dos escultores da bacia de Sepik em Nova Guiné, Lévi-Strauss aponta como nessas sociedades a extensão do ato de esculpir a todos os indivíduos do grupo fez com que essa atividade se tornasse generalizada, comum ao grupo e não individualizada. Porém, ainda com diferenciações: alguns escultores eram melhores do que outros e essa apreciação da qualidade não tinha um caráter estético, uma valoração da imagem, mas apenas um apuro técnico. Em oposição, na costa canadense do Pacífico, indígenas especializavam-se no ato de esculpir e se tornavam o que nossa sociedade conhece por artista (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 44), uma casta ou grupo separado pelas suas atividades produtivas ligadas ao senso estético. Nessas mesmas sociedades havia relatos do que seria um esboço de uma exploração econômica. “Essas sociedades praticavam a escravidão e mostravam incontestavelmente uma acumulação de riquezas em proveito de uma classe e às expensas de outra” (*idem*, p. 41). Interessante relação entre diferenciação e exploração.

Nos casos expostos, Chachubutawachugi se encontrava muito mais *outsider* por suas escolhas contraproducentes (insucesso na caça e na colheita), sua produção errática (os badulaques que carregava pendurado no pescoço) e seu “terceiro termo”, inexistente na lógica do grupo. Em suma, sua recusa em participar do grupo e aceitar sua dinâmica de distribuição de signos, ao mesmo tempo em que não partia, deixando todos para trás, abdicando de sua posição e de todo sistema no qual estava inserido erraticamente; ao

contrário, insistia em seu valor e importância e reivindicava seu lugar existencial no interior do grupo.

De um certo ponto de vista Chachubutawachugi é invisível. Por quê? Porque ele não fica em parte alguma: nem entre os homens, por causa do *pane*, nem entre as mulheres, pois ele recusa, apesar de sua cesta, incorporar-se ao seu grupo, habitar seu espaço. Mas esse lugar que se obstina a ocupar, a meio caminho, não existe (CLASTRES, 2020, p. 221).

A ausência de um espaço delimitado para poder atuar revelou em Chachubutawachugi um comportamento insubmisso, o qual poderíamos encontrar ecos contemporâneos em artistas queer ou transgêneros não-binários⁵ que indicam suas procedências indígenas como Uýra e Castiel Vitorino. Recentemente o trabalho de Uyrá Sodoma esteve na 34ª Bienal de São Paulo⁶, se apresentando como uma *entidade híbrida* a partir das fotografias de suas performances, num aparecimento de uma narrativa indígena incomum para o mercado da arte, mas que logo tratou de encontrar seu espaço de representação e aceitabilidade.

Uýra escolhe o “sobrenome” Sodoma em óbvia menção às práticas de sodomia. A categoria de sodomia é uma definição teológico-moral cristã, tendo surgido na Antiguidade e se intensificado durante a Idade Média. Englobava as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo (homossexualidade) e as práticas sexuais não voltadas à reprodução, como o sexo oral e anal entre pessoas de sexos diferentes. A sodomia designava o avesso do contrato matrimonial e foi tomada como prática pecaminosa, “por implicar o máximo de desordem possível na procriação, a sodomia era considerada um pecado gravíssimo, que não prescrevia jamais, continuando digno de punição por muito

⁵ A transgeneridade não-binária se caracteriza por uma recusa dos dois polos do sistema sexo-gênero. Nesse sentido seria a expressão fora do campo binário de distribuição das performatividades de gênero.

⁶ É possível consultar sua obra exposta no evento em: <http://34.bienal.org.br/artistas/8298>

tempo” (TREVISAN, 2018, p. 118). No Brasil colonial esta prática também era penalizada, especialmente pela característica dos encontros sexuais ocorridos na nova colônia, levando o rei D. João a redigir uma carta orientando os súditos, a quem doara as capitanias de São Vicente e de Pernambuco, a punirem “os crimes de *heresia, traição, sodomia e falsificação da moeda*” (idem).

Os povos amazônicos dos quais descende exprimem uma fala da floresta, por meio de um corpo mítico e essencialmente transgênero que conjugam as duas referências da artista: a biologia e a arte. Uýra Sodoma é também uma *drag queen*, aparição performativa de uma figura sem gênero na cultura ocidental, que transita entre esses dois mundos do desejo e que pretende representar um saber ancestral expresso na sua artificial imponência. É preciso ver as fotografias e Uýra Sodoma para captar essa atmosfera *drag*. De toda forma o texto da 34ª Bienal é categórico, ao introduzir o trabalho da artista a partir do tom ambientalista adotado pela curadoria que se choca ao de uma natureza devastada por onde poderia emergir uma figura distópica, como espera a racionalidade neoliberal para normalizá-la, indígena, como arquivo constitutiva do arquivo geral *vítima*, mas pós-humana simultaneamente, como recomenda a metodologia das curadorias de arte e de uma academia reparadora do passado violento comandado pelo Estado. A própria natureza que a imagem colonial indígena desperta é posta à prova. O processo irreversível de destruição da floresta, que seguiu em curso nos governos de cinco séculos, das mais variadas ideologias, encontra no trabalho de Uýra Sodoma um dos lugares de portador de direitos dimensionados pela revisão do chamado, processo colonial e que se atualiza sob variadas formas na ecopolítica planetária no que vem sendo classificado como arte indígena contemporânea, como mais um exemplo da retórica da *inclusão* e das *melhorias*. Uýra Sodoma é o imbróglio necessário e suficiente: é o índio em busca de Maíra que vive em Sodoma cristã, protegida pelos anjos e que condena o sexo. Lot mostra o caminho da

salvação, sua mulher vira para ver a destruição de Sodoma (e Gomorra) e vira estátua de sal. Arte bíblica.

A respeito da categorização de uma arte indígena contemporânea, Stirner citará as relações entre arte e sacralidade, como esses dois campos que sempre se conectam, por trabalharem o que é além dos sentidos. “E mortificava-se o corpo das mais diversas formas, para acolher em si o supra-sensível, do mesmo modo que esforçamos o olhar para ver o que está longe, ou exercitamos a mão até ela ter a destreza que lhe permita tocar as cordas e produzir arte” (STIRNER, 2004, p. 71).

O renovado interesse dos museus e galerias de arte em ser mais que parceiros, mas implementar o discurso da diversidade das minorias não esconde relações de poder intrínsecas à representação. Alguns indivíduos são escolhidos, sob rígida seletividade, para compor esse grupo de artistas contemplados com editais, bolsas e exposições, que expressem a manutenção dessa estrutura de legitimação pelo mercado da arte. Esses espaços passam a ter a função de fazer circular e dar visibilidade às produções antes periféricas desses artistas periféricos, sob a alcunha da diversidade e da inclusão, dispondo e disponibilizando o poder de legitimação, capital e empreendedorismo de obras de arte e artistas do momento. Alfred Gell (1996) retoma em seu ensaio *A rede de Vogel* sobre arte indígena como permaneceu considerada como artesanato até a apropriação museológica. Portanto, não é necessário perguntar como pensar em uma arte indígena e quais são os interesses do mercado de arte em deglutir essas produções artísticas sob esse rótulo.



Uýra Sodoma



Uýra Sodoma

O trabalho artístico de Castiel Vitorino, por sua vez, transita por uma revisão radical da psicanálise a partir daquilo que chama de “ontologia bantu” (VITORINO, 2021, *online*). Refaz uma ancestralidade fragmentária a partir dos estudos sobre as cosmologias afro-americanas e seus trabalhos convidam a destruir uma imagem-caricatura do que posteriormente virou religião e crença. São os saberes-do-corpo (ROLNIK, 2018, p. 53) que emanam de diferentes tradições, reviradas ao avesso para produzir uma história fora do tempo.

Em seu trabalho “No antiquário negocie o tempo”, exposta na 11th Berlin Biennale for Contemporary art⁷, máscaras vendidas como artefatos africanos em uma feira de Santos (SP) entram em conflito com esse corpo racializado, que foi enganado da autenticidade das máscaras por “uma mariconna branca” proprietária da loja, que procurava incessantemente persuadir um possível comprador de sua validade. Ao pressionar o proprietário da loja chega à conclusão de que foram feitas em uma de suas oficinas para crianças, nas quais produziam máscaras de papel machê.

A despeito do engano, é o tempo cronológico e a noção de ancestralidade que é questionada pela artista, já que quem produz e circula esses artefatos etnológicos, seja em museus ou galerias, os retira de seu sentido original e confere uma aura de exotividade que sustenta o racismo de estado e as narrativas coloniais.

Em ambas as artistas o aparecimento de figuras *queer* ou não-binárias desafiam a pensar a atualidade de Krembegi e de Chachubutawachugi, a destruir a imagem do mundo indígena pacificado e normalizador. Ao contrário, suas cosmologias e organizações sociais diversas suscitavam espaço suficiente para o desvio e para o desbunde.

⁷ É possível acessar imagens da obra em: <https://11.berlinbiennale.de/participants/castiel-vitorino-brasileiro>

O desvio pode ser compreendido como uma categoria psiquiátrica associada ao desvio de conduta e como isso se expressa na subjetividade. A psiquiatria catalogou uma diversidade de condutas consideradas desviantes ao longo do século. Apesar disso, é possível notar seu caráter móvel e transitório: corriqueiramente uma conduta ou uma prática pode ser reavaliada como desviante, o que exige, de imediato, a normalização. Esse é o caso da homossexualidade, que durante décadas permaneceu ocupando o lugar de patologia nos manuais e documentos regulatórios da psiquiatria.

O desbunde surge como um xingamento, um termo de caráter pejorativo entre a mídia brasileira para designar a política encarnada por artistas como Ney Matogrosso, Caetano Veloso e o grupo Dzi Croquettes. Desbundar, em sua versão verbal, tinha relação com as ações artísticas realizadas por esses e outros grupos, com o objetivo de inserir o corpo na política, a partir de uma estética da extravagância contra o conservadorismo latente durante a ditadura civil-militar no Brasil.

Esse nome que a contracultura ganhou entre nós - a bunda tornada ação com o prefixo des a indicar antes soltura e desgoverno do que ausência - deixava o hip - quadril - dos hippies na condição de metáfora leve demais. Desbundar significava deixar-se levar pela bunda, tomando-se aqui como sinédoque para “corpo” a palavra afro-brasileira que designa essa parte avizinhada das funções excrementícias e do sexo (mas que não se confunde totalmente com aquelas nem com este), sendo uma porção exuberante de carne que, não obstante, guarda apolínea limpeza formal (VELOSO, 1997, p. 469).

O momento histórico-político do desbunde levou a repressão e a censura de inúmeros artistas durante o período. Entretanto, segundo Foucault, onde há poder, há resistência e foi precisamente nesse período que ocorreu o florescimento de iniciativas artísticas que tinham no corpo a principal plataforma de produção política. Posteriormente, artistas e músicos como Liniker, Johnny Hooker e Jaloo, parecem reatualizar em suas estéticas parte dessa produção efervescente, contudo lançando mão de recursos de propagação de suas produções como as redes sociais e a produção de

engajamento virtual com causas políticas identitárias – algo a que a geração dos anos 1960 e 1970 era simplesmente avessa.

No Brasil, debundar é resistir, é engendrar gestos antiprovincianos e ser contra a mentalidade conservadora e domesticadora dos corpos. É ainda a recusa dos discursos populistas, é criticar os projetos de tomada de poder, diante da certeza da falência do sistema, dos modelos, dos modelos de sistema. O debundado faz do debunde a crítica como resistência, a resistência como desvio, o desvio como enfrentamento (OLIVEIRA, 2016, pp. 5605-5612).

Nesse sentido, o debunde é uma atitude frente à vida, que se expressa nas artes, nos encontros, na política, nos afetos. Mais do que ser uma oposição é uma *invenção* frente àquilo que Passetti denominou de “normalização do normal” (PASSETTI, 2007a). Reconstituir uma história do debunde para analisar as metamorfoses da homossexualidade no Brasil é uma opção frente à historicização da homossexualidade como conduta.



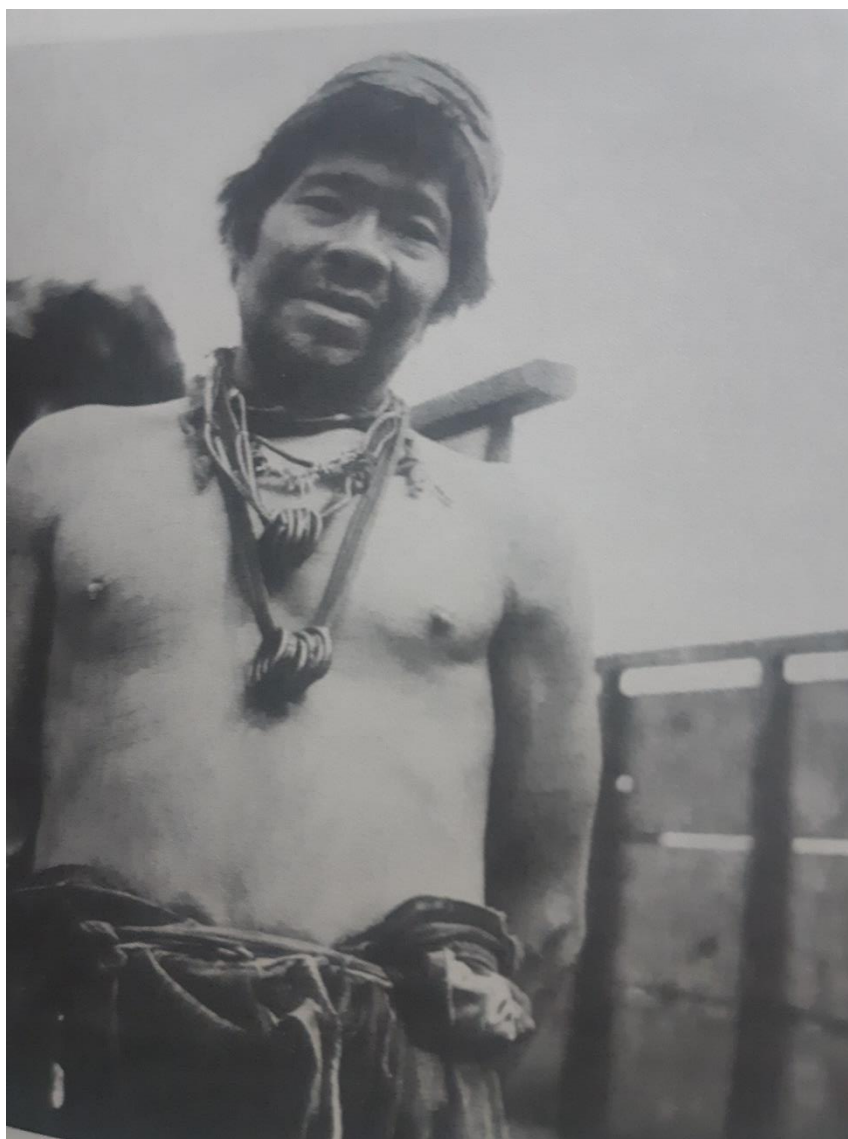
Ney Matogrosso



No antiquário eu negocie o tempo, de Castiel Vitorino



Krebemgi (CLASTRES, 2020, p. 272)



Chachubutawachugi e seus adornos (CLASTRES, 2020, p. 289)

**“uma homenagem à memória de Pierre Clastres”,
em *Mil Platôs***

As questões levantadas em torno da noção de *máquina de guerra* são caras a Deleuze e Guattari porque podem enunciar o que seria, a contrapelo dos que ambos defendiam, uma teoria política – ou ao menos uma outra perspectiva em relação ao

funcionamento do capitalismo. Em *O Anti-Édipo*, assim como em *Mil Platôs*, os autores apresentam uma crítica à capacidade de flexibilização do capitalismo, compreendido como uma axiomática, e não como modo de produção. A possibilidade de efetuar uma desterritorialização relativa no capitalismo aponta para a possibilidade de uma desterritorialização absoluta, caracterizando um devir revolucionário, que recusaria modelos e novos assentamentos de práticas políticas (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 133) institucionalizadas ou daquilo que nomearam de uma política molar. Tanto é que para eles as questões relativas ao modo de produção são subjacentes aos agenciamentos do desejo – o capitalismo não funcionaria apenas por repressão, mas engendraria desejos que funcionam como dispositivos de controle. É esse o caso ao analisarem os impérios orientais, governos despóticos que precederam as formações históricas tradicionais e o próprio Estado (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 288).

Essa positividade do poder intenciona também formar os dispositivos que irão produzir e regular as condutas. Foucault (2011) alerta para a adoção de um discurso nas ciências humanas que se centrou em sua capacidade de analisar o caráter repressivo do poder. No que diz respeito à sexualidade, o fenômeno inverso se inscreveu na história política, através da circulação de discursos que, a partir do século XVII, se intensificaram em direção a conjugar a extensão das interdições, simultaneamente a produção e proliferação de discursos científicos sobre o sexo, produzindo um objeto antes difuso que é a sexualidade.

Não se trata de dizer: a sexualidade, longe de ter sido reprimida nas sociedades capitalistas e burguesas, se beneficiou, ao contrário, de um regime de liberdade constante; não se trata de dizer: o poder em sociedades como as nossas, é mais tolerante do que repressivo e a crítica que se faz da repressão pode, muito bem, assumir ares de ruptura, mas faz parte de um processo muito mais antigo do que ela e, segundo o sentido em que se leia esse processo, aparecerá com um novo episódio na atenuação das interdições ou como forma mais ardilosa ou mais discreta de poder (FOUCAULT, 2011b, p. 17).

Esse mecanismo de poder introduz a positividade como ferramenta de controle sobre os corpos. Dessa forma, o conceito de sexualidade é central para o aparecimento de dispositivos como a confissão e o exame de si mesmo, procurando investigar, com o auxílio do sacerdote ou do psicanalista, a relação entre poder-saber-prazer. O sexo passa a constituir um campo de discurso delimitado, por onde circularão conceitos, categorias, práticas e designações – é na produção dessa economia do discurso sexual que a sexualidade irá se fundar. O controle das condutas individualizadas se faz a partir do controle do trânsito dos discursos, sendo legitimados pelos saberes médico e psiquiátricos, produzindo o que Foucault chamou de *vontade de saber* (idem, p. 18).

Esses movimentos, da produção e circulação de discursos sobre o sexo, dos dispositivos de produção e repressão da conduta sexual e a produção do saber vinculado à sexualidade, inauguram no final do século XVI uma *scientia sexualis*. Três campos de articulação de um poder voltado à dinâmica populacional e ao controle infinitesimal, particularizado dos corpos. O corpo e o sexo importam aos novos dispositivos no início do século XVII porque operam a junção de duas preocupações latentes: o controle das populações e da reprodução, num âmbito global e, por outro lado, das existências particulares, a disciplina e o castigo, a moralidade, a culpa e a expiação. Num só movimento conjugam técnicas de poder essenciais para a gestão dos grandes aglomerados urbanos e a condução das condutas individuais – e é precisamente no sexo que o ponto de convergência se estabelece: “o sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. Servimo-nos dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações” (FOUCAULT, 2011b, p. 159). O nascimento da biopolítica passa pela sexualidade como instrumento que possibilita esse controle duplo.

É nesse cenário que as máquinas de guerra ganham força, ainda que sejam anteriores à axiomática capitalista, sendo possível vislumbrar máquinas de guerra primitivas que se organizavam de forma autônoma frente ao *Urstaat*. Pierre Clastres analisou as formações políticas indígenas, em especial a dos Guayaki, e elaborou considerações sobre agrupamentos que se opunha a formação do Estado e evitavam a cristalização do poder em uma figura centralizada. É esse também o caso dos grupos nômades, das sociedades ditas primitivas, dos povos que resistem em configurar um território. As formas primitivas de organização política que remontam à forma-Estado, operam uma territorialização em torno da “propriedade de Estado, pela posse comunal ladrilhada e pela dependência coletiva” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 288). E é justamente no sentido de uma desterritorialização que um povo *contra o Estado* caminha: o nomadismo.

A questão do poder nas sociedades primitivas, questão essa que Clastres se debruçou não apenas na esfera de análise do poder político, mas nas reverberações do poder na organização das corporalidades e no funcionamento do sistema sexo-gênero, remonta uma longa tradição na história da etnologia. O ponto de inflexão que Clastres promove ao romper com o pensamento de que devido à suposta precariedade organizacional dessas sociedades decorreria a impossibilidade de organização política em torno do Estado, sugere uma virada no olhar em torno da complexidade das formas de organização de distribuição em tais sociedades. No fundo os relatos sobre Krembegi ou Chachubutawachugi, em sua heterogeneidade radical, procuravam apresentar a possibilidade de uma etnologia sem centro, ou talvez de uma ciência sem sujeito, uma ciência produzida por *hecceidades*.

Sobre a extensa discussão sobre as *hecceidades* (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 49) e outras formas de individuação que não constituam um sujeito ou uma substância,

Deleuze elabora uma crítica à tradição filosófica de Platão e ao dualismo ontológico de forma geral que fundamenta suas considerações (AGOSTINHO, 2015). Deleuze acreditava que seria possível produzir uma ciência, um pensamento por devir, ou seja, por ativação de estados da existência que rompessem com a unanimidade do pensador, intelectual monolítico e deixasse que os devires minoritários falassem por si. Em suas análises da dramaturgia de Carmelo Bene, Deleuze (2010b) aponta o aparecimento de novos personagens em suas montagens de textos cânones que pressupõe amputações, o que na construção teatral de Bene se mostra muito nítido no exercício de montagem da peça Ricardo III, por exemplo. Deleuze encontra dois processos opostos: pode-se elevar ao maior: “de um pensamento se faz uma doutrina, de um modo de viver se faz uma cultura, de um acontecimento se faz história” (DELEUZE, 2010b, p. 36), processo que contém a normalização ao querer tornar visível, tornar reconhecido.

As minorias em Deleuze ganham um outro estatuto, “a maioria não designa uma quantidade, mas, antes de tudo, o padrão em relação ao qual as outras quantidades, sejam elas quais forem, serão consideradas menores” (DELEUZE, 2010b, p. 59). Mais tarde, as noções de molar e de molecular, em especial com a contribuição de Guattari, darão contornos mais nítidos a essa apenas aparente oposição. Isso pois o minoritário se configura como um devir, um estado do ser, e não uma forma: o devir minoritário é sempre molecular, nunca uma imitação ou simulacro. O molar remete a um modelo de poder, e por isso mesmo é preciso dizer que todos são minoritários, na medida em que se desvia desse modelo, produz agenciamentos coletivos e abandonam essa dimensão do sujeito.

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Toda crítica estruturalista da série parece inevitável. Devir não é progredir nem regredir segundo uma série. E sobretudo devir não se faz na imaginação

(...) eles são perfeitamente reais (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 18).

No contexto das sociedades primitivas haveria mecanismos de prevenção da formação de um Estado ou de uma formação política análoga, para “prevenir esse monstro que supostamente não entendem” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 19). Ao passo que, nesse cenário, a guerra desempenha um papel especial na prevenção de formação de uma estrutura política cristalizada ou que permita a distribuição de poder em moldes institucionais. Junto à guerra, o esquema de permuta entre os grupos garantia a circulação de bens e uma homeostase relativa, mas que nunca era garantida falsamente por uma instância institucional superior, como o Estado.

A chefia indígena, ao menos no contexto dos Guayaki, se faz a partir do uso da palavra numa espécie de liderança pulverizada e que apenas se efetiva para garantir a permanência da cultura oral que sustenta a comunidade. No célebre ensaio de Clastres intitulado *O dever da palavra*, fica evidente que o caráter desse orador e do conteúdo desse discurso não se relaciona com a discursividade política moderna.

Na obrigação exigida ao chefe de ser homem de palavra transparece com efeito toda a filosofia política da sociedade primitiva. Aí se manifesta o verdadeiro espaço ocupado pelo poder, espaço que não é o que se poderia crer. E é a natureza desse discurso, sobre cuja repetição a tribo vale escrupulosamente, a natureza dessa palavra-líder, que nos indica o lugar real do poder (CLASTRES, 2012a, p. 170).

Segundo Lévi-Strauss (1967), ao analisar a função do chefe entre os Nambikwara, a atividade de falar, em conjunto da circulação de bens e de mulheres é o que constitui os signos da atividade social e que fundamenta a sociedade. Porém, a questão da reciprocidade não ocorre no mesmo sentido. Enquanto bens e palavras vão do chefe em direção à comunidade, enquanto mulheres vão do grupo ao chefe. Clastres observa que, na impossibilidade de retribuir essa dádiva, o chefe se encontra sempre em dívida e de

certa forma descolado da lógica de funcionamento a partir das trocas a que toda a sociedade está submetida.

Ainda que a função da chefia indígena derive da necessidade de se fazer um orador, essa enunciação não encarna um poder de determinação. Antes disso, no sentido de uma narrativa que se constrói coletivamente, mas que é produzida, “falada”, por apenas um, a função do chefe está circunscrita objetivamente nesse ato de generosidade. Essa pulverização do poder na figura de um suposto *chefe impotente*, a ausência de uma estrutura deliberativa, faz da palavra indígena um contraponto real à escritura que aciona ou manifesta uma prática de poder centralizado. Nas palavras de Deleuze “não é somente a escrita que supõe o Estado, é a palavra, a língua e a linguagem” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 128). A relação entre as comunidades de caçadores-coletores e as estruturas políticas do que ele chama de forma-Estado, coexistem desde sempre, sendo um “sonho de etnólogo” vasculhar essa cisão entre formas de vida comunais e organizações políticas mais rígidas. Nesse sentido, constrói uma crítica ao evolucionismo político e interpõe a esse pensamento a noção de *ondas* intercambiáveis, movimentos ora de fixação em uma estrutura análoga ao Estado, ora na irrupção de formas de organização que o impedem. Em outras palavras, Deleuze acredita que se a forma-Estado só se efetivaria nas comunidades indígenas, por exemplo, com sua aniquilação

Os primitivos já tinham mecanismos de guerra que concorriam para impedir a formação do Estado; mas esses mecanismos mudam quando se autonomizam numa máquina específica do nomadismo que revida aos Estados. No entanto, não se trata de inferir daí uma evolução, mesmo em zigue-zague, que iria dos primitivos aos Estados, dos Estados às máquinas de guerra nômades (...) (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 129).

O Estado surge como um limite, que não cessa de se interpor contra formações políticas não-centralizadas. A respeito dessa discussão, Lévi-Strauss, ao analisar a

organização espacial de uma aldeia Bororo, constata a complexidade das organizações indígenas binárias, ou dualistas (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 162), onde sempre há um elemento de suspensão, um terceiro ponto que relativiza os dois primeiros, “simbolizando uma dicotomia geral do universo” (*idem*) que passa a ser transitória. Esse terceiro elemento não impossibilita a existência da dualidade, ao contrário, é a passagem de um elemento a outro, sua metaestabilidade entre termos antagônicos.

Mas essa não é a primeira vez que a investigação nos põe diante de formas institucionais que poderíamos chamar de tipo zero, instituições essas que não teriam nenhuma propriedade intrínseca, exceto a de introduzir as condições prévias de existência de um sistema social a que pertencem, e ao qual sua presença – em si mesma desprovida de significado – permite se colocar como totalidade (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 175).

Quando Deleuze e Guattari desenvolvem a noção de exterioridade, em torno das máquinas de guerra nômade, que se caracterizaria por ser um limiar, sempre transitório, dos sistemas dualistas, estão atentos às contribuições da antropologia estrutural, que são ricas em exemplos de formações políticas que a atestam – seja entre os Bororo, seja nos povos indonésios (*idem*, p. 171). Nas sociedades ditas primitivas as formações de poder são múltiplas, variadas, mas contém um elemento que impede sua cristalização, impedindo que “ressoem juntas no ponto superior, assim como não polarizem no ponto comum (...) (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 133).

Nesse sentido, a ideia da apropriação por parte de uma máquina de guerra nômade de elementos constitutivos da forma-Estado, e o seu inverso, colocam em evidência a recusa de um evolucionismo político segundo o qual haveria uma lenta e gradual transição entre formas de organização política mais rudimentares que iriam se refinando em instrumentos de governo mais precisos e localizados, instituindo hierarquias mais rígidas e atribuindo relações. Haveria, ao contrário, movimentos no sentido de maior estratificação do território, de integração global (que apontam para a formação do Estado)

em conjunto a forças que empurram para os pontos locais, para a polarização em relação a um centro (chefia indígena, por exemplo). Essas forças agem em conjunto. Lévi-Strauss apontou que nas sociedades primitivas essas duas formas de organização política são apresentadas como limiares transitórios, em movimentação contínua e passam por um modelo de chefia que não possuiu autoridade verdadeira. Ao tomar o exemplo dos Nambikwara, Lévi-Strauss (2008) constata que mesmo em uma sociedade aparentemente arcaica do ponto de vista de sua estrutura interna

reunidas sob a liderança de um chefe sem autoridade verdadeira, parece estar completamente dominada pelas exigências da coleta de produtos selvagens e pela preocupação em não morrer de fome. Mas, em lugar da bela simplicidade que se poderia esperar de técnicas tão rudimentares e de uma organização tão pobre, a cultura nambikwara é pródiga em enigmas (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 126).

