

Devires Editora ().

Metafísicas sexuais Canibalismo e devoração de Paul B. Preciado na América Latina.

De Mauro Rucovsky, Martín y Bryan Axt.

Cita:

De Mauro Rucovsky, Martín y Bryan Axt (2022). *Metafísicas sexuais
Canibalismo e devoração de Paul B. Preciado na América Latina.* :
Devires Editora.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/martindemauro/110>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pdgg/ud8>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Metafísicas sexuais

Canibalismo e devoração de Paul B. Preciado na América Latina

Martin de Mauro Rucovsky
Bryan Axt
(Org.)

Ficha catalográfica

Martin de Mauro Rucovsky e Bryan Axt (2020)
Primeira publicação: Editorial Egales – Madrid/Barcelona (2021)

AGRADECIMENTOS

Por uma parte, este trabalho foi realizado em um marco institucional específico, a *Universidad Nacional de Córdoba*, Argentina, que é herdeira de uma tradição de debate público e comum, de um legado laico, crítico, emancipador e reformista. Gratidão a essa herança, às companheiras trans Laura Pilleri (A Condessa) e Maite Amaya, à equipe de pesquisa “*Emociones, temporalidades, imágenes: hacia una crítica de la sensibilidad neoliberal*”, ao grupo instalado no *Facebook* “Paul B. Preciado (Brasil)” e ao grupo *Sexualidades Doctas*, aos espectros sul-americanos que ainda nos assombram em busca por Justiça erótica.

Por outra, em um marco holístico, este trabalho se tangibilizou em um presente em que agradecemos à Terra e ao Ar (mesmo frio) que podemos respirar. Somos gratos pelas forças que podemos mobilizar, inter e intrapessoais, que nos impulsionam adiante, garantindo a não-renúncia à ação, mesmo quando deixa de haver sentido no horizonte. Gratidão a todos aqueles que integram a muito importante coletividade virtual, multiconectada de entes queridos e amigos, que não nos permitem cair em solidão mesmo em face ao isolamento; a todos aqueles que amamos e nos amam; e àqueles que hoje guardamos em nossos corações e memórias.

SUMÁRIO

Agradecimentos

Prefácio à edição brasileira, por Leandro Colling

Prefácio à edição castelhana, por Sayak Valencia

INTRODUÇÃO: A LIBERDADE É UM MÚSCULO A EXERCITAR

COSMOPOLÍTICAS SEXUAIS DE NOSSAMÉRICA

1 - MANIFESTO TRAVECO-TERRORISTA

Tertuliana Lustosa

2 - DAS TRINCHEIRAS DA INTELIGIBILIDADE – RELATO DUMA GUERRILHEIRA TRAVESTI SUDAKA

Inaê Diana Ashokasundari Shravya

ARQUIVOLOGIAS SUDACAS, PORNOLOGIAS E RESISTÊNCIAS HOMEOPÁTICAS

3 - OS MATERIALISMOS DE PRECIADO: BIODRAG E CAPITALISMO

Facundo Nahuel Martín

4 - DIZENDO ADEUS AO LGBT E AO *QUEER*: RUMO AO COMUNISMO SOMÁTICO

Alexis K. Santos

5 - VIOLÊNCIA DE PAPEL E O PAPEL DA VIOLÊNCIA NA REPRODUÇÃO DE GÊNERO

Mabel Alicia Campagnoli

6 - A E-MATERIALIDADE DO CORPO E SUA FORÇA ORGÁSMICA: O SEXO VIRTUAL COMO PARADIGMA DO MODO DE PRODUÇÃO-CONSUMO DO CAPITALISMO PÓS-INDUSTRIAL

Danilo Patzdorf

O ARQUIVO SOMATOPOLÍTICO DAS ÍNDIAS: AUTOCOBAIAS DE YAGÉ E CHACRUNA

7 - *QUEER CODES*

Felipe Rivas San Martín

8 - AS MAÇÃS DE SODOMA

Duen Sacchi

9 - BIXAS EM UM CENÁRIO PÓS-GAY

Emmanuel Theumer e Marco Chivalán Carrillo

OS MOVIMENTOS ABERRANTES OU SOBRE A MÁQUINA CALIBÃ DE POMBA GIRA

10 - PRECIADO NA ARGENTINA. NOTAS PARA UMA RECEPÇÃO

Julieta Massacese

11 - COMO ESCREVER SOBRE CONTRASSEXUALIDADE A PARTIR DE UMA MARGEM QUE ESTÁ COM FOME? IMPLICAÇÕES ATIVISTAS DO TRABALHO DE PAUL B. PRECIADO NO DESERTO NEOLIBERAL DO CHILE

Jorge Díaz e Cristeva Cabello

12 - MASTURBAÇÃO, CANDIDÍASE E PANDEMIA EM TEMPOS DE ANTI-CAPITALISMO

Luísa Tapajós

13 - COMO DE-FENDER-SE NUM BURACO, EM COURO E NO CU (DO MUNDO)? LEITURAS IMPERTINENTES E TESUDAS

Marie Bardet

ESTATUTO DAS MULTIPLICIDADES SEXUAIS LATINO-AMERICANAS

14 - DIGRESSÕES SOBRE UMA EXPERIÊNCIA *QUEER*

Cadu Oliveira e Eduardo Faria Santos

15 - ANALÍTICA TRANSVIADA

Silvio Lang e Rodrigx Rocca

16 - PROTUBERÂNCIAS ARQUITECTÔNICAS E ESPAÇOS TENTACULARES DO PRAZER SEXUAL

Francisco Hernández Galván

17 - PAUL B. PRECIADO E O PÓS-PORNÔ

Javier Gasparri

APÊNDICE.SUPLEMENTO

**PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA, POR
LEANDRO COLLING**

Preciado, devorado e criticado

T.S. Eliot, ao escrever o prefácio do livro *No bosque da noite*, de Djuna Barnes, publicado em 1936, disse que “os poucos livros que valem a pena de se apresentar são exatamente aqueles que é uma impertinência apresentar”. Ele estava se referindo aos livros de ficção, chamados de “livros de ordem criativa”, e justificava a impertinência porque em algumas raras obras a apresentação pode antecipar o que a pessoa leitora deveria perceber por si mesma no decorrer de sua leitura íntima com o livro. Pois aviso desde já que vou cometer um certo tipo de impertinência.

Ainda que o livro *Metafísicas sexuais - canibalismo e devoração de Paul B. Preciado na América Latina*, organizado por Martin De Mauro Rucovsky e Bryan Axt, não seja exatamente de ficção, a sua “ordem criativa” é evidente e o que se percebe no decorrer de uma leitura muito atenta é o seguinte: como o título já antecipa, não se trata de um livro apenas sobre o pensamento de Preciado, mas de como suas obras foram devoradas na América Latina (não em toda, pois o foco reside especialmente na Argentina). No entanto, a leitura atenta me permitiu perceber algo além de canibalismo e devoração. Preciado, aqui, passou por um processo de crítica e decolonização *sudaka* e, por isso, o Preciado que lemos aqui se transformou em algo muito mais interessante que o espanhol. E isso me fez ter a certeza de algo que eu intuía e já havia comentado com colegas próximos: o *queer* da primeira leva, por aqui, acabou. O *cuir* que estamos produzindo nos últimos anos é um *cuir* decolonial ou talvez *deCULonial* fortemente influenciado pelas produções e movimentos étnico-raciais e realidades locais, portanto, fortemente interseccional. Os 17 textos aqui reunidos, penso eu, deixam isso muito nítido. Elenco a seguir alguns dos textos que mais produziram em mim essa percepção.

Tertuliana Lustosa já abre o livro com esse tom, ao propor um manifesto travecto-terrorista distinto do manifesto contrassexual de Preciado, seguido por Inaê Diana Ashokasundari Shrivya e seu relato de uma guerrilheira travesti *sudaka*. Mabel Alicia Campagnoli, mais adiante, segue no mesmo fluxo apontando as diferenças e aproximações entre Preciado e Sayak Valencia, do México. Duen Sacchi defende que antes do *queer/cuir* já éramos compostos por múltiplos órgãos, próteses e sexos nas comunidades da Abya Yala. Emmanuel Theumer e Marco Chivalán Carrillo, em um dos meus textos preferidos da coletânea, pensam sobre como a era farmacopornográfica incidiu sobre a identidade gay branca e como os coletivos da América Latina resistiram a essas normatividades, a exemplo

do Maricas Bolívia e Sudor Marikas. Julieta Massacese analisa como ocorreu a recepção da obra de Preciado na Argentina, inclusive sobre as críticas que recebeu de diversas pessoas. O mesmo objetivo foi o de Cristeva Cabello e Jorge Díaz, desta vez no Chile, com enfoque maior no campo do ativismo. Ambos analisam como a inicial rejeição aos poucos se transformou em uma assimilação igualmente problemática. Em seguida, Luísa Tapajós faz uma leitura *sudaka* da obra de Preciado em tempos de pandemia e Marie Bardet escreveu um texto instigante que envolve a produção de conceitos nas cozinhas em França e Argentina. Um pouco adiante, Silvio Lang e Rodrigx Rocca propõe uma analítica transviada em diálogo com Preciado.

Os demais textos da coletânea também estão imbuídos da mesma proposta, ainda que com estratégias um pouco distintas. Alguns deles, como os de Facundo Nahuel Martín e Alexis K. Santos se concentram em analisar mais as obras de Preciado em suas fases e influências. Outros textos, como o de Felipe Rivas San Martín, ainda que sequer cite Preciado, pensa com suas reflexões em torno da arte e as variações da tecnologia sobre gênero e sexualidade. Francisco Hernández Galvan se interessa por aquele Preciado que pensa a arquitetura para refletir sobre espaços/cinemas usados para práticas sexuais, Danilo Patzdorf parte de como Preciado pensou corpo, sexualidade capitalismo para pensar sobre o sexo online e Javier Gaspari fecha o livro sobre Preciado e o pós-pornô.

A participação de brasileiros/as/es na coletânea conta com Tertuliana, Inaê, Luísa e Danilo, além de um diálogo entre Cadu Oliveira e Eduardo Farias Santos em torno da recepção do *queer* no Brasil e a discussão em torno das políticas identitárias e pós-identitárias. É preciso festejar a tentativa de aproximar mais as produções brasileiras das dos demais países da América Latina. No entanto, fica mais uma vez nítido que um longo trabalho ainda precisa ser feito nesse sentido. Por exemplo: vários dos textos aqui reunidos criticam a hierarquia entre produção do Norte/Sul, mas também fica evidente que a própria produção acadêmica e ativista do Sul ainda se lê e se conhece pouco. O processo de decolonização *cuir* ainda tem muito chão pela frente. Sigamos!

Leandro Colling
Salvador, Bahia, Brasil
10 de janeiro de 2022-

**PREFÁCIO À EDIÇÃO CASTELHANA, POR
SAYAK VALENCIA**

**Exuberância insuportável:
notas para um prefácio intermitentemente postergado**

Começo escrevendo que este é um livro improrrogável e “imprefaciável”. Não necessita deste prefácio para sacudir e canibalizar os textos de Preciado; de fato, considero que este prefácio atrapalha ao livro e, mais ainda, me atrevo a dizer que este livro não necessita dos textos de Preciado para existir. No entanto, escrevo esse prefácio sem pretender que seja uma introdução e tampouco um roteiro, mas como um texto tardio que aprendeu e gozou desse festim canibal.

Essas letras são como uma espécie de testemunho-cobaia, no qual resalto o que pode se passar aos leitorxs ao lê-lo. A mim, como leitorx privilegiadx por ter acesso às suas palavras antes de serem publicadas, me explodiu a mente e também me deu uma casa. Uma casa feita de palavras raras. Uma casa de linguagem, ou melhor, uma casa para a exuberância linguística minoritária com a que vivemos, sonhamos, resistimos, fodemos e transformamos as normas sexuais, raciais, filiais, intelectuais, corporais a partir de nossas geopolíticas sudakas e talvez possam se perguntar a razão de abraçar o sintagma SUDAKA se escrevo a partir de Tijuana: a fronteira mais ao norte da América Latina.

Efetivamente escrevo estas linhas a partir desta fronteira SUDAKA porque aqui começa o Sul, não o Norte, porque minhas letras se escrevem a partir deste território e ficção política que Gloria Anzaldúa chamava “ferida aberta”, a qual alimenta com seu sangue o pacto colonial intermitente no qual sobrevivemos. Então, escrevo a partir de um território canibal, uma cidade tão neoliberal quanto apocalíptica e, ao mesmo tempo, um espelho para nosso passado e presente coloniais intermitentes.

Digo, então, que este prefácio é uma forma de me auto convidar a este festim canibal que também poderia chamar-se “exuberância insuportável”. E estas duas palavras não são gratuitas. São referência às palavras textuais de Preciado quando, em uma festa em janeiro de 2010, sob o marco do encerramento de um seminário por ele ministrado – e após vários dias de conversações e intercâmbios críticos e frenéticos, nos quais eu não deixava de o interpelar sobre a necessidade de citar as suas referências do Sul, racializadas (sobretudo feministas do terceiro mundo estadunidense: chicanas, afro-americanas e asiáticas, mas também do Cone Sul) e que desfilavam em suas palavras, mas que não apareciam nomeadas – me disse em tom brincalhão e incrédulo: “não posso com a tua exuberância”, ao qual eu respondi: “você não tem que poder”.

Passou mais de uma década desde essa conversa e hoje este livro me diz por que os discursos do Norte não podem com nossa exuberância. Me diz também que, do mesmo modo que eu naquele momento, xs autorxs deste livro não pedem permissão e se afirmam em suas dissidências, que não precisam ser inteligíveis ou legitimadas pelo poder da racionalidade sexopolítica do Ocidente e suas línguas.

Entro neste livro como se entra no mar: com vertigem, gozo e expectativa. Eu entro e me submerjo. Aprendo e desaprendo línguas e experiências. Algumas de suas frases ficaram aqui dentro, comigo, como estilhaços ou fragmentos de vento sussurrante. De autorxs que têm e não têm uma linguagem comum. Como eu, eles têm e não têm uma casa no edifício epistemológico da razão ocidental. Têm casa porque sabem falar essa língua dominante; e não têm porque, para enunciar o que nos acontece cotidianamente em nossos corpos-territórios-afetos suleados, não há casa possível. Assim, nós inventamos as palavras e fazemos da nossa casa uma tenda, isto é, algo que vá conosco onde quer que as necessidades nos arrastem.

Este livro consegue fazer desfilar uma panacústica de sotaques e matizes. É capaz de escrever em outros termos mais adequados ao presente, mas sobretudo, de resgatar as genealogias das lutas e desobediências através de uma resistência lo(u)ca(l) exuberante. Ou seja, insuportável para as línguas brancas e para as regras da linguagem.

Cumprir com o que Diamela Eltit já anunciava há décadas sobre como deveria ser uma obra: “quero escrever uma obra sudaca, terrível e modesta”. Não apenas canibaliza os textos de Preciado, mas os metaboliza, faz uma compostagem prática e discursiva das reflexões mais sisudas sobre o farmacopoder, pós-pornô, sobre as metafísicas sexuais e os dispositivos de enunciação conceitual mais afiados das academias, mas também situa as perguntas imperdoáveis: aquelas que se questionam sesudas e extenuadas pelas condições materiais e as disposições dos corpos e sujeitos sexuais com relação a elas. Como escrever sobre estes temas tão importantes quando se habita em um lugar cheio de fome?

Este livro, aliás, a multiplicidade de mãos, linguagens e afetos que o constroem, não se intimida ao romper com ferocidade o barro dos pés dxs ídolxs acadêmic~~os~~ que seguem nos usando como matéria-prima ou “testemunhos” em seus *papers* acadêmicos que serão publicados nas editoras do Norte Global. Enquanto “a matéria-prima”, “os informantes”, seguem sobrevivendo ou evitando a aniquilação nos bairros periféricos em que cresceram e que, quando se é habitante deles, não se têm o mesmo halo poético que aparece nas letras daqueles que gostam de ganhar fama ou o dinheiro da pornomiséria.

Enfim, a emoção que a leitura desses textos me produz é muito grande e bastante inefável. Concluo dizendo que este livro grita como um todo: chega de falhas, chega de falos, de *via crucis* e de feridas no meio da boca.

Sayak Valencia
Tijuana, B.C, México
09 de setembro de 2021.

Tradução de Bryan Axt:

INTRODUÇÃO

A LIBERDADE É UM MÚSCULO A EXERCITAR - MAITE AMAYA

*Mientras tanto éramos indias pintadas
para la guerra, bestias preparadas para cazar en la noche
a los incautos en las fauces del Parque, siempre enojadas,
brutas incluso para la ternura,
imprevisibles, locas, resentidas, venenosas.
Las ganas perpetuas de prender fuego todo:
a nuestros padres, a nuestros amigos, a los enemigos,
las casas de la clase media con sus comodidades y rutinas,
a los nenes bien todos parecidos entre sí,
a las viejas chupacirios que tanto nos despreciaban,
a nuestras más caras chorreantes,
a nuestra bronca pintada en la piel
contra ese mundo que se hacía el desentendido*

– Camila Sosa Villada - *Las malas* (2019).

El pueblo no sabe que se puede cambiar de sexo

– Osvaldo Lamborghini - *Tadeys* (1983).

Uma anatomia maleável; órgãos que se expandem e se contraem; um fluxo químico de hormônios sintéticos e hormônios de frango; a circulação de fluidos sexuais em laboratórios e em fármacos; camisinhas químicas que funcionam sem látex são distribuídas pelo ~~ministério~~ Ministério de da saúde ~~Saúde~~ brasileiro; camisinhas farmacológicas (Truvada) que produzem uma profilaxia precoce à transmissão do vírus do HIV; intoxicação por agroquímicos e pesticidas; ervas e seus usos tecnomágicos; corpos expulsos de suas comunidades; povos inteiros exilados e em diáspora (*διασπορά*, isto é, “dispersão”); trabalhadorxs sexuais, putas e michês que se organizam em sindicatos e associações; *clicks* que fazem vibrar dildos através de páginas *web*, online e multiconectadas; dedos que deslizam por telas de celulares *smartphones* e que selecionam imagens de torsos e genitais; um limbo digital de aplicativos e relações afetivas 3.0; a excitação e a frustração corporal em uma e mil telas. São dessas coisas, desses materiais que estão feitos os corpos contemporâneos? Qual é o cheiro de nossos corpos? Como percebemos nossos sexos e de que estão compostos?

Uma sexualidade exposta como ferida aberta, uma matéria viscosa e densa codificada na epiderme (uma palavra tão obscenamente clínica, *epiderme*, para se referir à pele... Por que não “pele”? Por que não couro?). Uma criança recém-nascida é inscrita com gênero neutro em Minas Gerais (Brasil) e, mais ao sul, em Mendonza (Argentina) duas pessoas são registradas com documentos sem sexo, de modo que, é sequer possível pensar uma sexualidade situada nos extramuros biomédicos? Como se produzem as transformações e deslocamentos na ecologia sexual dxs sujeitxs?