Proudhon alerta para os efeitos do aparecimento, no seio da comunidade, do patriarca e, posteriormente, da propriedade. Ele elabora como regimes da propriedade e da comunidade, de modo a afirmar que ambas constituem a série autoridade e desembocam em hierarquizações. “Fora da propriedade ou da comunidade, ninguém concebeu sociedade possível” (PROUDHON, 1975, p. 255). Interessante aproximação entre a noção de sociedade com certo governo das vontades, imprescindível ao estabelecimento dessa. Dito de outra forma, Proudhon defende que a instalação de regimes autoritários tem sua gênese na forma das comunidades, já que esse “comum” é sempre regido por uma chefia que organiza e distribui mais ou menos igualmente esses elementos.

O homem, vivendo naturalmente em sociedade, segue também naturalmente um chefe. No princípio esse chefe é o pai, o patriarca, o velho, quer dizer, o homem íntegro, o sábio cujas funções, por consequência, são todas de reflexão e inteligência. A espécie humana, como as outras raças de animais sociáveis, tem os seus instintos, faculdades inatas, ideias gerais, categorias do sentimento e da razão: os chefes, legisladores ou reis, nunca inventaram nada, supuseram ou imaginaram; apenas guiaram a sociedade segundo a

experiência adquirida mas sempre respeitando as opiniões e crenças (PROUDHON, 1975, p. 236).

Em Proudhon toda a ordem política repousa sobre dois princípios: autoridade e liberdade. Portanto, a observação das comunidades indígenas deixou entrever a batalha constante entre essas duas forças, que se afirmam uma frente a outra em um movimento incessante de oposição. Posteriormente, Deleuze irá colocar a questão do poder da chefia indígena nos termos de duas pontas, uma territorializada e outra desterritorializada. Há um movimento pendular entre essas duas formas que, mesmo que inacabadas, tendem para a uma relação de interdependência.

A Autoridade supõe necessariamente uma Liberdade que a reconheça ou a negue; a liberdade por seu lado, no sentido político do termo, supõe igualmente uma autoridade que lide com ela, a reprima ou a tolere. Suprima-se uma das duas, a outra não faz mais sentido: a autoridade, sem uma liberdade que discuta, resista ou se submeta, e uma palavra vã; a liberdade, sem uma autoridade que a equilibre, e um contrassenso. O princípio de autoridade, princípio familiar, patriarcal, magistral, monárquico, teocrático, tendente à hierarquia, à centralização, à absorção, e dado pela natureza, por conseguinte, essencialmente fatal ou divino, como quisermos. A sua ação, combatida, dificultada pelo princípio contrário, pode indefinidamente ampliar-se ou restringir-se, mas sem nunca poder desaparecer (PROUDHON, 2001, p. 46).

O que impede as sociedades primitivas, os modos de vida indígenas, de cristalizarem em um ou outra formatação? Clastres comenta que as sociedades primitivas constituem uma relação desinteressada com aquilo que denominamos *trabalho*. Porém, ao contrário do que por muito tempo foi defendido pela etnologia clássica, essas sociedades vivem em abundância e são o oposto de sociedades da escassez. A recusa em adotar um esquema de trabalho que consuma as horas do dia e se transforme assim na atividade cotidiana mais importante, de serem consumidos pela produção, faz com que não haja acúmulo e, portanto, desigualdade (CLASTRES, 2012, p. 212). Associada a isso a função da chefia indígena, que não desempenha e exerce o poder político como

comumente as ciências políticas o concebem, aponta para uma recusa na adoção de um modelo centralizador e totalizante, que poderia ser oposto no caso das civilizações incas, maias e astecas. O chefe indígena tem uma função associada à linguagem, e que não é o discurso pastoral e da condução coletiva, mas do que faz a vida *entre* esse povo.

A noção de *entre* para Deleuze (2004) interessa sobretudo porque desfaz a busca incessante por uma genealogia fundamentada na noção de origem. Emprestando de Nietzsche o motor dessa discussão sobre a ausência de fundamento ou mesmo da negação da origem, faz emergir um espaço *entre* os elementos constitutivos, no caso trabalhado, de uma formação indígena. A importância do *intermezzo* é destruir a ontologia essencialista e inaugurar um pensamento que opere por devires e não por substância ou matéria. Seria inadequado, portanto, pensar em *o* sistema político Guayaki ou mesmo *na* máquina de guerra nômade, já que só podem aparecer frente a constatação de Deleuze que mesmo as máquinas binárias (responsáveis pela organização do pensamento ocidental) engendram desterritorializações que a ameaçam.

O espaço entre dois polos, aparentemente acomodados pelo movimento de desterritorialização-reterritorialização, deixa entrever a força desse espaço indefinido entre os polos. E...e...e...essa é a forma encontrada por Deleuze para poder expressar um gaguejar, contrariando a ideia de que seria uma adição de elementos tomada ao infinito (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 20). Portanto as noções de fundamento e origem são colocadas à prova, tendo em vista que um elemento sempre escapava da polarização. “É que o começo não começa senão entre dois, *intermezzo*” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 148).

Para Clastres é justamente a atomização do universo tribal que as faz serem *sociedades contra o Estado*. Ainda assim, figuras proféticas podem aparecer e desempenharem o papel de déspota, como no patriarcalismo, que virá acompanhado de

uma justiça na propriedade; não há garantia de que o poder possa eclodir aqui ou ali. Em suma, não se trata de generalizar, achar uma fórmula que assegure o estatuto político desses modos de vida, mas compreender que a recusa do Uno está vinculada à luta contra o Estado. Em Proudhon, o patriarca desempenha o papel de proprietário, assim como em outras formações políticas mais contemporâneas.

Do mesmo modo que o pai na família primitiva, o patriarca na tribo, são ao mesmo tempo donos da casa, da carroça ou da tenda, *herus, dominus*, proprietários do solo, dos rebanhos e das crias, agricultor, industrial, administrador, comerciante, sacrificador, guerreiro; assim a monarquia, o Príncipe e ao mesmo tempo legislador, administrador, juiz, general, pontífice. (...) Em duas palavras, o rei é o representante da sociedade, a sua encarnação; o Estado é ele (PROUDHON, 2001, p. 57).

As sociedades contra o Estado não cessam de acionar máquinas de guerra que desmantelam o poder, pulverizando e reconstruindo-as em seguida em outro campo. A sexualidade e mais precisamente o sistema da diferença sexual reterritorializa o poder político nesse contexto. Porém, ao se debruçar sobre vidas como de Chachubutawachugi, corpos que vivenciam um outro lugar não programado pela rigorosa diferença sexual, é possível visualizar que os dualismos da organização política e sexual são mais voláteis do que se pretendia. Alguns fatos que atestam essa ideia é a presença massiva de práticas homossexuais, transsexuais ou ainda corpos que beiravam a indefinição e que fugiam dos binarismos. Carl von Martius, que conviveu entre os Guaicuru, constatou em meados do século XIX, que havia homens que adotavam práticas e costumes femininos, os chamados *cudinas*, “que se vestem como mulheres e se entregam exclusivamente a ocupações femininas como: fiar, tecer, fabricar potes” (MARTIUS, 1982, p. 31).

A experiência dos *muxes*, indígenas travestis, nascidos na região do Istmo de Tehuantepec, no México, pode ainda constituir outra constelação de possibilidades *queer* forjadas em meio às tradições indígenas. Os muxes, que ao nascerem foram bio-

assignados como corpos masculinos - Preciado sugere que o sexo é o investimento médico de organizar a morfologia sexual dicotômica (pênis-vagina) enquanto *verdade* sobre esses corpos, encerrados pela presença de uma morfologia associada ao corpo masculino, negam essa determinação e impõe a invenção de uma nova via. Esse caractere fisiológico os reúne e determina desde o momento do nascimento, assim como em todos os viventes que passam por essa “mesa de operação cirúrgica” antes de poder saborear a primeira lufada de ar.

A primeira fragmentação do corpo, ou atribuição do sexo, ocorre mediante um processo que chamarei, seguindo Judith Butler, de invocação performativa. Nenhum de nós escapou dessa interpelação. Antes do nascimento, graças à ecografia – uma tecnologia célebre por ser descritiva, mas que não é senão prescritiva – ou no próprio momento do nascimento, nos foi atribuído um sexo feminino ou masculino. O ideal científico consiste em evitar qualquer ambiguidade fazendo coincidir, se possível, nascimento (talvez no futuro, inclusive fecundação) e atribuição de sexo (PRECIADO, 2014, p. 130).

Em contraposição a isso, toda transexualidade e transgeneridade consiste na recusa desse processo de assinatura sexual, impedindo-o posteriormente de se tornar naturalizado ou essencializado. No caso dos muxes, um terceiro papel de gênero é desempenhado – o *entre* de Deleuze aparece aqui, não como um “terceiro sexo”, mas sim como uma outra ponta desterritorializada do gênero, acoplando sobre esse termo variadas expressões de gênero e sexualidade.

O que é a postura dos ou das muxes? Se caracterizam justamente por essa recusa na aceitação do sexo biológico como agente sobrecodificador da vida social. De forma contrário, identificam-se com o universo da feminilidade, sem, entretanto, performar por toda a extensão de sua existência as características femininas ou comumente atribuídas às mulheres no contexto citado. Os muxes funcionam por agenciamentos e não identidade. Há distinções notórias entre muxes que se vestem, na ocasião de festividades típicas, como as mulheres e desempenham publicamente um papel feminino, associado

ao comércio, aos mercados e ao espaço público em geral (BOTTON, 2017, p. 26); há aqueles que adotam apenas práticas sexo-afetivas homossexuais, permanecendo no universo pouco caracterizado da homossexualidade afeminada. Há ainda muxes que tenham relações com outras mulheres, constituindo um entrelaço homoafetivo, tendo em vista essa pluralidade de posicionamentos possíveis.

Botton (2017) analisa uma dicotomia entre a vida diurna e noturna dos muxes. Não raramente são encontrados oferecendo serviços sexuais e viajando a outros países para trabalharem com sexo – ainda que essa relação permaneça velada na sociedade onde estão inscritos. Apesar dessa constatação de uma dualidade entre a vida pública casta da sociedade onde estão inseridos, através da participação na economia familiar e na subsistência a partir do trabalho, e de outra a possibilidade de carícias entre homens, inclusive participando da iniciação sexual de meninos, é na dinâmica familiar que irão se estabelecer as possibilidades de existência trans. As famílias orgulham-se de possuir um membro muxe pois assegura a homeostase do sistema sexo-gênero ao invés de ameaçá-lo.

Os muxes, como um terceiro gênero, também estão orientados por uma heteronormatividade que se reforça não só na dicotomia homem/mulher, mas também no jogo que jogam nessa terceira via. Nesse jogo, os muxes cumprem uma função educativa e pedagógica com os jovens garotos, e reforçam o protecionismo das jovens garotas (BOTTON, 2017, p. 27).

A transexualidade muxe desafia o próprio entendimento da performatividade de gênero ao inserir esses elementos que a deslocam do campo da mera representação, não formando outra identidade, ou um “terceiro sexo”, apesar de serem práticas que possam ser localizadas no contexto histórico-político dessas comunidades. O embaralhamento das noções bem definidas da masculinidade e da feminilidade se dá a partir do trânsito realizado pelos muxes, de um campo a outro, atravessando essas duas corporeidades e ao mesmo tempo desafiando e reiterando a divisão binária de gênero.

Nessas duas “pontas”, em um fluxo territorializado e um fluxo desterritorializado, que as sociedades indígenas que Clastres se debruçou dançam, ora pendendo para um ou outro espectro desse fluxo, mas recusando-se essencialmente a qualquer cristalização. Os muxes são um campo de experimentação para nos deslocar dos paradigmas da representação e da performatividade, compreendendo que na construção do sexo entre eles há mais do que a recusa de um espaço, estabelecendo ali uma base sólida e inteligível, como o espaço que Krebemgi ocupa entre os Aché, sem, entretanto, serem uma identidade observável facilmente catalogada.



Maitê, uma jovem muxe em seu quarto.

o corpo colonial

A chegada dos europeus nas Américas desencadeou modificações na organização social e política dos povos nativos que poderiam nos levar a crer em dicotomia plena entre essas formas de vida. A despeito disso, civilizações como as andinas levavam a cabo impérios e sustentavam estruturas de poder autocráticas rígidas, contestando a assimilação da narrativa predominante que diferencia vencedores de vencidos. Portanto, essas oposições são muito mais complexas. Clastres se desloca da perspectiva de Julian

Steward (1949), segundo a qual as organizações políticas das sociedades das terras baixas sul-americanas seriam opostas aos impérios andinos, as primeiras sem uma organização política explícita, enquanto a segundas apresentariam características muito mais fundamentadas de poder político. “Tudo se passa como se as sociedades primitivas estivessem colocadas diante de uma alternativa: ou a falta da instituição e o seu horizonte anárquico, ou o excesso dessa mesma instituição e o seu destino despótico” (CLASTRES, 2012, p. 46). Existiria um poder presente nas sociedades ameríndias que escapava a lógica da compreensão do poder político das civilizações ocidentais, por não ser um tipo de poder soberano – ao menos entre parte das etnias indígenas do cone sul (CLASTRES, 2012, p. 31).

É necessário colocar inclusive o feito antropológico e a própria etnografia como suporte e como certo empreendimento colonial, em especial na produção da ciência do *outro* como minoridade despotencializada. Recuperar a potência da própria etnografia e permitir visualizar a força de contestação contido em muitos desses povos parece ser o *leitmotiv* de antropologias como a de Clastres. Também desnaturalizar certos pressupostos teóricos em torno da alteridade indígena e de suas formas de organização social e política guiou seu trabalho.

Não apenas a antropologia se fundou na colonização. A chegada dos europeus inaugurou uma proliferação de discursos sobre os indígenas e seus modos de vida que desafiavam a episteme europeia. O nascimento da discursividades científicas que visavam dar suporte teórico às atrocidades cometidas pelos recém-chegados eram muitas – e muitas passavam pela erotização do corpo selvagem, por sua dominação e extermínio posterior (TREVISAN, 2018, pp. 61 – 69). O arcabouço judaico-cristão foi essencial para a produção de verdade sobre o sexo e o corpo indígena. Os missionários, em especial os jesuítas, produziram discursos caricaturais sobre os hábitos indígenas.

É provável que o Padre Manoel da Nóbrega tenha sido o primeiro visitante a notar esse costume no Brasil quando, em 1549, comentou que muitos colonos tinham índios por mulheres, “segundo o costume da terra” (TREVISAN, 2018, p. 63).

Um deles, a respeito da antropofagia ou mais precisamente do canibalismo chamou atenção dos missionários que desembarcaram, evidente nas seguintes passagens, atribuídas aos missionários jesuítas e ao Padre Joseph de Anchieta, respectivamente: “A outra razão, não menos eficaz, de differir o Baptismo é que muito arraigado está nelles o uso de comer carne humana”⁸ e ainda, “(...) índios que usam comer em seus banquetes carne humana, no que mostram achar tanto prazer e doçura (...)”⁹. A generalização da prática como lugar comum à grande maioria dos povos, sua pretensa regularidade e assustadora veracidade carregavam a tarefa de produzir um discurso sobre os costumes indígenas que os distanciasse radicalmente da moral religiosa. A associação do canibalismo à selvageria é óbvio empreendimento de bestialização da imagem do indígena produzida pelo europeu. Essa imagem mítica reforçava a heroicidade do feito de catequização e criava uma falsa necessidade de intervenção política para salvar esses povos que, aos olhos do colonizador, encontravam-se em plena decadência. Porém, na realidade, a prática era muito mais difusa e pontual, como Clastres elabora:

Na maior parte dos casos, o canibalismo foi tão somente inventado: não como fruto de uma imaginação – o que teria sido desculpável em se tratando de pessoas ancorando nos rios de um mundo totalmente desconhecido – pronta a exagerar os riscos corridos e as disposições bárbaras desses selvagens de que não se tinha certeza que fossem mais homens que bichos, mas como uma mentira cínica destinada a encobrir e justificar a política dos colonizadores brancos (CLASTRES, 2020, p. 237).

⁸ Passagem contida nas *Cartas Jesuíticas II - Cartas avulsas (1550-1568)* publicadas em 1931. https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4676/1/003816-2_COMPLETO.pdf. Acessado em: 13/07/21

⁹ Passagem contida na *Carta de Piratininga (1554)*. Publicadas em 1933. http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/or84081/or84081.pdf. Acessado em: 13/07/21

Ainda que canibais, para Montaigne (1996), na passagem célebre de seus *Ensaio*s, esses povos não poderiam ser caracterizados como selvagens. Seu refinamento no modo de vida que levavam, aproximando-os da inocência cândida cunhada pelos europeus que entraram em contato, se expressava na ausência de formações políticas, não havendo subordinação, riqueza ou pobreza: um poder dissolvido e transversal à toda a comunidade. O relato de Montaigne, fruto de conversas estabelecidas com viajantes e comerciantes que haviam estado no que hoje seria a América do Sul, revela o espanto em entrar em contato com um povo livre e portador de uma *grande saúde*, impossível ou, ao menos, incomum ao homem europeu.

Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualificativo de selvagens somente por terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haverem quase nada perdido de sua simplicidade primitiva. (...) não há comércio de qualquer natureza, nem literatura nem matemáticas; onde não se conhece sequer de nome um magistrado; onde não existe hierarquia política, nem domesticidade, nem ricos e pobres (MONTAIGNE, 1996, p. 196).

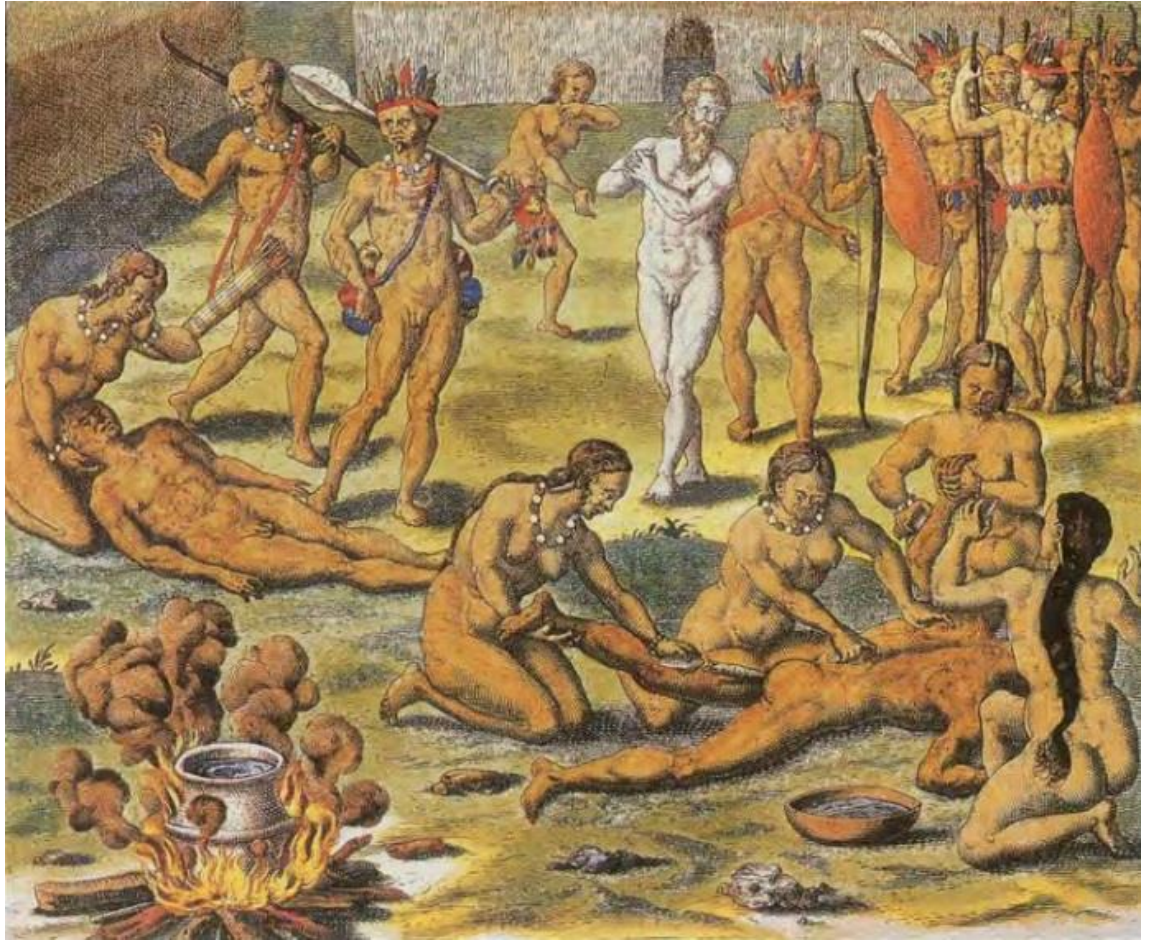
O mito do canibalismo generalizado e irrestrito foi uma peça fundamental do domínio colonial. Foi responsável por criar uma corporeidade indígena abjeta, tanto necessária para a justificativa dos muitos extermínios quanto da dominação política e sexual. O ato que coroava essa série de adjetivos atribuídos às corporeidades indígenas, que reafirmava seu caráter débil e, portanto, inferior, era precisamente o fato de consumirem carne humana. O canibalismo pode ser compreendido como um dispositivo limiar que opera uma separação entre civilização e barbárie e, no limite, entre humano e não-humano, que irá aparecer em conjunto ao colonialismo antropológico. Anteriormente a essa distinção, os jesuítas e demais missionários aumentaram a generalidade desse fato, mas, com a invasão holandesa, pintores como Albert Eckhout e Frans Post situaram

indígenas canibais em suas telas, dando projeção ao acontecimento do canibalismo como central na organização societárias desses grupos, além da beleza.

Com a invasão holandesa do nordeste brasileiro, em especial a comitiva de Maurício de Nassau, a necessidade de criar um imaginário do Novo Mundo se tornava urgente. Em conjunto aos militares vieram arquitetos, urbanistas e artistas que desembarcaram nessas terras com o objetivo de instaurar um estilo de vida similar ao europeu, imprimindo sua marca pelo espaço que agora ocupavam. Tratava-se de uma disputa também sob as formas de representação dominantes que iriam circular pelo continente europeu,



Dança dos Tapuia, de Albert Eckhout, 1641-1644



Cena de canibalismo, de Theodor de Bry, 1592. Obra inspirada em “Americae Tertia Pars”



Theodor de Bry, *Cena de canibalismo*, a partir de "Americae Tertia Pars", 1592.



Índia Tarairiu (Tapuia), Albert Eckhou, 1641.

Qual foi o papel da etnologia ameríndia ao recolocar o problema do canibalismo no escopo da produção teórica das ciências humanas? Contrariando grande parte dos relatos produzidos pelos missionários e desbravadores dessas terras, foi Claude Lévi-Strauss que lançou outros olhares para a questão do canibalismo. Em seu ensaio “Somos todos canibais”¹⁰ atenta para o fato da fronteira entre o canibalismo e as práticas da medicina moderna é “(...) menos nítida do que gostaríamos de imaginar” (LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 17). Isso porque ao se considerar que a monstruosidade associada à prática do canibalismo pela civilização possui uma correlação com a construção de uma imagem animalizada do indígena, na qual, como vimos nos relatos dos missionários acima, haveria um prazer e deleite inerentes ao ato. Lévi-Strauss lembra dos inúmeros exemplos em que a prática é motivada por razões religiosas ou morais e cumpridas por obrigação.

A medicina está repleta de exemplos de inserção de tecidos, estruturas moleculares, hormônios etc., externos para *dentro* dos corpos que passam pelos mais diversos procedimentos. O intervencionismo no campo do fazer médico é tão recorrente que as cirurgias e medicações (duas maneiras distintas de inserir elementos exógenos) passam a ser função máxima da medicina clínica. Essa aproximação, que possui raiz no próprio surgimento da medicina, na adoção de práticas de intervenção médica que hoje são consideradas ultrapassadas, mas que apenas passaram por um processo de refinamento, nos colocam frente à questão da multiplicidade de funções do consumo de carne humana pelos diferentes grupos indígenas e da validade do próprio conceito de canibalismo entendido como unidade.

¹⁰ Publicado em *Verve, revista autogestionária do nu-sol* 9: 13-21, São Paulo, 2006. <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5123/3650>. Acessado em 14/07/2021

As modalidades do canibalismo são, pois, tão variadas, suas funções reais ou supostas tão diversas, que se chega a duvidar que a noção de canibalismo, tal como é empregada correntemente, possa ser definida de modo mais ou menos preciso. Ela se dissolve ou se dispersa quando se tenta delimitá-la. O canibalismo em si não possui uma realidade objetiva. É uma categoria etnocêntrica: só existe aos olhos das sociedades que o proíbem. Toda carne, qualquer que seja a proveniência, é um alimento canibal para o budismo que crê na unidade da vida. Ao contrário, na África, na Melanésia, povos fazem da carne humana um alimento como um outro qualquer, senão às vezes o melhor, o mais respeitável que, dizem é o único a “ter um nome” (LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 19).

A questão a se fazer, talvez, seja quais foram as razões para reforçar o canibalismo como verdade incontestável ou como aspecto generalizável às diferentes formas de vida indígenas? A construção da verdade sobre essas práticas tinha como objetivo claro a determinação de um corpo e uma conduta indígena abjeta, que precisava ser conduzida, reformada e purificada. Uma conduta produzida no íterim da ética do cristianismo, amparada pelas representações artísticas dos pintores que aqui desembarcaram com o interesse de produzir uma imagem de mundo intencional, orientada para a valoração do universo indígena como universo indigno, irracional e, portanto, passível de intervenções.

Clastres aponta uma importante diferenciação entre o endocanibalismo e o exocanibalismo. Enquanto o primeiro era restrito ao consumo de carne humana de indivíduos do próprio grupo pelas mais diversas razões, conduta essa de certa forma pacificada pelos missionários já que não os colocava em risco direto, se opunha à segunda forma, essa mais ameaçadora e cercada de mistérios, já que consistia no consumo de carne humana de grupos capturados ou de forasteiros, indígenas e brancos. O exocanibalismo era objeto de interesse e de investigação, mas também de medo e repulsão – e entre esse binômio saber-dominação há um eixo que cunhou a imagem de um corpo dócil e controlado pelo tripé dos discursos e práticas médico-jurídico-antropológicos.

Os Tupi-Guarani, grandes canibaleiros, como diziam os cronistas franceses do século XVI, massacravam e comiam em solenes cerimônias seus prisioneiros de guerra: eles não os capturavam para o repasto antropofágico. Era o destino de um cativo ser devorado por aqueles que o capturaram. Mas até o dia fatal, o prisioneiro vivia livremente na vizinhança de seus senhores (...). Thevet e Léry, ficavam escandalizados, mas não mais que os Tupinambá diante do procedimento dos Brancos para eles completamente absurdo e bárbaro, de privar os prisioneiros de sua liberdade encerrando-os em calabouços (CLASTRES, 2020, p. 245).

O relato acima expõe as dualidades entre visões de mundo diametralmente opostas. Os indígenas não podem aceitar a ideia de encarcerar, mesmo um inimigo, e privá-lo de viver em liberdade seus dias mesmo que seu destino, a morte, esteja cravado. Ao contrário, para o pensamento europeu, a ideia de matar e fazer do corpo daquele que foi capturado alimento assinalava a barbárie dos povos nativos. Vemos aqui que são duas formas de pensar as relações de poder estritamente diferentes. Diferem especialmente no sentido dado à vida desses que se colocam como opositores, ou àqueles que são o Outro.

Montaigne comenta que a “nobreza” indígena está intimamente ligada ao ideal guerreiro, através do qual o oponente deve estar à altura do combatente. Caso vença a batalha, o direito ao prazer por parte do vencido e a não acumulação de seus bens demonstrava a falta de avareza material entre eles.

Dão-lhes inteira liberdade, a fim de que a vida lhes seja mais cara, e não cessam de entretê-los acerca da morte que os espera brevemente (...). Nisso, em verdade, e só nisso consiste a vitória: “A vitória verdadeira é a que constringe o inimigo a confessar-se vencido” (MONTAIGNE, 1996, p. 200).