Desocupadxs, errant~~es~~ e precarizadxs, imigrantes senegaleses que se inventam trabalhos e ocupações, vendedorxs ambulantes e autogerenciadxs, precarizadxs sexuais, temporários e estacionários, párias urbanos que capitalizam suas vidas, fumadores de crack ou de paco que caminham por alguma rua de São Paulo ou de Buenos Aires, venezuelanxs, bolivianxs, exiladxs, afrodescendentes, mapuches, guaranis, aymaras e tantos outrxs povos e nações que são produzidos como signos de ameaça terrorista, vigilância e punição. Dessas texturas sensíveis se compõem nossos corpos sexuados e nossas subjetividades hoje? Quais são as representações da sexualidade que circulam por dispositivos e novas tecnologias brandas, biomoleculares e digitais? Como se produzem os corpos sexuais na diáspora e no exílio, em um território dizimado, em uma geografia que é sempre outra?

Seguramos em nossas mãos um objeto frágil, que não é mais como o computador, mas sim um conjunto de nanotecnologias como os *smartphones* e que, cuja ordem corporal, talvez, está limitada a um toque suave na iridescência da tela. Ou, ainda, talvez se trate de uma incorporação biotecnológica dessas redes em nossos corpos, isto é, das novas sociabilidades sexuadas na matéria viscosa de nossos corpos. A consciência de silício de nossos dispositivos se expandiu até converter-se na atmosfera pixelada que respiramos. E embora seja verdade que os algoritmos se converteram em governos paralelos, as nossas práticas de dissidência são curtos-circuitos que escapam aos pontos geolocalizados e nós de dados. ~~Da~~ Da mesma forma que do coração dos servidores do Google ou do Facebook eles nos estão narrado, ou sob o olhar forense do olho que tudo, a partir de um satélite ou mesmo do GPS do Google Maps.

No plano geopolítico, enquanto isso, duas línguas se consumam em um movimento *sudaka* que desemboca em um campo de batalha: uma é patriarcal, militarizada e financeira, uma língua branca, áspera e cruel, que produz linguagens de ódio e da tortura que fazem da captura do útero uma zona de marcação paradigmática. Fala negacionista das mudanças climáticas, da acelerada destruição das florestas, da Amazônia e dos sistemas de proteção ambiental. As múltiplas línguas do exílio, da expulsão de comunidades e da diáspora sobre

aqueles corpos que não encarnam a norma de sexo genérica e colonial. Uma linguagem de morte, com um odor pútrido de cadáveres. Uma fala messiânica que amplifica seu verbo repressivo enquanto essa vulgata transcendental, racista e falocrática, como bem registra Diego Valeriano:

Mueran por coger, ahora, en este momento, por abrir las piernas, por querer gozar, por acabar jugoso. Mueren en los hospitales inmundos, mueran en las guardias, mueran mientras el médico duerme, mientras alguien reza, mientras los senadores oportunistas ven qué hacen.

Mueran por pibas, porque nos dan miedo, porque desarmen las pobres existencias, porque hacen vida cada vez, porque nos recabió. Mueran mientras el patrullero no llega, mientras los cagones que postean militancia agachan la cabeza por la noche, mientras una amiga grita sola, mientras los ortibas festejan.

Mueran por travas, por estar ahí cuando llevo a mi hijo a la escuela, por la imagen que nos devuelven, por la falopa que les compramos, por la fantasía que nos despiertan. Que mueran por venir de tan lejos, por dejar todo atrás, por ser una vergüenza en la familia, por no pedir perdón¹.

Mas também, há a que se opõe em resistência, que é uma fala deslenguada e de fraturas, uma linguagem de curto-circuitos e interrupções (*Rangiñtulwefü* em mapudungún, isto é, um estar entre, na metade, *rangintulen* ou entre-rios), uma fala de hiatos e corpos mobilizados, em assembleias e na desobediência coletiva. Quais são nossas práticas corporais, nossas ginásticas sexuais e dissidências de sexo-gênero na periferia latino-americana? Quais são nossos imaginários revolucionários, nossas poéticas e experimentos culturais, os processos de mutação somatopolítica e quais são os horizontes de resistência que são possíveis em NossAmérica? Como a cantora e *performer* Linn da Quebrada exclama em *Bixa Preta*:

Bicha estranha, louca, preta, da favela
Quando ela tá passando todos riem da cara dela
Mas, se liga macho
Presta muita atenção
Senta e observa a tua destruição
[...]
Bicha preTRÁ, TRÁ, TRÁ, TRÁ, TRÁ
Bicha preTRÁ, TRÁ, TRÁ, TRÁ
Bicha preTRÁ, TRÁ, TRÁ, TRÁ, TRÁ
[...]
É muito tarde, macho alfa

¹ Cf. *Mueran por coger*, de Diego Valeriano, em *Lobo Suelto!* (23 jun. 2018).

Eu não sou pro teu bico
Não!²

Formatado: Fonte: 11 pt

Formatado: Fonte: 11 pt

Se joga com a experiência, com os saberes, com a língua. “Destruir a linguagem”, como escreve Camila Sosa Villada: “a linguagem é minha. É meu direito, me corresponde uma parte do eu. Vou a adoecer, confundir, incomodar, vou a despedaçar e fazê-la renascer tantas vezes forem necessárias”. O gesto como abertura de um canal para a voz, para o uso desviado das palavras e para o corpo, que produz torções que abrem a possibilidade mesma de liquefazer a língua do macho por meio da força de resistência; mas que é, também, um canal de invenção de formas de desejos, gêneros e sexualidades. Guerras na língua, uma fala deslinguada e dissidente, um programa de exercícios de variação de corpos e linguagens como *afirmação de uma possibilidade de vida*, um laboratório de vidas não-fascistas.

Leitura necessariamente desviada e justamente por isso, expropriada. Como ressituar Paul B. Preciado na pampa, no sertão, na ~~patagônia~~ Patagônia ou na Amazônia? Ou de outro modo, como fazer da farmacopornografia uma caixa de ferramentas que se lê em conjunto com as culturas transviadas amazônicas, com os feminismos mapuches e indígenas, com os orixás e também com as culturas sexo-gênero afrodescendentes? Ou por que não, com as culturas lésbicas dissidentes, com os feminismos indígenas e comunitários, com os saberes populares-religiosos de michês e bixas sul-americanas relidos em sentido inverso e de modo oblíquo, como práticas de contrassexualidade e de sabotagem ao sistema sexo-gênero: a Sarita Colonia, ícone popular travesti do Peru ou a Pomba Gira do Brasil, por exemplo, conhecida como dona da noite, esposa de Lúcifer, rainha das encruzilhadas e esquinas, santa padroeira das putas e travestis. Deste modo, a pergunta é prévia e recursiva, se trata de interrupções e transcrições e não de recepções ou traduções culturais.

Seguindo o espírito antropofágico brasileiro e os múltiplos legados da #ATOA, o que está em jogo é como *deglutir o farmacopoder* à luz de nossas tradições e ancestrais, legados, culturas públicas e arquivos da dissidência. Nomes, categorias e identidades que nomeiam as experiências *sudakas* de *chongas*, *marimachas*, *caminhoneiras*, *bombeiras*, *tortilleras*, *sapatonas*, *travas*, *transsexuais* e *travestis*, *putos*, *viados*, *jotos* e *trolos*, *michês*, *mariconcitos*, *viadinhos*, *bixas* e *bichinhas*, *desviados* e *torcidos*. Se trata de uma devoração crítica frente ao mimetismo cultural do cânon *queer* do Atlântico Norte, não havendo, portanto, leituras fechadas nem originais, mas um complexo sistema digestivo em interação. Metabolismo da dissidência *sudaka* que, com suas próprias enzimas, se encarrega de dissolver os elementos

² Cf. *Bixa Preta*, de Me Linn da Quebrada (2017).

euroestadunidenses (a patrística da segunda e terceira onda pós-feminista) para os decompor em fragmentos, selecionar entre eles o que se toma e o que se deixa finalmente assimilar, mastigar e cuspir os elementos selecionados no funcionamento de uma configuração diversa, ou melhor, singular. Deste procedimento de ativa incorporação, insurge o lampejo de um gesto, como aponta o *Manifesto traveco-terrorista* de Tertuliana Lustosa, de que já não se trata de um encontro mas de uma *devoração* regurgitante: “o corpo como arma. A palavra como gatilho. Traveco-terrorismo: terrorismo-saber bélico-poético, político-prostético, ético-hormonal, perspectivo-travesti, tupi-viado, trans-decolonialista, trans-antropofágico, autonomista-autoetnográfico, trava-contramachista, contato-transfilosofia, teoria-putaria. Em tríplice aliança, nossa bomba de efeito moral: corpo-desconformidade-protesto. Para além das construções de vestes, de gênero e de sexo”.

Ou talvez suceda também que não há carne para ser devorada? Não existem elementos europeus e do Atlântico Norte a serem digeridos senão uma opacidade intraduzível (“cuirizar a indignação: observar como e por que se dissolvem as categorias”), não há antropofagia sexual que funcione, pois as tradições e legados possuem, justamente, outras coordenadas (nem próprias, nem estrangeiras). A nossa é uma história colonial de despojo e expropriação contínua, e daí que a proibição das tradições sexuais está “relacionada à acumulação originária e ao controle econômico sexo-racial das comunidades em Abya Yala”, como aponta Duen Sacchi neste mesmo volume.

Não há, nesse sentido, uma busca pela origem essencial nem por um mito constituinte da dissidência latino-americana, mas sim por diferentes heranças, genealogias possíveis que reconstruam temporalidades contaminadas, gestos políticos do imperecível ou do não realizado que traçam linhas de temporalização inacabadas. Assim, as práticas de contrassexualidade e hormonização *copyleft* propostas por Paul B. Preciado se solapam com as teorizações trans e travestis brasileiras, rio-platenses e do sul dos andes (Mauro Cabral, Blas Radi, Lohana Berkins, Indianarae Siqueira, Sara Wagner York, Megg Rayara de Oliveira e Marlene Wayar, a colombiana Brigitte LG Baptiste e as chilenas Claudia Rodríguez e Hija de Perra), o legado estético, a crítica e as culturas plebeias da dissidência sexual (Ney Matogrosso, Reinaldo Arenas, Manuel Puig, Caio Abreu, Copi, Lemebel, Giuseppe Campuzano, Naty Menstrual, Dzi Croquette, Carolina Unrein, Vale Flores, Clodovil, Luiz Mott, Leandro Colling, Batato Barea, Camila Sosa Villada e Susy Shock), e as histórias vivas de resistências coletivas (as putas do porto San Julián ~~em-na~~ Patagônia, as mães e avós da Praça de Maio, as rebeliões indígenas, os levantamentos de negros e escravos como Caonabo, Tupac Catari, Cuauhtémoc e Juana Azurduy, a desobediência do Movimento

Sem Terra brasileiro, as mulheres zapatistas do EZLN e Marichuy do México, dentre outras e outros).

Com efeito, *Metafísicas sexuais* parte de um desvio. No princípio era o arquivo, como aponta Duen Sacchi em *Ficciones patógenas*: “o que é um corpo senão um arquivo, uma novela, uma memória de registros, um catálogo de múltiplos objetos, saberes, de chamados, de genealogias inventadas, de histórias clínicas?”. A partir do arquivo vem a possibilidade do futuro: as memórias e as genealogias torcidas, uma vez mais, se ativam e se conjugam nos tempos esquecidos do movimento LGBT+ *queer* e dissidente, que se convertem em imperiosos e urgentes. É significativo que o cenário em que se mobilize estas heranças e estes desafios seja a abundância de estilo, de forma, de linhagens estéticas que povoam as periferias urbanas como laboratórios *queers* e dissidentes. Cultura trans-lesboviada que fala a língua barroca de Lezama Lima e sua perspectiva caleidoscópica, cultura do excesso, a justaposição e o maneirismo corporal ou o legado neobarroso de Néstor Perlongher, Severo Sarduy e o gesto monstruoso de Osvaldo Lamborghini dirigido a montar a paródia, a carnavalização e a zombaria em um campo aberto de constelações. Proliferação genealógica que bem pode incluir a língua *neocriolla* e a *pan-língua* inspirada por Xul Solar, como um gesto universalista e cósmico, mas também como uma utopia aglutinante em uma linguagem babélica de Abya Yala, espécie de língua bífida de uma multidão *cuir-queer* que está vindo-
à-ser.

De novo, as práticas contrassexuais, as multidões *queer*, a farmacopornografia e a sabotagem ao sistema cis-heteronormativo são aqui uma caixa de ressonância para pensar uma época, os múltiplos e diferentes signos do presente. Para disputar os processos de transformação neoliberal em curso, nessa aliança entre capital financeiro e forças reativas neoconservadoras que se auto proclamam restauradoras da família, dos valores nacionais, da linguagem bélica da vingança e do revanche social. Seria a farmacopédia um elemento decisivo na construção dos imaginários da opressão em NossAmérica? Em outras palavras, quais são os alcances desta caixa de ferramentas no entendimento dos processos de exclusão e desigualdade estrutural que definem, em alguma medida, a paisagem sexual latino-americana? Mais ainda, que deslocamentos e reconfigurações habilitam o entendimento farmacopornográfico a respeito da dinâmica necropolítica do *capitalismo gore* (Sayak Valencia) ou das políticas de violência *snuff* (em termos de Paul B. Preciado) e sua figura paradigmática do cadáver, mas também das diásporas, exílios e dos genocídios (transgenocídio, feminicídio, lesbocídio) no imaginário sexual e cultural da América Latina? Quais são os imaginários emancipatórios que, a partir das experiências *cuir*, dos corpos

gordos, das gorduras trans, dos corpos plebéios-populares, gastos e excessivos da dissidência e da contrassexualidade se configuram como laboratórios políticos, alianças imprevistas e espaços de relacionalidade? É possível resistir à violência feminicida, necropolítica ou ao regime de visibilidade *snuff* ao mesmo tempo em que reconstruímos alianças e estratégias sexo-gênero-dissidentes, isto é, apostarmos pela desnaturalização do sexo, gênero, desejo e dos corpos? E, finalmente, de que modo podemos resistir ao incremento do fascismo pop (Bolsonaro apontando suas armas carregadas), à sensibilidade neoliberal do êxito e otimismo empreendedor, à violência genocida e ao Estado de Exceção permanente (a mutilação ocular durante os protestos no Chile e o golpe de Estado, bíblia em mãos como na Bolívia) e aos mandatos masculinos de crueldade ao mesmo tempo em que apostamos pela ampliação da compreensão e imaginação das formas possíveis de se viver em corpos sexuados?

Outra vez, a proposta de *Metafísicas transviadas. Canibalismo e devoração de Paul B. Preciado na América Latina* começa por um prólogo. Por um texto prévio e de algum modo antecipatório. Mas... quisemos concluir com um gesto bio-cronológico. Há dois anos, entre março e julho de 2018, enviávamos um convite de dossiê a um grupo de colegas, ativistas e amigxs para participar da escrita de um livro que se pretendia coletivo. A inclinação para começar algo entre muitos era o pressuposto e, a partir daí, decidimos apostar pela reverberação de um problema comum, acaso uma urgência social e uma incomodidade política. Retomemos, agora sim, a convocatória:

O propósito do presente volume é, como escrevem em *Caja Negra*, o de promover uma escrita experimental e carregada de afeto que extraia suas formas da íntima proximidade que mantém com os múltiplos entornos latino-americanos. A corrente de eventos que conformam esse arquipélago chamado *nuestramérica* Abya Yala adquirem no último tempo um novo tom (de necropolítica *hardcore*) cujas características parecem pertencer a um registro solapado do analógico e do digital sobre um espaço comum de precarização generalizada da totalidade dxs existentes. As tantas manifestações do presente, em cujo centro as mobilizações feministas, verde-abortistas e da dissidência sexual, da criatividade política e da resistência organizada *cuir* indígena se multiplicam de modo transversal, nos convidam a reconsiderar as categorias com as que temos pensado e agido para com as normas de gênero e os imaginários sexuais, a política e os campos sociais, a arte e os regimes de sensibilidade. E isso motiva a inventividade de novos conceitos onde as categorias tenham entrado em uma espécie de atraso teórico com relação aos entornos que estamos tentando entender.

E, rumo ao final da escrita e edição destas páginas, em abril de 2020, o que ocorre é uma mudança de cenário. Este texto foi terminado em confinamento, como por uma escrita telepática a quatro mãos, que se deu tanto a partir do bairro de Alberti (Córdoba, Argentina)

quanto a partir do bairro Jardim Paulista (Campina Grande do Sul, Brasil), em um estado de imobilidade ascética, dentro de umas poucas paredes em um apartamento urbano, em refúgio compartilhado, com apenas umas poucas saídas ao espaço público exterior. Nos últimos dias, o Coronavírus (COVID-19) entrou em nossas vidas já não como motivo de escrita, como digitação compulsiva ou edição de um texto, mas como um perigo pessoal. Sem contato próximo com os demais, os corpos desaceleraram seus movimentos, renunciando finalmente à ação.

E então, “que pode um vírus, que é basicamente um microrganismo que nem sequer está vivo, nos contar sobre as biografias de dissidentes sexuais que, a partir do sul do mundo, imaginam um habitat em que as *reprogramações de gênero* sejam uma possibilidade?”, escrevem Cristeva Cabello e Jorge Díaz. Com efeito, aquilo que coloca em evidência a pandemia do vírus provém do corpo. A pandemia convoca nossas memórias, a pandemia de HIV-SIDA e as tarefas de cuidado como redes constitutivas da trama social, a nossos doentes e mortos por fobias sexuais, mas também as mortes anônimas, sem despedida e sem rito funerário, como as pessoas mortas por COVID-19 que não podem ser veladas. O que ressoa é a memória do Sul, dos desaparecidos durante os golpes e terrorismos de Estado, e as mortes anônimas por HIV. E, também centrais nessa cena, os mais velhos, idosos, a terceira idade, o último lastro da população, são as nossas velhas bixas e as velhas trans, as sobreviventes, hoje transformadas em puros números estatísticos, sem nomes nem memórias, mas que também são nossos legados e genealogias perdidas.

Uma entidade pouco explorada, apenas material genético (DNA ou RNA), o vírus se trata, em qualquer caso, de uma infravida, um umbral abaixo do vivente (algo não-vivo dentro do vivo). Aquilo que se adere às superfícies e se dispersa sem fim, é um agente infeccioso parasitário que só consegue multiplicar-se dentro das células de outros organismos.

E assim, para os povos Huni Kuin (da região do Acre e do leste da selva amazônica peruana), o vírus é parte dos Kaxinawa (*povo morcego*) porque possui *yuxin*, isto é, o poder de transmutar a forma. O que se produz é uma mudança de escalas rumo ao não-humano, entre o microscópico do contágio e o macropolítico da epidemia global. O COVID-19 é uma forma de vida molecular que é capaz de paralisar os sistemas econômicos, a circulação irrestrita do capital financeiro e ao mesmo tempo deixar aturdidos os sistemas técnico-científicos. Não há Ímpeto capaz de controlar a sua migração invisível em escala viral. E o que está no horizonte é o contágio global de um organismo nem vivo nem morto em face do qual se revelam diferentes respostas humanas atravessadas por políticas neoliberais.

A situação diferencial e combinada da quarentena é, no mínimo, crítica: quem pode cuidar de si mesmo em um espaço de reclusão e confinamento; quem pode efetivamente acessar ao abrigo e em quais espaços? Como mobilizar espaços de acolhimento e reclusão para quem não possui teto, que vive em situação de rua ou é expulso (como trabalhadorxs sexuais, travestis, putas, indigentes, *homeless*, vagabundxs e afins)? Se a violência feminicida se mantém dentro das próprias casas, então o lar e a casa familiar são lugares seguros? Que outros lugares são possíveis refúgios e abrigos?

Não há vírus nem pandemia que confirme certezas teóricas. Não há uma lição necessária que o vírus nos ensine. Se a sobrevivência de todos está em jogo, então não há lugar para a periferia e os subúrbios, para a desigualdade social e econômica, para quem passa fome e está sem teto pelos bairros populosos, para a divisão sexual do trabalho e a exclusão estrutural. O que está em risco é, precisamente, essa rede orgânica de tecidos entre-espécies (humanas, animais e vegetais) e a interdependência de uns com os outros.

Como um vírus que se espalha através de esporos contagiosos e viaja pelos nossos corpos. Como um vírus, que atravessa nossas subjetividades, mas que, antes que uma ferramenta de paranoia e multiplicação da mecânica necropolítica, torna-se um tecido vivente (ou uma espécie de imunidade hospitalar) e, mais além, um mecanismo expansivo de resistência. *Metafísicas sexuais* busca, justamente, construir um *espaço de crítica entre línguas* que atenda a tradições oblíquas, opacas e duplamente negadas, as memórias do Sul e de NossAmérica: como os negros independentistas do Haiti, somos os filhos bastardos de Toussaint L'Ouverture – “daqui em diante serão conhecidos pela denominação genérica de negros” –, de travestis e michês. Desobedecendo categorias raciais, de mestiçagem e biológicas, sem origens nem lugares primogênicos, o que se busca construir é um tipo de intervenção crítica expandida, de qualidade maleável e elástica, com flexibilidade para receber materiais em diferentes registros e de múltiplas fontes como a filosofia pop, os ativismos feministas periféricos, antirracistas, de gênero e dissidentes, o pensamento sobre a técnica e as artes cênicas, a filosofia *cuir* dos povos originários e as teorizações plebeias populares, a cultura digital e os estudos pós-pornô, com o objetivo de construir máquinas enunciativas, máquinas de guerra, novos mitos e imaginários, um *Inkarri* andino pós-sexual, mas com o objetivo também de elaborar caixas de ferramentas que nos ajudem a ler e intervir sobre as transformações no mundo que nos rodeia e habitamos. E, sobretudo, a sobreviver nele.

Martín De Mauro Rucovsky – Bryan Axt
Córdoba, Argentina – Campina Grande do Sul, Brasil
Abril de 2019 – Abril de 2020

COSMOPOLÍTICAS SEXUAIS DE NOSSAMÉRICA

1 - MANIFESTO TRAVECO-TERRORISTA*

Tertuliana Lustosa¹

Introdução

No bairro carioca da Lapa, localizada na estreita Rua Moraes e Vale, uma casa chama atenção pelas suas paredes cobertas por frases e versos de resistência e pela bandeira do orgulho Trans em uma das janelas. Lá, a organização coletiva de pessoas trans e colaboradores da causa permitiu a existência da CasaNem, um espaço ocupado e gerido pela força daqueles que vivem cotidianamente vulnerabilidades sociais. Desde fevereiro de 2016, a CasaNem abriga pessoas em marginalidade de gênero e socioeconômica, promovendo, no local, peças, ações voltadas para pessoas trans, além do curso de educação e pré-vestibular PreparaNem.

No meio de uma das reuniões para pensar a agenda de festas, oficinas e debates que aconteceriam na casa, dois jornalistas nos interrompem para fazer uma proposta. A ideia que nos traziam era de um documentário que visava, com “todas as melhores intenções”, entrevistar nossas mães (sobretudo, aquelas que não nos aceitavam). Lembrei-me de como as histórias de violência cotidianas das pessoas trans transformam-se, tantas vezes, em dados frios, em imagens espetaculares e em projetos que não nos beneficiam efetivamente. Nas palavras dessas duas pessoas havia erros de pronome, negligências ao histórico de abandono e instabilidade emocional entre pessoas trans e seus parentes biológicos. A meu ver, não éramos, para eles, um coletivo de afetividades e cooperativismo, mas sim ratos de laboratório.

* Este texto foi publicado pela primeira vez como artigo, sob o mesmo título, na Revista Revista Concinnitas, volume 1, número 28, ano 2016, pp. 384-409; e na coletânea *Manifesto traveco-terrorista e outros ensaios* que foi publicada pela Editora Kazua (2021). Este capítulo foi traduzido ao espanhol e está presente na edição castelhana deste livro, publicada em Barcelona pela Editorial Egales (2021).

¹ Tertuliana Lustosa é pesquisadora, DJ e produtora de Funk 150BPM, professora de literatura, artista visual, cordelista e escritora. Ministra a oficina Escritos Trans no COART/UERJ, tendo iniciado como professora em 2015 no PreparaNemRJ, pré-vestibular para pessoas LGBT com foco na população T. Publicou o ensaio "A lenda da trava leiteira" na Revista Periódicus, o conto "O narrador de Xangô" no livro "Tertúlia" e organizou o livro "Y" (2018) pela Editora OutraLiteratura. Participou das exposições coletivas: "os corpos são as obras", 2017, na Despina, e "A retomada da imagem será a presença", 2018, na Galeria Oriente. Sua arte e pesquisa articulam palavra escrita e oralidade, arte contemporânea e arte popular. É graduada no curso de História da Arte na UERJ. Nascida cidade de Corrente Piauí, crescida em Salvador BA e Teresina PI. É redatora do site www.outraliteratura.com.br. Contato: tertulianalustosa@outlook.com.

Na ocasião, imaginei o que eram as minhas relações de filiação desde o início da transição e muito antes, quando ainda os silêncios imperavam em meu corpo. Supondo que a matéria-argila da minha comunicação parta também das vivências que venho estabelecendo como ser-filha, da minha mãe já senti todas as fragrâncias das muitas mulheridades possíveis. Mulheridades que podem ser masculinas, femininas, neutras, derivações, permutações, devires. Poesias. Mas à sua mulheridade de *amapôa* nordestina, somou-se a experiência de ter uma filha travesti. Valendo-se da lógica de muitas das brasileiras que têm filhos trans, para minha mãe não foi fácil engolir a experiência de gênero, que carrega, em si, a anormalidade de uma vida aniquilável e fora da utopia do corpo – não reconhecida sequer como vida, mas como criminalidade, deficiência e perigo. E sei que até para as mães menos intransigentes, a transgeneridade no Brasil ainda é uma guerrilha difícil, calejada de feridas diárias e violências silenciosas como as que sofremos pelo colonialismo que, a custo do capitalismo e do espetáculo, invade as nossas privacidades tão dilaceradas e, muitas vezes, inegociáveis.

Este manifesto surge como uma arma da clandestinidade intelectual. Mesmo não trazendo soluções dadas para o problema da transfobia no Brasil, quebra o meu silêncio de travesti baiana, o que já considero um primeiro passo para as transrevoluções no país mais violento para pessoas trans segundo a ONG *TransGender Europe*.

Na teoria da arte transfeminista em que se abrangem modos de arte-escavações, as narrativas podem ser produzidas em coletividade ou insurgidas de uma contraconduta de gênero.

Este manifesto, assalto ao “Manifesto Contrassexual”, reverbera em si mesmo o erro, no entanto, o erro clandestino. Pensado a partir novas escritas de gênero no contexto latino-americano, a inserção no discurso da arte não se dá senão por uma subversão de autoria decolonial. Ela comunica-se através do entendimento de que existem hierarquias e apagamentos até mesmo nas instâncias de crítica à normatividade.

Traveco-terrorismo

É urgente para alguns corpos relatar as suas realidades, considerando intensidades sensitivas, vozes e escutas, tensões e paralisias. A possibilidade de escrita sobre minhas vivências e epistemes aglutinam-se às ancestralidades das que já lutaram muito antes de mim, pessoas como Indianarae Siqueira, Cláudia Rodríguez e Alessandra Ramos. Sei que foi duro que todas elas existissem e construíssem os seus corpos para que eu hoje tivesse alguns direitos e algumas possibilidades de vivência. Muitas travestis foram expulsas de diversos

espaços, começando por suas casas, foram estupradas, tiveram seus corpos impedidos, distorcidos, invadidos, destroçados e mortos.

No intuito de criar possibilidades de contato com pessoas que vivem ou não as poesias da vida trans – odiadas e silenciadas há tanto tempo – e também de repensar as leituras que se comunicam com as precariedades, tive a ideia de retrazar a história da minha própria vida com todos os livros do mundo e de reinventar os livros sujando-os com a poeira dos meus pés. Nesse processo de refração escrita, propus-me, como ponto de partida, a reescrever o “Manifesto Contrassexual” de Paul Preciado, dentro de um processo de texto-transição. Como dispositivo tático, harmonizei bastante e operei cirurgicamente algumas das dimensões epistemicidas, em que seria preciso dizer mais ou desdizer algumas coisas para transformá-las em possibilidade de fuga da subalternidade. Aqui, o tom de manifesto acabou fadado ao riso proposital, e não se tratava de tecer pensamentos nos esquemas da paródia pelo caricato ou da antropofagia, pois o saber concatenado ao corpo precisa retirar-se das amarras coloniais do nacionalismo, da vanguarda e do fetichismo. Era sacrifício também, só que não do mote “purista” da cultura do outro. Penso tratar-se, mais certamente, do ato do terrorismo – aquele que ainda incomoda o reinado capitalista. Terrorismo contra os apagamentos promovidos pelos impérios de discursos afiados e que fazem todo o sentido, mas que, na prática, não reconciliam as opressões de muitas de nós.

Partindo dessa demanda por releituras decoloniais dos discursos e epistemicídios euroestadunidenses e cisheteronormativos, o meu desabafo – traveco-terrorista – não age ausente das intersubjetividades e diversidades nos fluxos históricos de cada corpo. Como as escavações e as autópsias auto-corporais não são capazes de incidir sobre outros corpos de forma universal e generalizada, elas se pactuam, nesse texto, com os meus derramamentos de corpo travesti. Aliás, germinando da traveca que sou para enveredar minhas relações de alteridade com outros corpos (que não podem mais ser separados segundo os critérios “dentro” ou “fora”, senão incluídos numa conectividade interseccional). Tudo é alteridade no traveco-terrorismo. Tombo, apodrecimento, alteridade, alteração, *Pirate Bay*, ação, subjetivação, processo, sacrifício/cura-coletiva. Em segundo lugar: não me autorizo a elaborar contratos para os outros deliberando sobre como eles se nomearão, enxergarão seus corpos, dildos ou outros objetos e ideias que possamos até desconhecer, mesmo quando se “propõe o fim da Natureza como ordem que legitima a sujeição de corpos” (PRECIADO, 2015, p. 25).

Corpos que se identificam com o gênero designado socialmente, habitantes da cisgeneridade, costumam afirmar-se enquanto normalidade. Não se tende a pensar, por

exemplo, sobre a identidade de gênero de uma pessoa cisgênera, isso porque o seu teor colonialista em relação a corporeidades em desconformidade (pessoas transgêneras, bigêneras, agêneras, intersexuais, etc.) a abstém de qualquer discurso sobre a sua posição dentro do universo de outras práticas de gênero, deslegitimando inclusive a sua existência. As formas de apagamento de corpos fora do binarismo homem-mulher se dão por meio de uma constante tentativa de adequação dos corpos trans ao regime político da heteronorma antropocêntrica. A alçada sobre a questão de gênero construiu a ideia de sexo biológico e, muito marcado por essa colonialidade, o conceito de transexualismo concebeu-se, na medicina psiquiátrica, pela perspectiva de que algumas pessoas são patologias que necessitam de correção por métodos de intervenção corpórea.

Em contraponto, reside na teoria *Queer* a potencialidade de questionar a construção social de sexo biológico, assim como as formas como são tratadas as minorias sexuais e de gênero. Todavia, antes de entender a teoria *Queer*, é importante conhecer o que é o termo “*queer*”, uma palavra de origem inglesa que foi utilizada historicamente como insulto para pessoas pobres, prostitutas e marginalizadas, até virar ofensa também para desvios da norma cis-heterossexual, no contexto euroamericano. Por isso, a discussão sobre a necessidade de se problematizar em nível de terminologia o debate de gênero, como, por exemplo, o uso do *queer* anglófono, provém da consideração de nossas epistemologias, potencialidades e ancestralidades sudacas, marcadas pelos apagamentos do colonialismo. Há hierarquias entre os próprios corpos desviantes, de modo que há corpos trans que por sua cor, por seu local de origem, por suas condições socioeconômicas aproximam-se mais que outros do ideal de privilégio.

Já a teoria *Queer* veio a popularizar-se nos anos 90, com a publicação do livro “Problemas de gênero” da *yankee* Judith Butler, partindo do aprofundamento na discussão das relações de poder estabelecidas em sociedade e levando a pensar de modo complexo a cultura, as instituições, o poder, as formas de estar no mundo. Na visão da autora, a ideia de gênero é complexificada como algo potencialmente fluido, porém socialmente construído, cultural, performado e sistêmico. A ideia de “performatividade” associa-se, segundo a autora, à relação entre o sujeito e a sociedade através do discurso (BUTLER, 2003). Abriu-se também a possibilidade de novas abordagens dentro e fora do meio acadêmico, que difundiram pesquisas sobre práticas e significados de questões de gênero e do seu cruzamento com outros contextos diversificados de práticas culturais, como é o caso da leitura para fins educacionais e do âmbito da saúde pública.

Em entrevista à revista CULT, Sam Bourcier afirma que “é preciso que se traduza do português e que sejamos capazes de descolonizar o *queer*” (PEREIRA, P., 2015). Mas que se tome cuidado para que não sejamos capturadas pela ideia de que a leitura de um produto “antropofagizado” produza efeitos práticos de equivalência de uma teoria em relação à outra. Seria mais estratégico rever como funcionam as pautas transfeministas dentro do papel da América Latina na atual DIT (Divisão Internacional do Trabalho), que, por si só, também não dá conta de explicar as proporções da transfobia no Brasil. Isso inclui, por exemplo, os espaços de serviço público de saúde, em que, no Brasil, impera a patologização de determinadas práticas de gênero lidas socialmente como anômalas e, por isso, aniquiláveis.

As tensões de poder dentro do processo de colonização na América Latina, como aponta Hija de Perra, foram marcadores sociais de subalternidade que constituíram relações étnicas em que o cristianismo colonizador imprimia olhares sobre “os homens indígenas como seres selvagens afeminados por conta da sua ornamentação e às mulheres como fogosas por terem parte dos corpos desnudos” (PERRA, 2014, p. 2). Não é possível pensar as ideias de heteronormatividade e transfobia separadas de todos os processos constitutivos das identidades nacionais latino-americanas desde o contexto colonial e que se estenderam aos dias atuais. Não podem ser desconsiderados também os parâmetros e normatividades herdadas do moralismo colonizador. Hija de Perra aponta ainda para uma viadagem que, dentro dos limites socioculturais das tribos ameríndias, já era praticada, sendo hierarquizante pensar hoje num questionamento do binarismo de gênero em Pindorama com os mesmos recortes e da mesma perspectiva do cérebro ocidental: separando-se dos modos de vida que já habitaram as terras de ninguém. Pensar, portanto, o colonialismo dentro de um discurso de gênero sobre o contexto brasileiro e latino-americano é pensar sobre dois colonialismos: o euro-americano e o cisgênero.

Muitas das figuras brasileiras que transgrediram práticas de gênero instituídas foram pouco lembradas pela história, como foi o caso de Xica Manicongo, na história do Brasil colonial. Xica foi escravizada no final do século XVI, em na cidade de Salvador e foi condenada à morte por não aceitar se vestir como homem. Jaqueline Gomes de Jesus retoma sua memória em seu artigo...

Havia na capital do país, São Salvador da Bahia de Todos os Santos, também conhecida, posteriormente, como Cidade da Bahia ou simplesmente Salvador, então colônia de Portugal, nos idos de 1591, uma africana do Congo escravizada e vendida a um sapateiro, a qual chamamos de Xica Manicongo. O registro da existência de Xica Manicongo se deve à extensa pesquisa de Luiz Mott sobre a perseguição aos chamados

“sodomitas” no Brasil, a partir da documentação inquisitorial encontrada no arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal. Mais uma Francisca entre tantas que lutam diuturnamente para sobreviver, em meio ao ódio e o preconceito que nos cerca, ontem e hoje. Manicongo era, originalmente, um título para governantes do Reino do Congo (Mwene Kongo, literalmente, Senhor do Congo), que foi transformado na corruptela que conhecemos pelos portugueses, para designar pessoas oriundas da região (Ou seria Xica uma rainha?). Coberta com um pano que prendia com o nó para frente, à moda dos quimbanda³ de sua Terra Natal, e apesar de sua condição desumanizada, imposta pelos homens brancos, os candangos, ela andava sobranceira por toda Cidade Baixa, às vezes subindo para a Cidade Alta e voltando, a serviço do seu senhor, ou só passeando, inclusive para encontrar os seus homens. Diz-se que Xica era conhecida por ser muito namoradeira. Mesmo no inferno da escravidão havia frestas, sempre escavadas pela gente negra (JESUS, 2019, p. 251).

Os fluxos de identidade que construíram historicamente o ser “travesti” são atravessados por construções negras, indígenas e de religiosidades afro-brasileiras, entrelaçando questões étnico-raciais, de gênero e de classe. O Pajubá, linguagem baseada em diversas matrizes africanas, é utilizado como forma de resistência por bixas, sapatonas e travestis, seja para que o *alibã* não entenda que dele estamos falando, seja quando contamos um *bafo* ou quando falamos mal da *tia*. As ancestralidades negras, indígenas e travestis dialogam e criam pontes através de práticas contra-hegemônicas de comunicação. Essa capoeira falada deflagra tessituras que estão além das identidades fixas de gênero e sexualidade, o que acontece, por exemplo, quando o ser “bixa” não corresponde a ser homossexual, contemplando performatividades não-binárias e de muitas pessoas travestis. No Pajubá, as palavras se reinventam a cada momento, e se transformam através da oralidade, de modo que um bordão se transforma em significado entre um grupo e uma palavra se transforma em outra para confundir, como por exemplo *uó* que já se tornou mais comum, vira *ueudrem*, *uossime*...

Mais especificamente com relação às pautas trans, a possibilidade de circulação da militância transfeminista entre os diversos meios de atuação na vida é preciosa. Tendo em vista a ineficácia do sistema de representatividade nos espaços de privilégio políticos e econômicos da sociedade brasileira para com as questões trans, a necessidade de dissolução dos bloqueios parte de uma postura lateral de infiltração.

A palavra “*traveco*” (sufixo depreciativo “eco”) é utilizada no Brasil para designar de forma pejorativa travestis ou qualquer pessoa lida como desviante do binário de gênero, sobretudo quem possui expressividades mistas com características que não são atribuídas ao

estereótipo feminino. Muitas vezes, a manobra de assumir a inadequação como ato político produz dissidências através da modificação do lugar de dominadx, só que de qual forma isso se daria no Brasil às pessoas trans, tantas vezes insultadas de “*traveco*”? Um histórico de estratégias pode ser observado no movimento negro nos Estados Unidos, que fez uso político do termo “*nigger*”, das teorias de gênero que assumiram para si a palavra “*queer*” usada até então como insulto de “estranho”, “ridículo” ou “esquisito” e da Teoria Crip, que converte o termo que em inglês significa “aleijado” em marca de resistência, orgulho e desafio. No entanto, o uso do termo “*traveco*”, somente ele, ainda não é semelhante à atitude política de outras subjetividades de gênero que se autodeclaram bicha, travesti, sapatão, e que, nesse movimento, reverterem signos de ódio em potências de força, tornando a sua performatividade um gatilho de resistência às normas do corpo.