A sexualidade e a antropofagia possuem uma relação próxima na determinação do discurso colonial, funcionando como binômios da instauração da suposta inferioridade desses povos. Para que a dominação pudesse encontrar bases sólidas, em contraponto à ética sexual e dos usos da violência, lançaram mão da construção dessa oposição aos regimes morais europeus. A comparação dos costumes tinha como intuito minimizar

sociedades exuberantes, com modos de vida que buscavam a abundância e a encontravam, como sinaliza Montaigne, em sua simplicidade orgânica.

A instauração de um regime de oposição simbólica é o marco que inaugura o governo dos europeus sob os povos nativos que exploram desde o colonialismo. Se, por um lado produziram essa diferença a partir do funcionamento de uma máquina binária, por outro lado, precisaram produzir a diferença que esconderia, ao menos superficialmente, a heterogeneidade radical desses povos, uma diferença molecular. Para tanto, o sexo e o controle das práticas entre os indígenas, elementos que escapavam da *scientia sexualis* europeia, foi alvo de investimento pela religiosidade e o ascetismo cristão importado para o sul da América, lado a lado com a falta de um rei e de leis.

As individualidades indígenas que desafiavam a coerência desse sistema sexo-gênero mostram como o sexo entre os nativos não operava em lógicas semelhantes à episteme europeia, desafiando a inteligibilidade de um sistema binário e heterocentrado. Algumas experiências acima relatadas compõe a cartografia das práticas sexuais indígenas na América do Sul, para além da divisão sexual do trabalho e das performances de gênero: desafiam a pensar a sexualidade como produto das relações de poder estabelecidas em diversos momentos históricos, muitas vezes, preponderantemente como relações de liberdade. Ao passo que hoje, mediante um discurso retórico descolonial, aninham-se em relações de poder propriamente ditas em nome da defesa dos “parentes”, de uma suposta história “verdadeira” a ser restituída, de uma “ecologia comprometida”, inebriados (as, es, xs) enfim, declaradamente ativistas, fundamentalmente constitutivos da aceitabilidade de práticas de liberdade fortalecedoras da racionalidade neoliberal.

2. desvarios latinos

A marginalidade, enquanto forma de vida, foi uma das marcas obtidas na existência por Néstor Perlongher. Seu fazer periférico, especialmente contra um centro, contra a concepção do poder centralizado e contra o sujeito mesmo o muniram de afiada língua e a possibilidade de radiografar as transformações futuras sob as identidades sexuais e um preciso governo das identidades. Essa lâmina afiada, a mesma que ficava escondida por debaixo da língua das travestis que se enfileiravam pela rua Rego Freitas, no centro de São Paulo, pela qual Perlongher caminhou e provou incansavelmente, cortava fundo o tecido relacional que ia suprimindo paulatinamente a marginalidade em movimento conjuntamente orquestrado de introduzir à aceitação diversidade sexual nos idos dos anos 80 e que se entende exitosamente até o presente.

Bataille nos recorda sobre o poder das transgressões estarem localizadas precisamente no ponto cego ao poder, em certo truque, não por um jogo de imagens, mas por não estar visível àqueles que atentam para sua força, e que não procuram e almejam essa visibilidade. A transgressão não é o oposto da interdição (BATAILLE, 2014, p. 87). A transgressão só existe quando não se faz conhecida. Certamente, em relação ao segredo do não dito, Perlongher moveu e criou uma trajetória única. A transgressão será posteriormente aceita pelas leis, normatizada com o objetivo de transformá-la em

conduta. Para Foucault a “transgressão é um gesto relativo ao limite” (FOUCAULT, 2006, p. 32). Dessa forma, ao ultrapassar o limite o atualiza, formando um novo conjunto de leis e normas, sendo, portanto, reterritorializado. Se a lei é justamente a interposição do limite e a transgressão o ato de ultrapassar, assim quando se efetiva é rapidamente localizada e assimilada pela extensão da norma.

Em 1973, em uma conversa¹¹ com a fundadora do *Movimiento de Liberación Femenina* (MLF), María Elena Oddone, Perlongher estava atento à produção de associações livres, acionando uma micropolítica *queer*, que pudessem se opor às políticas como a Lei de Averiguação de Antecedentes, que tinha como objetivo prender e investigar homossexuais, maricas, afeminados durante o regime civil-militar argentino. Com as investidas da polícia argentina, nenhum membro da *Frente de Liberación Homossexual* se mostrava disposto a ter, em sua própria casa, a biblioteca do grupo. Ernesto Hollman, membro do Grupo Eros, ao qual Perlongher fazia parte, comenta que após ter sido detido pela polícia a questão do local onde o material poderia circular foi se tornando mais urgente, até que Oddone ofereceu sua própria oficina para abrigar os volumes e, esporadicamente os encontros. Uma camaradagem pouco usual, sobretudo em se tratando do movimento feminista de liberação das mulheres na Argentina, onde atritos em relação a temas como a prostituição irrompiam, demarcando diferenças de posicionamentos e colocando as maricas em um espaço apartado das demais lutas sociais das ditas esquerdas progressistas. Posteriormente, o próprio Perlongher, exilado em São Paulo, continuou produzindo para a revista *Persona*, a convite de Oddone, e pôde

¹¹ O encontro se deu em 1983, em uma rápida passagem de Perlongher por Buenos Aires, vindo de seu “exílio sexual” em São Paulo. O áudio da gravação permaneceu esquecido por um período significativo, até que pôde ser resgatado e transcrito por Juan Queiroz e Mabel Bellucci, integrantes do grupo *Moléculas Malucas – Archivos y memorias fuera del margen*.

continuar de certa forma conectado ao movimento homossexual na Argentina, contribuindo em outras revistas e periódicos gays e feministas.

Os espaços físicos de sociabilidade homossexual estão a princípio ligados aos encontros de sedução e sexuais: bares, saunas, espaços quase clandestinos. Isso levanta dificuldades específicas para a constituição de um movimento sociopolítico que por definição aspira a ser público. Apesar dessa contradição, a saída à política e a opinião pública por parte das minorias sexuais se produz nesse tipo de espaço: em Nova Iorque, a primeira assembleia militante no início do chamado câncer gay se produziu em uma sauna (Bayer, 1989), em Paris foi um bar gay (Pollak, 1988) e em Buenos Aires a criação da primeira organização pública homossexual, a CHA, foi decidida em uma assembleia levada a cabo em uma discoteca (Jáuregui, 1987). (PECHENY, Mario, 2004, p. 26. Tradução livre).

A existência de Perlongher contrastava no cenário da militância homossexual da época com figuras como Carlos Jáuregui, presidente da Comunidade Homossexual Argentina (CHA) e fundador do *Gays por los Derechos Civiles*, grupo responsável por travar batalhas judiciais para a descriminalização das práticas homoafetivas. Foi Jáuregui quem redigiu o primeiro projeto de união civil homossexual na Argentina e consolidou os direitos à cidadania do grupo LGBTQ+ no país. Jáuregui foi responsável por organizar o movimento LGBTQ pós ditadura, em torno da Comunidad Homosexual Argentina (CHA), que reunia setores muito distintos dessa comunidade e com diferentes concepções sobre militância. Ainda que o grupo tenha apontado com mais veemência para a institucionalização se comparada com a trajetória da FLH, é interessante notar que alguns aspectos comuns os unem em relação ao encontro dessas individualidades.

Perlongher estava entre os poetas, prostitutas, entre os michês e acadêmicos. Deslocava-se por espaços heterogêneos, aberto aos encontros, mesmo aqueles sexoafetivos. Ao ler seu trabalho sobre a prostituição masculina na cidade de São Paulo, *O negócio do michê* (2009) é evidente que o trabalho foi fruto de andanças e experimentações pela boca do lixo paulistana. É possível sentir o sabor do texto.



Fanzine da Frente de Liberación Homosexual Argentina

Afinal a arte do encontro, do *cruising*¹², seja no interior dos espaços, mais privados, aos olhos de quem vê de fora, mas muito mais desnudos para quem está dentro; seja ao ar livre, desafiando a própria sorte em encontros furtivos, secretos, sempre configurou uma prática central dentro da ética de convivência gay. Talvez, fosse nesse sentido que Foucault citava a necessidade latente do meio gay de formar uma *cultura* e não propriamente uma comunidade (FOUCAULT, 2004, p. 119) que pudesse criar um modo de vida próprio, em sua singularidade e autenticidade. A amizade irromperia como um elo ético-político, em busca do prazer e do estar junto. A despeito da conhecida e propagada como fantasma, a solidão, ao se opor ao modelo da família e da procriação, encontram refúgios nos pequenos grupos, que posteriormente abordaremos como *manadas*, com a possibilidade de se encontrarem e desencontrarem, produzindo agenciamentos coletivos. Anos após seus escritos terem sido publicados, as reivindicações de parte do movimento LGBT referentes às uniões homoafetivas e a legalização pelo casamento gay se transformaram em um dos *leitmotiv* desse segmento nos regimes democráticos. Em vez da invenção de uma nova cultura gay, em sua singularidade, houve a interposição de um modelo heterossexista – o matrimônio – e seus efeitos – a conjugalidade.

Tomado aqui como um personagem conceitual, Perlongher encarna essa oposição que nos revela uma vida e política anárquica e anarquizante, disposta a arruinar a linguagem, produzir tensões nos espaços e enfim criar formas de vida livre. Na compilação de ensaios escritos por ele, ao longo de sua vida, intitulado *Evita Vive*, chama a atenção a descrição do caso de Antônio Chrysóstomo.

¹² Termo empregado pela comunidade gay para se referir a práticas sexuais que se efetuam em locais públicos, de forma consensual e gratuita, onde os envolvidos, no geral, não constituem laços que extrapolem o encontro sexual.

Chrysóstomo foi um renomado crítico de arte, em especial de música popular, ligado à imprensa carioca. Teve participação ativa na elaboração do jornal gay O Lâmpião da Esquina, que junto a outros intelectuais, artistas e jornalistas gays redigiram o primeiro material impresso abertamente homossexual durante 1978 a 1981, ou seja, em plena ditadura civil-militar. O fato é que Chrysóstomo, talvez por compaixão, decide adotar uma criança que morava, junto a sua mãe, Maria Pinheiro Santana, nas ruas da Lapa, no Rio de Janeiro, que frequentemente estava na entrada do prédio que dava para a sala alugada onde aconteciam as reuniões da redação do Lâmpião. Mesmo após as tentativas de dissuasão por parte dos colegas do jornal e demais amigos, decidiu-se por adotar a criança, conseguindo sua tutela legal (PERLONGHER, 2001, p. 61). Como tinha uma vida atribulada, entre o jornalismo e a noite boêmia carioca, não se enquadrando na versão bem-comportada do homem gay viril, não demorou para que a criança ficasse aos cuidados de uma babá ou mesmo das vizinhas do prédio onde morava. Ele era uma figura pouco prestigiada no condomínio onde residia. Costumava realizar festas, permitia a entrada de michês e outros rapazes sem muita cerimônia, era considerado alcólatra – características essas que hoje pouco surpreendem e poderiam facilmente caracterizar uma grande parte dos homens gays das grandes metrópoles. Mas, na época e na sombra da moral dos bons costumes, um tribunal começou a se instalar primeiro na vizinhança para depois migrar para o campo jurídico.

Devido a sua vida atribulada, na organização de shows na FUNARTE, nas redações por onde circulava e trabalhava, na vida e no sexo livre que experimentava, a criança acabava, esporadicamente, ficando aos cuidados de suas vizinhas. Uma delas, comenta Perlongher, ao realizar uma espécie de exame ginecológico com a pequena menina, conclui que havia claras evidências que ela havia sido estuprada. Logo o escândalo se espalhou, não apenas nas redondezas do bairro de Santa Tereza, mas pelos

espaços mais prestigiados que Chrysóstomo frequentava. A acusação, fruto de um delírio moral e homofóbico, logo ganhou proporções que extrapolariam a fofoca e construiriam o cenário de uma punição legal e internação arbitrária contra um nome influente ligado ao Lampião da Esquina e à *cena* gay carioca:

Em plena ditadura, mas com a conivência de progressistas de algibeira, formou-se, segundo o jornalista Aguinaldo Silva, uma espécie de Comitê de Caça à Chrysóstomo, em que não faltavam telefonemas a outros editores do *Lampião*, ameaçando criar escândalo e envolver o jornal, caso Chrysóstomo não fosse internado de imediato em uma clínica psiquiátrica (TREVISAN, 2018, p. 193).

Em outubro de 1980, é acusado, a partir do testemunho de duas vizinhas, pelo crime de maus tratos à menor, a partir do qual um longo julgamento se inicia. Após divergências explícitas nas versões relatadas diante do tribunal pelas testemunhas (PERLONGHER, 2001, p. 63), em torno da natureza dos supostos maus tratos sofridos pela criança, no que tange sempre à simbologia sexual dessas violências - o fato que gerou a denúncia feita pelos vizinhos se inicia de uma espécie de exame ginecológico onde se constata que a vagina da criança era avermelhada (*idem*).

Vê-se aí claramente a intenção de construir uma imagem hiper sexualizada do homossexual, onde o sexo é perversão e violência. Segundo esse imaginário, o prazer do ato sexual entre homens é posto em suspensão, para sobressair algo de aberrante no sexo não-heterossexual, que justificasse essa escolha estapafúrdia – em resumo, um *desvio*. Seu modo de vida, suas escolhas políticas, seu sexo livre, os múltiplos parceiros, tudo isso concorria para sua condenação forjada. O fato de ter a coragem de adotar uma criança (menina) e abrir sua casa para acolhê-la, talvez esse tenha sido o último ato que derrubou as convenções morais que possibilitou um trabalho de toda a comunidade (por vezes tão romantizada) para pedir sua cabeça em praça pública. Perlongher, em seu relato do caso, atenta para o fato, de que foi o próprio sistema jurídico com suas ferramentas que

concedeu a guarda da criança a Chrysóstomo e, quando é conveniente, a retira e ainda pode acrescentar supostas provas que o incriminariam. Me pergunto se Chrysóstomo fosse hoje o que conhecemos por um gay padrão¹³, se fosse legalmente casado com outro rapaz, ou se ainda gozasse de uma vida regrada e sua condição de homem gay fosse apenas um detalhe muito bem escondido entre essas camadas de normalidade, se tal acusação teria ocorrido. Mesmo sem resposta a essa especulação, Perlongher atenta para um mecanismo duplo que construiu o julgamento e a posterior condenação de Chrysóstomo, “de dois aliados, aparentados entre si: o progressismo e a psicologia” (PERLONGHER, 2001, p. 66).

Boa parte dos acusadores de Chrysóstomo, homens que procuravam empreender uma reforma no sistema penal, a partir de afirmação que Perlongher retoma em seu texto, a respeito da função das prisões ou da pena, afirmando assim um progressismo latente, que seria ameaçado pela figura de um pederasta desajustado. Nesse sentido, um dos procuradores que levaram o caso no tribunal evoca a vergonha, tema caro à justiça penal, quando coloca a conduta do acusado como uma ameaça à integridade (ainda muito frágil) do proclamado movimento gay. Fica evidente que assim os demais grupos homossexuais e inclusive alguns membros do periódico *Lampião* poderiam transformar o caso, individualizado e isolado, manifestando um silêncio ensurdecido a seu respeito. É interessante observar como as tecnologias de poder se atualizam, mas sempre conservam algo de seus modelos antecessores, como a acusação revela, na qual um certo modelo de homossexualidade repulsiva – pelos fatores citados acima, precisa ser identificada e sua punição exemplar produzir uma certa conduta homossexual desejável do ponto de vista da normalização. Sobressai a lógica do poder disciplinar, é preciso punir, mas não através

¹³ Afeito aos padrões heterossexuais de performatividade de gênero, à posição socioeconômica dominante, à posição política conservadora. Enfim, uma homossexualidade molar, e não molecular, como se pretendeu por muito tempo.

da vingança de sangue, como no suplício (FOUCAULT, 2013, p. 72), mas a partir da condenação. O progressismo é o pilar que sustenta a condenação, nesse caso, por reafirmar, a partir de uma identidade minoritária, uma conduta considerada aceitável e outra, em oposição, passível de penalizações. O que importa é menos a suposta violência sexual, mas formatar uma sexualidade aceitável *até certo ponto*, e que, notadamente, perdura na atualidade pelas lógicas da inclusão e da aceitação.

O progressismo é o articulador que permite salvaguardar os direitos das minorias da aberração individual, do desvio da conduta esperada, já que, segundo o juiz encarregado do processo, “na verdade não está em causa qualquer discurso político envolvendo qualquer tipo de minorias” (PERLONGHER, 2001, p. 70) e ao mesmo tempo transformar o horror do caso em algo isolado e unicamente dependente da conduta de um homem: “O ‘Caso Chrysóstomo’ representaria uma espécie de ritual de expiação, cujo bode expiatório é o ‘homossexual mal-comportado’” (*idem*). O que se intentava, ao final das contas, era dar cabo de uma perseguição política à própria publicação do *Lampião*, fato atestado pela anexação de um exemplar do jornal nos autos do processo como prova das perversidades do acusado. O crime se destina a um homem, mas é perfeitamente aplicável a dezenas de gays e lésbicas insubmissos numa época em que gradativamente o discurso da aceitação e da tolerância vinha sendo lapidado.

Em conjunto ao que Perlongher anotou como progressismo, um outro mecanismo que concorreu para o julgamento no caso foi os discursos da psicologia e, mais especificamente, da psiquiatria. A relação entre os corpos homossexuais e as ciências psi se deu no sentido de, em um primeiro momento, produzir sua categorização, esquadramento e produção de um saber que buscasse localizar e desvelar a natureza dessas práticas. Posteriormente, a intervenção, a correção, como é o caso dos longos manuais citados por Foucault em torno do onanismo e da sexualidade infantil. Num

terceiro momento, mais contemporâneo, a psicologia e a psiquiatria se voltam para as expressões dessas sexualidades, no sentido de sua normalização, inclusão e aceitação. O discurso psiquiátrico passa então a acolher a homossexualidade em um escopo mais geral, pacificando-a e procurando retirar esse estigma.

Para situarmos o caso Chrysóstomo politicamente, é preciso observar que a categoria homossexual, nos compêndios de psiquiatria, ainda constava como categoria patológica, apenas revista nos anos 1990 com a publicação da CID-10 pela OMS.

A homossexualidade deixou de ser considerada transtorno mental em 1973 quando a Associação Americana de Psiquiatria decidiu retirá-la do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – DSM). No entanto, continuou na lista de doenças mentais até 1990, quando a Organização Mundial da Saúde (OMS) publicou a versão 10 da Classificação Internacional de Doenças (CID-10). Embora isoladamente deixasse de ser definida como doença, esta orientação sexual permaneceu conectada a uma linguagem patologizante por meio de categorias que a associam a distúrbios mentais. Diante desse cenário, um grupo de trabalho, comandado pela psicóloga e epidemiologista Susan Cochran (UCLA) e o psiquiatra Jack Drescher (NY Medical College) - do qual faz parte Alain Giami (INSERM, França), pesquisador convidado no Programa da Cátedra Francesa da UERJ -, está propondo a eliminação de qualquer vínculo entre orientação sexual e doença para a edição 11 da CID.

Na CID-10, o capítulo 5 (Doenças Mentais e Comportamentais) define, através das categorias F66, três transtornos ligados à orientação sexual: “sexual maturation disorder”, que situa a orientação sexual (homo, hetero ou bissexual) como causa de ansiedade ou depressão em razão da incerteza do indivíduo quanto ao seu desejo; “ego-dystonic sexual orientation”, quando o indivíduo, embora seguro de sua orientação, deseja mudá-la; e “sexual relationship disorder”, manifesta nos casos em que a orientação é responsável pela dificuldade em formar ou manter um relacionamento com um parceiro sexual (Centro latino-americano em sexualidade e direitos humanos [CLAM], 2014, *on-line*).

A despeito dessas modulações na classificação, fato é que a abordagem patologizante nunca foi completamente abandonada. Para dar como exemplo o próprio caso Chrysóstomo, nos autos do processo, a sua opção sexual foi associada à uma narrativa edipiana (é preciso *explicar* a homossexualidade pela triangulação psicanalítica

clássica), a qual conclui que o desejo sexual de Chrysóstomo seria encaixado na categoria de “homossexual egodistônico”, ou seja, aquele que possuiu uma relação conflituosa com o próprio desejo homossexual. Isso concluído a partir de afirmações que já havia tido breve relações com mulheres, em especial mais velhas. Esse desejo polimorfo de Chrysóstomo choca a psiquiatria, pois o discurso psicanalítico faz crer na existência de uma homossexualidade total e irrestrita, colocando o desejo no lugar da representação e negando o caráter de vivência e experimentação próprio do desejo sexual – seu caráter polimorfo.

As críticas dirigidas ao conceito de inconsciente na psicanálise e posteriormente a elaboração da noção de *máquinas desejanter* em *O Anti-édipo* fornecem pistas desse estreitamento da visão psiquiátrica em torno da homossexualidade, visão essa corroborada por boa parte da narrativa psicanalítica clássica. Assim como em *O Anti-édipo*, em *Mil Platôs* a recusa em conceber o inconsciente como teatro de representações leva aos autores a discorrerem sobre o caráter maquínico do desejo – inclusive do desejo homossexual. O desejo homossexual seria o caráter molecular do desejo, atravessando corpos e práticas diversas, não se concentrando nas formas que uma relação sexual gay comumente assume.

Deleuze e Guattari irão elaborar, posteriormente, a noção de devir homossexual, alvo de críticas por Michel Cressole em carta endereçada a Deleuze, na qual questiona sua afirmação enquanto *bicha*, mas apenas molecularmente (DELEUZE, 2010, p. 11), mantendo uma vida íntima familiar, heterossexual e, sob o ponto de vista dos costumes, conservadora. Anos mais tarde essa discussão é retomada por Paul B. Preciado, intitulado a filosofia de Deleuze, nesse aspecto, como um “modo superior de dar o cu” (PRECIADO, 2014, p. 173), fazendo referência à experiência homossexual que prescinde da analidade ou dos afetos *gays*. Deleuze responde às críticas de Cressole, seu antigo

aluno de Vincennes, com um movimento de demolição das identidades em prol dos devires:

Contra os que pensam “eu sou isto, eu sou aquilo”, e que pensam assim de uma maneira *psicanalítica* (referência a sua infância ou destino), é preciso pensar em termos incertos, improváveis: eu não sei o que sou, tantas buscas ou tentativas necessárias, não narcísicas, não edipianas – nenhuma bicha jamais poderá dizer com certeza “eu sou bicha” (DELEUZE, 2010, p. 21).

Voltando a Chrysóstomo, mais tarde, elaborando os efeitos desse conflito com a lei, vivenciado de forma negativa no alcoolismo desenfreado, será posteriormente associado a noção de parafilia, segundo a qual Chrysóstomo teria práticas sexuais não aceitas socialmente ligadas a um distúrbio psíquico. Perlongher reconhece como esse conceito, bastante elástico, atende perfeitamente aos fins do processo: demonstrar que suas práticas sexuais se originam de um desvio, cujo suposto ato do estupro seria o corolário.

Com tais condicionamentos psicológicos, a cena do estupro se torna “realista” – verossímil. A homossexualidade e o alcoolismo, como provas do crime, reaparecem nos considerandos da pena: “tanto a parafilia... como a embriaguez eventual do réu certamente influíram na sua capacidade de discernimento” (fls. 23). No final, enuncia-se a sentença (PERLONGHER, 2001, p. 72).

Segue-se à condenação de Chrysóstomo uma “espécie de ritual de expiação” (PERLONGHER, 2001, p.73), que ocorre conjuntamente a uma série de medidas governamentais de proibição da pornografia, da censura aos jornais escandalosos (entre esses, sem dúvida *O Lampião*) e uma guinada ao conservadorismo dos costumes capitaneada pelo então presidente Figueiredo, em 1982. Essas perseguições durante o regime civil-militar brasileiro censuraram também as publicações que estavam associadas às discussões avessas ao regime, como obviamente era o caso do *Lampião*.

Nas ruas ou na televisão, as sexualidades que não atendiam aos padrões morais destes grupos eram combatidas, uma luta para não enxergar e não deixar que outros assistissem práticas que consideravam imorais. O ponto alto destas declarações pela censura não oficial, ocorreu em 1982 quando o presidente Figueiredo declara que o principal problema da nação “é a onda de erotismo e a licenciosidade de costumes” (OCANHA, 2014, p. 154, *apud* PINHEIRO, 1984, p. 151).

Os mecanismos dessa condenação, que a um só tempo criaram as condições de criminalização das homossexualidades que desafiavam a manutenção do poder político vigente e serviram como claro anúncio dos limites do sistema da tolerância (que viria a ser elaborado posteriormente com a pletera de direitos de minorias), é esmiuçado por Perlongher, e também por Trevisan, que a época chegou a redigir um artigo para a *Folha de S. Paulo* intitulado “Uma orgia bem comportada” em janeiro de 1982 que seria publicado pelo jornal.

O caso Chrysóstomo foi obviamente um “cala a boca” da moral progressista em aliança ao aparelho jurídico-político. Ao mesmo tempo, esse ritual a que Perlongher faz alusão nos remete aos movimentos dessa encenação. O primeiro deles é a aliança entre o sistema jurídico e a psicologia. Sem ao certo demarcar o que inicia a acusação, mas com a objetividade do que se deveria condenar – o gay perverso e insolente, intelectual e drogado, a empreitada jurídica se ampara nos conceitos psiquiátricos, como quando ocorre a imputação de uma disjunção entre o desejo sexual de Chrysóstomo e sua expressão e escolhas reais. O fantasma do homem estuprador e da bicha perversa e misógina ronda essa fabulação do início ao fim. Uma história irrisória, uma fofoca de vizinhança vai ganhando os elementos de sua constituição rapidamente, sob o pano de fundo político das campanhas de moralidade, no qual essa condenação se constitui como um experimento sexo-político muito bem-sucedido.

Junto a essa campanha, a época ficou marcada por inúmeras operações contra homossexuais, travestis, prostitutas, lúmpens, negros etc. na região central de São Paulo, sob o comando do delegado José Wilson Richetti. Esse conjunto de operações nomeados de “Operação Limpeza” expunham, por meio das detenções e prisões arbitrárias, a combinação desses dispositivos de poder visando corrigir as condutas dos habitantes da Boca do Lixo paulistana. Em junho do mesmo ano foi organizado uma manifestação, considerada a primeira manifestação propriamente gay - que recebeu a alcunha de “Stonewall brasileiro” por Trevisan, contando com diversos grupos, entre eles: Grupo Somos de Afirmação Homossexual, o Movimento Negro Unificado, a Ação Lésbica-Feminista, o Núcleo de Defesa à Prostituta, a Associação de Mulheres, o Grupo Feminino 8 de Março, a Convergência Socialista, o Grupo de Mulheres do Jornal “O Trabalho”, o Departamento Feminino da USP – DCE Livre, Eros, a Ação Homossexualista e Nós Mulheres. Membros do jornal *Lampião da Esquina*, que publicariam em algumas edições manchetes atentas a essa onda repressiva, também estiveram presentes.



Edição de junho de 1980 do jornal *Lampião da esquina*

Esse conjunto de práticas mostrava como a união de setores descontínuos dos chamados movimentos sociais encontravam na resistência a opressão das práticas policiais um lugar comum de luta que possibilitasse uma unificação, mesmo que passageira e incipiente. Chama a atenção é que frente a esse momento político de represália, uma infinidade de direitos passa a ser reivindicado por tais grupos, em especial na segunda metade dos anos 1980 e início dos anos 1990.

Toda luta política moderna se apresenta, segundo Michel Foucault, com a luta por direitos e por reconhecimento, pela ocupação dos espaços de reconhecimento jurídico-

político e para além disso. Foucault, ao analisar as relações entre direito e poder, acaba por concluir que o direito é uma racionalidade: o direito é um princípio de racionalidade que substitui o antigo código disciplinar, substituindo a coerção e o suplício próprios do poder soberano.

No projeto dos juristas conservadores, a punição é um processo para requalificar os indivíduos como sujeitos de direito; utiliza, não marcas, mas sinais, conjuntos codificados de representações, cuja circulação deve ser realizada o mais rapidamente possível pela cena do castigo, e a aceitação deve ser a mais universal possível (FOUCAULT, 2013, p. 126).

Não é de se espantar que os movimentos sociais em plena ditadura civil-militar tenham aderido às pautas pela conquista de direitos sociais e civis, que posteriormente, da promulgação da Constituição Federal de 1988, foram parcialmente contemplados. A escassez de direitos, as perseguições políticas, os desaparecimentos, a tortura, a censura: muitos foram os mecanismos utilizados pelo regime para silenciar as existências incômodas de militantes. Para os militantes ligados ao universo de combate gay e lésbico a divisão entre militância e ativismo é nodal para compreendermos as dinâmicas de inclusão e participação política através da representação. Eles desconhecem o que venha a ser militância¹⁴.

Desde a dissolução do regime civil-militar no Brasil e da posterior entrada não só no regime político democrático, mas na presença da democracia em todas as relações (PASSETTI ET AL. 2019), como conquista para além da política, houve o aparecimento de práticas de liberdade orientadas pela racionalidade neoliberal que deglutiram as radicalidades das práticas de liberdade em ativismo e representação. Mesmo a militância revolucionária à esquerda foi, atualmente, tragada pelo ativismo político, expresso nas

¹⁴ Militância, na definição apresentada por Foucault, é a “maneira como foi definida, caracterizada, organizada, regada a vida como atividade revolucionária ou a atividade revolucionária como vida” (FOUCAULT, 2011, p. 161).

dinâmicas partidárias, nos formatos manifestação, nos diálogos com o poder institucionalizado, na disseminação de portadores de direitos, que ao mesmo tempo são fomentadores de inéditas condutas criminalizáveis. O militantismo, ao contrário, situa-se num movimento de radicalização de um modo de vida, ou das sociedades secretas, dos grupelhos (FOUCAULT, 2011c, p. 162). Aquilo a que se chama esquerdismo promove a acomodação do militantismo ao ativismo, ainda que “não se deveria acreditar que, onde o revolucionarismo adquire a forma da organização em partidos políticos, a dimensão do segredo e a do estilo de vida, ou da vida como escândalo da verdade, desaparece completamente” (idem). Portanto é necessário cautela ao se debruçar sob os processos de assimilação do possível militantismo diante do insuportável em ativismo ou militância – sempre há um resíduo, uma rachadura que escapa à essa pacificação.

No contexto dos movimentos políticos LGBT no Brasil, vimos a irrupção de grupos, como o Somos, que praticavam o desbunde, o sexo livre e questionavam, em suas práticas, o formato de organização militante rígida e hierárquica da esquerda brasileira. Um movimento difuso, no escopo da ditadura civil-militar que se impunha sobre o país, parecia encontrar sua “liga” precisamente fora do reativo, nessa oposição à opressão própria ao regime, literalmente dando-lhe as costas, atiçando ambigualmente. A aglutinação de setores difusos das chamadas lutas sociais revelava a necessidade de renovação das esquerdas, que gradativamente incluíam em suas agendas indivíduos e coletivos pertencentes às minorias políticas.

Também se discutia muito o tema da dissolução de lideranças, para evitar que fôssemos de novo vítimas de porta-vozes e intérpretes. Não sei até que ponto isso seria viável. Em todo caso, havia uma não formalizada proposta autogestionária e de ação direta que grassava unanimemente dentro do Somos, talvez como resultado das desagradáveis experiências que muitos tínhamos vivido com o centralismo da esquerda ortodoxa. A preocupação em contestar o messianismo das lideranças surgia, portanto, a partir da preocupação de que cada um de nós devia ser dono do seu próprio nariz (e corpo). Daí advinha também a proposta de independência, autonomia

e não alinhamento a programas partidários, que constituiu a mais consistente atitude política do Somos, até o choque com os trotskistas ligados à Quarta Internacional, que mais tarde iriam tomar o grupo e impor suas posições partidárias (TREVISAN, 2018, p. 325).

O Somos foi responsável por aglutinar uma infinidade de corpos e práticas que não encontravam espaço no campo da esquerda brasileira à época. Mais do que isso, promoviam uma maneira de agir que estava ligada a homossexualidade como um modo de vida e não como posição política. Em 1979 o grupo passou a aderir práticas experimentais que extravasavam a discussão teórica. Havia uma preocupação geral de que o grupo deveria permitir outros encontros, sem formato fixo e que se pudesse sentir o outro, em coletivo, de forma mais íntima. Passaram a promover reuniões em que todos ficavam nus e se (re)conheciam mutuamente, tocando-se e eventualmente transando coletivamente. Essas práticas provocavam horror naqueles mais afeitos à organização política nos moldes partidários ou dos movimentos sociais (TREVISAN, 2018, p. 326).

Posteriormente, com a chegada de militantes ligados a partidos de esquerda, o grupo foi perdendo sua força contestatória, ao abdicar das formas de vida como eixo principal de sua organização. Paulatinamente militantes trotskistas se apoderaram do grupo e imprimiram uma lógica de organização política muito semelhante aos partidos. Na sequência, quando os primeiros casos de HIV são confirmados no Brasil, alguns integrantes do Somos promovem uma agitação para levar essa questão à discussão coletiva, tendo em vista que seria questão de tempo para que a comunidade gay brasileira sentisse as agruras do vírus. Outros grupos GLS se uniram com o objetivo de formar uma frente de combate à AIDS, reconfigurando as relações entre os movimentos e a política institucional. “Inaugurou-se um novo tipo de relacionamento entre homossexuais organizados e órgãos governamentais, o que foi conveniente para ambos. Sem precisar criar novos quadros, o governo repassava verbas aos grupos que começaram a se

multiplicar, no estilo ONG, já bastante implantado em outros setores e países” (TREVISAN, 2018, p. 343). Muitos homossexuais entre os anos 1980 e 1990 foram incorporados às instituições de saúde pública ou de ONGs que recebiam financiamento governamental para serem porta-vozes de um grupo de indivíduos que já não se podia mais ignorar. Soma-se a isso, é claro, o advento avassalador do vírus do HIV e os impactos sensíveis que operou no meio gay brasileiro, promovendo individualização e controle por meio da saúde pública. Era preciso discutir, nesse momento, a homossexualidade situando-a no campo da saúde.

Graças a aids, nunca se falou tão abertamente da homossexualidade, o que trouxe efeitos positivos para a luta pelos direitos homossexuais e sua necessária visibilidade social. No entanto, o movimento homossexual correu o risco e em muitos casos resultou demasiadamente atrelado à luta contra a aids, restringindo sua ótica e seu espaço (TREVISAN, 2018, p. 344).

Com o movimento da chamada democratização, posteriormente, a força das identidades antes perseguidas e agora paulatinamente aceitas e pacificadas passa a ganhar corpo. Junto a isso, a cisão do Somos e o fechamento da redação do *Lampião* apontam para modulações nos regimes de governo dos corpos. A adoção da sigla GLS, como uma adaptação do termo *gay-friendly*, foi uma estratégia para a inclusão de um terceiro termo, os simpatizantes, permitindo um alargamento do “gueto guei” brasileiro, ganhando dimensões midiáticas e na vida pública.

Mas também é verdade que a sigla GLS embutia uma faca de dois gumes: por permitir uma interceptação dúbia e induzir à invisibilidade, poderia criar, como efeito colateral, novas frentes de enrustimento tão caro ao lado ruim do jeitinho brasileiro. Assim, quando havia oportunidade de ostentar a sigla, raros eram os GL (gays e lésbicas) visíveis (TREVISAN, 2018, p. 349).

A cultura gay passa a ser invadida pela dinâmica de consumo e cria-se um mercado exclusivamente gay, o *pink money*. A liberação, ao menos estética, da homossexualidade passou a ser explorada por diversos setores de entretenimento, modificando profundamente a própria militância que se viu inundada de “novos” adeptos e de uma circulação de informação muito mais abundante. Esse processo segue em curso.

A ousadia do Somos, de Darcy Penteado, de João Silvério Trevisan e das pessoas que circularam pelo grupo ainda ecoa em existências LGBT, ainda que as modulações das técnicas de governo das condutas tenham inaugurado, a partir da noção de visibilidade, novas formas de participação e engajamento político.



Darcy Penteado, um dos editores do *Lampião da Esquina* no ato de 13 de Junho contra as operações de Richetti.

Outro caso notório, ocorrido algumas décadas antes da acusação de Chrysóstomo, foi de Febrônio Índio do Brasil. Febrônio, que carregava essa alcunha misteriosa, mítica, que fazia alusão a seus traços indígenas e as suas práticas heterodoxas, foi um andarilho nascido em uma pequena cidade no estado de Minas Gerais no início do século XX conhecido pelos crimes e assassinatos que cometeu. Por conta da extrema pobreza e das péssimas condições de vida de sua família, tão logo teve condições financeiras, passou a perambular pelo Brasil cometendo pequenos delitos como forma de sobrevivência (TREVISAN, 2018, p. 188). De hábitos simples e com uma fama negativa que cresceu exponencialmente, Febrônio ficou conhecido pela mídia pela acusação de estupro e assassinado de um jovem rapaz em agosto de 1927.

Pelas diversas instituições de confinamento que passou, aprendeu habilidades complexas, entre elas, a de dentista, atuando nessa função, além de médico e curandeiro, tendo inclusive aberto consultório médico em algumas capitais brasileiras. Após ser preso no Rio de Janeiro por suposto assassinato, foi investigado como acusado de outros tantos crimes. Todos os atos criminosos que seriam posteriormente imputados a ele possuíam uma aura de misticismo e bruxaria. A partir de relatos do poeta Blaise Cendrars, que visitou Febrônio no manicômio judiciário no qual ficou longos anos encarcerado, constatou-se que havia uma cadeia simbólica, quase totêmica, entre suas práticas profanas e o discurso que o aproximava do saber das religiões de matriz africana e da cosmologia ameríndia.

Em meio a todo esse cenário carregado de dubiedades, a homossexualidade de Febrônio veio à tona como mais um elemento para a produção do criminoso em potencial. Relacionado à pederastia, o inquérito vasculhou o alvo mais comum de seus crimes: jovens rapazes que ele atraía sob a justificativa de oferecer cuidados, empregou ou mesmo prometendo uma fortuna inexistente e que acabava, como era seu objetivo, em relações

sexuais. Para livrar Febrônio de uma condenação que levasse a um encarceramento em uma instituição penal, seu advogado propôs classificá-lo como um “louco moral”¹⁵.

Partindo da ideia de que sadismo e homossexualismo estavam conectados e aludindo à sua religiosidade criminosa, o advogado apresentava Febrônio com um “louco moral”, portanto tão responsável pelos seus atos quanto o cego por sua cegueira – argumento esse muito comum na época. Assim, eis Febrônio retirado das mãos da Justiça e atirado às garras da psiquiatria (...) (TREVISAN, 2018, p. 189).

Assim, iniciou-se um processo de confinamento em diferentes instituições, no caso que ficou conhecido por ter sido o mais longo período de internação na história das instituições psiquiátricas no Brasil. Febrônio foi cobaia humana em diversos métodos experimentais de correção do suposto desvio sexual (posteriormente o conceito disforia de gênero - quando um corpo biologicamente demarcado se recusa a permanecer sob esse signo - seria utilizado pela psiquiatria clínica), através de eletrochoques e administração de medicamentos. O corpo de Febrônio, duplamente alvo do poder, por ser racializado como não-branco ou descendente direto de europeus, em torno do qual o discurso sobre uma religiosidade heterodoxa (em suas falas ficava evidente que se considerava um escolhido, um profeta) foi construído de maneira a aproximá-lo das religiões de matriz africana.

Febrônio virou um paradigma da condenação penal a partir de argumentos da medicina e, mais especificamente, da psiquiatria. A inserção do discurso médico-psiquiátrico em casos cuja responsabilidade pelo crime seria inimputável teve seu grande laboratório com os assassinatos de Febrônio, que foi o primeiro interno do Manicômio

¹⁵ Denominação que na época parecia ser bastante comum ao ser atribuída à sujeitos que desafiavam em suas práticas a moral conveniente na época.

Judiciário e o mais longo detento, tendo morrido aos 89 anos no interior da mesma instituição.

Peter Fry (1982) apresenta uma análise antropológica do caso Febrônio levando em consideração as partes envolvidas, em especial o jornalismo e a produção de conteúdo midiático em torno do “desvio moral” de Febrônio. O assassinato do jovem Alamiro José Ribeiro, pelo qual Febrônio foi investigado, levantou um passado de pequenos delitos, furtos, suborno, vadiagem e foram construindo rapidamente uma imagem do monstro moral que iria ocupar as manchetes em 1927 (FRY, 1982, p. 68). Na sequência de acusações, a homossexualidade passa a ser explorada de forma mais contundente para reforçar a tese de seu desvio de caráter, onde inúmeros casos de relações sexuais homoafetivas vieram à tona. A princípio no contexto prisional – “(...) Febrônio é acusado de tentar estuprar Djalma Rosa no xadrez da Quarta Delegacia Auxiliar (...). As testemunhas dessa cena acusam Febrônio de ter mantido relações sexuais com outros dois presos (...)” (FRY, 1982, 69), porém depois juntam-se acusações de menores de idade que Febrônio teria seduzido e posteriormente assassinado, como o caso do jovem citado e de João Ferreira.

Nesse ponto a introdução da figura do advogado de defesa de Febrônio, um jovem recifense recém-formado chamado Letácio Jansen, muda o destino da acusação já previamente determinada. Jansen acusa a delegacia de forjar as confissões com métodos de tortura e discorre longamente, com o auxílio do discurso psiquiátrico e jurídico, sobre a necessidade de Febrônio ser julgado de forma coerente em relação a seu estado de saúde mental. Em resumo, a aproximação entre homossexualidade, loucura e sodomia começa a se desenhar no interior do processo.

O argumento é construído sobre a inexorável ligação entre sadismo, homossexualidade e o que ele chama de mitomania. Primeiro mostra que é um fato científico o fato de serem sadismo e homossexualidade ligados. Depois, mostra que a religiosidade é ligada ao erotismo e ao crime. Como Febrônio pratica atos homossexuais, estrangula e é profeta de uma religião própria, *ergo* é um louco moral, e, como tal, não é responsável pelas suas ações (FRY, 1982, pp. 70-71).

Além do suporte dado por Jansen a partir de uma base científica, três psiquiatras que avaliaram Febrônio durante o ano de 1928 no Manicômio Judiciário puderam encerrar a discussão sobre a loucura do acusado e a necessidade de sua internação compulsória. Nesse relatório produzido pelo psiquiatra Heitor Carrilho, diversos temas do poder psiquiátrico em torno da homossexualidade começam a aparecer marcados no corpo de Febrônio que atestam sua “feminilidade” pretensamente biológica: a ginecomastia (crescimento das mamas), sua bacia larga, sua fala.

Fry aponta para o desfecho do caso, em que a combinação do discurso de defesa (associando Febrônio à loucura e, portanto, retirando a responsabilidade pelos supostos crimes cometidos) feito por Jansen como o discurso dos peritos da psiquiatria, em especial Carrilho, acabam por encerrar por anos a fio, até a sua morte no próprio Manicômio Judiciário. Esses personagens têm como resultado do divulgado caso criminal uma propulsão em suas carreiras, alavancadas pelo brilhantismo, aos olhos do direito penal, da condução do caso, “afinal este era o primeiro caso de ‘grande sadismo’ a aparecer no Brasil (como se fosse sintoma de desenvolvimento), o grande perdedor da história é Febrônio” (FRY, 1982, p. 79).

O papel desempenhado pela psiquiatria enquanto tecnologia de poder nesse caso em especial cria as condições para que a aproximação entre crime, homossexualidade e desvio pudessem aparecer de forma objetiva, na concretude de um caso criminal. Mas, como coloca Fry ao final de sua exposição, é a partir do caso Febrônio, como marco

instaurador de uma discursividade específica em torno das práticas homossexuais, que podemos nos mover no presente contra elas mesmas.

Há uma linha que atravessa Chrysóstomo e Febrônio, ambos judicializados por cometerem crimes que conectavam a homossexualidade à conduta perigosa, à imagem do criminoso. Nos casos que ganharam notoriedade midiática por abordaram questões que os conectam ao desvio, a erotização homoafetiva e a punição por crimes hediondos imputados a ambos, vai sendo talhada a imagem do homossexual como “sujeito perigoso”. Essa não é uma aproximação recente ou que date do século em que tais crimes foram praticados. Anteriormente expus que em torno da noção de sodomia, desde a época colonial, as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo e, especialmente, a feminilidade expressada pelas práticas homoafetivas, era considerada abjeta.

Em um dos casos, um intelectual, pertencente a certo meio literário do Rio de Janeiro, que gozava de posição privilegiada como redator de periódicos na cidade, mas que possuía certa “vida dupla”, que passou a ser mais escancarada com a participação ativa na produção do jornal *Lampião da esquina*, esse verdadeiramente o alvo de censura por parte do regime civil-militar instaurado à época. No outro, o escândalo dos homicídios em série, praticados por uma figura heterodoxa, cujas práticas rituais foram alvo de mistificação. Sobretudo, o que sobressai, é a recusa por parte de ambos de aceitar a homossexualidade enquanto conduta pacificada, silenciada e concordante em viver pela sombra.

Julgadas mediante recurso às “circunstâncias atenuantes”, que introduzem no veredicto não apenas elementos “circunstanciais” do ato, mas coisa bem diversa, juridicamente não codificável: o conhecimento do criminoso, a apreciação que dele se faz, o que se pode saber sobre suas relações entre ele, seu passado e o crime, e o que se pode esperar dele no futuro. Julgadas também por todas essas noções veiculadas entre medicina e jurisprudência desde o século XIX (os “monstros” da época de Georget, as “anomalias psíquicas” da circular Chaumié, os “pervertidos” e os “inadaptados” dos

laudos periciais contemporâneos) e que, pretendendo explicar um ato, não passam de maneiras de qualificar um indivíduo (FOUCAULT, 2013, p. 22).

A condenação e a posterior punição, nos dois casos, almejavam a criação da imagem do criminoso como o perigo para a sociedade. Portanto, que deve ser retirado, deve ser encarcerado. O perigo do desbunde, da liberação sexual, da instabilidade da moral sexual vigente, levaram a compor uma conduta esperada mesmo daqueles que possuíam algum desvio, mesmo retilíneos no que se propunham, nesses homens gays que passavam a se revelar, como no caso de Chrysóstomo. Ambicionar uma padronização dos comportamentos e associar à homossexualidade ora à loucura, ora ao crime – esse foi o grande trunfo das condenações jurídicas e que permanecem gravitando no imaginário repressor e moralista de muitos cidadãos, que espancam e matam, com ou sem desvios de comportamentos, próximos ou não tão perto das polícias.

A despeito disso, crescem o número de entidades ligadas ao movimento LGBT brasileiro favoráveis a criminalização da homofobia e da transfobia e demais práticas discriminatórias. Parte desse setor enxerga com bons olhos a categorização como crime de intolerância as violências perpetradas contra as minorias sexuais e de gênero e entra em embates no Poder Judiciário para que seja implementada uma lei específica para englobar esses casos.

Na prática há a criminalização da homofobia e da transfobia ao se acrescer por conta da decisão, também a questão sexual, com a clara possibilidade de aplicação de reclusão de um a três anos, além de multa. É a proteção das minorias que o Projeto de lei 122, de 2006 buscava e não logrou êxito. Assim, nos resta considerar se em decorrência da inclusão da discriminação sexual, se há, de fato, a necessidade de se criar uma lei específica sobre os direitos da população LGBTI+. A resposta é sim, há a necessidade, porque em lei própria há a possibilidade de um construto em torno do tema com a responsabilização não apenas penal, como também civil para aqueles que não respeitarem os direitos das lésbicas, bissexuais, gays, travestis e transsexuais (GOLÇALVES, 2020, *on-line*).

Fica evidente que a lógica da punição e do castigo as minorias identitárias, que enxergam nas reivindicações por direitos e ampliação paulatina das identidades sob a proteção jurídica um marco do progresso, constituindo os portadores de direito, sujeitos da ordem que não lançam mais mão do direito para destravar novas lutas políticas de uma possível cultura gay. Existe quem resiste aos apelos pela participação política e pela inclusão, rechaçando tanto a criminalização quanto ser portador de direitos aos quais a heterogeneidade sexual e de gênero ficou condensada sob a forma de identidade.

entre o río de la plata e o lago guaíba

Enquanto Perlongher agitava os dias, com seu militante afoito e pronto a compor alianças, e as noites envolto nos encontros desvairados com suas maricas, perambulando por Buenos Aires com seu agir, com sua fala cortante e com sua escrita, em Porto Alegre um jovem escritor riscava o papel com uma poética da carne e da experiência homoafetiva. João Gilberto Noll nasceu em Porto Alegre em meados da década de 40. Tornou-se escritor pela força da incompreensão e por viver na pele uma crise de sentido na adolescência¹⁶. Inclusive, em entrevista concedida ao SESC TV em 2016 considera que a melancolia vivida nesse período, especialmente por se tratar de uma “cisão” com o mundo, o fez escrever justamente para poder assim povoar esse deserto.

Através da linguagem, em seu uso *acontecimental*, rasgando a organização textual em torno de personagens com narrativas lineares e abrindo sua poética narrativa ao

¹⁶ Flávio Ilha foi responsável por escrever a biografia do autor em *João aos Pedacos* e comentou sobre sua relação com a obra e com o autor. A entrevista pode ser acessada em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/cultura-e-lazer/livros/noticia/2021/05/biografia-de-joao-gilberto-noll-relata-o-exito-e-as-angustias-do-escritor-ckosnaa46002j018mssekau0q.html>. Acesso em 9 de janeiro de 2022.

acontecimento, à dissolução da fronteira entre a consciência narrativa e o objeto, Noll se deslocava por paisagens homoafetivas sem precisar enunciá-las como tal. Escrever, sob a perspectiva do acontecimento pressupõe abandonar as noções de atualidade, de presente, já que é no acontecimento que a dúvida a respeito do que somos, do que nos constitui e especialmente, *contra* o que somos ganha eco.

Noll propunha que a ficção poderia ser a forma de produzir novas realidades interpessoais que extrapolassem a dicotomia narrador-objeto ou mesmo que possibilitasse outras formas de subjetivação e de compreensão da função poética da escrita. A linguagem como acontecimento se empenha em emaranhar o narrador em sua narrativa, evitando formar um sujeito de enunciado individualizado. Não raro seus romances foram taxados na borda da experimentação poética, aniquilando separações correntes no campo literário a partir da análise das formas de expressão e categorias como prosa e poesia em espaços delimitados. Por isso inventou uma língua e se eximiu da grande fama, ao menos em território nacional.

O aparecimento de personagens sem nome, que atravessam toda a obra de Noll, como em *Bandoleiros* ou em *Harmada*, vão concatenando acontecimentos formando uma constelação difusa onde não é possível fazer linearidade. A obra de Noll tem uma visceralidade que o conecta a um grupo muito distinto de escritos latinos que souberam captar uma subalternidade cândida e transformá-la na mordida de um cachorro de rua sem raça. Roberto Bolaño, Ana Cristina César, Pedro Lemebel. Cada um à sua maneira revirou o sentido da marginalidade, da pobreza, do sexo e nos apresentou com personagens e acontecimentos em suas literaturas que expressaram a resistência às ditaduras civis-militares na América Latina. Noll comenta que para esse personagem sem identidade possa surgir é necessário “escrever em estado de vazio, para que ele possa se estabelecer

com liberdade” (NOLL, 2012, *on-line*). Ou seja, é o tema da morte do autor e o aparecimento do escritor que está em jogo, questão essa cara para Deleuze.

Em *Crítica e Clínica* (2011) Deleuze afirma ser a literatura uma questão de medicina - a escrita existe em sua função de inventar um povo que falta (DELEUZE, 2011, p. 14). É a questão do povoamento do deserto, também muito interessante em Nietzsche nas três metamorfoses pelas quais passa Zarathustra (NIETZSCHE, 2011, p. 27). Nenhuma imagem poderia ser tão próxima do trabalho de Noll em nos enrolar em sua narrativa ébria, dionisíaca mesmo, em que o texto vai habitando esse vazio, apresentando cortes, personagens que entram e saem de cena, miragens pelo deserto das formas de expressão, confundindo-nos em relação a quem fala ou com quem se fala. Nessa oposição da atividade do escritor àquilo que faz o autor, Deleuze lembra que a literatura não é uma forma de expressão para uma matéria vivida, não é o relato – “escrever não é contar as próprias lembranças, suas viagens, seus amores e lutos, sonhos e fantasmas” (DELEUZE, 2011, p. 12). Escrever é propriamente um ato de devir e nesse sentido toda literatura prescinde de um devir minoritário para que se instaure e assim o autor possa sair de cena abrindo campo para a produção desse povoamento.

Pois os inconvenientes do Autor são o de constituir um ponto de partida ou de origem, o de formar um sujeito de enunciação do qual dependem todos os enunciados produzidos, o de fazer-se reconhecer e identificar numa ordem de significações dominantes ou de poderes estabelecidos (DELEUZE, 2004, pp. 39-40).

Em 1969, Foucault proferiu uma conferência chamada posteriormente de “O que é um autor?” para a Sociedade Francesa de Filosofia. O aparecimento do autor e de seu desdobramento, a “obra” autoral, o lugar que ocupa o autor e sua propriedade, são postos a prova da analítica do poder proposta ainda de forma embrionária após a publicação de *As palavras e as coisas*. O nome do autor ganha uma centralidade na circulação das obras

literárias, desempenhando um papel que ultrapassa a denominação de uma propriedade, mas que se transforma em um elemento do próprio discurso, característico das sociedades na circulação das formas discursivas. Identificar, catalogar, mapear: esse é o efeito que a centralidade do nome do autor possui. “Na escrita, não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever; não se trata da amarração de um sujeito em uma linguagem: trata-se da abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não para de desaparecer” (FOUCAULT, 2015, p. 268).

Nessa escrita desinteressada em constituir um personagem central, há um movimento de construção de um discurso cujos contornos possam constituir como uma enunciação coletiva. Quando Noll, por exemplo, em *Harmada* (2013) constrói um personagem que relata, em pleno hospital psiquiátrico, personagens fictícios que logo caem no gosto da plateia, fabula sobre as possibilidades de ser aquele o discurso de todos e qualquer um, simultaneamente. O que encanta aos ouvintes internos do hospital é a possibilidade de terem eles próprios experienciado tais aventuras, para além do real ou ficcional. Essa passagem do livro nos diz algo sobre a literatura produzida por Noll, ainda que ele insistentemente fale que não há um traço autobiográfico, sua experiência se derrama pelos livros e pouco sabemos quem aí está em cena. Um experimento de dissolução do real na ficção.

Deleuze e Guattari, ao investigar a obra de Kafka (2014) e os agenciamentos coletivos de enunciação que dela emanam, constroem uma constelação de vozes que não emanam de um sujeito (nas quais o significante pouco importa) mas que poderiam estar em toda parte. É o caso de Gregor Samsa e de Josef K. São nessas chamadas *literaturas menores*, nas quais há um forte coeficiente de desterritorialização, que pode se operar uma reversão, virando ao avesso uma língua maior (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.

33). Essa investida no sentido de escutar os efeitos da produção dessas novas territorialidades pela língua e seu uso transversal.

A literatura de João Gilberto Noll pode ser inscrita nesse fluxo. As tramas pessoais se confundem na narrativa com a vida do mais infame homem, comum e aberrante ao mesmo tempo. É nessa homossexualidade molecular, por vezes confusa e velada, mas que não forma identidade, que convida à experimentação – como é o caso do personagem de *Harmada* que transita pelas experiências do palco e do desejo polimorfo, ora querendo intensamente mulheres, ora produzindo situações homoafetivas (NOLL, 2013, p. 23), ou nas passagens de *Berkley em Bellagio*, em que é descrita uma cena de sexo entre o narrador e um jovem, aproximando o ato a um rito sacramental (NOLL, 2002, pp. 30-31). Todos esses elementos fugidios e esparsos, episódios de devires homossexuais não deixam antever qual a “verdade sobre o sexo” de seus narradores, dificilmente sendo capaz, para o leitor, de encerrar essas práticas em identidades bem delimitadas.

A literatura de Noll nunca pôde ser enquadrada propriamente como uma literatura gay (MAIA, 2015, p. 194). Especialmente porque não trabalha a homossexualidade como conduta, não faz dela um objeto de confissão, como em muitos romances comprometidos com o *outing* – processo de “sair do armário”, de construir uma identidade gay a partir dessa confissão primeira. Inclusive, se nos atermos aos seus livros onde há explícitas passagens homoeróticas sempre perceberemos que há uma névoa que cerca esses acontecimentos, nunca ganhando uma importância central, mas sendo desdobramentos da vida nua que seus personagens encabeçam. Um dos traços marcantes de suas obras é justamente fazer a política *entrar* na poética dos seus textos, não fazer dela objeto ou alvo da narrativa.