Traveco-terrorista (os termos aglutinados, não de forma separada) foi o meu modo – travesti – de reagir ao desterro.

Princípios-babados do traveco-terrorismo

Não se nasce mulher, torna-se *traveca*.

BAFO 2

Enquanto o *queer* desfaz gênero na teoria, a travesti desfaz gênero na prática. O *traveco-terrorismo* é capaz de ir despedaçando, progressivamente, os estereótipos homem/mulher, homo/hétero, natural/artificial. Durante o evento “Desfazendo gênero”, em Salvador, após a fala da *yankee* Judith Butler, a puta e ativista transvestigenera Indianarae Siqueira pronunciou-se da seguinte forma: “Butler, você desfaz gênero na teoria, eu desfaço gênero na prática”.

A manifestação de epistemicídios... contribui para essa noção de sexo, tão criticada pelo *queer*. Traveco-terrorista pode ser também aquele que problematiza discursos sobre gênero com teor de apagamento epistemológico ou a visões acadêmicas apartadas da experiência de desviante no contexto brasileiro/latino-americano.

BAPHO 3

O *traveco*-terrorismo, a despeito das censuras do academicismo, autodeclara-se como arte brasileira em guerra pela sobrevivência. Após o medievo, quem atinge trinta e poucos anos de expectativa de vida? No Brasil, 35 anos é a expectativa de vida das travestis.

Mas a despeito da expectativa de vida das travestis, fomos nós quem nos autorizamos a viver, adotamos a intervenção clandestina imediata em nossos corpos e a escrita-viva por meio de processos de corte. Também a despeito da nossa expectativa de vida-capitalista, nós já nos autorizamos a viver anarquicamente. E nem pedimos licença a Bakunin.

BAFO 4

Seja marginal, seja P.I.R.A.N.H.A.

BAFO 5

Junto à investida *traveco*-terrorista no Brasil, políticas anarco-*travesti* comportam-se como vírus em relação ao capitalismo e, ao mesmo tempo, agem por meio de alianças estratégicas para a autonomia transfeminista da América Latina. “Travesti é caro”, como diz Maria Clara Araújo.

BAFO 6

Arte-capitalismo é a antropofagia de poucos. PreparaNem para Jeff Koons: “Vem PreparaNem/ Vem PreparaNem/ Tem viado e sapatão/ E vai ter travesti também”.

BAFO 7

“A pele que habito” torna-se o grande legado *traveco*-terrorista. Não basta a castração antropofágica, lembrou-nos Almodóvar. Estamos a realizar compulsoriamente o tratamento hormonal e esculturas vaginais nos corpos de Hegel, Nietzsche, Foucault, Derrida, Deleuze, Ginzburg, Marx, Bakunin, David Bowie e Almodóvar.

Candy Mel ameaçou o diabo de morte antes de Nietzsche. O falo morre na ameaça, exatamente porque ele nunca existiu de fato.

BAFO 9

No *traveco*-terrorismo, o retorno à Era dos manifestos é clandestinidade. Não é sobreposição, permuta nos estratos sociais ou do sistema de arte, nem sequer retorno-negação. Manifestos como escritas de novos modos de vida, conexão brejeira, corpos expandidos, regimes não mais dicotômicos nem do uno, do universal: em seu lugar o regime do 3, como via clandestina para o 4, 5, 11, 187... Brasil virou BRTrans. Bandeira operação e processo.

BAFO 10

A academia-epidemia *traveco*-terrorista: *tucking/taping* na graduação, prótese de silicone no mestrado, buceta da Tailândia no doutorado.

BAFO 11

Yankees são a infância da História. Para desarticular o pós-espírito *yankee*, podemos sim renunciar ao posto de teórico *queer*. Na teoria TRÁ, podemos ser muito piores.

BAFO 12

A “identidade de gênero” passa a ser denominada também *poesia de gênero*, abrindo porosidades das membranas liminares entre corpo e sensibilidade. As escritas de gênero ocupando os territórios movediços da literatura expandida...

BAFO 13

Ser ou não ser antropofágico. Eis uma questão de tática. Os ditos antropofágicos vão fazendo suas modernidades, mas não quando o povo canta Olodum ao lado de Caetano Veloso: não é cis-ão. É trans-ito. Coletivos de arte, batucada no Pelourinho, escolas-parangolés de corpo-etc. como protagonismos-etc. A recusa o anti-X também é uma recusa do impeditivo do diálogo.

BAFO 14

O terrorismo daquela pessoa que o senhor chama de *traveco* é uma posição filosófica de escavamento das suas frequências não-binárias e também uma não aceitação dos modos de vida cisgênera como verdade única.

Terrorismo como uma desfeitura (*sic.*) das armas coloniais através do erro, da desordem e da produção de uma contraconduta que incomoda, que agride, que é bombardeada, porém, que resiste.

Terrorismo porque somos radicais sem que precisemos reproduzir preconceitos do senso comum.

BAFO 15

Não se torna mulher, tornam-te *traveco*.

Contrato traveco-terrorista

Eu, Tertuliana, como estratégia de resistência e sobrevivência, dentro e fora da academia, farei uso do karatê travesti, respeitando as minhas poesias de traveca barraqueira, jamais omissa ao ciscentrismo euro-americano e combatente à falta de perspectivas de políticas brasileiras contra o genocídio à população trans. † Reconheço-me como mulher trans, traveco-terrorista, traveca, trava, travesti e não como “corpo falante”, porque nem mesmo os foucaultianos, deleuzianos e butlerianos que conheci assim me trataram (nem há meios ainda para isso). O que não quer dizer que não possam ser estabelecidas as mais diversas políticas de aliança nem que eu recuse o debate dos estudos de gênero. † E mais: reconheço-me como disseminadora do vírus trans-pornopolítico. † Não foi por vontade

própria que tive de renunciar a todos os privilégios das posições desiguais de poder, mas em decorrência de um regime simbólico biopolítico de práticas coercitivas e regulatórias que produz o aniquilamento dos corpos não enquadrados no projeto da nação. Ao tornar-se travesti, há de se reconquistar cada poder perdido para o seu diálogo concreto com o poder hegemônico. Senão não poderia jamais elaborar o traveco-terrorismo: teria de renunciar o uso da escrita (que distorço para transformá-la em canivete intelectual). † Não posso renunciar aos laços de filiação que me restaram, justamente porque eles também podem ser utilizados como estratégia. † Reconheço minhas dimensões de *traveco*-terrorista, latino-americana, brasileira, nordestina, baiana, piauiense, sertaneja, Maria Bethânia, Maria Quitéria, Maria Bonita e Lampião. E. E também a de travesti que teve acesso a privilégios muito raros em relação à quadrilha travesti. † Por fim, reconheço, principalmente, que não preciso de autorização nem de autoridade para falar com a quadrilha inteira: estamos juntas, todas as transfiníssimas fumando maconha!

O presente contrato dura até que eu alcance a expectativa de vida da mulher trans brasileira, provando que a longevidade traveca pode ser muito maior.

Espaço para quando meu nome de guerrilha for reconhecido integralmente

Do monolito travesti

Pensando sobre a experiência de transitar pela cidade como travesti, estabeleci uma analogia entre o deslocamento político das narrativas e o filme *2001, Uma odisseia do espaço*, de Stanley Kubrich. Interessou-me, mais especificamente, uma das primeiras cenas do prólogo, em que um bando de primatas acorda após um conflito com outro grupo e está diante de um monolito negro imenso. Inicialmente o objeto causa espanto, todos o observam com ar de curiosidade, sentimento que, logo em seguida, converte-se em uma espécie de indignação e um impulso de ataque/destruição.

Quase que da mesma forma procede a reação das pessoas ao contato com formas de vida que recusam ou desconfiguram, cotidianamente, o corpo massificado. Quando uma travesti transita pela cidade o seu corpo incomoda ao olhar e é constantemente violado, seja por meio do desrespeito da sua identidade, seja através de agressões morais ou físicas. Assim como o estranhamento produzido pelo monolito na terra dos primatas, o efeito de um corpo

em desajuste com a construção cisgênera do binarismo produz uma reação de revolta, como no ocorrido após a ação de grande visibilidade nacional e internacional da modelo Viviany Beleboni, que, na semana seguinte, após encenar a própria crucificação na Parada LGBT de São Paulo, foi esfaqueada. A ideia de site *unespecifica* (que caracteriza o teor de inadequação ao território onde se auto instala o monolito), inserida no contexto da ação de guerrilha, está ligada a um fluxo de atravessamento de subjetividades que desestabiliza e embaralha uma situação de normalidade, construindo uma poesia da vida. Instala-se assim uma zona de produção de absurdidades e de enunciações coletivas que põe em evidência lugares e corpos não instituídos pela verdade única do sistema de designação de gênero ocidental. Durante a ação performática da crucificação, a produção poética rompeu com os limites da representação e da encenação, o que colocou em jogo o corpo da performer.

Logo, o monolito é passível de rompimento e se multiplica com o esfacelamento do seu plano processual: são processos de coautoria, de distorção, de distensão, de intervenção direta pela alteração, de tentativas de coligação e até de destruição. Mesmo destruído fisicamente, o monolito permanece em devir-processo e reaparece, recodificado em outras multiplicidades. O ato-monolito se dá através da instauração de campos de tensão e dissidência: corpos que, pela sua performance ou mesmo pela sua performatividade, precisam ser aniquilados assumem o protagonismo, atuam em clandestinidade, proliferam-se sem autorização nem suporte material. O corpo que, através da fala, recusa a repetição das verdades designadas socialmente, produz sua própria morte social.

A cuceta como prática de traveco-terrorismo

A corponormatividade cirúrgica me fez refletir durante muito tempo sobre como o meu corpo se modifica durante o meu processo de transição. Um antiandrógeno e um estrogênio, substâncias que fazem parte da terapia hormonal utilizada por muitas pessoas trans, não foi suficiente para as demandas do meu corpo, nem mesmo cirurgias o seriam por completo. Talvez porque a experiência de gênero a que eu me submeti sempre esteve mais relacionada a processos escavatórios e de escutas de sonhos do que propriamente a métodos da medicina de intervenção cirúrgica-hormonal. Aprendi que os multiversos trans possuem atravessamentos de religiosidades afro-brasileiras e de ancestralidades xamãs. Em culturas ameríndias, os papéis de gênero transitavam correntemente antes da ideia de “pecado” ser inserida pelo colonialismo e as práticas/devires corporais estavam diretamente relacionadas à espiritualidade. Os *Two-spirits* praticavam papéis sociais de forma não-binária em muitas das tribos norte-americanas. A pessoa por trás dos que muitos chamam de *traveco* faz parte

de um arcabouço histórico marcado por processos civilizatórios que, para tantas culturas, estão diretamente ligadas ao apagamento das suas culturas e espiritualidades.

Catalisar as minhas frequências mortas e os meus sonhos foi algo que me encorajou a criar e intervir sobre o meu corpo com cargas energéticas além do cientificismo e do antropocentrismo. Em mente, era muito certa a recusa às ideias: de que existe um gênero apropriado para o órgão sexual; de que o sexo se baseia no prazer falocêntrico; de que a inserção social virá acompanhada da imposição de estereótipos mulher-cis/homem-cis, corpo biológico/corpo desviante; de que existe uma correspondência única entre órgão sexual, orientação sexual e identidade de gênero.



“Cuceta”. Imagem cedida pela autora do presente capítulo.

Foi dentro de um estado de autopsia espiritual que eu imaginei a cuceta para o meu corpo, como artesanato do cu que concretizaria muito sobre o meu pensamento travecto-terrorista. O procedimento de intervenção corporal consistiu basicamente numa tatuagem/body-modification sobre a região anal e perianal, não se propondo a criar uma imagem de órgão sexual realista nem humanocentrado. Não interessava a estética, porque dentro da sua singularidade, a cuceta partia de demandas interiores que não se relacionavam diretamente aos métodos de transsexualização ocidentais, como a CRS (Cirurgia de Redesignação Sexual). Não se revertia nada do que sobre o meu corpo fora designado, nem se almejava reinserir-me em alguma polaridade homem/mulher. A modificação corpórea, conectada ao banho de alecrim com levante, possibilitou-me escutas, curas, visões e viradas importantes para o meu corpo. O gesto da ferida e da desorganização anatômica era uma tomada de ação diante das transfobias, misoginias torturas e mortes que alimentam o avanço científico da medicina ocidental. Cuceta: deriva, vasculha, interrupção, ataque, invasão,

ocupação, desocupação, prostituição, política de explosão do universal e do colonialismo. Masculinidade não corresponde a pênis ereto e o desrespeito das categorias de expressividade de gênero se dá também pelos ecos desativados: o pênis como órgão sexual feminino, o clitóris como órgão sexual masculino, a cuceta em desordem. O corpo como arma. A palavra como gatilho.

REFERÊNCIAS **bibliográficas**

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão de identidade. Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 2003.

JESUS, J. G. Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. *In: Revista Docência e Cibercultura*, 2019.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

PEREIRA, P. Entrevista Marie-Hélène/Sam Bourcier. *In: Revista CULT*. São Paulo: Editora Bregantini, ano 18, setembro 2015.

PERRA, H. Interpretações imundas de como a Teoria *Queer* coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. *In: Revista Periódicus*, 2ª edição, novembro 2014 - abril 2015.

PRECIADO, P. B. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2015.

2 - DAS TRINCHEIRAS DA INTELIGIBILIDADE – RELATO DUMA GUERRILHEIRA TRAVESTI SUDAKA

Inaê Diana Ashokasundari Shrivya¹

*Dedico a José Sena, Fontel LS,
Corpos Guerreiros
E para Amanda Ieno,
por ter me ensinado a amar
entre trincheiras e o clarão da lua*

Formatado: Fonte: 11 pt

Há alguns anos, mais de dois, um sujeito interessado em foder a minha vida ao modo da peça *Titus Andronicus* de Shakespeare, mostrou uma foto minha íntima para aquele sujeito que, em consonância com as identidades que constituem a instituição família, se trataria da “minha” mãe. Esse sujeito que se encarregou de mostrar num tom apocalíptico uma foto minha para a “minha” mãe, não fazia ideia, entretanto, de que o que ele estava fazendo significava o corte do cordão umbilical produzido pela metafísica do parentesco. Num contexto não-ocidental poderíamos dizer que “*nasci duas vezes*”. O bebê chora ao nascer para abrir os pulmões e expulsar o líquido que estava dentro deles, trocando-o por oxigênio – ainda que mais dióxido de carbono do que oxigênio. Dióxido que não provém única e exclusivamente de carburadores, mas também de florestas ~~incendiadas, dec~~ museus incendiados. Não é a propriedade o que se queima, incinera, e sim, o passado, não qualquer passado, mas o passado de determinados grupos sociais ~~—~~. Daquele momento em diante eu percebi que, aquele sujeito por quem eu guardava uma profunda estima, em nenhum momento performatizou a identidade de “minha” mãe, seja porque as estimas que carrego se constituem numa consideração afetiva positiva pelo fato dessa pessoa ser a “minha” mãe (e isso me soa engraçado, pois tal “fato”, tal “evidência” não se fez assim para mim em nenhum momento, seja lá qual *mim* – com toda a sua obliquidade – fosse o caso), seja porque essa mesma pessoa é a mãe dum sujeito que figura única e exclusivamente num imaginário cisgênero de existência, ou seja, um corpo cujos desejos já se encontram delimitados,

¹ Inaê Diana Ashokasundari Shrivya, filósofa, transdutora, escritora, educadora popular na ADEP (Ação Direta em Educação Popular), xenofeminista, anarquista *solarpunk*, amante de brega e *noise* e *goth*, aspirante de um novo mundo. Contato: nascimentodatragedia@gmail.com.

heterocompulsoriamente fronteiriçados, e pré-determinados por dispositivos que constituem e regulamentam a cisgeneridade, segundo o velho processo fordista de arquitetura generificadora da máquina designada “corpo”. A corporeidade cisgênera se assemelha a uma arquitetura brutalista, alguma obra de Le Corbusier – sua suposta naturalidade fede ~~à~~ burguesia.

Nesse momento do meu viver, encontrava-me *al ferri corti* com esse corpo designado como “masculino”. Eu não o concebia como tal. Na época, eu não imaginava sequer do que se tratava uma identidade trans, exatamente porque essa é uma existência que não figura entre as possibilidades desenhadas pelo campo do possível que se nos apresenta, é uma percepção inviável. Claro, inviável porque politicamente pensada a sua inviabilidade, e não por uma substância contida nas coisas. A identidade trans implica a realização dum impossível, o devir dum imperceptível e invivível. Tal reivindicação do impossível considero ser um processo revolucionário – não em sua essência, e sim, em sua modalidade, ou seja, defender-se, mas defender-se dinamicamente, revolver, e não inverter, para que não se abrace a conciliação. Assumi um nome de guerra, adentrei a noite como os guerrilheiros vietnamitas nos subterrâneos.

Ao final daquele mesmo dia, quando aquela pessoa mostrou a minha foto ~~à~~ “minha” mãe, as minhas coisas se encontravam esparramadas, jogadas, despejadas, na calçada, e eu não tinha direito algum de me pronunciar. E isso é interessante, pois passei a perceber que reivindicar direitos, o próprio direito a existir na cosmopercepção humanista e enquanto um possível, não seria suficiente ao longo de minha vida. Eu deveria expropriar cada acontecimento do cárcere das possibilidades, das determinações, dos condicionamentos, sugar por assim dizer o ar respirável do que meu corpo *pode*, subtraí-lo dos brutos condicionamentos somato-arquitetônicos e sutis controles que se impunham ao meu redor. Agir de acordo com as possibilidades já não me seria suficiente, pois a minha própria existência se dá para além desse limiar do que é percebido como possibilidade, dessas fronteiras vigiadas por *snipers* e drones israelenses que miram na cabeça. Assim, fui diagnosticando aos poucos os dispositivos utilizados para a captura das identidades trans – ou *transidentidades* -, confinando-as nos campos de concentração da heteronorma liberal, e pouco a pouco me tornei uma migrante permanente nesta sociedade de controle neoliberal, neste capitalismo sanguinário de milicianos e pastores, numa intensa viagem de desterro. Desde o “começo”, me vi desterrada das possibilidades próprias dum cidadão produto-agrotóxico dum projeto de Estado-Nação. É por essas e outras que me encantam as fissuras,

as rachaduras, pois é assim que a luz costuma entrar. Não a luz cegante, aquela que tudo ilumina, mas a luz que capta a frequência do olhar, pulsando em tons alegres.

Alguns amigos se afastaram, quase todos. Pouquíssimos se mantiveram. Novos amigos foram surgindo ao longo desse tempo, ou melhor, ao longo de minhas ações. Tão desgraçados quanto eu. Aprendi a olhar para cada nova pessoa que se dizia “minha amiga” com mais ceticismo. Isso pode soar negativo, ruim, para muitas pessoas - não sou das frutas mais doces e a minha digestão exige um esforço tremendo -. Enganam-se. Nesse processo, aprendo a olhar para esses amigos também como inimigos, como aqueles que irão a qualquer momento se opor radicalmente a mim. Isso, por sua vez, não os torna detestáveis, nem os quero longe, senão que evita de configurarem algo como a Amizade, que não passa da idealização do ser amigo.

Tornei-me estranha onde eu nasci e cresci, nos espaços que eu frequentava, entre as pessoas com quem eu andava, entre as pessoas que sabiam de segredos meus. Tornei-me intocável.

Costumo dizer que ainda carrego afetos positivos por esse sujeito ao qual estive vinculada algum dia, pela metafísica do parentesco mãe-filha. Ela teve um filho. Eu, por minha vez, não tive mãe. O amor, o carinho, os cuidados dela, eram direcionados a um sujeito específico que não era eu. E como já dito acima, em nenhum momento eu desfrutei. Mas, o que então preservaria esses afetos positivos, já que a metafísica do parentesco já não se mostra nem um pouco suficiente? Talvez tenha sido isso, em nenhum momento a estima que guardei por ela se deu a partir de critérios metafísicos, ou correspondeu a algo da ordem do dever. Se eu a amo? O que é o amor?

No mesmo período do acontecimento da expulsão, no mesmo mês, eu também havia “terminado” um relacionamento sexo-afetivo de três anos. A mulher com quem eu me relacionava, e com quem eu trocava deliciosos carinhos, e por quem eu nutri um sentimento profundo de admiração. O motivo do “término” — as aspas indicam que não creio num fim: enquanto a positividade fluida da memória houver, o termo “término” está fora de jogo — foi o fato de eu assumir a identidade de transmulher. Aos poucos fui compreendendo que, o que essa pessoa amava, se tratava de uma representação minha, a qual não poderia sofrer variações de nenhuma ordem, exceto se estas se dessem dentro dum sistema de codificações ciscentrado. Hoje tomo cuidado. É preciso cuidado ao caminhar, pisar suave, pois há outras presenças, como diria Ailton Krenak. Assim como não creio na representatividade, tento ao máximo não me render à representação dum ser amado.

Hoje, alguns anos depois, olhando para esses acontecimentos com um certo distanciamento, uma *eumetria*, não sei ao certo se conseguiria sentir algum tipo de ódio pelo sujeito que mostrou a foto à “minha” mãe. Penso tanto nesse sujeito, que era uma amiga de infância, quanto na “minha” mãe que “me” expulsou de casa – afinal de contas, quem morava lá? -, nos meus amigos que pararam de falar comigo, e na mulher que “terminou” o relacionamento afetivo comigo por eu ter me assumido trans, e me pergunto: como responsabilizar quem pensa e age em conformidade com a norma? Pois essas pessoas pensaram e agiram em conformidade com a norma. E eu me vejo pensando nisso a todo instante em que ouço “*mas você escolheu esse tipo de vida*”. Esse enunciado se torna muito emblemático, pois ele diz, no contexto em questão, que, “*quem pensa e age em dissonância à norma, torna-se responsável por suas ações*”. Oras, se alguém pensa e age em conformidade com a norma, por sua vez, consistiria num sujeito irresponsável, ou seja, apenas executa ordens.

Compreendo o quanto coisas como “*pátria*”, “*nacionalidade*”, “*família*”, “*amigos*”, “*homem*”, não passam de regulações do desejo. Não se pode desejar sexualmente um familiar, ou até mesmo um amigo. A forma, a maneira, de manifestar a sexualidade é uma só, é centrada nos genitais, segundo a cisheternormatividade branca. Tudo se engendra em minutos para o gozo.

Incrível como que um enunciado como “*oi, curte uma mamada?*” se converte – ou reverte – numa química forte, num desencadeamento atômico - a dissolução somática num infinito cósmico: *efetivamente, por todo o lado, abre-se às coisas, em toda direção, um espaço sem limites*, diz a língua de Lucrecio enquanto desliza sobre as minhas costas. Tesão que gera tesão que gera tesão. 20 horas ininterruptas de foda e entrosamento proporcionam a sensação daquilo que até então prefigurava única e exclusivamente em enunciados utópicos: a experimentação do ócio. O ócio perverso, cruel, e não este que estampa os sonhos – *sonhos?* – publicitários desta necrossociedade tecnopatriarcal. Toda instância representativa havia sido sabotada em meio às cócegas, na lambedura, na água do chuveiro, no mijo mesclado com porra, no par de algemas e mordaca, nos tapas, nas mordidas, nas técnicas de luta aplicadas em proveito da vida real – e não da ameaça, do medo, da fantasmagoria liberal que pernoita nossas mentes, nossas decisões. Daí a utilidade do *wushu ying jow pai* no cotidiano –, na gargalhada que causa tremor no sorriso-para-as-câmeras. O retorno é doloroso, ou melhor dizendo, penoso. Recolher os vestígios da individualidade que a foda dissipara violentamente para se recompor socialmente e se fazer soar em meio a tantos alarmes sob a cisheternorma é enjoativo, as palavras brotam como chagas que anunciam algum tipo de

pestilência branca, sanitizada, que tenta domesticar: nome, sexo, idade, altura, peso, escolaridade, endereço, nacionalidade, e por aí vai. *Por um momento eu estive livre na sujeição, contente no sofrimento, rica na indulgência e viva na morte*, cuspiu na minha boca Giordano Bruno, algo importante e avivador em tempos nos quais a Terra “se planifica” e *se des-terraforma*. Agora eu compreendo a lealdade dos cães.

Penso na realização dos desejos impossíveis, que figurem em nossa imaginação como obras dadaístas, e que nos desfaçam assim como os outros sujeitos nos desfazem a todo instante. Busco uma realização de si inacabável, pois esse “si” corresponde a um desenho que se faz na areia da praia e logo o mar devora.

Busco uma realização de si impossível, sem pátria, sem família, sem religiosidade, tudo o que constitui o “Humano” enquanto ficção política do Império sexual branco, acompanhada apenas por estimulações que variam e oscilam como uma cor que varia entre tonalidades diferentes e nuances sensíveis, a todo momento desmantelando as fronteiras entre as coisas. Tudo isso que A Ciência, A Moral, A Norma, torna ídolos a serem respeitados. Quero criar híbridos nos entremeios desta vida e neste mundo, onde não mais se busquem traçar os limites naturais e teleológicos de um *ser víbora*, *ser boldo*, ou *ser poesia* nos corpos. Sem idealizações.

Na real, eu busco o fim da Humanidade,

Aviso: a autora finaliza o texto com uma vírgula.

**ARQUIVOLOGIAS SUDACAS, PORNOLOGIAS
E RESISTÊNCIAS HOMEOPÁTICAS**

3 - OS MATERIALISMOS DE PRECIADO: BIODRAG E CAPITALISMO

Facundo Nahuel Martín¹
Tradução de Raquel da Silva Ortega²

Introdução

Neste trabalho vou articular dois materialismos no pensamento de Paul Preciado: um biológico e outro econômico. Vou estudar a correlação entre a produção biodrag do gênero (em uma virada materialista da teoria *queer*) e a articulação generalizada das categorias sociais capitalistas. Sustentarei que, nesta articulação complexa, estão em jogo tanto formas de dominação quanto potencialidades críticas e emancipatórias. Finalmente, tentarei pensar esta dupla articulação a partir de um olhar latino-americano, promovendo uma política do cruzamento atenta às localizações políticas carregadas de poder, mas distantes das barreiras identitárias.

Preciado supera o construtivismo social do gênero mostrando que a biologia também é maleável e inclusive que sempre – já está sendo intervinda técnica e socialmente. Com sua teoria da prótese nos convida a pensar a produção do gênero como um processo que atravessa a oposição natureza-cultura, onde se cruzam performances mediadas linguisticamente com intervenções técnicas hormonais e maquinicas. A produção do gênero desconhece toda barreira dicotômica entre corporalidade, subjetividade e técnica. Esta teoria, por outro lado, é instanciada em *Testo Yonqui* com uma reflexão sobre o capitalismo farmacopornográfico, onde a *potentia gaudendi* é mobilizada sob os imperativos de produção de lucro da fábrica social pós-fordista. Partindo das problematizações pós-operaístas sobre a difusão da dinâmica do capital a todo o corpo social, Preciado sustenta que vivemos em uma fase do

Formatado: Fonte: Itálico

¹ Doutor em Filosofia pela Universidad de Buenos Aires e bolsista de pós-doutorado em CONICET. Pesquisa questões relacionadas com teorias críticas do capitalismo, teorias queer e movimentos sociais. Participa da agrupação feminista e dissidente *Quimeras en la Ciudad*, de Buenos Aires. Contato: facunahuel@gmail.com.

² É professora Adjunta do Departamento de Letras e Artes da Universidade Estadual de Santa Cruz. Docente credenciada no programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações da UESC. Doutora em Estudos Literários Neolatinos - opção: Literaturas Hispânicas (UFRJ) e Mestre em Letras Neolatinas - Língua Espanhola e Literaturas Hispânicas (UFRJ). Graduação em Letras Português/Espanhol (UERJ). Contato: rsortega@uesc.br.

capitalismo no que a produção de corpos generalizados e subjetividades desejanter é parte integrante da lógica econômica da acumulação.

Sobre a base da reconstrução dos posicionamentos de Preciado, vou desenvolver duas grandes discussões. Primeiro, vou me referir à *teoria do capital* de Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*, excepcionalmente capaz de interseccionar-se no modelo biodrag do gênero. Antes que o pós-fordismo, trata-se de pensar *o capital como tal* como forma social dinâmica, aberta e conflitiva, que cria lógicas de dominação generalizada, mas também coloca as potencialidades para sua superação. Este modo de pensar não situa a resistência na intimidade dos sujeitos ou em sua suposta exterioridade às relações de poder. Trata-se, ao contrário, de situar as possibilidades sociais de troca *no umbigo da besta*, ou seja, no coração da dinâmica social aberta pelo próprio capital. Isto permite politizar as formas da materialidade socialmente mediada, tanto a nível econômico quanto biológico, pensando os corpos harmonizado e intervindos, assim como os grandes construtos sociais, como realidades politicamente abertas, maleáveis e contestáveis. Segundo, avaliando a recepção latino-americana do seu pensamento, vou recuperar sua proposta de uma práxis da resistência, sustentando que esta também é possível e necessária no sul global. Isto significa que a perspectiva *queer* biodrag pode dialogar com as formas de constituições de subjetividades periféricas, caracterizadas pela hibridez, pela contaminação e pela refuncionalização transformadora das formas sociais constituídas. Para isso, vou contrastar os posicionamentos de Sayak Valencia (onde o biodrag aparece na construção do sujeito endríago com sua violência aniquiladora) e as teses de Chela Sandoval, que nos convida a pensar as subjetividades periféricas a partir da ironia, da mobilidade e da articulação *cyborg*. Sustento que essa contraposição marca como são instanciados em nossas realidades periféricas, também, as contradições da produção generalizada e tecnicamente mediada de subjetividades no capitalismo atual.

Gêneros biodrag

Preciado continua e modifica os posicionamentos da teoria *queer* formulada por Butler, superando o construtivismo social em uma perspectiva que integra considerações biológicas e técnicas em um quadro não essencialista. Como sinalizou Gros (2016), passa de um modelo performativo-teatral do gênero a um modelo biodrag. O modelo performativo de Butler está centrado nas maneiras como as pessoas habitam a linguagem e os corpos. O gênero se *desempenha* citando normas e convenções: é algo que *fazemos* através da incorporação de normatividades sociais, a partir das quais também se plasmam as formas de

dominação. “*Los roles y las prácticas sexuales, que naturalmente se atribuyen a los géneros masculino y femenino, son un conjunto arbitrario de regulaciones inscritas en los cuerpos que aseguran la explotación material de un sexo sobre el otro*” (PRECIADO, 2002, p. 24). Os gêneros são *produzidos* em um sistema heterossexual que cria o binarismo masculino/feminino. A normatividade que constitui os gêneros não preexiste ao conjunto de práticas de citação nas que é atualizada, o que dá lugar à sua reelaboração, modificação e reapropriação em práticas de citação descontextualizada e redefinição parcial. “*La contra-sexualidad tiene como tarea identificar los espacios erróneos, los fallos de la estructura del texto*” (PRECIADO, 2002, p. 23).

No entanto, o gênero não se produz unicamente no plano da performatividade. Engloba operações técnicas e biológicas sobre os corpos. “*El problema del llamado feminismo constructivista es haber hecho del cuerpo-sexo una materia informe a la que el género vendría a dar forma y significado (...) El género no es simplemente performativo (...) es ante todo protésico*” (PRECIADO, 2002, p. 25). Preciado supera a dicotomia natureza/cultura que, suspeita, persistiria na base do construtivismo social. “*El constructivismo social depende de y mantiene una distinción entre sexo y género que viene a hacer efectiva la oposición tradicional entre cultura y naturaleza*” (PRECIADO, 2002, p. 75).

O modelo biodrag esclarece a importância de próteses, hormônios e outras intervenções técnicas na produção do gênero. A prótese não tem a função de suprir órgãos faltantes para completar um corpo originalmente ou naturalmente completo. Ao contrário, *cria* a cada vez uma corporalidade mediada tecnicamente. O suplemento protésico *produz* o corpo ao qual ele vem completar (PRECIADO, 2002, p. 20). Não fazemos próteses para completar um corpo originariamente pleno que foi amputado em um determinado momento e sim para alterar a própria constituição do corpo original.

A prótese não substitui nenhum órgão ausente, é também a modificação e o desenvolvimento de um órgão vivo com a ajuda de um suplemento tecnológico. Como prótese do ouvido, o telefone permite a dois interlocutores distantes estabelecer uma comunicação. A televisão é uma prótese do olho (...) (PRECIADO, 2002, p. 132).

O fragmento acima permite repensar as “próteses sexuais” como tecnologias de produção material de gênero. A pílula anticoncepcional e o Viagra produzem fisiologicamente a feminilidade e a masculinidade dominantes. Os gêneros são definidos pelo

cruzamento de performances teatrais e suplementos tecnológicos. Logo, o vibrador não substitui um pênis faltante e sim pertence a uma estrutura tecnológica de geração protésica do gênero. Seu poder disruptivo está na capacidade para desestabilizar a ideia de originalidade do pênis orgânico. “*El dildo es el primer indicador de la plasticidad sexual del cuerpo y de la posible modificación protésica de su contorno*” (Preciado, 2002, p. 63). O gênero é produzido “*en la zona intermedia entre órganos y objetos*” (Preciado, 2002, p. 77). Os corpos são atravessados por tecnologias sociais e históricas que redefinem ou renegociam a relação entre subjetividade, artifício e natureza.

Capitalismo e gênero

Agora, em que contexto social se enquadra a produção biodrag do gênero? Uma multiplicidade de linhas históricas se cruza aqui: a história da psiquiatria e outros saberes centrados no corpo e a subjetividade, as lutas sociais e políticas que redefinem, questionam e alteram as identidades, os processos micropolíticos de *bio-hackeamento* sobre as tecnologias do gênero dominantes e, também, as dinâmicas sociais desenvolvidas no capitalismo. Vou me concentrar nestes dois últimos aspectos do contexto múltiplo da produção do gênero para pensar um *segundo materialismo de Preciado* (poderia haver outros): o “econômico”. Preciado estudou a intersecção entre o capitalismo e a produção do gênero. Isto lhe permitiu compreender o capitalismo como uma realidade aberta, complexa e dual, na qual se produzem formas de dominação e se gestam alternativas emancipatórias.

Já no *Manifiesto Contrassexual* é anunciada uma teoria do capitalismo. “*Esta maquinaria sexo-prostética es relativamente reciente, y de hecho, contemporánea de la invención de la máquina capitalista*” (PRECIADO, 2002, p. 26). O autor não constrói uma teoria geral, abstrata e ahistórica do gênero. Trata-se de um posicionamento historicamente determinado vinculado ao surgimento do capitalismo.

A maquinária protésica que constitui o gênero ocorre, primeiro, na produção de corpos masculinos aptos para o trabalho e para o combate. “operários e soldados protéticos”, biodragueados para uma “masculinidade tecnológica” (PRECIADO, 2002, p. 130) em função da montagem produtiva com a maquinária. Esta masculinidade funcional, definida como tal pela sua predisposição a ser força de trabalho e combate, está baseada na adequação entre corpo e maquinária. Os corpos produtivos modernos estão associados à produção automatizada, na que se inserem como simples apêndices conscientes, como Marx já adiantou. O sujeito da produção moderna é a maquinária, “*autómata que se mueve a sí mismo*” (PRECIADO, 2002, p. 130). Os corpos do mundo do trabalho, masculinizados

prostéticamente, só produzem na montagem com maquinárias de diferentes tipos. A produção capitalista ocorre sempre na interface corpo biológico-máquina. O maquinismo moderno, então, produz sua própria classe de *cyborgs* enquanto o processo produtivo pressupõe uma incorporação (um fazer-corpo) da máquina por parte do trabalhador, ou ainda uma subsunção dos corpos que trabalham à máquina.

As considerações acima se ampliam e se desenvolvem em *Testo Yonqui*, que conceitualiza “*un capitalismo caliente, psicotrópico y punk*” (Preciado, 2008, p. 25) onde o sexo se coloca a trabalhar para criar valor. Preciado retoma a tese de Hardt e Negri sobre o pós-fordismo. Depois da crise dos anos 70, onde tanto a acumulação quanto a disciplina social do fordismo entraram em crise, emergiu uma configuração do capital centrada no conhecimento, onde o trabalho imaterial seria a principal fonte de valor, o *general intellect* plasmado na tecnologia seria a principal força produtiva e a fronteira entre tempo de trabalho e tempo de lazer seria apagada. O capitalismo pós-fordista configura uma *fábrica social* onde todas as atividades humanas passam a participar na produção de valor. Dando um giro de gêneros a estes posicionamentos, Preciado fala de *capitalismo farmacopornográfico*: os motores do capitalismo atual seriam tanto o conhecimento social como a mobilização econômica da vida sexual: “*llamaremos «farmacopornográfica» a esta nueva economía*” (PRECIADO, 2008, p. 37).

O capitalismo farmacopornográfico coloca em funcionamento a *potentia gaudendi*, “força orgásmica” geral, maleável, dinâmica e não suscetível de ser possuída. “*La fuerza orgásmica es al mismo tiempo la más abstracta y la más material*” (Preciado, 2008, p. 39). Se os pós-fordistas partem do *general intellect* como a potência básica do trabalho imaterial, Preciado fala do *general sex* como a base de uma leitura dos processos sexuais do capital.

Finalmente, o autor apresenta o que chamarei de uma crítica prático-imanente dos processos de generalização do capitalismo avançado. Em 2004 foi inventado o primeiro *patch* para a administração de testosterona por via cutânea para mulheres cis (PRECIADO, 2008, p. 144). No entanto, - “*por el momento, ninguno de los estados occidentales ha aceptado la legalización de la administración libre de testosterona a bio-mujeres*” (PRECIADO, 2008, p. 149). Enquanto o acesso à suplementação com testosterona seria limitado para mulheres cis, estaria estimulada sua estrogenização tecnológica através da administração massiva da pílula anticoncepcional, “*dispositivo clave del régimen farmacopornográfico*” (PRECIADO, 2008, p. 142). Os tratamentos hormonais, muito mais massivos e menos excepcionais do que é possível acreditar à primeira vista, são parte do “*carácter técnicamente producido de los géneros*” (PRECIADO, 2008, p. 148).