Tomando de empréstimo a leitura de Marcos Wasem sobre Néstor Perlongher, diríamos que a literatura de Noll remete-nos sim a uma política, mas não porque seus textos necessariamente se ocupem de uma política, ao contrário, é a política que surge nos textos ao exporem uma sensibilidade

perturbadora [WASEM, 2008, p. 18]. Como projeto estético, a literatura de Noll, portanto, distancia-se da ideia de literatura gay mercadológica (MAIA, 2015, p. 194).

Nesse aspecto entramos na construção de um campo literário, por ser cercado por dispositivos e enunciados políticos que o delimitem, criam uma espécie de critério móvel pelo qual alguns textos são contemplados ou excluídos do círculo. Trata-se de uma questão de pertencimento, forjado para criar perfis a partir da instauração de uma zona de influência estética que chega às condutas através da identificação. É precisamente essa noção de pertencimento (a uma tradição, a uma linhagem ou a uma escola) que uma literatura menor procura corromper. A propósito de uma literatura gay latina, é interessante observar que a fundação desse campo literário se deu em conjunto à apreciação pela crítica estadunidense, em especial àquela ligada a São Francisco e os editores da Gay Sunshine Press¹⁷. Anterior a isso, o trabalho de instauração de uma literatura gay aparecerá com a busca por registros do século XIX e XX, em especial a obra *Bom-Crioulo* (1895) de Adolfo Caminha, livro que “que ficou noventa anos proibido de ser reeditado por conta da sua temática, foi celebrado internacionalmente como o primeiro romance abertamente pederasta” (MAIA, p. 186, 2015). Procurar por essa origem, pela fundação originária é o que caracteriza a criação dos campos literários e podem assim sufocar a invenção de novas formas de fazer a vida passar pela escrita.

A proposta da fundação de uma literatura gay está atrelada aos efeitos das políticas identitárias, na necessidade de lutar por um espaço de produção simbólica e circulação desses bens e, atendendo as dinâmicas de circulação do *pink money*, abarrotar as livrarias com romances, poesias e contos aglutinados por essa alcunha que escondeu um projeto político bem nítido: fundar uma identidade e, conseqüentemente, produzir uma conduta.

¹⁷ A editora Gay Sunshine Press é a mais antiga editora estadunidense a publicar textos homoeróticos, traduzindo autores como Nikolai Gogol e Yukio Mishima. Foram responsáveis por publicar uma antologia de textos gays latinos intitulada *Now the Volcano: An Anthology of Latin American Gay Literature*.

A despeito das críticas acadêmicas que ora pendem para o alargamento das expressões de gênero e de sexualidade contempladas pelo campo literário – já aparecem rótulos como literatura *queer*, por exemplo – ora pela circulação em seus próprios guetos universitários de uma literatura avessa a identificações, mas que insiste em ser reunida em compêndios, coleções, antologias. Essa literatura mercadológica gay funda uma imagem idealizada da homossexualidade viril e docilizada, normativa em seus costumes – como Maia (2015) cita, não raro encontramos exemplos de livros que retratam o processo de “sair do armário” ou os dilemas de um comportamento gay frente a conservação das características masculinas que conferem posição e poder a esses indivíduos. É o caso do livro de Nelson Luiz de Carvalho, *O terceiro travesseiro* (2007), que atingiu muitos exemplares vendidos levando em consideração seu conteúdo homoafetivo. A despeito disso, o que torna essa obra palatável para a crítica literária é que a narrativa se concentra no processo do protagonista em assumir a homossexualidade publicamente e enfrentar os efeitos dessa escolha procurando fazer a manutenção de sua posição, adotando um comportamento gay heteronormativo. O tema da masculinidade homossexual e sua oposição frente as formas e expressões errantes da sexualidade e do gênero acaba por reforçar uma hierarquização entre uma homossexualidade masculina viril e as demais formas de agenciar sexualidades minoritárias.

A dinâmica do mercado literário em fragmentar em sessões, correntes ou guetos é próprio do funcionamento desse campo. Os dispositivos como bolsas de incentivo à escrita e pesquisa, editais de publicação, aos quais os escritores e poetas buscam incessantemente incluir-se também diz respeito a precariedade material que boa parte desse grupo se encontra. O próprio Noll, em meados dos anos 70, no período em que viveu no Rio de Janeiro, experimentou dessa precariedade e, segundo relato de uma amiga alimentava-se exclusivamente de caldo Knorr. Essa miséria material se justificava pela

escolha da literatura como fonte de renda, tendo uma trajetória bastante dispersa nesse sentido. Várias foram as oportunidades de desenvolver pesquisa e ministrar aulas que Noll teve em países estrangeiros, em especial nos Estados Unidos. Tanto *Berkley em Bellagio* (2002) quanto *Lorde* (2004) retratam com ironia a posição de um narrador-personagem escritor que ironiza seu papel entre o meio universitário e o espaço literário, sendo apreciado em um país rico e esquecido em um país pobre. O narrador de *Lorde* ao se deparar com a situação de penúria que vive em seu país de origem planeja suicidar-se para não ter de voltar a essa condição.

E por onde anda Noll? No avesso de todas essas categorias. Sua escrita raramente faz menção explícita a temas comumente associados a literatura homoafetiva. Sua linguagem poética não vende best-sellers de fácil consumo, espalhados pelas sessões LGBTQ das livrarias brasileiras. Sua literatura dificilmente é classificada como uma literatura gay; e é precisamente essa carência de um lugar delimitado que a torna avassaladora. Em Deleuze o *estilo* é o que há de político em um escrito, para além daquilo que enuncia, é o fora da linguagem que tanto interessou em seus textos sobre Kafka, Proust e os estudos em *Crítica e Clínica* (2011). A literatura vai se configurar como o exercício de desmanche do escritor, onde ele pode se desfazer e deixar passar essas intensidades, essas linhas de fuga. E não se trata de ser porta-voz, mas a escrita sem finalidade em si, impessoal, que realiza uma fuga, ou faz algo fugir (DELEUZE, p. 51, 2004). Portanto é na literatura que uma tarefa muito específica pode ocorrer, a possibilidade de romper com as denominações, a de criar uma linha de fuga pelo qual a própria literatura deixa de ser importante e o que sobrevém é o agenciamento. Os textos de Noll são raros exemplos desse exercício de romper a linguagem e a própria poética para que esse arranjo musical, esse ritmo sincopado muito característico de suas obras, se imponha e nos convide insistentemente a acompanhar.

Eu grito não olhando para o céu. E continuo a descer o morro. Atravesso agora um solo muito plano. Lembra uma plataforma no ar. Há momentos na vida como este: nada diante de mim. Só a luz e as estrelas como elementos a mais. O resto, noite. Olho para trás: nem mesmo a mecha de sol sobre Steve, mais nenhuma incidência no ar. Tive uma miragem de luz? Eu que não esqueço o cego, eu e meu sax – uma miragem de luz? Mas eu tinha pernas, e precisava andar. E tinha me metido por entre espessos blocos calcários. Parecia tudo calcinado. Como se ali o sol tivesse dado tudo por um dia, e agora fosse um elemento consumido. Quando toquei numa rocha cheia de pontas me dei conta de que eu ainda estava vivo – e se dependesse de mim, nunca mais teria o que fazer. Me subiu uma náusea e de uma golfada só vomitei toda a minha fome (NOLL, 2008, p. 107).

Nada disso é errático, é desinteressado; ao contrário, é uma ação enérgica, sustentada ao longo de todo o corpo do texto, que nos enlaça e convida a passar a vida, a *nossa* vida, ou qualquer vida (*uma vida...*) por estágios que negligenciamos pelo excesso de codificação que os textos, ou aquilo que Barthes denominava escrituras, realizam. Por essa questão em se recusar construir uma imagem do mundo, por se negar à ficção ou ao realismo, permanecendo na borda, que a leitura de Noll pode ser uma ferramenta para pensar a sexualidade e o corpo como *possíveis*. Paul Preciado dizia que o sexo é como uma língua, pode ser aprendida enquanto idioma, fazendo-nos referência à língua materna – a heteronormatividade, e ao estrangeiro, a língua estranha e apreendida. É interessante pois para Deleuze a questão é sempre a do dialeto. O alemão judeu de Kafka, língua que optava para escrever seus romances, escorregadio e inventor de novas formas, de novos mundos, por exemplo. Ou a língua da gíria, não nos guetos da subcultura (questão de forma e emissão do enunciado) mas o aparecimento de novas línguas que distorcem e recriam a própria língua a ponto de não permitir que volte a si mesma. O próprio escritor se distancia do autor, que se limita a deixar passar as sensações pelas quais é motivado a escrever, fazendo-as ganhar “uma vida” que ultrapassa a importância daquele que escreve.

Sem dúvida, o escritor “inspira-se” no vivido, parte do seu eu, das suas observações e emoções, dos seus estados perceptivos e afectivos. Mas para ultrapassá-los, para aceder a um outro tipo de percepções e de afectões que excedem todas as vivências, para extrair do vivido inéditas “sensações” e dar-lhes uma vida própria, fazê-las viver a sua própria vida (DIAS, p. 279, 2007).

Na literatura de Noll isso é especialmente perceptível. Como exemplo, o personagem de *Bandoleiros* caminha por uma pradaria próxima a Viamão, transforma esse cenário e um cenário interno, mas não no sentido de torná-lo subjetivo ou parte de esfera íntima; ao contrário, é o próprio deserto, com suas pedras escuras, com suas mechas de sol, que nos dão pistas de quem é esse personagem, que nos mostram seu – e nosso – deserto íntimo que pode ser de todos e qualquer um. Podemos identificar dois eixos a partir da leitura de *Bandoleiros*. O primeiro diz respeito a recusa da linearidade narrativa absoluta no autor. Noll não se interessa em conectar os fatos, mas trabalhar pelo acontecimento. Por isso também citei acima que sua literatura tem um carácter acontecimental. Tudo se entrecruza, num espaço suspenso onde não importa o vivido, o objeto, mas a forma de expressão, não experimentada por um sujeito em particular, mas puramente forma, ou aquilo que Deleuze emprestava de Espinosa e denominava de afectos. A força da literatura de Noll em nos conduzir por esse deserto (tema que aparecerá também em outros textos, como na descrição do campo de batalha em *A céu aberto* ou em *Bandoleiros*, transcrito acima, na paisagem desértica da periferia de Viamão, onde o personagem desenrola uma fuga).

Sobre o ímpeto de escrever e a aniquilação da função-autor, Noll comenta em uma entrevista concedida a Eduardo Sterzi, tendo sido publicada um dia após a sua morte¹⁸ que

É evidente que trago meu repertório existencial no momento da escrita, mas prefiro que as coisas aconteçam de uma maneira inconsciente. Eu me interesso por um certo descontrole, ser levado, arrastado. A escrita como um ato de abandono, de aventura, de não saber onde vai dar (NOLL, 2017, *on-line*).

Ainda nessa mesma entrevista Noll dá pistas de seu uso da literatura, aproximando-a da música. Sua poética faz irromper a musicalidade da escrita, ao ponto de afirmar que a literatura é uma derivação da música (*idem*). Para Deleuze esse tema era especialmente importante, pois em toda cartografia que produziu sobre as literaturas menores era essa característica *rítmica* e musical que ditava uma nova apropriação da língua e permitia, em suas palavras, fazê-la *gaguejar* (DELEUZE, 2012, p.138). Noll tinha formação em canto lírico e em várias entrevistas reforçava a importância das obras de Chopin e Mozart em suas investidas literárias. Passou a encontrar prazer em ler seus textos, descobrindo um ritmo próprio em que pudesse se afirmar.

Um escritor, diferentemente de um autor, não escreve em nome próprio, mas faz com que um povo sem nome possa se levantar e dizer algo. Noll nunca levantou bandeira ou reforçou identidades; ao contrário, viveu uma vida errante, de muitos deslocamentos e percalços, sem disso constituir um território de onde poderia emergir sua literatura. “Acima de tudo, não se trata de falar para os infelizes, de falar em nome das vítimas, dos supliciados e dos oprimidos, mas de traçar uma linha viva, uma linha quebrada” (DELEUZE, 2004, p. 40). Essa foi a linha pela qual Noll se equilibrou em toda vida.

¹⁸ A entrevista pode ser acessada em <https://revistacaliban.net/uma-sinfonia-a-c%C3%A9u-aberto-entrevista-com-jo%C3%A3o-gilberto-noll-baccb9f8676a>. Acesso em 21 de janeiro de 2022

Em outra ponta, Pedro Lemebel, artista chileno que promoveu uma intensa produção literária e agitou as produções independentes no Chile. Em 1996, publica *Loco afán: crónicas de sidario*, seu segundo livro que foi publicado pela editora espanhola Anagrama, ganhando projeção fora do Chile e da América do Sul, no qual relata em uma prosa poética, a partir de crônicas as experiências homossexuais, especialmente relacionadas à AIDS e à marginalidade de travestis com quem conviveu. No final dos anos 1980, organizou um duo com o poeta Francisco Casas chamado *Las Yeguas del Apocalipsis*, já antevendo as ações performáticas de grupos como o *Coletivo Coiote*, no Brasil, irrompendo sem aviso prévio em exposições de arte, *vernissages* e lançamentos de livros. Suas ações artísticas desvelavam o silêncio em torno da AIDS e da homossexualidade no meio intelectual chileno, provocando as mais diversas reações. O grupo não fez mais do que vinte aparições.

Graças à intensa amizade que nutria com Roberto Bolaño, que introduziu a obra de Lemebel no ambiente espanhol e europeu, passou a obter um reconhecimento expressivo nos anos finais de sua produção. Em um de seus raros poemas intitulado *Manifiesto - Hablo por mi diferencia*, resultado deu uma leitura pública em 1986, em uma intervenção em um ato político de esquerda, Lemebel trata das relações entre homossexualidade, a esquerda e o desbunde gay, o qual agitava. Foi traduzido por Nina Rizzi e publicado pelas editoras É selo de língua e pelo selo treme~terra em 2020.

MANIFESTO (FALO POR MINHA DIFERENÇA)

Não sou Pasolini pedindo explicações

Não sou Ginsberg expulso de Cuba

Não sou uma bichinha disfarçada de poeta

Não preciso de disfarces

Tá aqui a minha cara
Falo por minha diferença
Defendo o que sou
E não sou tão esquisito
Me repugna a injustiça
E suspeito dessa dança democrática
Mas não me fale do proletariado
Porque ser pobre e bicha é pior
É preciso ser irônico pra suportar
É preciso se livrar dos machinhos das esquinas
É um pai que te odeia
Porque o filho desmunheca
É ter uma mãe de mãos marcadas pelo cloro
Envelhecidas de limpeza
Te ninando na doença
Com maus modos
Com má sorte
Como a ditadura
Pior que a ditadura
Porque a ditadura passa
E vem a democracia
E descamba no socialismo
E aí?
Que farão com nossos companheiros?
Nos amarram aos montes em fardos
com destino a um asilo de aidéticos cubanos?¹⁹
Vão nos jogar em algum trem pra parte alguma
Como no barco do general Ibáñez
Onde aprendemos a nadar

¹⁹ No original “a um sidario cubano”. Apesar de Sidario ser um nome próprio muito comum no Chile, o autor o usa como substantivo para denominar clínicas para tratamento de soropositivos. Cf.: livro de crônicas de Pedro Lemebel chamado “Loco afán: crônicas de sidariorio”, com textos que tratam, sobretudo, da marginalização de travestis e AIDS.

Mas ninguém chegou até à costa
Por isso Valparaíso apagou suas luzes vermelhas
Por isso as casas de dançar caramba²⁰
Brindaram com uma lágrima negra
Aos carneiros comidos pelos caranguejos
Este ano que a Comissão de Direitos Humanos
não lembra
Por isso te pergunto companheiro
Existe ainda o trem siberiano
da propaganda reacionária?
Esse trem que passa por suas pupilas
Quando minha voz fala muito doce
E você?
O que vai fazer com essa lembrança de criança
Nos bajulando e outras coisas
Nas férias de Cartagena?
O futuro será em preto e branco?
O tempo vai correr noite e dia
sem ambiguidades?
Não haverá uma bicha em alguma esquina
desgovernando o futuro de seu novo homem?
Vão nos deixar bordar pássaros
nas bandeiras da pátria livre?
O fuzil eu deixo pra você
Que tem o sangue frio
E não é medo
O medo foi indo embora de mim
Atacando com facadas
Nos inferninhos sexuais onde andei
E não se sinta agredido

²⁰ Casas onde se cantam tonadillas. O termo alude à cantora tonadillera do século XVIII Maria Antónia Fernández, cujo apelido era Caramba.

Se te falo dessas coisas
E te olho o volume
Não sou hipócrita
Então os peitos de uma mulher
Não te faz baixar os olhos?
Você não acredita
Que sozinhos na serra
Algo nos aconteceria?
Ainda que depois me odiasse
Por corromper sua moral revolucionária
Tem medo que se *enviade*²¹ a vida?
E não falo de te enfiar e tirar
e tirar e te enfiar somente
Falo de ternura companheiro
Você não sabe
Como custa encontrar o amor
Nestas condições
Você não sabe
O que é carregar essa lepra
As pessoas ficam à distância
As pessoas compreendem e dizem:
É viado mas escreve bem
É viado mas é um bom amigo
Super de bem com a vida²²
Eu não sou de bem com a vida
Eu aceito o mundo
Sem lhe pedir essa boa-vida
Mas ainda assim riem
Tenho cicatrizes de risos nas costas

²¹ Neologismo sugerido pela tradutora no sentido de “enviadar”, de tomar uma perspectiva de “viado”, de “bicha” ou homossexual.

²² No original “buena-onda”, um trocadilho: alegre/ fresco.

Você acredita que eu penso com o pau
E que nos primeiros ovos mexidos²³ da CNI²⁴
Eu ia soltar tudo
Não sabe que a masculinidade
Nunca a aprendi nos quartéis
Minha masculinidade me ensinou a noite
Atrás de um poste
Essa masculinidade de que você se gaba
Te enfiaram em um regimento
Um milico assassino
Desses que ainda estão no poder
Minha masculinidade não recebi do partido
Porque me rechaçaram com risadinhas
Muitas vezes
Minha masculinidade aprendi militando
Na dureza desses anos
E riram da minha voz afeminada
Gritando: Ih, vai cair, vai cair
E ainda que você grite como homem
Não consegue tirar de mim
Minha masculinidade foi a mordança
Não fui ao estádio
E me peguei aos trancos pelo meu time Colo Colo²⁵
O futebol é outra viadagem enrustida
Como o boxe, a política e o vinho
Minha masculinidade foi morder as provocações
Engolir a raiva para não matar todo mundo

²³ No original “parrillazo”. Prato típico chileno com diversos tipos de carne e frutos do mar, naturalmente no poema se trata de um trocadilho

²⁴ CNI – Central Nacional de Informaciones de Chile – foi um organismo de inteligência do regime militar chileno. Criada em 1977, foi responsável por inúmeros casos de infiltração política, assassinatos, sequestros e tortura aos opositores do regime, além de estar relacionada ao roubo de banco e o tráfico de drogas e armas. Foi dissolvida em 1990, pouco antes do retorno da democracia. Muitos de seus agentes então foram realocados em outros cargos públicos, inclusive de segurança.

²⁵ Time de futebol chileno.

Minha masculinidade é me aceitar diferente
Ser covarde é muito mais duro
Eu não dou a outra face
Eu dou o cu companheiro
E esta é a minha vingança
Minha masculinidade espera paciente
Que os machos fiquem velhos
Porque nesta altura do campeonato
A esquerda corta sua bunda flácida
No parlamento
Minha masculinidade foi difícil
Por isso não subo nesse trem
Sem saber aonde vai
Eu não vou mudar pelo marxismo
Que me rechaçou tantas vezes
Não preciso mudar
Sou mais subversivo que vocês
Não vou mudar somente
Pelos pobres pelos ricos
Ou outro cachorro com esse osso
Muito menos porque o capitalismo é injusto
Em Nova Iorque as bichas se beijam na rua
Mas esta parte deixo para você
Que tanto se interessa
Que a revolução não se apodreça completamente
A vocês entrego esta mensagem
E não é por mim
Eu estou velho
E sua utopia é para as gerações futuras
Há tantas crianças que vão nascer
Com uma asinha quebrada
E eu quero que voem companheiro

Que sua revolução
Dê a elas um pedaço de céu vermelho
Para que possam voar



Pedro Lemebel

3. dissolver a homossexualidade

Em março de 1973, acontece a publicação do volume 12 da revista *Recherches*, intitulado “Três bilhões de pervertidos: a grande enciclopédia das homossexualidades”²⁶. Foucault escreveu um rápido comentário sobre o processo judicial que se instaurou contra Félix Guattari, editor da revista, em torno da acusação de que o material seria de cunho pornográfico e, portanto, deveria ser recolhido e censurado - o que de fato aconteceu. A partir dessa acusação inicial, Foucault faz três perguntas. Na segunda delas²⁷ coloca uma questão fundamental “A homossexualidade, como prática sexual, terá os mesmos direitos de expressão da assim denominada sexualidade normal?” (FOUCAULT, 2020, *tradução livre*). Uma questão de direito, portanto, a que se segue um questionamento ainda mais aberto sobre a relação da política com a sexualidade – a sexualidade constituiria um direito político?

Em entrevista concedida por Foucault à Thierry Voeltzel em 1976, enfatiza a noção de prazer diante de desejo. Em suas andanças pelos espaços gays, nos *dark rooms* da comunidade sado-masquista de São Francisco, Foucault pôde explicitar que o prazer

²⁶ Traduzimos um excerto do volume da revista, contendo o texto-depoimento de Foucault. Disponível nos anexos dessa tese.

²⁷ É possível consultar o breve testemunho de Foucault, bem como uma tradução para o inglês de uns dos textos que compõe o volume em: <https://www.glass-bead.org/article/three-billion-perverts/?lang=enview>. Acessado em 11 de outubro de 2021.

é o elemento que conduz a uma nova cultura homossexual, possibilitando outros encontros, alianças e conexões que possam conduzir à uma vida autêntica.

A sexualidade faz parte de nossa conduta. [...] A liberdade é algo que nós mesmos criamos – ela é nossa própria criação, ou melhor, ela não é a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo. Nós devemos compreender que, com nossos desejos, por meio deles, instauram-se novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; é a possibilidade de aceder a uma vida criativa (FOUCAULT, 2004, p. 260).

O prazer concebido como a liberdade das práticas refletidas sobre si mesmo e sobre um corpo social abstrato, o prazer não como libertação em si mas enquanto conjunto de práticas (aciona-se e desativa-se de acordo com os fluxos, essa mesma dimensão maquínica atribuída por Deleuze ao desejo entra aqui em Foucault com a noção de prazer, apartada da de desejo deleuziana) e, portanto, que pode ser mapeado ao mesmo tempo em que, necessariamente, escapa ao exame, seja da ordem ou da ciência. As cartas de Deleuze destinadas à Foucault nas quais ele tenta desfazer certo mal-entendido com Foucault sobre o tema do desejo-prazer demonstram a importância do conceito para a elaboração de *A vontade de saber*. Sabemos que Deleuze carrega o peso de um léxico psicanalítico e hoje como boa parte dos escritos sobre sexo, liberdade e luta contra as identidades sexuais escolha reverberar mais Deleuze e seu aparato “desejante” do que a noção rica de prazer, que talvez Foucault não tenha tido tempo hábil para trabalhar em vida (essa parece ser a opinião de Deleuze na carta de 1977 intitulada posteriormente como “Desejo e Prazer” ou no artigo escrito após a morte de Foucault que esboçava o obra e o curso dado por Deleuze em Saint-Denis em 85/86).

Voltando ao processo pelo qual a edição da revista *Recherches* passou, as perguntas abertas por Foucault enunciam um problema muito maior do que aquele “posto em julgamento” – a saber, se o conteúdo da revista em questão se encaixaria ou não na categoria de pornografia. Antes disso, é preciso levar essa questão para dentro do próprio

meio gay, compreendendo se parte de sua luta não estava situada precisamente nessa inserção na identidade política, ou ainda de fazer da homossexualidade uma categoria política. Sem dúvida, essa ainda é uma questão que ressoa dentro de grupos e coletivos, e talvez seja o *queer* quem tenha proposto uma dissolução desse fazer político homossexual, dessa territorialidade desejada e reivindicada, em nome de uma completa vida outra que não passe pelo jogo do poder das instituições. O *queer* anarquista, anti-assimilacionismo, ao menos, seria o lado de fora dessa política homossexual dominante.

Também o *queer* se opôs radicalmente à inserção de novas categorias, subdivisões identitárias, na sempre mutável sigla que aglutina as expressões da sexualidade. Apesar do próprio *queer* posteriormente ser enquadrado enquanto identidade sexual, compondo essa infundável sigla de identidades, sua história e postura política sempre foi a de recusar as identidades sexo-políticas, compreendendo que a produção de novas nomenclaturas carregava como efeito a captura da potência insurgente, daquilo que não pode e não quer ser nomeado.

O aparecimento do termo queer no Brasil aconteceu O termo queer aparece pela primeira vez no Brasil em dois campos distintos: nas produções artísticas, ligadas às artes cênicas e em especial aquilo se chamou arte da performance (intervenções artísticas, ações e *happenings*) e a partir de um artigo da pesquisadora Guacira Lopes Louro, intitulado “Teoria Queer – uma política pós-identitária para a educação”. No âmbito dos estudos acadêmicos, ao menos uma década após os chamados *Gender Studies* eclodirem especialmente pelo trabalho de Judith Butler, o queer aparece como interesse de pesquisa nos ainda poucos trabalhos que abordam de forma crítica o conceito de identidades sexuais e de gênero que, na esteira de Butler, afirmam seu caráter performativo.

A recepção brasileira da Teoria queer se deu – desde o seu início – articulada às nossas necessidades e problemáticas buscando incorporá-la em práticas sociais. Na década de 2000, a disseminação queer se deu de forma progressiva e transversal nas mais diversas áreas do conhecimento: da educação passando pela sociologia, a psicologia, a comunicação, a antropologia, a história, a linguística e ecoando até em áreas mais sisudas como o direito. Em 2007, com a publicação da primeira compilação de estudos Queer brasileiros na revista *Cadernos Pagu*, já estava consolidada nossa incorporação de um novo léxico teórico (MISKOLCI, 2010, p. 33).

Anteriormente, no Brasil, o termo GLS, primeiro aglutinador das chamadas sexualidades desviantes, surgiu em uma conversa entre dois empresários do ramo do entretenimento com o objetivo de fazer frente ao termo *Gay-friendly* já amplamente utilizado nos países europeus e nos EUA. Fica evidente que o objetivo primeiro era de dar nome a um segmento de mercado voltado para gays e lésbicas e aos chamados simpatizantes (pessoas heterossexuais que simpatizassem com a dita causa). Uma das primeiras aparições do termo GLS foi em 1994, utilizado pelo fundador do Festival Mix Brasil, André Fischer, e por Suzy Capó, jornalista. Esse festival ficou conhecido por ser um dos marcos da afirmação homossexual no Brasil.

O Festival Mix Brasil da Diversidade Sexual foi o primeiro evento abertamente destinado à comunidade GLS, contendo uma mostra de cinema, que teve sua primeira edição em 1993. Nos anos seguintes ampliou as linguagens abordadas, aderindo às mostras de artes cênicas e exposições de artes visuais, com o intuito de não se centrar apenas no gueto gay paulistano, espalhando-se pelas capitais brasileiras. Em 1999 foram 184 produções em cinema e vídeo, divulgando conteúdo relacionado à chamada diversidade sexual e de gênero. Além disso, os criadores do festival foram os primeiros a colocar na internet um pioneiro site GLS, possibilitando encontros e salas de bate-papo em ambiente virtual numa época ainda muito restrita em relação aos contatos entre essas pessoas – o que contrasta com a proliferação desenfreada de conteúdo e aplicativos para

smartphones para encontros casuais e sexo, além da abundância de informações e “produtores de conteúdo” digital para esse mercado.

O grande feito do Mix Brasil foi ter cunhado um termo aglutinador para esses indivíduos e grupos antes dispersos. Gays, lésbicas e simpatizantes, condensados sob o acrônimo GLS, não foi a primeira denominação criada com o objetivo de reunir experiências sexuais diversas. Anteriormente havia a tendência de se referir ao que mais tarde foi nomeado como diversidade sexual subdividindo em dois grupos: homens gays, maricas, bichas, afeminados – ou seja, que não desempenhavam o papel da heterossexualidade viril esperada desse gênero; e um segundo grupo, mulheres masculinizadas, que se negavam a aceitar os caracteres atribuídos à feminilidade padronizada.

Enquanto a sigla GLS nunca escondeu suas motivações mercadológicas, amplamente associadas ao *pink money*, o termo LGBT surgiu de uma conveniência política em delimitar quem seriam esses sujeitos político portadores de direitos. Em entrevista ²⁸ com o fundador do Festival Mix Brasil e um dos criadores do termo GLS, André Fisher afirma que a sigla (antes denominada) GLBTT (fazendo alusão à gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transgêneros) diz respeito ao caráter político dessas identidades e a experiência do festival estava focado em seu uso comercial. Apenas em 2008 na 1ª Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transsexuais a sigla LGBT foi proposta como uma versão mais atualizada e que contemplasse as identidades sexuais e de gênero antes marginalizadas, como a transexualidade.

²⁸ A entrevista pode ser acessada em: https://portalimprensa.com.br/revista/edicao_mes.asp?idEdicao=6&idMateriaRevista=71. Acesso em 14/02/2022

A primeira grande modificação foi a respeito do posicionamento da letra L, de forma que desse maior visibilidade às lésbicas. Segundo ela, essa letra estar à frente é um ato de afirmação frente à dupla opressão que mulheres lésbicas sofrem. Inclusive esse foi um dos temas da fala de Silvana Conti, articuladora da Liga Brasileira de Lésbicas²⁹, que apontou sobre essa fragmentação identitária e a necessidade de abarcar as mais diversas expressões identitárias com direitos:

Falar um pouquinho, então, da população LGBT e da questão da “sopa de letrinhas” que, às vezes, eu me sinto mesmo dentro de uma sopa, num caldeirão imenso, e as letrinhas todas boiando, como se nós não tivéssemos sentimento, identidade, profissão e todas as outras coisas que todo mundo tem aqui, que, quando vão falar da nossa especificidade, “a população LGBT”, como se fosse uma massa, como se fosse um saco, todo mundo ali dentro. Não, essa população LGBT são cidadãs e cidadãos que devem ter igualdade de oportunidade de direitos garantidos como está na Constituição Brasileira. Somos lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transgêneros, e temos especificidades (CONTI, 2008, p. 28).

Mais à frente no documento da I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais (2008) é possível visualizar o tema da “sopa de letrinhas” novamente, sobre a fragmentação identitária e a produção de sujeitos categorizáveis tendo em vista a produção de direitos. O documento revela uma preocupação em humanizar a sigla, falando que há sujeitos por trás de cada letra que são corpos, com angústias e prazeres.

Ao final do documento, nas deliberações finais distribuídas por eixo temático, são elencados setores como “Direitos Humanos”, “Saúde”, “Educação”, “Justiça e Segurança Pública”. Em cada um deles a preocupação é nortear como em cada uma dessas esferas da governamentalidade as questões relacionadas a identidades sexuais e de gênero podem

²⁹ Nos anais da I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais – GLBT é possível ler sua apresentação e relato sobre essa invisibilidade lésbica nos encontros sobre diversidade sexual. É possível acessar o documento em: <https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/IConferenciaNacionaldeGaysLesbicasBissexuaisTravestiseTransexuaisGLBT.pdf>. Acesso em 16/02/2022.

ser contempladas. Podemos visualizar um esboço documental das futuras leis que irão trabalhar no sentido da criminalização da homofobia, normalização das identidades de gênero, e demais questões do âmbito político-jurídico em relação a esse universo identitário.

Sobre as leis que foram sugeridas como avanço nas políticas públicas no sentido de abarcar os direitos e deveres da população LGBT portadora de direitos, destaca-se o marco da PL1151/95, que versava sobre a união homoafetiva. A extensão do matrimônio para indivíduos não-heterossexuais se desenhava como a conquista fundamental para a implementação de futuras leis que assegurassem direitos equitativos para esse setor da população.

O grande marco, que é o PL 1151/95 da nossa ex-Deputada, quiçá futura Prefeita, Marta Suplicy, que colocou a união civil entre pessoas do mesmo sexo e criou um debate nacional e, vejam, foi na mesma época em que a França debatia o assunto, que outros países debatiam que, até lá, só tinha legislação, salvo engano, na Holanda e Bélgica, e a Marta, então, foi pioneira nesse debate e mudou o patamar da discussão sobre os direitos GLBT, no Brasil, com o seu Projeto (RODRIGUES, 2008, p. 68)

As questões relacionadas à ampliação da sigla inicial LGBT, adotada desde 2008 como sendo a “utilizada pelo movimento social em âmbito nacional” (GOMES; ZENAIDE, p.8, 2019), estiveram intimamente ligadas à incorporação de identidades e práticas sexuais mais difusas, menos delimitadas, como inclusive é o caso da incorporação da letra Q, inicial de *queer*. Outras adesões estão em curso, como a ampliação da sigla para LGBTQI+, processo esse tanto afetado pela produção acadêmica, quanto pela produção de identidades políticas que possam ser englobadas, multiplicadas para abarcar o maior número de expressões possíveis.

Temos o uso da sigla LGBTQI+, no espaço acadêmico e nas lutas sociais, já que outros sujeitos identitários buscam visibilidade às distintas pautas de cada um dos grupos e à

pluralização do movimento, que ganha novas dimensões e configurações (GOMES; ZENAIDE, p.8, 2019).

As implicações dessa expansão foram analisadas por Facchini (2005), para quem a esse processo de especificação foi uma resposta análoga ao que ocorreu nos Estados Unidos, manifestando uma evolução do próprio movimento ao incorporar identidades antes marginalizadas e as projetando como minorias políticas passíveis de direitos, ou seja, portadores de direitos. É a própria categoria que cria as condições de existência dessas vidas do ponto de vista do poder. Segundo a autora

a proliferação de siglas e a segmentação de categorias com a finalidade de nomear o sujeito político do movimento foram, no ano de 1999, alvos de tratamento irônico na mídia que acusava as entidades que passaram a utilizar a sigla GLBT de criar uma 'sopa de letrinhas' (FACCHINI, 2005, p. 21).

Para os grupos anarquistas queer, ao contrário, como é o caso do Bash Back!, a crítica dos mais radicais *queers* está na própria concepção de identidade e das políticas identitárias decorrentes. A sua assimilação ocorre tanto pelos dispositivos de produção do saber acadêmico, através de artigos, teses e publicações que reivindiquem a exploração de novas e mais inclusivas categorizações, e do ativismo LGBT inclusivo que, em diálogo com as estruturas do poder político institucional, negociará a validade desses conceitos-identidades para a posterior produção de leis, códigos e, por fim, de condutas.

O queer, por sua vez, é antiassimilacionista em sua síntese (BAROQUE; EANELLI, p. 346, 2011). A inclusão de sua inicial nas siglas do movimento LGBT é uma ação de pacificação e normalização dessa diferença, transformando-a em uma conduta. A terminologia adotada pelo movimento LGBT e sua progressão atesta justamente isso: inclusão enquanto identidades políticas, indo em direção aos grupos considerados marginalizados (adesão da transexualidade e de sujeitos transgênero podem atestar essa evolução).

Cada uma dessas adições foi recebida com resistência pelo establishment gay, demonstrando a natureza excludente do termo. Queer, por outro lado, é um termo propositadamente ambíguo que foi reivindicado como uma descrição positiva, em contraposição ao estigma que costumava ter (VÁRIOS AUTORES, p. 103, 2020).

Outro tema de extensa discussão, inclusive abordado pelo próprio coletivo Bash Back!³⁰ é a respeito da união estável homoafetiva ou ao casamento gay. No caso brasileiro, desde meados da década de 90, existe uma pressão por alguns setores políticos progressistas que reivindicavam a inserção de casais homoafetivos através de um recurso jurídico intitulado Parceria Civil Registrada. De autoria da então deputada federal Marta Suplicy, o PL 1.151 nunca foi efetivamente aprovado pela Câmara dos Deputados, mesmo assim foi celebrado à época como um marco na abertura a esse direito para a população LGBT. Posterior a isso, em 2011, o Supremo Tribunal Federal reconheceu, por unanimidade, a união estável entre casais do mesmo sexo como uma entidade familiar. Casais homossexuais passam a ter os mesmos direitos previstos na lei 9.278/1996, a Lei de União Estável, que julga como entidade familiar “a convivência duradoura, pública e contínua” – independentemente da orientação sexual e do gênero daqueles que formam a unidade familiar.

A questão principal foi a possibilidade se afirmar enquanto *família*. O que diferenciou o visto como avanço por inúmeras entidades ligadas aos direitos LGBT foi a integração de casais homoafetivos às lógicas jurídicas válidas aos casais heterossexuais. Uma integração. Segundo o coletivo Bash Back! (VÁRIOS AUTORES, 2020, p. 88), nos EUA a questão sobre o casamento homoafetivo pendulou entre a defesa tácita do partido democrático estadunidense frente a essa conquista jurídica e, no outro polo, a recusa veemente dessa possibilidade, ligado aos chamados conservadores, religiosos e demais

³⁰ *Destruição e não separação: algumas ideias sobre a Igreja e o Estado* (Bash Back!, 2020, p. 88).

moralistas. Entre um polo e outro o reconhecimento por parte das instituições do Estado era o que estava em pauta. Ao mesmo tempo surgiram colocações neoliberais sobre um casamento sem relação com a legalidade ou jurisprudência, independente do Estado, através do qual a possibilidade dos mais diversos encontros afetivos se validarem.

Existem duas partes principais no argumento neoliberal: um lado econômico e um lado social. O argumento econômico afirma que os incentivos fiscais e outros benefícios financeiros oneram o Estado. Como anarquistas, não nos preocupamos simplesmente com a abolição do governo, mas também com a abolição de toda hierarquia e dominação. Tornar o casamento um compromisso apenas religioso não faz nada sobre a natureza patriarcal do casamento, nem ataca o heterossexismo generalizado que encontra uma base de apoio na igreja (*idem*).

A recusa radical do casamento pelos anarquistas como instituição política como instituição geral e, contemporaneamente, ao casamento homoafetivo, compreende o movimento como um fenômeno de assimilação. Esse último eixo ataca o casamento por sua validação simbólica religiosa, não exclusivamente com a tradição judaico-cristã, que mantém em pé as estruturas de inteligibilidade da heterossexualidade. No fundo, nada muda e o casamento sempre será, em essência e aparência, heterossexual.

Como já observado, o ímpeto que se manifestou no ativismo político pela igualdade de casamento tem suas raízes na luta pela libertação. Essa luta, através da politização, foi reduzida a uma série de demandas sobre o Estado. Devemos rejeitar e lutar contra a politização da luta, a transformação das nossas vidas em uma questão política (VÁRIOS AUTORES, 2020, p. 91).

O que o casamento tem a nos dizer sobre o desejo? O mais inconcebível, além da possibilidade de reconhecimento jurídico e de se efetivar como portador de (mais um) direito, é reconhecer que a lógica do *familismo* é uma das principais desarticuladoras dos agenciamentos desejantes. Em relação a esse ponto, Deleuze e Guattari serão muito precisos ao colocarem que o sistema que opera na manutenção da lógica da família, o triângulo edipiano, irá produzir um agenciamento do desejo centrada nas relações

próximas, nas relações interiores. Em certo sentido, uma família um fechamento frente a uma exterioridade (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 132). Porque então um encontro homoafetivo, um afeto entre duas pessoas que se desamarraram dos contratos afetivos heterossexuais, por suas funções produtivas e reprodutivas iriam encarnar todos esses signos? A hipótese levantada pelo coletivo Bash Back! relacionando o casamento à reprodução social da vida política e identitária nos moldes dados, heterocentros, encontra eco na crítica à psicanálise.

Com efeito, além de confessarem que é preciso um certo conforto da família burguesa para fornecer sujeitos edipianos, adiam sempre a questão de saber *o que é realmente investido* nas confortáveis condições de um Édipo supostamente normal e normativo (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 133).

Os investimentos do desejo são atravessados pelo social, pela história, pelos acontecimentos e não inverso, o eterno retorno a Édipo e a estrutura familiar – a própria família é transfigurada pelos acontecimentos – Deleuze dá o exemplo de Maio de 68, a Guerra do Vietnã, o stalinismo, e outros componentes que irão alterar a família, que não é uma interioridade que se subjaz ao “mundo”, mas se apresenta como um círculo excêntrico: ela está do “lado de fora”, suscetíveis aos acontecimentos. “(...) a guerra de 1914 recorta as famílias e nelas introduzem novos cortes e novas conexões que trazem consigo um remanejamento da libido heterossexual e homossexual (...)” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 135).

Sobre a homossexualidade molecular em Deleuze, em especial a própria afirmação de Deleuze e Guattari enquanto homossexuais moleculares, assim como é o caso dos outros devires minoritários que evoca ao longo de *Mil Platôs*, uma saborosa

passagem em *Manifesto Contrassexual* (2014)³¹ pode nos colocar frente uma questão que desloca a identidade de seu lugar político; afinal, o que significa dizer que a homossexualidade é um devir e não um conjunto de práticas?

A molecularidade da homossexualidade em Deleuze não se reduz a um “sair do armário” e nem a um conjunto de práticas; está associada ao conceito de *transversalidade*, que a partir de uma leitura de Hume feita pelo filósofo, seria possível produzir os efeitos de determinado agenciamento por outros meios. “Segundo Deleuze, é possível pensar ou escrever transversalmente sobre certos fenômenos sem passar pela experiência real, do mesmo modo que é possível viajar sem sair do lugar” (PRECIADO, 2014, p. 177). É justamente o que Preciado questiona ao se perguntar como alguém pode se afirmar homossexual sem passar pelas experiências da homoafetividade em suas diversas expressões.

Deleuze teve participação constante entre os homossexuais em Vincennes, onde lecionou filosofia na Universidade experimental Paris VIII, em especial a Guy Hocquenghem e René Scherer, a quem influenciou decisivamente. Os encontros em Vincennes eram cercados de uma atmosfera experimental bastante afeita aos alunos que frequentavam as aulas. Além disso os trabalhos desenvolvidos no *Centre d'études, de recherches et de formation institutionnelles* (CERFI), em torno de Guattari, também foram fatores que influenciaram diretamente uma nova guinada entre a esquerda francesa pós-68.

Muitos de seus contemporâneos assinalam que Deleuze se vestia geralmente com muito gosto. E o tom de sua voz era, ao que parece, mais ou menos afetado. Assim, seu biógrafo relata que nos anos 50 ele chega a ser tratado como “gay”, ou seja, homossexual, por um aluno do liceu. Ao que ele responderá com elegância: “Sim, e daí?” Iguamente, seu chapéu “que se tornou lendário”, bem como suas unhas bem desenvolvidas,

³¹ *Da Filosofia como modo superior de dar o cu – Deleuze e a “homossexualidade molecular”* (PRECIADO, 2014, p. 173).

suscitarão comentários, mais ou menos acerbos, relativos ao seu “dandismo”. De constituição física frágil, ele sofreria muito cedo de graves problemas respiratórios (asma). Assim, a partir de 1969, e após uma toracoplastia, passará a contar com apenas um pulmão, o que o obrigava a falar suavemente, assim como a se mover lentamente: “‘Não tenho mais pulmões’, dizia ele com um riso que vinha do fundo da garganta” (SOULIÉ, 2015, p. 299).

Foucault, ao contrário, frequentou diversos espaços ligados às práticas homossexuais, *dark rooms*, saunas, os espaços sadomasoquistas em San Francisco, manteve um diálogo intenso com grupos e publicações gays (como a *Gai Pied*, a quem concedeu entrevista posteriormente publicada sob o título “Da amizade como forma de vida”). Apesar disso nunca afirmou em primeira pessoa, em suas análises, as questões sobre a homossexualidade (PRECIADO, 2014, p. 175) – e não o fez por uma questão óbvia: não era preciso.

Em relação às posições de Deleuze e a própria possibilidade de um devir homossexual que não passasse pela “fecalidade ou pelo gueto”, acaba por se defender de Michel Cressole, jovem bicha, escritor e jornalista que frequentou as aulas de Deleuze em Vincennes e foi próximo o suficiente para questionar a transversalidade das experiências como a droga, com a esquizofrenia, e com a homossexualidade sem experimentar os efeitos, muitas vezes como *linhas de fuga*, de tais práticas. As respostas às provocações de Cressole renderam algumas conversações em troca de cartas que revelam uma relativização.

E minha relação com as bichas, os alcólatras ou com os drogados, o que isso tem a ver com o assunto, se obtenho em mim efeitos análogos aos deles por outros meios? (...) O problema nunca consistiu na natureza deste ou daquele grupo exclusivo, mas nas relações transversais em que os efeitos produzidos por tal ou qual coisa (homossexualismo, droga etc.) *sempre podem ser produzidos por outros meios* (DELEUZE, 2010, pp. 21-22).

Dessa forma, opõe uma homossexualidade molar, que se expressaria nas formas, nas práticas, na constituição de grupelhos ou guetos – talvez naquilo que Foucault tenha chamado de uma “cultura gay”. Da mesma maneira que, quando Deleuze aborda as noções de devir mulher, o que importa são os agenciamentos moleculares que podem ser produzidos dessas relações ao invés das tomadas e posição a partir das linhas de segmentaridade dura, que vão estipular posições demarcadas e específicas nas cartografias do poder (você é homossexual, homem, branco etc.).

Retomando, por fim, um dos trechos da resposta à Michel Cressole, Deleuze parece mais interessado na produção de relações a partir da transversalidade, pondo em dúvida a essência das identidades e das próprias ações de um universo gay que não tenha empreendido uma luta contra si mesmo, que tenha cuidadosamente se livrado dos dispositivos que reproduzem essas linhas segmentárias (édipo, homossexualidade molar etc.) É necessário que uma bicha acione sua homossexualidade molecular para, pelo menos momentaneamente, livrar-se dessas determinações.

Não mais uma *homossexualidade global e específica* em que os homens se relacionam com os homens e as mulheres com as mulheres numa separação de duas séries, mas uma *homossexualidade local* e não específica em que o homem procura também o que há de masculino na mulher, e a mulher, o que há de feminino no homem; e isso na contiguidade compartimentada dos dois sexos como objetos parciais (DELEUZE, 2003, pp. 129-130).

Para quem já experimentou na própria pele os prazeres e agruras de um afeto homossexual, público, aos olhares de todos, essas palavras de Deleuze podem soar descontextualizadas, próprias da “torre de marfim” onde alguns intelectuais, mesmo comprometidos em derrubá-la, insistem em se colocar. Apesar disso, há algo nessas passagens e batalhas de Deleuze, para além da necessidade de se confessar, seja como

heterossexual ainda a sair do armário, seja justificando onde se acha essa sua homossexualidade molecular, que pode nos ser útil para pensar hoje os conceitos que estão sob a luz dos holofotes, como “lugar de fala” ou mesmo “identidades sexuais”.

Preciado nos coloca a questão reversa: será que não seria o caso de Deleuze assumir sua heterossexualidade molar, ou seja, será que não seria esse seu *coming out*? (PRECIADO, 2014) enquanto heterossexual? Sobre o dispositivo do armário, que funcionará em sintonia com outro dispositivo, a confissão, é interessante observar que apenas aqueles considerados anteriormente como anormais que deverão revelar a verdade sobre seu sexo.

No caso da heterossexualidade compulsória, não há revelação ou confissão. Presume-se sua naturalidade e é justamente a prova de sua efetivação ou não que estará em jogo. Em *Teorema*, filme de Pasolini de 1968, onde um jovem filho de uma família burguesa assiste à desestruturação de seu núcleo com a chegada de um visitante enigmático. Esse estrangeiro seduz todos os integrantes da família e acaba por transar com o jovem garoto dentro de um armário.

O armário representa o lado interno das experiências sexo afetivas, que devem ser cuidadosamente veladas a fim de não escandalizar a moralidade na qual estava inserido. Ao mesmo tempo, é no armário que ele encontra o seu objeto de desejo e produz esse agenciamento no silêncio de um espaço secreto.

um uso heterotópico do corpo

No campo da psiquiatria e da psicologia, ciências essas que passaram por modulações no que diz respeito ao trato com as identidades sexuais, do início do século até o mundo atual, permaneceu intocado o princípio de inclusão, seja para produzir segregação, seja para promover uma prática tolerância. A esse respeito Foucault (2012) nos leva a pensar os discursos como produções em três eixos distintos, três eixos de produção da verdade: um primeiro eixo que se orienta pela interdição, um segundo pela separação e exclusão e um terceiro eixo através da vontade de verdade. Sobre esse terceiro eixo, Foucault comenta:

Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos, não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos (FOUCAULT, 2012, p. 37).

Em 1928, entre as teses defendidas na Faculdade de Medicina de São Paulo, constava um trabalho produzido pelo médico-legista Viriato Fernandes Nunes que em diversas passagens associa a homossexualidade (ainda na época batizada de pederastia) a uma patologia social, na qual a força policial deveria intervir prontamente (TREVISAN, 2018, p. 180). Essa aproximação ente homossexualidade e crime aparece em diversas teses defendidas por médicos da década de 1920 e 1930³², constatando que, se

as investidas psiquiátricas contra os homossexuais nunca chegaram a criar instituições especializadas, nem por isso as

³² Entre a década de 20 e 30 a grande maioria dos países ocidentais consideravam a homossexualidade como um crime. Em 1922 na URSS o Código Penal que entrara em vigor na época descriminalizava as práticas homossexuais, assim como na Alemanha em 1929 – processo que é interrompido pela tomada de poder pelo nazismo. Em 1936 a Seção 121 do código da URSS criminaliza o sexo anal entre homens. (https://pt.wikipedia.org/wiki/Cronologia_da_hist%C3%B3ria_LGBT. Acessado em: 03/11/21).

sugestões de crescente psiquiatrização da prática homossexual deixaram de ser, a partir da década de 1920, periodicamente reiteradas por autoridades médico-policiais do país, preocupadas com a defesa da “sociedade sadia” (TREVISAN, 2018, p. 180).

O princípio da punição e da penalização da homossexualidade enquanto conduta execrável, na época estava associado à concepção de que uma sociedade equilibrada seria aquela que encontrasse um princípio de homeostase. Essa ideia, exaustivamente trabalhada pelo positivismo, reverberava na constituição das práticas policiais, que perseguiram sem escrúpulos os homossexuais pobres, avessos às normas e muitas vezes marginalizados³³. Junto a isso, a imputação clínica de que a homossexualidade era uma doença e, como patologia, deveria ser submetida a tratamento, que era um problema que deveria ser ocupado pela medicina. Numa combinação entre intervenção hormonal (já que se atribuía, em certa literatura, a homossexualidade a disfunções glandulares) e educação moralizante, os principais textos dessa época versam sobre a necessidade de realizar um procedimento de *correção*.

Leonídio Ribeiro, professor de direito na Universidade do Rio de Janeiro, estava atento ao que havia de mais atual no campo da medicina para operar essa correção. Eram precisamente operações de transplante de órgãos sexuais masculinos e femininos para os corpos que deveriam passar por esse procedimento (TREVISAN, 2018, p. 181). Os resultados esperados (e constatados pela produção científica da época) era de um reforço dos caracteres sexuais biológicos, masculinizando aqueles corpos que deveriam ser masculinizados. Também era comum a prática de inserção hormonal promovendo uma readaptação ao desejo sexual correspondente ao sexo biológico.

³³ É possível encontrar inúmeros relatos de práticas homossexuais por parte de *bon-vivants*, homens poderosos, artistas renomados etc. que viviam tais experiências na sombra de suas figuras públicas heteronormativas (TREVISAN, 2018, pp. 96 – 100).

Apesar de todas essas tecnologias de poder médico, os insucessos percebidos por Aldo Sinisgalli o aborreciam e constatava que “a pederastia é a praga que dá em toda parte” (TREVISAN, 2018, p. 182). Sinisgalli foi abertamente defensor de um método de “cura gay”, pois acreditava que esse desvio sexual deveria ser tratado enquanto patologia, “corrigir-lhes a natureza errada” (PEIXOTO, 1947, p. 2). A aposta em uma prática terapêutica absoluta que poderia reverter os incômodos da homossexualidade parecia perseguir o imaginário de médicos na época. Uma dessas apostas era a possibilidade de se isolar os hormônios sexuais para poder serem ministrados nesses indivíduos a fim de reforçar seu sexo biológico. Quando de fato isso se tornou uma possibilidade o que assistimos foi precisamente o inverso. É bastante comum encontrarmos homens gays que injetam testosterona com o objetivo de se tornarem mais masculinizados possível e assim reforçarem ainda mais suas práticas homossexuais – para a decepção do dr. Sinisgalli e outros tantos de mesmo posicionamento.

Ainda sobre a administração hormonal em corpos que insistem em fugir das determinações de sexo e gênero atribuídas pela medicina com auxílio da biologia, dos tratados sobre morfologia sexual e afins, o filósofo trans Paul B. Preciado (2018) introduz uma interessante experimentação a esse respeito quando, em seu próprio corpo, administrou doses de testosterona em gel e produziu um experimento literário que para além de um relato dos efeitos da hormonização proporcionava considerações sobre os hormônios enquanto categoria sexo-política. Paul Preciado chamou esse experimento de “um ensaio corporal” (PRECIADO, 2018, p. 15). Produzindo uma reversão do discurso médico-legal sobre os efeitos que uma hormonização poderiam produzir no sentido de uma readequação do gênero, como desejavam os acima citados médicos, Preciado atenta para esse caráter experimental, em borrar as fronteiras da biologia, embaralhar os limites da morfologia sexual, e nos lembra que “não se trata de passar de mulher para homem ou

de homem para mulher, mas sim de infectar as bases moleculares da produção da diferença sexual” (PRECIADO, 2008, p. 110).

Ao analisar as contribuições de Judith Butler, em especial as considerações contidas em *Problemas de Gênero*, no qual Butler fundamenta suas críticas no conceito de performatividade de gênero, nos deparamos com uma crítica à concepção do sexo como realidade concreta e essencializada. Segundo essa interpretação, a diferença sexual baseada em um duplo aspecto, o sexo – supostamente biológico e ancorado na morfologia sexual, e o gênero – determinado culturalmente pelas práticas arraigadas, deveria ser repensada em termos de performatividade de gênero. Não haveria a dicotomia entre esses dois aspectos, rompendo com a essencialização do sexo, compreendido como natureza, sendo a própria corporalidade e como ela é percebida um efeito das relações de poder, como ficção política. Butler estende essa discussão aos movimentos políticos que se basearam na naturalização da diferença sexual como realidade absoluta, em especial o movimento feminista e chamado movimento LGBT.

Conforme indicado pela terminologia, o movimento LGBT busca construir uma coalizão de identidades definidas para poder participar plenamente do processo político. Isso requer identidades cuja definição se espera que se mantenha estável, a fim de conceder ou retirar direitos (BAROQUE; EANELLI; 2020, p. 103).

A recusa em aceitar as bases da diferença sexual enquanto identidades políticas delimitadas fez Preciado elaborar uma crítica aos chamados movimentos feministas de segunda onda e contestar o uso político feito por esses movimentos em torno das identidades sexuais e de gênero. Contra essa acomodação, mas reconhecendo a materialidade sexo-política dos corpos, é no corpo da criança que primeiramente esse mecanismo irá operar, produzindo a diferença sexual desde o nascimento – aquilo que se chamou de gênero assignado ao nascimento. Para o pensamento pós-essencialista

interessa negar o fundamento “natural” da diferença sexual, abrir campo para um práticas de construção de si mesmo e de seu sexo como autêntica invenção de uma vida. Desfazer-se das “paródias de gênero” (CARRILLO, 2010, p. 52), através de práticas que desafiem os limites da intervenção médica-legal. É nesse cenário que a discussão sobre os hormônios e sua administração sintética ganha corpo nos escritos de Preciado e, com o conceito de *farmacopoder* passa a discutir a noção de *hormônio*.

Contemporâneo a Freud, o dr. Ernest Henry Starling cunha pela primeira vez o conceito de hormônio para designar uma espécie de fluido corporal que conecta desejo sexual, sexo biológico e fisiologia em um só campo. A produção desse discurso corroborou as visões essencialistas a respeito da sexualidade, encerrando-as em um binômio pilar de sustentação do modelo ontológico heterossexual. Os hormônios masculinos e femininos criam formas de inteligibilidade do gênero do ponto de vista médico e jurídico. Ao se identificar dois hormônios opostos e complementares e associá-los à já instaurada diferença sexual através da morfologia, procurava-se dar bases científicas à naturalização de elementos que permitissem justificar um sistema sexo-gênero binário e que excluísse por excelência todas as expressões e corporalidades que insistiam em escapar desse modelo.