Acelerar a decodificação e a desterritorialização: capitalismo e esquizofrenia

Até aqui, tentei reconstruir dois materialismos de Preciado, o modelo biodrag do gênero e a concepção do capitalismo farmacopornográfico. Neste item e, preparando as conclusões, vou qualificar posteriormente o conceito de *capitalismo*. Sustentarei que as transformações produzidas sobre o gênero e a vida se enquadram no conflito entre as tendências do capital a pluralizar e homogeneizar o social. Para isto, vou recorrer à tese de Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*.

Para os autores, “*el capitalismo ha asediado a todas las formas de sociedad, pero las asedia como su pesadilla terrorífica, es el miedo pánico que ellas sienten hacia un flujo que podría eludir sus códigos*” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 164). Nenhuma necessidade histórica levou ao surgimento do capital como sujeito social. Por outro lado, este produz a história universal como olhar retrospectivo. O capital faz surgir o que assediava a sociedades prévias: a produção desejante. A gênese contingente do capitalismo, fundada no encontro de fluxos decodificados de dinheiro e fluxos desterritorializados de trabalhadores, desata a produção desejante como tal, contida sob os códigos das máquinas territoriais e despóticas pré-existentes.

Com o capitalismo, duas grandes abstrações que habilitam um grande dinamismo se colocam no centro da dinâmica social: a riqueza abstrata e a libido abstrata. O capital é uma axiomática que se opõe a qualquer código precisamente pela sua indiferença aos conteúdos particulares. “*Tantas razones para definir el capitalismo por una axiomática social que se opone a los códigos en todo respecto. Ante todo, el dinero como equivalente general representa una cantidad abstracta que es indiferente a la naturaleza cualificada de los flujos*” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 295-296). A abstração dinerária decodifica porque os códigos particulares, determinados (plasmados em formas tradicionais de vida, etc.) lhe são indiferentes. A acumulação de capital, por outro lado, pressupõe uma decodificação massiva que permite ao dinheiro reconverter-se em um movimento constante (D-M-D) e sem limite. Logo, o capital pressupõe a abstração dinerária como instância de decodificação geral do *socius* e, em especial, da riqueza. A libido subjetiva abstrata é, de igual modo, descoberta pelo capital. Se a economia política (que só pode ser construída no capitalismo) está baseada na riqueza subjetiva abstrata, de igual modo a psicanálise está baseada na “*la libido subjetiva universal*” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 360). Ambas são descobertas pelo capitalismo, cujo processo de desterritorialização enfrenta propriamente

a “*actividad de la producción en general y sin distinción*” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 360, grifo original). Ao descobrir a libido e a riqueza abstratas, o capitalismo vislumbra um princípio ontológico do *socius* como tal, a produção desejante em sua generalidade multiforme e decodificada.

O capitalismo, apesar da sua tendência desterritorializante, não é, no entanto, alheio ao heterossexismo hegemônico. A produção desejante é submetida ao filtro edípico nas específicas condições do capitalismo. Sob o império das máquinas territorial e despótica, anteriores ao capitalismo, “*la reproducción económica no es jamás independiente de la reproducción humana*” (DELEUZE; GUATTARI, p. 313). Não existe, então, a família no sentido nuclear e privativo que adquire na modernidade capitalista. Por outro lado, a reprodução social é uma “*una praxis abierta, una estrategia coextensiva al cuerpo social*” (DELEUZE; GUATTARI, p. 313). As relações de parentesco organizam diretamente a produção social nas sociedades pré-capitalistas. A autonomização entre a economia e os laços de parentesco surge propriamente com o capitalismo, habilitando ao mesmo tempo a lógica do capital como valor que se autovaloriza e a “*privatización de la familia*” (DELEUZE; GUATTARI, p. 313). A família nuclear, separada da reprodução social e econômica, constituída como esfera da intimidade, é então um resultado da dinâmica social mais ampla do capitalismo. A partir da privatização da família como unidade de consumo antes que de produção, é produzida a colonização edípica do sujeito em virtude da qual “*cada uno tiene sus propios madre y padre privados*” (DELEUZE; GUATTARI, p. 315, grifo original). Édipo coloca, então, coto na decodificação capitalista, que não pode, por conceito, ser radical nem completa. “*El triángulo edípico es la territorialidad personal y privada que se corresponde con todos los esfuerzos de reterritorialización del capitalismo*” (DELEUZE; GUATTARI, p. 317). A constituição da sexualidade edípica, enclausurada na triangulação familiar, é a contra cara geral da axiomática do capital. O capital, por sua vez, reterritorializa o desejo sob os moldes edípicos, repondo a família patriarcal heterossexual como forma predominante de reprodução social.

Pelo exposto anteriormente, a produção desejante desatada permanece como o limite exterior do capital. É, ao mesmo tempo, sua tendência íntima e sua impossibilidade constitutiva. O capital não pode permitir o desdobramento dos fluxos decodificados sem submetê-los a um duplo regime de sua própria axiomática e às reterritorializações associadas. Ao mesmo tempo em que aparece como limite relativo das demais sociedades, a capitalista encontra na esquizofrenia seu próprio limite exterior e absoluto. Eis aqui a barreira que não pode superar: decodifica os fluxos, mas apenas até um ponto, somente em certas condições

determinadas e precisas, apenas de certa maneira e sob seus próprios limites. Dissolve todo, menos a sua própria axiomática formal, que por sua vez nunca pode funcionar sozinha e sim instituiu perpetuamente novas territorializações (como a edípica). Um possível além do capitalismo (e de seus regimes heterossexuais familiaristas) é desenhado sobre a base do desencadeamento da produção desejante contra este duplo movimento que a arrasta, primeiro axiomáticamente, depois, reterritorializando-a.

Os autores propõem acelerar os processos de decodificação de fluxos abertos pelo capital, até superá-lo além dos seus próprios limites. A decodificação e a desterritorialização dos fluxos, habilitadas pelo próprio capital, abrem, então, a possibilidade de um além pós-capitalista. Trata-se, então, de *acelerar* o processo desatado pelo capitalismo além dos seus próprios limites, dissolvendo os códigos e a própria axiomática:

Pero, ¿cuál es la vía revolucionaria? ¿Existe una? ¿Separarse del mercado mundial? (...) ¿O podría ser ir en la dirección opuesta? ¿Ir más lejos en el movimiento del mercado, de la decodificación y la desterritorialización? Porque tal vez los flujos no están todavía lo bastante desterritorializados ni lo bastante decodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de un flujo esquizo de alto grado. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, "acelerar el proceso" como dijo Nietzsche: en verdad, en este punto, todavía no hemos visto nada (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 285).

Acelerar o processo esquizofrênico aberto pelo capitalismo até levá-lo a superar seus limites. Porque, com a desterritorialização e a decodificação de fluxos, o capital desmascarou a produção desejante como tal, que esquizofreniza todas as formas determinadas de codificação.

O pensamento de Deleuze e Guattari nos permite delinear uma teoria do capital de acordo com a leitura de Preciado que proponho aqui. A tese segundo a qual é possível hackear a técnica moderna para refuncionalizá-la em sentido emancipador, de fato, se enquadra em uma *teoria geral do capital*. O capitalismo se debate entre a tendência à desterritorialização, a axiomatização formal e a instituição de novas territorializações. A primeira tendência dá lugar à crise das identidades tradicionais e a pluralização do social. As segundas, a repor a unidade e homogeneidade sociais. O próprio capital é, portanto, uma realidade complexa, internamente diferenciada e suscetível de questionamento imanente. Por um lado, repõe o familiarismo edípico, privatizando a reprodução social na família heterossexual. Por outro lado, decodifica os fluxos, fazendo possível práticas críticas gestadas na imanência capitalista

e não em sua exterioridade. Não é o pós-fordismo e sim o capital como tal o que se vincula de maneira contraditória, aberta e complexa com a produção do gênero.

Que possibilidades de autonomia, criatividade e exploração de novas maneira de construir o corpo e o gênero podemos apresentar para as pessoas no capitalismo? Preciado fala de um princípio “auto-cobaia”, onde se unem a experimentação no próprio corpo com a colocação em questão do regime heterossexual. Em um quadro onde não há barreiras rígidas entre técnica, natureza e gênero, toda política passa necessariamente pela conformação e transformação do próprio corpo. “*el que quiera ser sujeto de lo político que empiece por ser rata de su propio laboratorio*” (PRECIADO, 2008, p. 248). As próprias tecnologias do gênero que produzem, através de intervenções protésicas e hormonais, as identidades do regime heterossexual, também podem ser reapropriadas, contestadas e refuncionalizadas em termos críticos pelos sujeitos constituídos em e por elas.

Preciado, igual a Butler, não propõe um lugar *exterior* aos regimes de produção do gênero que possa dar lugar à resistência e à transformação. Não se trata de resistir a partir de um núcleo incontaminado alheio às tecnologias do gênero, simplesmente porque esse lugar não existe. “*El mercado no es un poder exterior que viene a expropiar, reprimir o controlar los instintos sexuales del individuo*” (PRECIADO, 2008, p. 41). As subjetividades são constituídas intimamente pelo regime sexual heteronormatizado do capitalismo, não seria possível, então, nenhuma resistência, luta ou instância de conflitividade? Ao contrário, as tecnologias de produção de sexualidade são susceptíveis de contestação imanente. “*estas tecnologías se mostrarán como estructuras fallidas (...) en las que ningún instrumento de dominación está a salvo de ser pervertido y reapropiado en el interior de lo que llamaré, siguiendo las intuiciones de Foucault, distintas «praxis de resistencia»*” (PRECIADO, 2002, p. 79). A teoria *queer* nos mostrou que as práticas de citação do código de gênero são parcialmente, mas inerentemente falhas, abertas e susceptíveis de apropriações desviadas. Os próprios papéis de gênero instituídos se constituem na própria prática da citação, ou bem a heterossexualidade “*debe re-inscribirse continuamente*” (PRECIADO, 2002, p. 23). Cada iteração de gênero se desvia marginalmente do modelo porque o próprio código fundamental é renegociado e reconstituído em suas iterações, não é pré-existente. As subjetividades dissidentes com o regime heterossexual colocam em evidência o caráter precário, construído tecnicamente mediado e maleável de todas as formas do gênero e o sexo, incluindo as que se pretendem adequadas à normativa. “*Vosotros, todos, sois también el monstruo que la testosterona despierta en mí*” (PRECIADO, 2008, p. 285).

Preciado atualiza as considerações acima para seu modelo biodrag: se o gênero é produzido próstética ou tecnologicamente, a sua “base técnica” também permite citações descontextualizadas, apropriações criadoras e práxis de resistência. É possível *hackear* o gênero e o sexo. “*El movimiento farmacopornográfico copyleft tiene una plataforma tecnoviva mucho más accesible aún que internet: el cuerpo*” (PRECIADO, 2008, p. 282). O corpo não é um substrato desnudo e inamovível da sociedade. É um “arquivo biopolítico” e uma “prótese cultural” (PRECIADO, 2008, p. 282). Logo, a própria indústria farmacopornográfica que produz o gênero no sentido dominante é aberta a variadas práticas de reconfiguração e resistência. Dado a que não existe verdade no gênero, todas as subjetividades estão já atravessadas tecnologicamente, em um processo de modificação e mutação aberto. Esse processo pode ser orientado a reforçar as categorias dominantes (que já são produzidas em forma próstética) ou a colocá-las em questão, não em função da decisão isolada do indivíduo e sim de estratégias políticas de hackeamento, resistência e alteração, cuja possibilidade se baseia na própria constituição dos gêneros.

Estamos acostumados a pensar que o capital absorve, reintegra e domestica, em diferentes conjunturas, os processos de ruptura iniciados a partir de subjetividades críticas. Preciado, no entanto, inverte esse posicionamento. Não pensa o capital como o destino totalizante que vem substituir as lutas de ruptura e irrupção, e sim como ponto de partida das práticas de bio-hackeamento. Sua política se caracteriza por uma radical falta de inocência: no ponto de partida não coloca a hipótese de uma subjetividade sempre rebelde e indômita e sim as formas de poder criadas pelo regime sexo-gênero dominante e vinculadas com o capitalismo. A resistência surge na modulação transformadora dessas formas de poder, nas práticas de hackeamento que reutilizam, para projetos de autonomia individual ou coletiva e transformação das identidades, os resultados das técnicas de produção de gênero habilitadas no quadro da dominação. As práticas de resistência de Preciado se desinteressam dos lugares da originalidade e da pureza, admitem sua procedência nas tecnologias do gênero dominantes, mas também produzem as inflexões onde essas tecnologias são redirecionadas para políticas não contempladas na sua concepção.

O queer na América Latina

Preciado nos incentiva a trabalhar no interior das modulações tecnológicas, corporais e subjetivas produzidas pelo capitalismo farmacopornográfico. Não existe uma subjetividade exterior ao capitalismo (e seu regime heterossexual patriarcal) que possa servir como lugar da resistência. No entanto, o próprio regime econômico-sexual é parcialmente aberto,

contestável, suscetível de hackeamentos, citações descontextualizadas, apropriações irônicas e práticas resistentes. Vivemos um tempo de ambiguidade, risco e conflitos abertos, onde se debatem tanto grandes possibilidades libertadoras quanto riscos. “*La gravedad (la potencialidad y el riesgo) del momento histórico que vivimos podría asemejarse al período en que siendo solo animales inventamos el lenguaje como tecnología social*” (PRECIADO, 2019, p. 252). É possível pensar essas práticas resistentes a partir de uma situacionalidade latino-americana? É possível uma política *queer*, biodrag e tecnologicamente ativa a partir de nossas latitudes? Podemos pensar em apropriações descontextualizadas, práxis da resistência e formas de bio_hackeamento quando o regime heterossexual patriarcal do capitalismo se cruza com o fato colonial? Gostaria de recuperar o posicionamento de Preciado sobre a radical falta de inocência das práticas emancipatórias para pensar uma perspectiva *queer* a partir do sul, que dê conta do atravessamento colonial sem firmar nossa posição de enunciação como um lugar de pureza ou exterioridade ao capital.

Durante seu processo de transição de gênero, Preciado considerou se chamar Marcos em homenagem ao subcomandante zapatista, que naquela mesma época decidia assumir o nome de Galeano, em referência a um combatente assassinado em 2014. Isso gerou alguns debates e ásperas recepções na América Latina: “*mi decisión fue denunciada de inmediato en las redes por los activistas latinoamericanos como un gesto colonial. Afirmaban que, siendo blanco y español, no podía llevar el nombre de Marcos (...) Seguramente tenían razón*” (PRECIADO, 2019, p. 31). Pouco tempo depois acabou adotando o nome de Paul B.

A controvérsia, no entanto, se enquadra em um debate mais amplo em torno da recepção latino-americana do seu pensamento, assim como da ação e da teoria *queer* em geral. Como afirma Campagnoli, em uma compreensiva resenha: “*es la línea colonizadora de la teorización la de mayor coincidencia en la crítica latinoamericana*” (2016, p. 100). Pelo visto, Preciado teria se apressado em universalizar categorias do centro europeu, desconhecendo as especificidades latino-americanas. Estaria redobrando, então, o colonialismo dos países do centro com uma enunciação universalizante incapaz de compreender as localizações do pensamento.

Questionamentos como o de acima se replicam em torno da apropriação latino-americana da teoria *queer* em geral. Como afirma Falconí Trávez (2014, p. 81) na sua contribuição ao livro coletivo *Resentir lo queer en América Latina*: “*La teoría queer, en tanto que constructo anglosajón-estadounidense, ha sido puesta en duda por parte de diversos teóricos latinoamericanos*”. O autor dá conta da apreensão com que uma teoria de origem anglo-saxônica é recebida por parte de teóricos com perspectivas decoloniais. No entanto,

também sinaliza que— *“el pensamiento decolonial como menciona Lugones no ha de modo transversal las propuestas diversas desde el género”* (FALCONÍ TRÁVEZ, 2014, p. 83). O autor tenta questionar os possíveis usos coloniais da teoria queer, mas sem por isso cair em uma instrumentalização da perspectiva decolonial contra as interpelações *queer*. *“No vaya a ser que (...) escondamos de manera victimista extraños nacionalismos o regionalismos que ayuden a recolonizar nuestros cuerpos”* (FALCONÍ TRÁVEZ, 2014, p. 5). Diante desse duplo perigo, propõe uma simbiose entre os discursos decoloniais e *queer*. Neste quadro, formula uma crítica a Preciado por não fazer visíveis seus privilégios geopolíticos (como europeu branco) na hora de habitar uma corporalidade e uma política *queer*. *“Preciado puede someterse al testeo gel y experimentar la inestabilidad identitaria porque es europeo, porque la ilegalidad de su identidad de género no debe preocuparse de otras ilegalidades que marcan la subjetividad jurídica de modo más profundo”* (FALCONÍ TRÁVEZ, 2014, p. 107). Os migrantes, afirma o autor, não poderiam experimentar facilmente as transições sexuais por não contarem com os enquadramentos jurídicos de resguardo mais básicos, como o reconhecimento pleno da cidadania, etc. No entanto, isto não obsta para que consideremos as práticas de resistência do bio_hackeamento como inspirações potentes para intervenções críticas situadas nas periferias.

No seu último livro, *Un apartamento en Urano*, Preciado parece dialogar com esses posicionamentos críticos, destacando as afinidades entre a migração geográfica, o cruzamento de gênero e as posições de enunciação mestiças. Apresenta esta afinidade precisamente a partir da experiência de atravessar uma fronteira, em um aeroporto, habitando um corpo trans. Este corpo produz *“un fallo sistémico de todas las convenciones legales y administrativas que construyen ficciones políticas vivas”* (PRECIADO, 2019, p. 213). A pessoa trans à espera da mudança legal de gênero, igual que as migrantes, habitariam uma posição de cidadania menor, uma inclusão incompleta no enquadramento jurídico (e de legibilidade dos corpos) que estabelece o que é uma pessoa. *“La densidad ontológico-política de un cuerpo trans o de un cuerpo migrante es menor que la de un ciudadano cuyo género y nacionalidad son reconocidos por las convenciones administrativas”* (PRECIADO, 2019, p. 215). O asilo, como a mudança de gênero legal, são *“prótesis administrativas y bioculturales”* para que os corpos em trânsito possam *“construirse como ficciones políticas vivas”* em um contexto dado (PRECIADO, 2019, p. 215).

O cruzamento entre as categorias binárias em termos de sexo-gênero e coloniais remete tanto a experiências *queer* quanto às vivências da migração. Habitar esse cruzamento como lugar de enunciação supõe, também, um deslocamento dos discursos que tentem

construir a periferia como um lugar de resistência a partir da pureza. O Sul Global fica, então, despojado de toda originalidade, revelando-se como um constructo cultural e colonial. “*El sur no existe. El sur es una ficción política construida por la razón colonial*” (PRECIADO, 2019, p. 275). A “modernidade colonial” inventa o sul como o lugar do passado, do atraso e do primitivo (PRECIADO, 2019, p. 276). Aparece, então, uma dicotomia binária entre o que é constituído como propriamente humano e seus “outros” sexualizados, racializados e naturalizados: “*el norte aparece como humano, masculino, adulto, heterosexual, blanco*” (PRECIADO, 2019, p. 277). Há uma analogia entre a maneira como Preciado pensa o cruzamento de gênero e sua leitura das migrações, ou melhor, o autor articula de modo análogo os regimes sexuais e os coloniais. Em ambos os casos se trata de lógicas binárias e hierárquicas, que antropomorfizam de modo excludente a um polo (o branco, o masculino) atribuindo a ele a racionalidade e a subjetividade, para construir ao outro polo (feminino e racializado) como mera natureza, pertencente à animalidade e objeto para um sujeito.