Todo esse movimento ocorre durante o capitalismo industrial e o surgimento de discursos científicos que procuravam dar sustentação aos modos de vida criados por esse modelo econômico e político. No âmbito da contemporaneidade, no capitalismo cognitivo (como o designou Félix Guattari) os hormônios representam o fluxo imaterial que constrói formas de subjetivação, que agencia desejos e que faz circular ou concentrar formas de poder sexual. A junção da pornografia à produção farmacêutica fez dos hormônios uma paródia política das formas de poder encontradas na atribuição de sexo e gênero, como observa Preciado.

“O verdadeiro motor do capitalismo atual é o controle farmacopornográfico da subjetividade, cujos produtos são a serotonina, a testosterona, os antiácidos, a cortisona, os antibióticos, o estradiol, o álcool e o tabaco, a morfina, a insulina, a cocaína, o citrato de sildenafil (Viagra) e todo aquele complexo material-virtual que pode ajudar na produção de estados mentais e psicossomáticos de excitação, relaxamento e descarga, de onipotência, de controle total. Aqui, inclusive o dinheiro se torna um significante abstrato psicotrópico. *O corpo adicto e sexual, o sexo e todos seus derivados semiótico-técnicos são hoje o principal recurso do capitalismo pós-fordista*” (PRECIADO, 2008, p. 32, grifos do autor).

Preciado comenta sobre a inserção da pílula anticoncepcional a agir sobre os corpos femininos regulando hormonalmente a produção da fertilidade. Vista como revolucionária para boa parte dos feminismos, no sentido de liberar esses corpos da determinação social da maternidade, para Preciado esse dispositivo de interferência e produção de outras corporalidades é antes de tudo um efeito biopolítico da farmacopornografia. Preciado observa que os métodos contraceptivos que incidem sobre os corpos de mulheres cis é “uma forma de administrar mulheres cis pela necessidade da dose farmacopornográfica de estrogênios e progesterona, de modo a transformá-las em um corpo heterossexual normatizado feminino” (PRECIADO, 2008, p. 233). Inclusive, as primeiras embalagens de pílulas anticoncepcionais a serem comercializadas em 1963 nos Estados Unidos tinha seu design muito similar ao modelo do panóptico imaginado por Bentham (PRECIADO, 2018, p. 220). Porém, ao invés do olhar vigilante no modelo do panoptismo das sociedades disciplinares, haveria a própria mulher que administra quase religiosamente a ingestão do comprimido. Atualmente se tornou bastante comum a circulação de pílulas anticoncepcionais com a inscrição do ciclo de 28 dias marcado em sua embalagem. Essa introdução de medicamentos para regular ou introduzir hormônios – tendo em vista seus objetivos somatopolíticos – em especial a partir da segunda metade do século XX aponta também para um efeito da passagem do poder disciplinar para novas

formas de governo das condutas, para aquilo que Deleuze e Guattari iriam identificar como *sociedades de controle*.

Assim como citado acima, o uso da testosterona por homens (heterossexuais e homossexuais) foi largamente utilizado desde a década de 80, em especial no tratamento das chamadas disfunções hormonais de testosterona. Com objetivos similares ao das pílulas anticoncepcionais (que produziam uma feminilização ao conferir caracteres atribuídos a esse gênero a quem as tomasse), a testosterona passou a ser administrada em corpos de homens cis heterossexuais com o objetivo terapêutico. Porém, tão logo se descobriu seus efeitos políticos de reafirmação de gênero, a testosterona passou a ser utilizada como uma reafirmação da masculinidade viril, como garantia de uma performance sexual otimizada e, especialmente, como uma complementação de um hormônio sintetizado organicamente por todos os corpos (e não apenas por homens cis). Os esteróides anabolizantes, por exemplo, ganharam fama entre as academias de ginástica e dos praticantes de musculação como sendo um aliado no ganho de massa muscular, exaltando o imaginário do homem hercúleo. Não raro encontramos, no interior da comunidade gay, adeptos dessas práticas, como comentamos acima, os chamados *barbies*³⁴.

O regime nazista e o governo estadunidense foram os primeiros a realizar experimentos da utilização de doses de testosterona em animais. Posteriormente, foram utilizados nos corpos de soldados, da população civil que abarrotava os campos de extermínio e de trabalho forçado e nos prisioneiros de guerra. Esse caráter experimental, em um primeiro momento, reforçava o governo biopolítico da população – anos mais tarde tais substâncias estariam disponíveis nas prateleiras de farmácias espalhadas pelo

³⁴ Levam essa denominação homens gays que combinam um investimento na masculinização performática e exacerbada de seus corpos com práticas homoafetivas mais ou menos declaradas.

mundo. A partir de 1980 se difunde como método terapêutico a utilização da testosterona para casos de deficiência hormonal – e são alarmantes os números que expressam a quantidade de homens que pertencem a esse grupo não tão seletivo (PRECIADO, 2018, p. 240).

Já é plenamente aceito pela comunidade científica que todos os corpos produzem hormônios como a testosterona, o estrógeno, a progesterona em quantidades mais ou menos similares, independente do gênero assignado ao nascimento. A máquina binária de enunciação (para retomar Deleuze), codificará o mundo em duas categoriais possíveis, marcando sua assimetria e homogeneizando sua diferença. A produção de dois hormônios associados aos dois gêneros é um investimento biopolítico de controle das corporalidades que escorregam por entre essa máquina. O discurso científico, a produção da verdade, é tênue. Preciado mostra que, analisando tratados de endocrinologia clínica, a diferença de concentração de testosterona em corpos assignados como homens pode ser bastante expressiva. “Por exemplo, os valores médicos de testosterona no sangue dos corpos politicamente considerados como de homens normais variam entre 437 ng e 707 ng por decilitro. Mas alguns corpos produzem somente 125 ng por decilitro, e o sexo atribuído ainda assim é masculino” (PRECIADO, 2018, p. 241). Isso evidencia o caráter nebuloso que a produção do saber médico assume ao intervir politicamente na atribuição do regime sexo-gênero dominante. Toda essa confusão epistemológica funda-se na própria ficção política em torno dos hormônios e de sua caracterização. Se são de fato os hormônios responsáveis por conferir características masculinas (pelos na face, voz mais grave, massa magra corporal mais abundante etc.) ou femininas, sua comercialização irrestrita pode ser precisamente uma ferramenta para dismantelar a ordem do sistema político de sexo e gênero.

Durante o processo de pesquisa que resultou em minha dissertação de mestrado³⁵, administrei, de julho a outubro do ano de 2015, em doses diárias, 100mg de espironolactona em combinação com 2mg de finasterida. Esses medicamentos, receitados em casos clínicos para tratamento de hipertensão e de calvície, em conjunto produzem um efeito de inibição da testosterona – processo esse bastante comum em corpos transsexuais que desejam iniciar um processo de transição de gênero. Como bloqueadores de testosterona, no primeiro momento não produzem mudanças físicas (morfológicas) que pudessem alterar a demarcação social do sexo-gênero designado ao nascimento. Com os bloqueadores não deixei de ser lido como homem. Porém, por trás dessa sutileza que a imagem não deixava entrever, uma reorganização dos sentidos, das impressões passou a se operar em meu corpo. O sentido da palavra natural nunca me pareceu tão forjado quanto nesses meses.

Como em toda experimentação o caminho nunca é conhecido e nunca se sabe o que encontrará. Quando passei a administrar em conjunto aos bloqueadores doses de estrogênio (que não passavam de comprimidos anticoncepcionais distribuídos gratuitamente em postos de saúde públicos), meu corpo pareceu rodopiar em seu próprio eixo. As mudanças estéticas se tornaram muito mais evidentes, passei a me sentir estranho habitando aquele corpo. Além disso, meu humor, meu desejo (de vida), oscilantes, mingando com muita intensidade. É claro que não ambicionava chegar a um ponto ótimo; me parecia muito mais interessante desafiar em minha própria experiência a materialidade do sistema de atribuição de gênero. Nesse momento fui, gradativamente, retornando a uma vida pré-hormonização, a qual, de fato, nunca mais foi a mesma.

³⁵ SOUZA, Mauricio M., *Corpos queer: canteiro de obras*. Dissertação de mestrado entregue à PUCSP. 2016.

A compreensão teórica dos pressupostos hormonais não era suficiente para sentir a materialidade da construção de um corpo a partir da utilização de um medicamento. Quando o corpo entra em cena, a própria pesquisa também se faz corporificada. A escrita passa ser uma escrita-corpo e, como quis Nietzsche, é possível pensar com a ponta dos dedos.

4. resistências e poder

Se de fato a sexualidade pode se configurar uma forma de produzir uma vida autêntica, inventando e habitando um mundo *outro*, produzindo materialmente outras corporalidades que possam desafiar a máquina de produção binária é em seu anonimato, em seu caráter sorrateiro e desconhecido que se pode operar tais formas de resistências. A mesma máquina binária de produção de sentido e de inteligibilidade dos corpos através do conceito de gênero criará as condições de captura das potências da sexualidade enquanto uma prática de liberdade.

A discussão sobre inteligibilidade e performatividade de gênero no sistema binário está presente largamente em Judith Butler a partir da publicação de *Problemas de Gênero*. Nesta obra ela define o sistema sexo-gênero como performance, signos que são incorporados aos corpos através dos mecanismos de poder. A pedagogia, a família, a medicina, são alguns desses mecanismos que irão reforçar os comportamentos atribuídos a cada sexo, conduzindo-os à uma apresentação pública e íntima condizente com a lógica binária. A inteligibilidade do mundo passa a ser regida por esse binarismo, sendo todas as outras expressões e performatividades abjetas. Segundo Butler, a regulação cria dois campos opostos da performatividades (masculino-feminino), reforça esses limites e tensões, criando um paradigma heterocentrado para a leitura da realidade social.

Tudo o que um regime democrático pode articular no sentido da garantia de direitos tende igualmente a criar uma experiência de clausura das potências vitais criadoras das vidas singulares no campo da micropolítica. Suely Rolnik (2018) define a micropolítica como sendo uma esfera da vida cotidiana em que pode haver o acionamento de uma dimensão molecular da política. Da linguagem à performatividades, a micropolítica se expressa nas existências que desafiam a estabilidade do binarismo do sistema sexo-gênero. Isso porque os chamados direitos sociais precisam, para operar seus mecanismos de assistência, regular um tipo de sujeito específico, criá-lo, para que a lei produza um campo de indivíduos pronto a recebê-las. Assistimos hoje as discursividades voltadas para a análise das crises nas democracias modernas, com movimentos que retroalimentam a captura da força revolucionária (tanto macropolítica quanto micropolítica). Pensando nos agenciamentos revolucionários atentos aos deslocamentos da democracia que compreendia enquanto um dispositivo de controle, a sexualidade e o corpo (sexuado, inevitavelmente, pela ordem das formas do mundo) implicam em uma política que tem o confronto como vetor de ação, e, portanto, podem fazer conectar esferas das resistências múltiplas. É preciso compreender o processo de vida e de resistências múltiplas que se desdobram a partir de certas práticas sexuais.

Se o *queer*, como propõe a perspectiva radical de grupos anarquistas com contracondutas sexuais (BAROQUE; EANELLI, 2011, p. 9), é uma proposta para dissolver o caráter identitário das políticas, como ele se relaciona aos movimentos de afirmação de identidades? Como esses se desdobram para constituir aproximações e tensões, sobre um território no qual o *queer* caminha em passos agitados, numa constante movimentação que o afasta dos legalismos e da relação entre o aparelho de Estado e os ditos movimentos sociais?

Para tanto, é um mapa fragmentado de iniciativas díspares, ausentes da base do fundamento, que se revela ao se debruçar sobre o *queer* enquanto agenciamento coletivo ou como constituição de uma manada sexo-afetiva rebelde. Essa manada se caracteriza por não constituir a unidade de um grupo, afastando-se das formas tradicionais de se fazer política, especialmente às institucionais. As manadas são agenciamentos que se conectam para cumprir um fim, para produzir uma intensidade que invariavelmente irá se dissipar ou se ajustar em identidades. Alguns eventos promovidos pelo selo Monstruosas³⁶, que reúne artistas *queer* e transgênero, é responsável por boa parte da agitação anarquista nesse meio nos últimos anos. Assim sendo, ocupo-me em compreender de que forma se torna urgente fazer emergir uma cartografia que possibilite produzir um mapa menos disperso dessas, por vezes, iniciativas ilhadas fora da assimilação pelo aparelho de Estado ou pelos encaixes no interior dos movimentos sociais.

Como ponto de partida, acerca da distinção entre o mapa e o decalque (ou a fotografia), nas páginas dedicadas ao *rizoma* em *Mil Platôs*, as considerações de Deleuze e Guattari (2011) opõem a produção de um mapa à produção de decalques (cópias) na medida em que o mapa se baseia numa experimentação real que possibilita a conjugação de diferentes fluxos (fluxos sexo-afetivos, fluxos rebeldes, fluxos teóricos), permitindo uma síntese entre campos que libera conexões antes inauditas. Portanto, por ser uma característica do mapa poder ser revertido, desfeito, montado infinitas vezes em diferentes combinações, as redes de conexão entre tais grupos e indivíduos, que possibilitam haver câmbio de informações, táticas, estratégias de combate entre essas subjetividades que manifestam contracondutas sexuais, produzem *agenciamentos coletivo de enunciação* no

³⁶ O selo Monstruosas se define como sendo a reunião de “monstruosidades, políticas nômades e anti-humanismo”, que edita e distribui fanzines, promove eventos, festivais, oficinas e atua com performances. Endereço eletrônico: <https://monstruosas.milharal.org/>.

ínterim das relações de cumplicidade e de amizade a partir do enfrentamento às condutas normalizadoras no interior do capitalismo planetário.

Paul B. Preciado no artigo “Cartografias queer” aponta ser necessário, antes de se lançar à tarefa cartográfica, indagar-se sobre as possibilidades de se produzir uma cartografia numa época que intitula “pós-sexual”. Se a tarefa de produção de uma cartografia se basear na diferença sexual, ou seja, na identidade sexo-gênero, funcionará apenas como uma taxonomia na qual o cartógrafo se abstém de sua posição identitária para produzir, a partir de uma suposta neutralidade de seu *locus* de enunciação, uma análise distanciada de um objeto qualquer. O que há de perigoso nessa cartografia é que facilmente pode virar um “ato de vigilância”, convertendo esse conhecimento em material para fazer funcionar dispositivos de controle e “convertendo-se em um arquivo de vítimas que mais que criticar a opressão, termina por estetizá-la” (PRECIADO, 2008, p. 3).

As formas de subjetivação oriundas da episteme ocidental moderna estão intrinsecamente associadas à constituição do sujeito enquanto *sujeito de direito* e, a esse respeito, Foucault na entrevista “Sujeito e poder” compreende as formas de subjetivação enquanto processos pelos quais se constitui um sujeito ou como alguém “torna-se sujeito” (FOUCAULT, 2011, p. 231). Em seus estudos sobre o estoicismo e presentes nos volumes da *História da Sexualidade* a temática do *cuidado de si* aponta para um estudo das formas de subjetivação na antiguidade clássica, formas que passavam pela lapidação do próprio corpo e que criavam modos de existência éticos. Retomando a temática do cuidado de si na antiguidade clássica, Foucault vai compreender que a noção de *pilotagem* e de *navegação* como arte é o que conduz o sujeito ao governo de si mesmo, sendo que “é o ser inteiro do sujeito que, ao longo de sua existência, deve cuidar de si e de si enquanto tal” (FOUCAULT, in.: DREYFUS; RABINOW, 2011, p. 301).

Foucault, em sua análise sob o conjunto de técnicas de governo que compunham o poder pastoral, circunscreve a conduta em um campo duplo: conduta é tanto o ato de conduzir (*condução*), quanto um “se conduzir”, maneira de se portar frente ao ato de condução (FOUCAULT, 2008, p. 257). O pastorado é tomado como uma forma de poder que possui a conduta como alvo - produzindo um regime de governo sobre ela, e que, por fim, deixa entrever a ambiguidade acima descrita do próprio termo: resistências e revoltas inerentes ao movimento pastoral, que objetivam a criação de outras condutas, emergem enquanto força reativas (a esse respeito Foucault detêm-se no Luteranismo como a grande revolta da conduta que o Ocidente conheceu). Entretanto, com a atualização do poder pastoral realizada pelas técnicas de governo político no exercício da governamentalidade, situada no final do século XVII, as conduções de condutas “não vão se produzir tanto do lado da instituição religiosa, e sim, muito mais, do lado das instituições políticas” (FOUCAULT, 2008, p. 261).

Os contrapositionamentos políticos existentes nas sociedades disciplinares, que emergiam das resistências avessas ao poder soberano e à disciplinarização das condutas, criavam realidades, utopias nas quais a experiência da disciplina se dissolvia em relações livres entre diferentes. Entretanto, a partir de uma leitura da análise deleuziana das *sociedades de controle* e as metamorfoses que essa opera no campo dos dispositivos antes adotados pelo poder pastoral e disciplinar, a noção de contraconduta passa a ganhar dimensões das lutas que buscam um poder que não estejam associados ao princípio da soberania, mesmo que ainda haja a possibilidade de se reatualizar o direito moderno e, portanto, a produção de um direito (FOUCAULT, 2002). Os antipositionamentos, por sua vez, procuram criar condutas não controláveis e expressar o ingovernável, como apontou Passetti, “um antipositionamento em busca de um direito anticontrole e diante da vida como alvo remete ao ingovernável. E este espaço é o espaço da revolta, de trazer

incômodos para os moderados e bloquear capturas de nossas existências individuais” (PASSETTI, 2011, p. 139).

A utilização do termo “dissidência” para designar formas de revolta ao controle das condutas sexuais e de gênero em foco, exige um detalhamento. A dissidência não recoloca em face à conduta normalizadora uma nova conduta (libertadora, transgressiva), mas, antes, pretende uma recusa generalizada de qualquer forma de conduta, permitindo o aparecimento de um vácuo nas técnicas de governo que não só desestabiliza, mas estabelece uma relação perigosa de *efeito* com o poder pastoral. Para Foucault o abandono do termo “dissidência” é estratégico, especialmente em um momento em que as forças reativas tendem em transformar-se em assimilação ao interior do jogo político. Para tanto, Foucault propõe a utilização de “contraconduta”. O que interessa na utilização da palavra (essa um pouco torcida em um neologismo) é a discussão sobre a possibilidade do termo abandonado “dissidência”, carregar em si, inclusive pela tradição militante e partidária, a possibilidade de criar a imagem reificada do “dissidente” e, portanto, daquele que toma posição *consciente* como expressão da condução da conduta. Foucault vai habilmente mostrar que a recusa do termo permite se ater ao componente central da revolta ao regime das condutas: a contraconduta. Escolho, portanto, utilizar contraconduta: o que contesta e que pode gerar anticonduta, pode reformar os sistemas de condutas, assimilando a transgressão consentida. O dissidente não é a contestação da ordem, mas o que prioriza onde os princípios desta ordem se encerraram.

A prática da verdadeira vida, levada ao extremo pelos cínicos, enuncia o que seria uma vida outra. Essa passagem, essa inversão é o caracterizaria o modo de vida cínico. Esse modo de vida poderia ser compreendido em três pontos, em três movimentos: a) uma vida despojada, desavergonhada; b) uma vida sem dependências, se expressado na miséria voluntária; c) a vida reta, conforme a natureza, animalizada. Esses três pontos são

retomados por Foucault como práticas próprias dos cínicos, posturas éticas recorrentes na época, mas também difíceis de serem aceitas pela filosofia – o cinismo seria uma “careta que a filosofia faz para si mesma” (FOUCAULT, 2011c, p. 238). O cinismo é, então, a consumação de uma vida autêntica, verdadeira, mas com a exigência de que essa vida deva ser *radicalmente outra*. Ainda uma quarta elemento, mais radical, diz respeito à vida soberana.

A vida soberana de si mesma pode gozar, ter a posse e fruir, simultaneamente, de si diante do fora. Pertencer a si mesmo, essa formulação aparece em uma longa tradição na Filosofia e se expressa bem em Sêneca. Duplo gozo-posse e gozo-prazer. Porém nessa relação consigo mesmo se funda a relação com o entorno: a ajuda e o socorro dos amigos ou dos alunos é algo constate na prática cínica. O cinismo ficou marcado por certo caráter público de suas aparições. Suas escolhas de vida sempre estavam estampadas no cotidiano e rasuravam a sociedade e sua suposta lição universal. O cuidado com o outro, através da consulta a conselheiros, é outra face do ato de ser soberano sobre si mesmo. Foucault faz uma passagem sobre o tema da verdadeira vida no cinismo, e a conecta ao tema mais geral da contestação da soberania política centralizada e do pastorado.

Há uma relação entre as práticas do pastorado e sua conexão com a moral judaico-cristã. As imbricações entre as tecnologias de poder contidas na relação entre a religião, Estado e práticas pastorais encontram a convergência nesse conceito. Retomando genealogicamente a noção, Foucault vai à Antiguidade para demarcar o aparecimento do conceito de *economia das almas* – nítida relação com o conceito de Economia em Aristóteles. A *oikonomia* de Aristóteles diz respeito ao governo no interior das famílias, respeitando a ordem hierárquica de organização familiar, em torno das oposições como homem livre e escravo, pais e filhos ou ainda marido e mulher (FOUCAULT, 2011c, p.

286). A introdução da noção de pastorado fará com que essa economia passe por uma profunda modificação.

Para poder designar corretamente essa nova modalidade de economia, introduzida no mundo cristão, a partir da noção de economia das almas – mas não mais apenas restrita ao universo da família, estendendo-a a todo corpo social cristão – é a ideia de “conduta” que ganha força. O conceito de conduta, de acepção dupla, significava tanto conduzir, quanto se refere ao ato de ser conduzido, guiado, direcionado, quanto se deixa conduzir e quais efeitos surgem dessa permissão. No pastorado cristão a ideia de uma *conduta das almas* é central para o funcionamento dessa tecnologia de poder. O pastorado a que Foucault cita é justamente a passagem que o fez ganhar a dimensão de governamentalidade, como um de seus instrumentos essenciais.

Em *Segurança, Território e População*, Foucault analisa o conceito de pastorado e sua relação com a moral judaico-cristã. As imbricações entre as tecnologias de poder contidas entre a religião e o Estado encontram um ponto interessante de convergência nesse conceito.

Junto à instalação do pastorado como técnica de governo surgem movimentos de contestação a essa arte de conduzir as condutas preconizada pelo pastorado cristão em toda a Idade Média. Essas “revoltas específicas das condutas” (FOUCAULT, 2008, p. 256) colocam em questionamento a própria noção de conduta, em sua ambiguidade. São esses movimentos que tem por objetivo inaugurar uma nova conduta, em defesa de outra forma de condução, “por outros condutores e por outros pastores”. Foucault, nesse ponto, compara as formas de resistência próprias do poder soberano com as resistências articuladas para se opor ao poder como condução das condutas. Porém, o próprio pastorado se constituiu como uma resposta (uma contraconduta) às seitas gnósticas dos

séculos II, III e IV, evidenciando um caráter reativo nessa força de instaurar um governo pastoral.

A noção de pastorado pressupõe um mecanismo central para o funcionamento do dispositivo da sexualidade moderna: a confissão. Ela aparecerá nas práticas clínicas, psiquiátricas e religiosas que versarão a respeito da sexualidade, no sentido da revelação do “verdadeiro sexo” por parte daquele que confessa. Eve Sedwick cunhou o conceito de *epistemologia do armário* para expressar as experiências de silenciamento entre as pessoas LGBT, que se recusavam a confessar suas preferências ou práticas sexo-afetivas. O armário funcionaria como uma dimensão privada da vida sexual desses indivíduos, permanecendo longe dos olhos públicos da moral dos bons costumes e heterocentrada.

Grande parte da energia de atenção e demarcação que girou em torno de questões relativas à homossexualidade desde o final do século XIX, na Europa e nos EUA, foi impulsionada pela relação distintivamente indicativa entre homossexualidade e mapeamentos mais amplos do segredo e da revelação, do privado e do público, que eram e são criticamente problemáticos para as estruturas econômicas, sexuais e de gênero da cultura heterossexista como um todo; mapeamentos cuja incoerência capacitadora, mas perigosa, foi condensada de maneira opressiva e duradoura em certas figuras da homossexualidade. “O armário” e “a saída do armário”, ou “assumir-se”, agora expressões quase comuns para o potente cruzamento e recruzamento de quase todas as linhas de representação politicamente carregadas, têm sido as mais magnéticas e ameaçadoras dessas figuras (SEDGWICK, 2007, p. 26).

A recusa em se identificar ou confessar aos condutores de conduta é uma prática comum entre *queers*, procurando desestabilizar as bases desse dispositivo de confissão, pois esse processo de *coming-out*, de assumir-se gay ou lésbica, no contexto da segunda metade do século XX, ganhou contornos políticos irreversíveis. As propagandas e programas governamentais como o estadunidense *Don't ask, don't tell*, que perdurou por décadas entre as forças armadas dos Estados Unidos com o objetivo de coibir o processo de autoidentificação com um conjunto de práticas sexuais, foi revogada em 2010 pelo governo de Barack Obama. Seguiu-se a essa medida, uma série de políticas públicas

inclusivas para as chamadas minorias sexuais, no sentido de sua autoafirmação no interior das instituições.

O conflito do pensamento queer antiassimilacionista contra a política LGBT assimilacionista é um exemplo brilhante da relevância da teoria queer. O assimilacionismo, em um contexto queer, é representado pelas campanhas das organizações reformistas dominantes. Questões como casamento gay, a política *Don't ask, don't tell*, e leis contra crimes de ódio estão no topo da agenda LGBT, de acordo com grupos como a Humans Rights Campaign (HRC), a Força-Tarefa Nacional para Gays e Lésbicas, e a Igualdade no Casamento EUA. Isso, junto à assimilação cultural na forma de Pride Parades (Paradas da Diversidade) patrocinadas por empresas, demonstra um compromisso em abraçar a lógica estatista da cidadania e dos direitos, bem como a mercantilização capitalista da cultura. O assimilacionismo, então, busca a integração ao capitalismo e ao poder do Estado em troca da lealdade de seus súditos (VÁRIOS AUTORES, 2020, p. 103).

A especificidade das revoltas contra o governo das condutas do ponto de vista religioso é explorada em três pontos. Foucault comenta que a partir do século XVIII as resistências de conduta vão adquirir uma forma inteiramente nova – isso devido ao fato de que o poder pastoral será agora incumbência do Estado. É o governo que irá então se ocupar dessa arte de conduzir o pastorado, e, por sua vez, as revoltas irão se produzir mais ao lado do poder político do que da esfera religiosa. O exemplo das sociedades secretas, que irão florescer por toda a Europa e se intensificar no século XIX, no que diz respeito à crítica de uma forma de governamentalidade para a instauração de outra, mas rentável, mais eficiente ou ainda, dos partidos políticos, que conservam uma áurea já gasta de um velho projeto abandonado (“há um mundo por vir, um mundo melhor e mais justo”), mas que conserva sua ambição por inaugurar uma nova conduta, ou seja, um novo pastorado, uma nova governamentalidade. Esse caso conserva uma força dupla, pois apresenta a possibilidade um novo mundo, e consegue canalizar a força das revoltas, pois apresenta uma nova sociedade, pondo fim ao menos parcialmente à crítica das antigas formas de subjetivação.

As transformações pelas quais o poder pastoral passou, em especial durante o século XVIII, permitiram que houvesse uma fusão do poder político com o poder pastoral, ganhando a forma na ideia de governamentalidade. A entrada do modelo judicial nas práticas religiosas, como exemplifica o dispositivo da confissão, a partir do século XII demonstra como as lutas contra o pastorado vieram da recusa em assimilar novos modelos de participação religiosa na vida individual, em novas formas de ascetismo, de contato com Deus, com a obrigação com a moral etc., em suma, na condução das condutas. Foucault enumera cinco diferentes formas de contracondutas: o ascetismo, as comunidades, a mística, a Escritura e a crença escatológica. Todos esses elementos estão contidas nessa recusa do poder pastoral, que no ascetismo significa a recusa de se estabelecer uma relação de poder político mais generalizado.

Comumente associamos o ascetismo como a base da prática cristã, portanto, como sua conduta máxima. Porém o ascetismo precisou de um longo período para se estabelecer como prática e instaurar o dever à obediência. O ascetismo pressupõe uma relação de si para si mesmo, no sentido de uma provação individual que prescindiria do olhar dos outros. Esse desafio ganha maior complexidade quando comparado com os feitos de outros ascetas, como Foucault relembra ao citar os anacoretas sírios, egípcios, etc. A *apátheia* é esse domínio exercido sobre si mesmo, sobre seu corpo e sobre seus sofrimentos. No poder pastoral, ao contrário, não se pode, a partir da análise dos elementos que compõe o ascetismo, presumir essa negação da matéria e do corpo, pois é necessário criar a necessidade da obediência. Portanto o cristianismo é anti-ascético.

O problema da recusa ao pastorado, aparece também na organização das comunidades. Também na mística, na Eucaristia, na escritura, na escatologia. Em suma, o problema do dimorfismo entre sacerdote e leigos, que ameaçava a extensão do poder pastoral, portanto tais práticas surgem como contraconduta. “Esse poder pastoral havia,

no fundo, desenvolvido urna economia da verdade que, vocês sabem, ia do ensino, de um lado do ensino de urna verdade ao exame do indivíduo” (FOUCAULT, 2011c, p. 280). Portanto, a recusa da figura do pastor é a base dessa contraconduta, pois coloca em dúvida a exigência dessa figura na condução das práticas religiosas.

O eixo sexo-religião-psicologia foi condutor para o funcionamento do dispositivo da sexualidade. A prática da confissão, que já lograva uma posição de importância nas práticas pastorais desde os primeiros séculos da era cristã e da Idade Média, foi atualizada sob a jurisdição da psiquiatria. Essa nova ciência encarava a homossexualidade enquanto prática desviante da condução “natural” do desejo, ou seja, a concretização do prazer em práticas consideradas heterodoxas.

Recentemente o debate em torno da “cura gay” – nome adotado pelos fundamentalistas religiosos ligados às igrejas neopentecostais para um conjunto de práticas para inibir a homossexualidade ou para recuperar indivíduos *ex-homossexuais* – readquiriu as relações entre os campos da homossexualidade e da religião. O projeto de decreto legislativo PDC 234/11, que visa suprimir dois dispositivos da Resolução 001 de 22 de março de 1999 do Conselho Federal de Psicologia reacendeu esse debate em torno das práticas clínicas de psicólogos.

Art. 3º - os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a patologização de comportamentos ou práticas homoeróticas, nem adotarão ação coercitiva tendente a orientar homossexuais para tratamentos não solicitados. Parágrafo único - Os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades.

Art. 4º - Os psicólogos não se pronunciarão, nem participarão de pronunciamentos públicos, nos meios de comunicação de massa, de modo a reforçar os preconceitos sociais existentes em relação aos homossexuais como portadores de qualquer desordem psíquica (Disponível em <http://site.cfp.org.br>).

A proposta de modificação dos artigos citados procura tornar legal a interferência de líderes religiosos no processo de conduzir um veredicto sobre a homossexualidade não só de seus fiéis. A disputa pela propriedade do discurso da verdade sobre a sexualidade de um indivíduo se expressa pela batalha pela legitimidade da produção desse discurso e sua validade em âmbito jurídico.

A despeito das imbricações entre essas práticas discursivas, objetiva-se a condução da homossexualidade enquanto conduta, ora execrada (pelos grupos religiosos), ora tolerada (pelo discurso das ciências psicológicas). As modulações pelas quais esses discursos passaram deixa entrever uma batalha no campo da produção da verdade, atualizando e fortalecendo os dispositivos de confissão e de culpa.

Teorema (1968), filme dirigido por Pier Paolo Pasolini, retrata a crise da sociedade burguesa, a partir de uma família que recebe um hóspede inusitado que seduz todos os familiares e leva à desagregação existencial dos componentes desse grupo. O sexo desempenha no filme a passagem da miséria que rondava invisível a atmosfera familiar onde esse hospedeiro se insere. A primeira integrante da família a se apaixonar é Emília, uma empregada que trabalha na casa. Enquanto se ocupa com seus afazeres domésticos, percebe a presença do visitante e, ao primeiro sinal do desejo, corre ao seu quarto para beijar uma imagem religiosa, após retirar seus brincos. Despe-se da sensualidade e beija uma imagem santificada para tanto se eximir de seu pecado (o agenciamento do desejo). Posteriormente Emília será a primeira integrante da família a se deixar levar pelos encantos do misterioso homem.

Em seguida, após seduzir e transar com todos os integrantes do grupo familiar, ocorre uma crise generalizada entre os personagens, que tem seu destino radicalmente modificado pela passagem do estranho. O filho, Pietro, que se entrega ao prazer homossexual no interior de um armário – numa clara alusão à necessidade de esconder o

prazer homoafetivo e ao armário como símbolo desse silenciamento- passa a se assumir como homem gay e vira um artista plástico.

Pasolini apresenta as relações no sexo como disparador de uma dimensão íntima suprimida pela atmosfera familiar burguesa. Para além disso, toca nas relações entre o profano, a transgressão e o estabelecimento de uma nova normalidade que passará a se instaurar quando cada integrante da família processa os acontecimentos individualmente diante do escancarado fracasso da consciência burguesa. O sexo desempenha um papel para além do bem e do mal, além da moralidade: o contato com a pulsão do prazer inaugura o novo, a invenção de uma nova vida individual e coletiva, que os libera de certa repressão. Incita o prazer como forma de invenção. O reverso, o mesmo Pasolini mostrará anos mais tarde, em 1975, entre os fundamentos fascistas em *Saló*

Precisamente esse ponto, da produção de uma vida *outra* a partir do prazer, prescinde do jogo dos discursos da verdade e da legitimidade buscada por cada um deles. É na exploração do prazer que reside a possibilidade de “livrar-se” da sexualidade e dar passagem ao fluxo incessante das experiências que podem culminar em uma vida única, para além das categorizações e das identidades e as devidas legitimidades.

considerações finais

Durante a pesquisa para esta tese pretendi esboçar o dispositivo sexual moderno e suas relações intrínsecas com as redes de produção de verdade (a *vontade de verdade* como o um pathos europeu) e de governo sobre os corpos e as pulsões dos corpos. O objetivo dessa primeira abordagem foi realizar uma “anti-história do corpo sexual”, buscando destituir o estatuto biológico ou do corpo enquanto instância atravessada por forças ativas em oposição à passividade da carne – que por si só já traduz uma raiz heterossexual na concepção do corpo sexuado. A hipótese geral foi a de que a sexualidade só pode ser pensada e tornada dispositivo a partir da matriz de inteligibilidade heterossexual (Monique Wittig, as anarco-feministas e as lésbicas que antecederam, por exemplo a publicação de *Gender Problems* de Judith Butler e das produções subjacentes).

No segundo momento da tese um trabalho mais minucioso foi ganhando forma, para sentir o peso dessa formação histórica e discursiva que fundamentou a base do discurso científico sobre a sexualidade moderna: a colonialidade e o racismo de Estado são seus ecos mais contínuos. Trabalhar com os registros indígenas recuperados por Clastres e ver as ramificações em jovens artistas desse desarranjo de gênero foi o objetivo. Juntar e atravessar esses campos de produção de verdade é urgente em um cenário que se vê mais setorizado e induzido aos chamados “lugares de fala”, que autorizam e

desautorizam, reinserindo com força as identidades políticas no lugar da experimentação, comprometida mais em desfazer do que formar blocos de conhecimento, territórios onde essas vozes possam se assentar. Entender que as relações transversais que formaram as Américas passaram pela construção do corpo indígena, do corpo europeu, do corpo negro, do corpo rebelde, do corpo nativo a partir do escopo da sexualidade (ali onde deveria primeiramente agir o discurso religioso) é o interesse maior desse momento da tese que se pretende, se posso dizer, mais genealógico. A escolha do percurso guiada por essa transversalidade discursiva talvez seja a marca maior. Mapear os focos de resistência ao domínio colonial através da ideia de ritual, da festa e daquilo que o homem europeu entendia como orgia dentro das comunidades nativas, no sexo (e não do eros branco e suas categorias de efetivação), mas o sexo como liberdade última do corpo em festa, que desafia um código mesmo que silencioso, como o índio Krebemgi de Clastres – traço que podemos evidenciar na ideia da “bicha”, do “maricón”, que atravessa a obra de tantos artistas latinos comprometidos com a destruição das marcações identitárias no contexto da América Latina (as publicações do *Lampião da esquina*, a organização do grupo Somos, a literatura de João Gilberto Noll, Néstor Perlongher e as errâncias homossexuais urbanas, as transexuais indígenas Muxes).

Ao debruçar sobre o histórico de formação do movimento gay no Brasil algumas nuances sobre a importância dos movimentos sociais ligados ao sexo em produzir uma reversão (da patologização à aceitação) no interior das democracias latinas e na expansão de uma concepção do sexo enquanto “palheta de múltiplas cores” aparece. O caso do Brasil irrompendo na aceitação de um modelo de homem cuja sexualidade livre é conjunta com a conquista do lugar das minorias e de outro lado a marginalidade que insiste em recriar essas formas de vida “malditas” que desestabilizam todo o código heterocentrado. No caso argentino, a eclosão da Frente de Libertação Homossexual, em oposição ao

peronismo, criou a possibilidade das relações de luta e resistência enquanto cumplicidade em 1971, poucos anos antes de Stonewall. Reinventaram sua ação contra o governo e foram também parcialmente tragados pelos direitos civis e posteriormente perseguidos e mortos em 1976 após instauração do regime civil-militar. A participação de Perlongher nesse cenário despertou o interesse pela trajetória, como um “personagem conceitual”, para lembrar Deleuze, que costurou a carne conjunta de Brasil e Argentina, países marcados por processos políticos análogos e com histórico de resistência homossexual tão diverso. Também a ponta territorializada dessas experiências de desbunde, nos casos criminais de Chrysóstomo e Febrônio conectam a homossexualidade com o crime e a loucura.

Dito acima, o que a poética pode nos dizer sobre o sexo? Como a construção de um percurso literário se cruza com a criação de uma sexualidade própria e original? Artaud situa que o sexo é como a língua, pode ser aprendida, revirada, desfeita. Como os movimentos em prol da libertação homossexual ainda não arruinaram a linguagem e seus postulados de efetuação no mundo, a vida como obra de arte se torna *sua* urgência (Foucault em entrevista concedida à revista *The Advocate* em 1984 afirma que a homossexualidade necessita criar uma vida única, autêntica em sua radicalidade) para construir uma experimentação no lugar de um território conhecido e hoje desejado, a homossexualidade enquanto pacificação de uma conduta sexual ora transgressora. Interessa ver como Foucault foi deixando pistas, talvez, da importância das práticas em busca do prazer e da cumplicidade que aí poderia emanar ao invés da construção de uma comunidade ou “cultura” LGBT (e adjacências). De fato, são em suas últimas entrevistas que essa possibilidade de leitura se assenta.

Ao longo do percurso de escrita, o contato profundo com uma criança em especial foi responsável por reviravoltas de toda sorte. Minha filha, Ayana, não só impulsionou a mapear modos de existência comprometidos com a singularidade, como também fez convites silenciosos para olhar a invenção de uma vida tomando forma. A criança é a invenção constante de um mundo para habitar, é, como dizia Deleuze, um povoamento.

Como podemos povoar nossa existência sem delimitações, sem marcas, sem estratificações? O sexo, o prazer e o desejo podem ser operadores para que essa vida *outra* não se intimide em irromper e espalhar.

pós-considerações finais: breve anotação sobre direitos e conduta homoafetiva

As formas pelas quais a homossexualidade e a transexualidade foram tragadas pelas políticas identitárias e pela produção cultural massificada - que instituiu comportamentos ideais expressos pelos grandes nomes midiáticos, - deixaram um impacto ao padronizar comportamentos considerados palatáveis e que serão alvos de reprodução infinita nesses corpos. Artistas queer, cantoras transsexuais, *drag queens* influenciadoras digitais: seria impossível nomear o grande número de expressões dessa visibilidade requerida e conquistada por esse grupo. Do sucesso de alguns se constrói o modelo de indivíduo LGBT desejado e compatível com a racionalidade neoliberal: participativo, propositivo, condutor de consciência. Em uma imagem bastante conhecida, compõem o desfile de uma escola de samba, que é também o desfile militar, a passeata protegida pela polícia...

Se pensarmos a sexualidade em termos de invenção de práticas e de modos de vida, nos deparamos com os agenciamentos normalizadores que insistem em inserir, apagando as diferenças, em vez de afirmá-las em sua dimensão radical. Um processo em curso pela normalização do normal promovido pela heteronormatividade. Os aparatos que irão dimensionar essa normalização, como a tolerância, os direitos, a aceitação e reconhecimento. Portanto, a transgressão desconhecida se transforma em transgressão fomentadora de reforma de leis e de produção de condutas criminalizáveis. O direito de punir conduz qualquer direito político.

As modulações expressas pela inclusão das identidades LGBT nos campos sociais de maior visibilidade, como é o caso de diretores de empresas, artistas e *influencers*, está em concordância com as aspirações de boa parte do movimento LGBT no processo de ocupação das esferas do poder público e privado. A questão da ocupação dos espaços

ganha mais importância na atualidade pois a política de representação incentivada pelo engajamento e produção de conteúdo digital nas redes sociais substituiu o militantismo pelo engajamento. Em outras palavras, a rua pelas telas; as ruas nas telas; tudo nas telas.

As resistências que poderiam emanar do compartilhamento de práticas e estratégias de combate ao poder acaba por criar condutas rebeldes circunscritas ao ambiente virtual. A lacração – termo empregado para designar as ações de fechar ou encerrar uma discussão, ou simplesmente para manifestar aprovação frente a algo – tomou conta das produções estéticas. É necessário ver e ser visto. É necessário produzir, compartilhar, gerar engajamento. É preciso deixar claro que a transgressão é conhecida, é normal. O sexo está novamente normalizado pelos dispositivos de sexualidade

Enquanto a variedade estética ganha campo com as noções de protagonismo, distancia-se da criação de uma *estética da existência*. Pertencer e ser aceito e tolerado nunca pareceu tão próximo da população LGBT; ainda que essa armadilha esconda o sofrimento e as violências sensíveis a esses sujeitos.

o depoimento de Michel Foucault no julgamento de Félix Guattari³⁷

“Há três problemas com este julgamento.

O primeiro aparentemente não é, creio eu, o mais importante. É a questão da liberdade de expressão: é pornografia ou não? O tribunal gostaria de limitar o julgamento a este aspecto.

De fato, por trás dessa primeira questão está outra muito mais séria: a homossexualidade, como prática sexual, terá os mesmos direitos de expressão e prática que a dita sexualidade normal? Mas não é nestes termos que os magistrados pretendem conduzir os argumentos.

Em terceiro lugar surge o problema fundamental: a relação entre política e sexualidade.

A sexualidade, a demanda por direitos sexuais, a possibilidade de praticar a sexualidade que se quer, constitui um direito político? Podemos, agora, em torno desses termos, constituir um movimento cujos objetivos são, finalmente, políticos? Este é todo o problema de integrar a sexualidade na batalha política.

E é aí que reside a questão fundamental levantada por este julgamento. O problema é que nem o governo nem os magistrados que o representam querem que a questão seja colocada nestes termos. Então, eles limitaram o julgamento a uma pergunta muito mais fácil de fazer: é pornografia ou não?

A publicação incriminada é uma questão de pesquisa e investigação acadêmicas realmente sérias ou, ao contrário, uma compilação de obscenidades? Eu penso que não devemos nos deixar emboscar dessa maneira. O conteúdo do jornal, a natureza das ilustrações, o valor, a fronteira da pornografia que eles cruzam ou não cruzam, tudo isso, acredito, não tem importância. A questão séria, mais uma vez, é a da sexualidade na política. Quando vemos hoje a importância que o MLF³⁸ assumiu, a questão do aborto, quando testemunhamos a candidatura do palhaço Monsieur Royer³⁹, podemos ter certeza

³⁷ Os textos que se seguem foram traduzidos do inglês por Flávia Lucchesi e Mauricio Marques de Souza. Original em inglês disponível em: *Trois milliards de pervers: Grande encyclopédie des homosexualités*. 1973. Tradução para o inglês de Gila Walker, 2020. Disponível em: <https://www.glass-bead.org/article/three-billion-perverts/?lang=enview>

³⁸ Movimento de Liberação das Mulheres Francês.

³⁹ Após a morte de Georges Pompidou, em 1974, Jean Royer concorreu à presidência na plataforma da “ordem moral”.

de que esta é uma área chave da sociedade contemporânea. E não só da sociedade, mas também da política.

Pois toda uma política do corpo foi imposta. Com efeito, desde os séculos XVII e XVIII, o corpo humano foi usado, trancado, mantido sob verificação, constrangido como força de trabalho. Esta política consistia em extrair o máximo de forças úteis para o trabalho e o máximo de tempo útil para a produção. Atualmente, o que se questiona é o seguinte: vamos conseguir recuperar a posse de nossos próprios corpos, e dos corpos dos outros também – com todas as relações que isso implica – para fins outros que não esse uso como força de trabalho?

É essa luta por nossos corpos que faz da sexualidade uma questão política. É compreensível, nessas condições, que a dita sexualidade normal, ou seja, reprodutiva da força de trabalho – com o que isso pressupõe em termos da rejeição de outras formas de sexualidade e da subjugação das mulheres – queira ser considerada normativa. E é igualmente normal que, no movimento político voltado a recuperar a posse do corpo, encontremos movimentos pela liberação das mulheres, assim como pela liberação da homossexualidade masculina e feminina”.

referências bibliográficas

ABGLT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. *Manual de Comunicação LGBT: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais*. Curitiba: ABGLT, 2010.

AGOSTINHO, Larissa Drigo. *A filosofia política de Deleuze e Guattari: crítica da razão e crítica do capitalismo*. Projeto de pesquisa. Disponível em: https://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/Larissa%2520Agostinho_pr_ojeto.pdf.

AMARAL E SILVA, Eder; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde; DIAS, Rosimeri de Oliveira (2018). *É preciso se desembaraçar do sexo – Notas introdutórias a uma conversa entre Michel Foucault e Thierry Voeltzel*. Revista Eopolítica, São Paulo, n. 22, set-dez, pp. 55-65.

BASH BACK!. *Bash Back! ultraviolência queer: antologia de ensaios*. Traduzido por: Beatriz Regina Guimarães Barboza, Emanuela Carla Siqueira, Julia Raiz do Nascimento. São Paulo: crocodilo; n-1 edições, 2020.

BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

BAROQUE; Fray; EANELLI, Tegan (orgs.). *Queer Ultra Violence: Bashback! Anthology*. Ardent Press, 2011.

BOTTON, Viviane Bagiotto. *Muxes: gênero e subjetivação, entre a tradição e as novidades*. Revista Eopolítica, São Paulo, n. 17, jan-abr, 2017, pp. 19-32.

CARVALHO, Nelson Luiz de. *O terceiro travesseiro*. São Paulo: Edições GLS; 15ª edição, 2007.

Centro latino-americano em sexualidade e direitos humanos (CLAM). *Orientação sexual na CID-11*. <http://clam.org.br/noticias-clam/conteudo.asp?cod=11863>, on-line, 2014. Acessado em: 02 de outubro de 2021.

CHARBONNIER, Georges. *Arte, linguagem e etonologia : entrevistas com Claude Lévi-Strauss*. Campinas : Papirus, 1989 .

_____. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – ensaio de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. *Crônica dos Índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Ed. 34, 2020.

CONTI, Silvana. *Anais da Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais – GLBT*. On-line, 2008. Disponível em: <https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/IConferenciaNacionaldeGaysLesbicasBissexuaisTravestiseTransexuaisGLBT.pdf>

DAMATTA, Roberto, *Panema: uma tentativa de Análise Estrutural*. In: *Ensaio de Antropologia Estrutural*, Petrópolis: Editora Vozes, 1975, 2ª ed.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Tradução: Antônio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *Nietzsche*. Lisboa: edições 70, 2009.

_____. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2010 (2ª edição)

_____. *Sobre o teatro: um manifesto de menos; O esgotado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010b.

_____. *Crítica e Clínica*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2011 (2ª edição).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1. São Paulo: editora 34, 2011b (2ª edição).

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 3. São Paulo: editora 34, 2012a (2ª edição).

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 4. São Paulo: editora 34, 2012b (2ª edição).

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 5. São Paulo: editora 34, 2012c (2ª edição).

_____. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução: Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução: José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2004.

DIAS, Sousa. "Partir, evadir-se, traçar uma linha": *Deleuze e a literatura*. Porto Alegre: Educação, ano XXX, n. 2, pp. 277-285, 2007.

DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica. Para Além do Estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FOUCAULT, Michel. *A escrita de si*. In: *O que é um autor?* Lisboa: Passagens. 1992. pp. 129-160.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade*. Verve n. 5, 2004, pp. 260-277.

_____. *Prefácio à Transgressão*. In: FOUCAULT, Michel. Estética: literatura e pintura, música e cinema (Ditos e escritos, v. III). Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.28-46

_____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema* (Ditos e escritos, v. III). Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006

_____. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Vol. 2. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: 2009.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução: Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 13 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2011b. v. 1.

_____. *A Coragem da Verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. 1ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011c.

_____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

_____. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade* (Ditos e Escritos, v. IX). Tradução: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Trois milliards de pervers: Grande encyclopédie des homosexualités*. 1973. Tradução para o inglês de Gila Walker, 2020. Disponível em: <https://www.glass-bead.org/article/three-billion-pervers/?lang=enview>

FRY, Peter. *Febrônio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei*. In: EULÁLIO, Alexandre et al. Caminhos cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GELL, Alfred. *Vogel's net: traps as artworks and artworks as traps*. In: A. Gell, *The Art of Anthropology (essays and diagrams)*. London, The Athlone Press, 1996.

GOMES, J. C.; ZENAIDE, M. de N. T. *A trajetória do movimento social pelo reconhecimento da cidadania LGBT*. In: #Tear: Revista de Educação, Ciência e Tecnologia, Canoas, v. 8, n. 1, 2019. DOI: 10.35819/tear.v8.n1.a3402. Disponível em: <https://periodicos.ifrs.edu.br/index.php/tear/article/view/3402>.

GONÇALVES, Antonio Baptista. *STF e a criminalização da homofobia*. On-line, 2020 Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/depeso/319644/stf-e-a-criminalizacao-da-homofobia>.

LAPOUJADE, David. *Conferência aberta: “A força da arte”*. Conferência proferida publicamente no Instituto Tomie Ohtake em 21/05/2019. São Paulo, 2019.

JAUREGUI, Carlos L. *La homosexualidad en la Argentina*. Buenos Aires: Tarso, 1987

LÉRY, Jean de. *Viagem a Terra do Brasil*. São Paulo: Livraria Martins, 1941.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikwara of Northern Mato Grosso* In: R. Cohen & T. Middleton (eds.), *Comparative Political Systems studies in the politics of pré-industrial societies*. New York: Natural History Press, 1967.

_____. *Antropologia Estrutural*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MAIA, Helder Thiago. *A literatura gay é um cruising bar*. Periódicus, Salvador, n. 3, v. 1, mai.-out. 2015 – Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades. Publicação periódica vinculada ao Grupo de Pesquisa CUS, da Universidade Federal da Bahia.

MARTIUS, Carl F. P. von. *O estado do direito entre os autóctones do Brasil*. Belo Horizonte; São Paulo: Editora Itatiaia; Edusp, 1982.

MISKOLCI, Richard. *Crítica à hegemonia heterossexual*. In: Dossiê Teoria Queer: o gênero sexual em discussão. Revista Cult, ano 17, n. 193, p. 32-35, 2014.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. Companhia das Letras, 2009.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Companhia das Letras, 2011.

NOLL, João Gilberto. *Bandoleiros*. Rio de Janeiro: Record, 2008a.

_____. *A céu aberto*. Rio de Janeiro: Record, 2008b.

_____. *Um escritor na Biblioteca: João Gilberto Noll*. Curitiba: Biblioteca Pública do Paraná. Disponível em: <https://www.bpp.pr.gov.br/Candido/Pagina/Um-escritor-na-Biblioteca-Joao-Gilberto-Noll>.

_____. *Harmada*. Rio de Janeiro: Record, 2013.

_____. *Uma sinfonia a céu aberto - Entrevista com João Gilberto Noll*. Disponível em: <https://revistacaliban.net/uma-sinfonia-a-c%C3%A9u-aberto-entrevista-com-jo%C3%A3o-gilberto-noll-baccb9f8676a>. Acesso em 12 de fevereiro de 2022.

OCANHA, Rafael Freitas. “Amor, feijão, abaixo camburão” – Imprensa, violência e *trottoir* em São Paulo (1979-1983). Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

OLIVEIRA, Leonardo Davino. *Jeito de corpo: desbunde como resistência político-poética*. In: XV Abralic (Associação Brasileira de Literatura Comparada): experiências literárias, textualidades contemporâneas, 2016. Anais.... pp.5605-5612. Disponível em: <http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2016_1491523280.pdf>.

PASSETTI, Dorothea Voegeli. *Pierre Clastres e antropologia libertária*. Revista Ecológica, n. 10, set-dez, pp. 107-20, 2014.

PASSETTI, Edson. *Anarquismo Urgente*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

_____. *Poder e anarquia. Apontamentos libertários sobre o atual conservadorismo moderado*. In: Revista Verve, São Paulo, Nu-Sol, v. 12, pp. 11-43, 2007a.

PASSETTI, Edson; AUGUSTO, Acácio; CARNEIRO, Beatriz; OLIVEIRA, Salete; RODRIGUES, Thiago. *Ecológica*. São Paulo: Hedra, 2019.

PEIXOTO, Afrânio. Prefácio. In: MARONE, Sílvio. *Missexualidade e arte*. São Paulo: edição do autor, 1947.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. *Escritos indignados: Polícia, prisões e política no Estado Autoritário*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

PRECIADO, Beatriz. *Texto Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe, 2008.

_____. *Transfeminismo y micropolíticas del género em la era farmacopornográfica*. Disponível em: <<http://arte-nuevo.blogspot.com/2009/05/transfeminismo-y-micropolíticas-del.html>>.

_____. *Cartografias queer: el flaneur perverso, la lesbiana topofóbica y la puta multcartográfica, o como hacer una cartografía “zorra” com Annie Sprinkle*. 2008b. Disponível em: <<https://seminariolecturasfeministas.files.wordpress.com/2012/01/13163213-preciado-beatriz-2008-cartografias-queer-el-flaneur-perverso-la-lesbiana-topofobicay-la-puta-multcartografica-o-como-hacer-una-cartografia.pdf>>.

_____. *Multidões Queer: notas para uma política dos “anormais”*. Florianópolis: Estudos Feministas, vol.19, n. °1, Jan./Abr; 2011.

PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas identidade sexual*. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

_____. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PERLONGHER, Néstor. *Evita vive*. Tradução de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2001.

_____. *O negócio do michê*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2009.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade*. Tradução de Marília Caeiro. Lisboa: Editorial Estampa, 1975. 2ª edição.

_____. *Do princípio federativo*. São Paulo: Nu-Sol; Imaginário, 2001.

QUEIROZ, Juan; BELUCCI, Mabel. *Una porfía entre Néstor Perlongher y María Elena Oddone*. Disponível em: <https://www.moleculasmalucas.com/post/una-porfía-entre-néstor-perlongher-y-maría-elena-oddone> Outubro de 2020.

RODRIGUES, Julian. *Anais da Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais – GLBT*. 2008. Disponível em: <https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/IConferenciaNacionaldeGaysLesbicasBisexuaisTravestiseTransexuaisGLBT.pdf>

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

STEWART, Julian H (ed.). *The Handbook of South American Indians, vol. 5 – The Comparative Ethnology of South American Indians*. Washington DC: Smithsonian Institution, 1949.

STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.

SOULIÉ, Charles. *A pedagogia carismática de Gilles Deleuze na Universidade de Vincennes*. Revista Linhas. Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 286 – 314, set./dez. 2015. Título original: Deleuze pedagogue: ou la voix du maître de Vincennes. Traduzido por Fernando Coelho e Nelson M. Coelho Junior, com revisão técnica de Ione Ribeiro Valle.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Editora nacional; Brasília: INL, 1987.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

SEDGWICK, Eve K Kosofsky. *A epistemologia do armário*. *Cadernos Pagu*, (28), janeiro-junho de 2007, pp. 19–54.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VÁRIOS AUTORES. *Bash Back! ultraviolência queer: antologia de ensaios*. Tradução de Beatriz Regina Guimarães Barboza, Emanuela Carla Siqueira, Júlia Raiz do Nascimento. São Paulo: crocodilo; n-1 edições, 2020.

VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

WASEM, Marcos. *Barroso y sublime: poética para Perlongher*. Buenos Aires: Godot, 2008.