O desafio de uma leitura de Preciado situada no sul é, podemos dizer, o de pensar uma política do cruzamento atravessada pelas perspectivas de gênero e coloniais ao mesmo tempo. Uma vez que deixamos de assumir que o sul poderia constituir um lugar de enunciação ligado à pureza ou à origem, abre-se como lugar de hibridações e contaminações terríveis e poderosas. A seguir, vou pensar essas possibilidades a partir de duas autoras: Sayak Valencia e Chela Sandoval.

Subjetividades híbridas: endríagos e cyborgs no Sul

Com a seção anterior me aproximei da pergunta: Por que interessa a nós, latino-americanxs, ler Preciado? Acredito que o seu desafio ao regime heterossexual de produção de gêneros e sua política do cruzamento iluminam algumas dimensões de nossa própria condição como sujeitos colocados no lugar de *outros da masculinidade branca e heterossexual que constituiu as posições de enunciação dominantes no capitalismo*. Duas modulações teóricas produzidas a partir de lugares de enunciação não-cêntricos nos permitem pensar esta articulação: a teoria do capitalismo gore de Sayak Valencia e a apropriação *cyborg* da feminista chicana Chela Sandoval. Estas duas modulações nos apresentam a dualidade capitalista entre o terrível e o libertador, a violência mais crua e as possibilidades críticas e transformadoras, como se plasma sobre as posições de enunciação periféricas.

Valencia, discípula de Preciado, estuda as vertentes gore do capitalismo farmacopornográfico a partir das formas de violência em Tijuana (mas não se limitando ao

caso). O capitalismo avançado não apenas coloca para trabalhar o *general intellect* e a *potentia gaudendi*. Também mobiliza formas extremas de violência, onde não se trata apenas de dar forma à vida, mas também de organizar a morte. Lê o narcotráfico, o tráfico de pessoas e outras práticas associadas à violência, não como exceções à lógica do capitalismo neoliberal, mas como sua dinâmica mais íntima. O neoliberalismo coloca as pessoas diante de demandas irreconciliáveis. Por um lado, defende a socialização pelo consumo e valoriza o sucesso individual na competição no mercado como índice da própria valia. Ao mesmo tempo, impõe por todas as partes a precarização trabalhista, o deterioramento das condições de trabalho, etc. A violência deixa de ser uma exceção social e passa a se integrar nos modos de agir e pensar normalizados dos sujeitos do mercado. “*La violencia y las prácticas delictivas no son concebidas ya como una vía éticamente distópica, sino como estrategias al alcance de todos (...) para hacerse con el dinero que les permitirá costearse tanto bienes materiales como valoración social*” (VALENCIA, 2010, p. 52).

O neoliberalismo forma as pessoas para buscar o sucesso e ampliar suas possibilidades de consumo de maneira cruel. A violência sistematizada, realizada com racionalidade instrumental precisa, se torna, então, um recurso normal para a construção de uma posição subjetiva entre pessoas excluídas (ou precarizadas) do mundo do trabalho formal. Aparece, então, o sujeito endríago. Esses sujeitos demonstram uma monstruosidade que não se opõe ao capitalismo e sim acata seus pedidos em forma gore, produzindo “*un efecto de siniestro interminable*” (VALENCIA, 2010, p. 159). O capitalismo não conhece nada sagrado, nem sequer o corpo, e faz com que tudo possa ser explorado, violentado e aproveitado.

O endríago tem conotações pós-humanas, mas está situado em termos de gênero, classe e raça. É um sujeito masculinizado, proletário e, ao mesmo tempo, marginado ou precarizado no mundo trabalhista. Trata-se de uma resposta subjetiva da masculinidade hegemônica que já não consegue seguir os papéis tradicionais de ter um trabalho assalariado que permita ser sustento econômico. “*El concepto tradicional de trabajo se dismantela, y con ello, se ve amenazado el cumplimiento de la demanda masculinista del macho proveedor*” (VALENCIA, 2010, p. 52). Se a masculinidade hegemônica é produzida, em parte, no mundo do trabalho e da produção, a crise das formas tradicionais do trabalho no neoliberalismo é uma crise das identidades masculinas, que então recorrem a meios gore hiper-violentos para repor um sentido da própria estima subjetiva. Por isso, os sujeitos endríagos são “*en su mayor parte masculinos*” (VALENCIA, 2010, p. 176). O capitalismo avançado pode devir monstruoso e pós-humano, carecendo de quase toda noção de limite ou sacralidade. Porém,

reforça não apenas sua lógica de competição excludente, mas também a masculinidade que se afirma nela, de ser necessário, através de práticas *gore*. Valencia nos oferece uma modulação da produção generalizada de subjetividades subalternas que, sem se restringir ao Terceiro Mundo, têm aqui uma vigência mais visível porque a destruição das formas herdadas de trabalho assalariado é mais acentuada.

Em um caminho mais afirmativo, a feminista chicana Chela Sandoval recorre à teoria cyborg de Donna Haraway para pensar a “metodologia das oprimidas”. Tomando a tese de Jameson sobre o pós-modernismo como lógica cultural do capitalismo avançado, Sandoval procura articular uma subjetividade subalterna e politicamente criadora a partir do “Terceiro Mundo estadunidense”. No pós-modernismo, o sujeito dominante perde a unidade, a estabilidade e a regularidade tradicionais, para entrar em um mundo de perda de referências, identidades móveis e derivas *esquizo*. As oprimidas, no entanto, nunca possuíram a posição sólida do sujeito hegemônico. Isto lhes permite desenvolver uma pluralidade de táticas de sobrevivência política de maneira móvel, dinâmica e variante, produzindo identidades estratégicas em um processo aberto.

A condição móvel, maleável e capaz de atravessar fronteiras das oprimidas as aproxima ao *cyborg* de Donna Haraway, essa descendência ilegítima do capitalismo patriarcal (SANDOVAL, 2004, p. 92). Pensando nas formas de mestiçagem cultural que caracterizam a formação das identidades oprimidas, Sandoval entende a migrante e a mestiça como figuras *cyborg*, flexíveis, irônicas, que habitam entre âmbitos diversos sem posições fixas que delimitem uma origem. As sujeitas -“*outsiders, queer, subalternas, marginalizadas*” (SANDOVAL, 2000, p. 27) passam a encarnar as formas de agência possíveis para todas as sujeitas.

Sandoval, em afinidade com a tese de Deleuze e Guattari sobre a aceleração dos fluxos, propõe uma resistência “homeopática” (2000, p. 71) ao capitalismo neoliberal e sua lógica cultural pós-moderna. Não se trata de resistir ou atrasar as dinâmicas abertas no capitalismo e sim de adotar nossas próprias doses de ironia, flexibilidade e maleabilidade estratégica para produzir uma metodologia de luta e sobrevivência. A condição *cyborg*, fantasia política dominante de nossa época, possui afinidades significativas com as subjetividades subalternas e periféricas, atravessadas pelos descentramentos subjetivos, a flexibilidade estratégica e o deslocamento entre posições de enunciação e ação políticas. Ambas compartilham a radical falta de inocência, ao mesmo tempo em que marcam corpos e vidas caracterizados pela hibridez, as modulações não previstas das tecnologias de dominação e o recurso à multiplicidade de estratégias como forma de ação e subjetivação. Se Valencia nos apresenta

a face gore e radicalmente violenta do capitalismo neoliberal das periferias, Sandoval nos apresenta a afinidade entre as práticas queer de citação descontextualizada do gênero, as práticas *cyborg* de hackeamento das tecnologias dominantes e as práticas subalternas de hibridação e transformação cultural. Isso é feito desde o ponto de vista do feminismo do terceiro mundo norte-americano, desde um feminismo migrante e chicano. No entanto, suas contribuições são relevantes para pensar políticas de bio-hackeamento e resistência queer no sul global, já que nos permitem pensar nossas identidades (as atravessadas pela subalternidade colonial) como lugares de hibridação e complicação política. Com isso, o sul global deixa de ser o lugar essencializado de uma suposta pureza subalterna, para se converter em um lugar político onde as transformações, os cruzamentos e os devires híbridos são especialmente viáveis.

Conclusão: enunciações periféricas e práticas de transformação

Neste trabalho tentei reconstruir dois materialismos de Paul B. Preciado: seu conceito biodrag do gênero e sua teoria do capitalismo farmacopornográfico. Sustentei que esta segunda teoria se enquadra em uma concepção mais ampla sobre o caráter aberto e dinâmico da sociedade capitalista, onde as tendências à desterritorialização e decodificação de fluxos se chocam com as territorializações edípicas. O capital repõe o familiarismo de Édipo (com suas implicações patriarcais e heteronormativas), enquanto decodifica os fluxos e torna possíveis práticas crítico-transformadoras. Esta dualidade do capitalismo marca a possibilidade de uma série de *práticas da resistência* onde as tecnologias sociais do regime heterossexual podem ser refuncionalizadas, apropriadas e redirecionadas em sentido transformador.

Depois, abordei o debate latino-americano em torno da pertinência das categorias *queer* em nossas latitudes. Defendi que o projeto das práticas da resistência se sustenta também a partir de uma política periférica, precisamente porque nossas identidades se caracterizam pela hibridez, pela mutação e pela contaminação cyborg. Isto significa que é possível e necessário delinear uma política de bio-hackeamento *queer* a partir da América Latina em especial. Nossos lugares de enunciação periféricos, se vão ser lugar de políticas emancipatórias, devem provocar o cruzamento, a hibridação e a reapropriação emancipatória dos resultados históricos construídos sob regimes de dominação, a partir de um posicionamento que, assim como Haraway, Sandoval e também Preciado, recusa pretensões de inocência e exterioridade ao poder. Recuperando a metodologia das oprimidas, podemos pensar essas práticas da transformação do gênero por fora dos lugares fixos. A reapropriação

emancipatória das formas técnicas e sociais geradas no capitalismo, então, é uma proposta que não se restringe ao norte global e as subjetividades com privilégios brancos, mas sim possui uma afinidade marcada com as práticas de resistência formuladas a partir de nossas latitudes e subjetividades.

CAMPAGNOLI, M. “Feminismos descentrados. Paul B. Preciado leído desde América Latina” *In: Nueva Sociedad*, 2016. Disponível em: <bit.ly/3r7GBQb>. Acesso em: 02 jun. 2021.

DELEUZE, G. Derrames. **Entre el capitalismo y la esquizofrenia**. Buenos Aires: Anagrama.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **L’Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie**. Paris: Editions de Minuit.

FALCONÍ TRÁVEZ, D. *et. al.* “La leyenda negra marica. Una crítica comparatista desde el sur a la teoría queer hispana” *In: AA.VV.* Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur. Quito: Egales, 2014.

GROS, E. “Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría queer” *In: Civilizar*, 16 (30): 245-260, 2016.

HARAWAY, D. **Ciencia, cyborgs y mujeres**. La reinención de la naturaleza. Valencia: Cátedra, 1995.

PRECIADO, P. B. **Manifiesto Contrasexual**. Madrid: Editorial Ópera Prima, 2002.

PRECIADO, P. B. **Testo Yonqui**. Madrid: Espasa, 2009.

PRECIADO, P. B. **Un apartamento en Urano**. Crónicas del cruce. Barcelona: Anagrama, 2019.

SANDOVAL, C. **Methodology of the Oppressed**. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 2002.

SANDOVAL, C. “Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos”. *In: AA.VV.* Otras inapropiables. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

THOBURN, N. **Deleuze, Marx and Politics**. Londres: Routledge, 2003.

VALENCIA, S. **Capitalismo Gore**. Barcelona: Melusina, 2010.

4 - DIZENDO ADEUS AO LGBT E AO *QUEER*: RUMO AO COMUNISMO SOMÁTICO

Formatado: Fonte: Itálico

Alexis K. Santos¹

A mudança necessária é tão profunda que se costuma dizer que ela é impossível. Tão profunda que se costuma dizer que ela é inimaginável. Mas o impossível está por vir. E o inimaginável nos é devido. O que era o mais impossível e inimaginável, a escravidão ou o fim da escravidão?

Formatado: Fonte: 11 pt

– Paul Beatriz Preciado (2014).

Ao longo das 444 páginas da edição recém-traduzida do impressionante ensaio *Testo Junkie*, a sigla *LGBT* se manifesta no corpo do texto durante um único e brevíssimo momento, e não se refere a uma comunidade, nem movimento social e tampouco a um conjunto de estratégias de resistência.

Longe disso, essas quatro letras – quase sempre invocadas numa tentativa desesperada de conceder *status* ontológico a toda população de indivíduos que se configuram como minorias sexopolíticas frente aos regimes patriarcais e heterocentrados –, aparecem discretamente na obra de Paul B. Preciado para fazer menção a um lugar: o *LGBT Community Center* de Nova Iorque, situado na *West Thirteenth Street*, que sediou uma oficina de *drag king* em 1998, da qual a então jovem *feminista lésbica* Beatriz faria parte (PRECIADO, 2018a, p. 381).

Formatado: Fonte: Itálico

Testo Junkie, quando comparado aos demais trabalhos do autor, pode ser concebido como a sua mais importante obra até o momento. Seu primeiro livro, o *Manifesto Contrassexual*, como já foi observado pelos trabalhos pioneiros de Anabela Rocha e Bryan Axt, não extrapolou a forma com que foi pensado, sendo por excelência um manifesto, e, portanto, dispensando longas explicações e uma espécie de *prestação de contas* à tradição filosófica ensaística (ROCHA, 2012, p. 8); o que faria com que o autor buscasse a produção

¹ Estudante do curso de História da Universidade Estadual de Montes Claros. Foi integrante do Coletivo Inseto. E-mail para contato: contrassexual@gmail.com.

de um texto que mais adequadamente fosse capaz de materializar seu rigoroso e obsessivo trabalho através de uma sólida argumentação filosófica (AXT, 2018, p. 105).

O *Manifesto* parece atuar como um prelúdio para a verdadeira bomba molecular que seria seu próximo grande escrito, considerando, entre outras coisas, que muitas partes do livro se encontram retomadas e refinadas ao limite em *Testo Junkie*, como é o caso do texto *Money Makes Sex* sobre as operações tecnológicas moneístas de produção do corpo intersexo, que agora aparece como uma das peças na construção de um dos mais importantes capítulos de *T-Junkie*, o *Tecnogênero*. O mesmo poderia ser dito sobre o anexo *Prótesis, mon amour* da edição espanhola do *Manifesto* (também presente em sua tradução, pela n-1 edições, 2017a [2014]) que ao propor uma genealogia relâmpago da *butch* e seu DNA evolutivo pós-guerra, parece anunciar *A Era Farmacopornográfica*.

Do dildo à prótese: alguém quase poderia pensar que o autor sabia exatamente seu objetivo desde o princípio, se o seu próprio corpo não tivesse sido possuído pelo espírito de Guillaume Dustan e a testosterona nas noites em que deu luz ao *T-Junkie*. Sua terceira grande obra publicada, *Pornotopía* (2010), por sua vez, apesar de um trabalho feito na fase de maior amadurecimento de Preciado e de ter sido finalista do *Premio Anagrama de Ensayo*, não está muito distante de ser uma gigantesca nota de rodapé sobre o eixo *pornô* do novo regime de produção e controle dos corpos cartografado pelo autor espanhol em sua obra anterior.

Junkie! Para viajar com Paul Preciado para além da natureza do gênero ou ao menos respirar enquanto quase se afoga no sêmen nuclear de nossa sociedade *hetero-punk*, *Testo Junkie* se apresenta como uma leitura incontornável.

Porque, então, num texto de tamanha magnitude para o corpus teórico do autor, ele teria se recusado a falar em *LGBT*? Num contexto em que a bandeira do arco-íris assume o lugar de língua oficial e principal referência para as discussões em torno de virtualmente todos e quaisquer anseios das minorias sexuais e de gênero, por qual motivo Preciado teria evitado ao máximo aproximar-se dela? E, já antecipando um dos objetivos reflexivos deste breve ensaio, vale a pena perguntar: o que significa fazer uma revolução sexual e de gênero e qual será essa revolução?

Essas foram as perguntas que me confrontaram mais violentamente que os *zaps* do *Act-Up* em uma das várias noites em que me engajava numa exegese das escrituras de Preciado. Quando recebi a proposta² de produzir um ensaio para a convocatória *Metafísicas*

² Gostaria de expressar a mais profunda gratidão e carinho pela oportunidade oferecida a mim de escrever este ensaio por Bryan Willian Axt – sempre tão próximo e querido – e Martín Adrian de Mauro Rucovsky. Uma estudante de graduação apaixonada por literatura queer não poderia desejar nenhum presente melhor que a

Transviadas, um caminho se abriu em minha frente e o seu destino final não era o *LGBT* e tampouco o *queer*.

Em vez disso, a partir do seio de uma cartografia preciadista, apresento uma oposição radical às constantes tentativas de traçar uma relação de equivalência entre a luta contra-farmacopornográfica e a luta *LGBT* ou a luta *queer*, ou entre configurar-se como um dissidente contra-farmacopornográfico e *ser LGBT* ou *ser genderqueer*. Para esboçar os princípios dessa oposição será necessário retornar a um debate já bastante caduco de *identitários versus anti-identitários* e também às transformações do corpo de Preciado, que não por acaso coincidem com as transformações do *queer* em *pós-queer*.

Nós GGGG e os outros...

Não caberá aqui fazer uma longa análise do dispositivo da sexualidade identificado por Michel Foucault em *A vontade de saber* (1976) e muito menos do caráter performativo das categorias identitárias evidenciado por Judith Butler em *Problemas de Gênero* (1980) para tornar possível uma estratégia política de desmantelamento do chamado *Movimento LGBT*.

Richard Miskolci, um dos mais importantes pesquisadores dos estudos transviados³ no Brasil, relata em seu ensaio *Não Somos, queremos* as barreiras que mesmo agora são constantemente levantadas por ativistas *queerfóbicos* ao tentarem fechar o caminho em direção à uma teoria da pós-identidade e à manutenção de movimentos sociais mais potentes e críticos do papel do Estado e sua gestão dos corpos. Miskolci há quase uma década lamentava a escassez de ativistas engajados em reflexões advindas dos movimentos e teorias queer e a demasiada banalização e precarização dessa aparelhagem crítica naquele momento (MISKOLCI, 2011, p. 44). Hoje, pouco parece ter melhorado.

Cirúrgico em sua análise, Miskolci afirma que o tipo de movimentação política incitada pelo *LGBT* culmina inevitavelmente na queda de seus representantes em uma armadilha assimilacionista da qual não conseguem escapar (MISKOLCI, 2011, p. 44), levando em consideração sua relação de intimidade desenvolvida com os órgãos do Estado (consequência da peculiar gestão da *AIDS* em território nacional) e a restrição de suas demandas à esfera jurídica.

chance de participar dessa iniciativa de terrorismo textual/anal. A criação desse livro dá continuidade a um projeto de colaboração que já vem sido realizado há um ano em torno do *Grupo Preciado no Facebook*, e mal posso imaginar o que nos espera no futuro.

³ *Estudos transviados* é a proposta de tradução e recriação do termo e políticas/estudos *queer* no Brasil sugerida por Berenice Bento (BENTO, 2017).

O *LGBT* parece estabelecer como meta o clamor por leis protecionistas e liberais de inserção de uma certa “elite” das minorias numa nação que permanece com seus fundamentos heterocentrados e capitalistas intocados. Não há nenhum arco-íris para a *população LGBT*: o que lhe aguarda é um beco sem saída reformista e a falsa promessa de emancipação para suas lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros. Aos *outros* indivíduos que transbordam pelas margens da sigla, às vezes realocados ao + ou ao *Q*, lhes resta lutar por uma inclusão nesse vicioso ciclo de falsa representação que está condenado a ser constantemente revisado.

O *Movimento LGBT* tem sido analisado por uma série de intelectuais/ativistas enquanto uma coalizão de sujeitos aparentemente estáticos e definidos *a priori*, por ainda acreditarem no caráter *descritivo* e não *performativo* da sigla, em busca do que seria um *essencialismo estratégico* para a conquista de direitos.

Em *Que os outros sejam o normal* (2015), Leandro Colling se empenhou em realizar um estudo pioneiro a partir da entrevista de trinta e cinco ativistas, além de uma sólida fundamentação teórica em diálogo com a literatura de cada um dos países visitados. O texto de Colling foi uma impressionante investigação empírica e teórica capaz de evidenciar os limites do *LGBT* enquanto movimentação política.

De acordo com o autor, os grupos *LGBT* observados por ele em Chile, Argentina, Portugal e Espanha apresentam algumas notáveis características em comum: possuem uma estrutura hierarquizada e institucionalizada, não existindo de forma autônoma e horizontal, e “são os que mais acionam e são acionados diretamente pelo Estado para interlocução e realização de políticas públicas” (COLLING, 2015, p. 28). Precisamente por esse motivo, os grupos *LGBT* atuam como tentáculos biopolíticos do Estado, juntos fazendo a manutenção de uma tosca ontologia política *LGBT* que atuará como uma “injunção normativa que funciona insidiosamente, instalando-se no discurso político como sua base necessária” (BUTLER, 2017, p. 256). Essa ontologia *LGBT*, é claro, é somente *G*, e não qualquer *G*, mas sim o gay branco e cisgênero, que como um bom cidadão mantém-se *discreto* à espera de um matrimônio.

Para impulsionar a revolução sexopolítica já em andamento, é preciso ser o completo oposto de *discreto*. *SILENCE = DEATH*. Com 47 mil mortos⁴, não basta poder adotar um filho, ter o direito de servir no Exército ou comemorar a introdução de um personagem

⁴ Famoso *slogan* do grupo ativista *Act-Up* durante a crise da AIDS, que ressaltava a importância de uma política radical de oposição ao Estado, que fosse capaz de confrontar sua gestão clínica e farmacológica do vírus (EVANS, 2015, p. 138)

transexual numa série da *Netflix*; é preciso engajar-se numa transformação não apenas epistemológica, mas também somática.

We're here, we're queer!

Se por um lado Paul Preciado sempre evitou falar em *LGBT*, se referindo aos movimentos lésbicos, gays, bissexuais e transgêneros individualmente, por outro é evidente que o autor jurou certa aliança ao que ele denomina *micropolíticas queer*. Mas que fique claro: o *queer* de Preciado desde o início representava algo bastante diferente do *queer* que normalmente aparece nos textos norte-americanos do começo década de 1990.

O tipo de teorização e proposta política fomentadas pelo autor já eram nas suas próprias palavras uma prefiguração do que seria um “materialismo ou empirismo radical *queer*” (PRECIADO, 2017a, p. 95). Beatriz chegou à cidade de Nova Iorque em 1993 através de uma bolsa de estudos *Fulbright* “para escapar das instituições educacionais e culturais da Espanha pós-Franco”, e era ainda uma escritora lésbica devido às “poucas referências discursivas e políticas” que possuía no momento (PRECIADO, 2018a, p. 352). No ano de 1991, Beatriz iria se inserir numa tradição acadêmica *queer* que ela teria encontrado na *New School for Social Research* e seria herdeira da produção pós-feminista de Judith Butler, Teresa de Lauretis, Eve Sedgwick e Jack Halberstam. É nesse momento em que Preciado viveria como viajante espanhola em solo norte-americano e cresceria fascinada pela obra de Judith Butler e também de feministas chicanas e latino-americanas (CARILLO, 2010, p. 47), possibilitando à sua obra uma crítica de caráter pós-colonial mais tarde explorada em seus trabalhos.

Embora comprometida com esse tipo de literatura *queer yankee*, Beatriz rapidamente iria caminhar em uma direção bastante inusitada em busca de uma compreensão *arquitetônica* do corpo, como se para responder às críticas ao *hipertextualismo* e ao *construtivismo hegeliano* que no momento assombrava o conceito de performatividade do gênero, a ponto de pulverizar o corpo precocemente sem passar por uma análise de sua própria materialidade e dos processos tecnocientíficos aos quais é submetido (CARILLO, 2010, p. 53). É assim que a autora transfere sua tese de doutorado da *New School for Social Research* para a universidade de *Princeton*, tendo sido impactada por indagações advindas da teoria da arquitetura sobre a própria noção de *construção* do gênero em si, levando-a a elaborar seu primeiro livro a partir de uma releitura histórico-política acerca do dildo, das técnicas médicas da reconstrução da intersexualidade e da transgeneridade como “tecnologias de *design*, prostéticas e bioarquitetônicas que poderiam ser inscritas dentro de

uma história mais ampla da modificação tecnológica de nossos corpos materiais e [da] nossa percepção do espaço, tempo e realidade" (PRECIADO, 2018c, p. 3).

Beatriz Preciado publica seu *Manifesto Contrassexual* já como uma forma de experimentação em seu corpo, e, recentemente em uma nova introdução ao livro – assinada agora como *Paul* – afirma ter sido uma pessoa inteiramente diferente à época⁵. O que estava em mudança era também a própria *teoria queer* em si, que num novo *giro materialista*, ou *dildotectônico*, proliferou-se para além da *ortodoxia performativa*.

O *Manifesto*, embora rapidamente consagrado como leitura obrigatória para os estudos transviados/dissidentes, viu-se engolido por algumas críticas. Parte delas veio como consequência de certa audácia de Preciado, que chega ao ponto de afirmar em seu *Manifesto* que "o gênero não é simplesmente performativo (isto é, um efeito das práticas culturais linguístico-discursivas) como desejaria Judith Butler" (PRECIADO, 2017a, p. 29), uma interpretação perigosa da obra butleriana⁶. Entretanto, tendo escrito aos seus 28 anos e recusando o formato canônico ensaístico normalmente esperado de uma filosofia continental, é uma verdade também que Preciado seria encarado com certa descrença – um dos comentaristas e introdutores do autor no Brasil, Pedro Paulo Gomes Pereira, afirma que suas contribuições teóricas "não apresentam grandes novidades assim" (PEREIRA, 2012, p. 377), inclusive fazendo referência aos seus próximos escritos, como *Testo Junkie*.

Seria mais lucrativo conceber a teoria do dildo/prótese de Preciado, desde seus primeiros escritos, como uma resposta prática e metodológica a um espectro que atormentava cânones anteriores da teoria *queer*, como *Gender Trouble* de Judith Butler, que foi acusado de apresentar a figura da *drag* como um paradigma para a performatividade (BUTLER, 1994, p. 33). O dildo passaria a ser visto então, nas palavras do próprio autor, como "uma forma de drag, não mais de gênero, senão de sexo" (CARILLO, 2010, p. 53), devidamente reinstalando

⁵ Por esse motivo, concebo particularmente o trabalho de Beatriz Preciado, que precede *Testo Junkie*, como escritos de uma pessoa inteiramente diferente de *Paul Preciado*, prestando atenção à reconfiguração política de gênero que o autor sofreu ao longo de sua carreira. Utilizo pronomes femininos ao longo do texto quando me refiro à fase de *feminista lésbica* de Preciado, sem a intenção de desrespeitar sua atual identidade de homem trans, e sim com o intuito de estabelecer uma cronologia de sua vida e obra, que se altera à medida em que Preciado incorpora diferentes ficções somatopolíticas.

⁶ É interessante notar que na edição norte-americana do *Manifesto*, publicada em 2018, o texto sofre uma série de reajustes. Alguns são mais explícitos, como o acréscimo do segundo título "A prótese de Haraway" ao capítulo que antes se chamava apenas "Tecnologias do sexo". Outras mudanças, apesar de mais discretas, são importantes, como o fato de que o autor reescreve esse fragmento e *corrige* sua pretenciosa afirmação, que agora se encontra da seguinte forma: "*Gender is not simply and purely performative (that is, an effect of linguistic-discursive cultural practices), as some of Butler's readers have claimed*" [O gênero não é simples e puramente performativo, isto é, um efeito de práticas culturais linguístico-discursivas, como alguns leitores de Butler afirmaram] (PRECIADO, 2018c, p. 27).

o olhar das análises performativas agora para denunciar as sangrentas mesas de operações produtoras do corpo pós-industrial.

No período entre a publicação do *Manifesto* e os escritos anteriores ao seu segundo livro, Preciado parecia ainda conceber o ativismo queer oriundo dos Estados Unidos como a principal forma de resistência sexopolítica. Em um de seus importantes ensaios, *Multidões Queer* (2003 [2011]), Beatriz evocava o termo guarda-chuva *queer* para descrever um tipo de política – na medida em que convocava um alistamento em massa para a mesma – que “não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como “normais” ou “anormais” (PRECIADO, 2011, p. 16). Entretanto, o autor iria mais tarde passar por um amadurecimento teórico e político que o distanciaria do rótulo *queer*.

Se em um primeiro momento sua obra já não era muito próxima geográfica ou metodologicamente da *Primeira Onda*⁷ da teoria *queer* norte-americana, agora ela passaria por um processo completo de mutação que aconteceria simultaneamente à mutação do próprio corpo da autora.

Formatado: Fonte: Itálico

Pós-Queer e Contra-Farmacopornografia

Em uma entrevista concedida a Felipe Padilha e Lara Facioli, Berenice Bento conversa sobre as potencialidades da teoria queer e brevemente comenta sobre o ensaio *Testo Junkie* de Paul Preciado. Bento realizou no Brasil a primeira introdução aos escritos do autor, com sua tese de doutorado *A Reinvenção do Corpo* (2003 [2006]), e foi uma das poucas autoras a elaborar interlocuções com Preciado, que geralmente aparece de forma muito tímida ao longo das teses e artigos em território nacional.

Na entrevista em questão, *É o queer tem pra hoje?*, Bento compartilha suas impressões sobre *Testo Junkie*, que, em sua interpretação, emana o cheiro de uma “certa aversão aos sujeitos coletivos”, e seria marcado por um individualismo (BENTO, 2015, p. 149). Eu, por outro lado, me alinho àqueles que enxergam na obra um “manual de bioterrorismo de gênero em escala molecular” (PRECIADO, 2018a, p. 14): um manual que transborda *potência* e que deve ser coletivamente reapropriado e testado aos seus limites. É oportuno então pensar o conceito chave de *farmacopornografia* e o de *micropolíticas pós-*

⁷ O conceito de *Primeira Onda* da teoria *queer* é sugerido por Sam Bourcier para fazer referências aos primeiros cânones dessa literatura do início da década de 1990, como Teresa de Lauretis, Judith Butler e Eve Sedgwick (BOURCIER, 2011, p. 94).

Formatado: Fonte: Itálico

queer como noções que não fazem, e não devem fazer, qualquer sentido fora de um agenciamento coletivo que os utilize para uma revolução dos corpos.

Ao desenvolver suas teorizações em torno da *Era Farmacopornográfica*, ou um novo regime de controle e produção dos corpos que funciona a partir de tecnologias biomoleculares e semiótico-técnicas (PRECIADO, 2018a, p.36), Preciado atualiza o ativismo *queer* e o redefine como anti-farmacopornográfico por excelência, uma vez que, herdeiro do vírus da AIDS, soube lutar contra os [...]:

[...] modelos biomédicos, campanhas publicitárias, organizações governamentais de saúde, programas de sequência de genoma, indústrias farmacológicas, propriedade intelectual, biopatentes, marcas, definições de grupos de risco, ensaios e protocolos clínicos (PRECIADO, 2018a, p. 356).

Porém, se antes o termo *queer* encontrava-se num lugar bastante privilegiado dentro da gramática política preciadiana, em *Testo Junkie* o autor efetua um reajuste de seu próprio trabalho e reinsere o termo *queer* dentro de um quadro maior de várias formas de ativismo antes obscurecidas pelo termo anglo-saxão, que por sua vez foi percebido como também vulnerável à assimilação neoliberal. Em suas palavras:

A palavra *queer* – que serviu durante alguns anos nos países anglo-saxões e na Europa, por meio de um exercício de tradução cultural, para nomear essas múltiplas lutas – se vê agora submetida a um crescente processo de reificação e comercialização (movimentos próprios do regime farmacopornográfico). Nos últimos anos, *queer* foi codificada pelos discursos dominantes. Estamos correndo o risco de transformar o termo em uma descrição de uma identidade do mercado neoliberal que gera novas exclusões e esconde as condições específicas de opressão do transexual, dos transgênero, dos “crip” ou dos corpos racializados. Não é uma questão de escolher um sujeito biológico ou histórico de oposição (*mulheres, homossexuais, negros*, etc.) que poderia funcionar como um motor de transformação revolucionária e uma soma estatística das diferenças minoritárias multiculturais. Também não quero dizer que já não podemos usar o termo *queer*. Apenas digo que ele perdeu grande parte de sua energia subversiva e não pode mais servir como denominador comum para descrever a proliferação de estratégias de resistência (...) Em reação a este processo de capitalização das identidades *genderqueer*, subculturas minoritárias de dentro, transexuais, transgêneros, *crips* e minorias raciais estão pedindo para prestarmos atenção à materialidade do corpo, à gestão de sua vulnerabilidade e à construção cultural de possibilidades de sobrevivência dentro dos processos de subjugação e organização política. **Hoje, podemos compreender a enunciação do termo *queer* como um momento crítico em um processo mais amplo de produção de uma política crítica transfeminista e de construção de subjetividades dissidentes em um regime farmacopornográfico** (PRECIADO, 2018a, p. 360, grifo meu).

apenas por revelar algumas das razões do porquê de certa forma Preciado teria “abandonado as políticas *queer*” (PRECIADO, 2018a, p. 143), mas também pelo fato de que na edição espanhola do livro, publicada em 2008, o termo *transfeminismo* não está presente, naquele momento sendo apenas *feminismo* (PRECIADO, 2008, p. 239). Uma das explicações para isso poderia ser encontrada no arquivo vivo em si que é o autor, cuja obra não é meramente teórica, mas performativa, que não é distante de sua própria pele e que existe entre a teoria e a arte (*PIENSO, LUEGO EXISTO* - BEATRIZ PRECIADO, 2013). Ao longo dos anos que se passaram entre 2008 – data da publicação inicial de *T-Junkie* – e 2014 – momento em que o livro é republicado nos Estados Unidos numa versão ampliada e revisada –, parece que o autor pareceu responder à pergunta que esboça no começo do livro: seria ela/ele uma feminista viciada em testosterona ou um transgênero viciado em feminismo? (PRECIADO, 2018a, p.23).

Se inicialmente Beatriz Preciado recusava a ficção somatopolítica de *homem trans*, preferindo existir numa utopia *genderqueer* e utilizando tecnologias ambíguas de anti-afirmação do gênero (pronomes masculinos e femininos simultaneamente e a aparente desistência do uso de *testo-gel*), posteriormente ela, agora *ele*, reivindica o acesso a tecnologias semiótico-técnicas administrativas (novos documentos e um novo nome), renascendo enquanto *Paul* em 15 de novembro de 2016 (PRECIADO, 2017b). Tendo se reconfigurado politicamente como *homem trans*, o filósofo parece se aproximar especialmente do transfeminismo enquanto exercício político, a partir do qual ele passa a articular estratégias *copyleft* de desestabilização do *framework* hegemônico que bloqueia o acesso aos biocódigos, aos fluídos, e à produção não capitalizada da *potentia gaudendi*.

A transexualidade do autor dispensa explicações e justificativas, mas pode ser entendida como parte de um movimento *pós-queer* descrito por Sam Bourcier em outras palavras como “uma política da identidade pós-identitária” que surge diante do “universalismo, republicanismo e da invisibilização” (BOURCIER, 2011, p. 96) em solo francês durante a atualização das políticas e teorias queer norte-americanas no final da década de 1990 e começo dos anos 2000.

Esse novo tipo de *queer made in France* em questão teve Preciado como uma figura central, num contexto em que a palavra mal era conhecida na Europa (PRECIADO, 2018a, p. 93). Foi mediante uma colaboração com Sam Bourcier, ativista francês transgênero, em torno do inédito coletivo *Le Zoo* e do filme porno-terrorista *BAISE-MOI* (2000) de Virginie Despentes, que os dois autores difundiram o uso de ferramentas de “hiper-reflexibilidade” e

“hiper-constitutivismo” numa prática coletiva de produção de identidades, performances minoritárias e visibilidade midiática. Ainda de acordo com Bourcier, o giro hiper-constitutivista ao qual foram submetidas as políticas *queer* na Europa se deu mediante uma crítica à *guerra contra o essencialismo* que antes parecia a prioridade, visto que esse tipo de estratégia estaria incrustada de privilégios raciais e de classe e portanto não contemplaria as minorias raciais que não poderiam se dar ao luxo de “demonizar as políticas identitárias” frente ao apagamento de suas existências promovido pelo Estado neoliberal francês (BOURCIER, 2011, p. 97).

Tal quadro político compartilha várias semelhanças com os processos sociopolíticos brasileiros, levando Angela Figueiredo, em sua *Carta à Judith Butler*, a afirmar que “no caso brasileiro, foi somente através do sentido identitário e político atribuído à categoria negro, em contraposição às misturas e fluidez [características normalmente atribuídas ao anti-essencialismo *queer* norte-americano] das inúmeras categorias raciais que estruturam o racismo à brasileira, que as conquistas foram galgadas” (FIGUEIREDO, 2015, p. 167).

A reflexão de autocritica no seio das políticas *queer* faria com que elas passassem por uma transformação, que já poderia ser denominada *pós-queer* por ter amadurecido com “as teorias performativas de Judith Butler, mas também pela aids, pela ovelha Dolly e pelo consumo intencional de hormônios” (PRECIADO, 2018a, p. 389). É assim, então, que Preciado se despede do *queer* tanto enquanto teoria como prática, uma vez que o ativismo *queer*, na compreensão do autor que é indissociável do corpo de Guillaume Dustan – seu ex-editor ao qual ele dedica e escreve *Testo-Junkie* como uma carta de luto (PRECIADO, 2018c) – significou uma “preparação para a morte” que alcançou seu objetivo juntamente com as vítimas do HIV (PRECIADO, 2018a, p. 435).

A relação entre Beatriz-Dustan, *HIV-Queer* e Passado-Futuro que influencia as esperanças de Preciado por um novo tipo de movimento político é dissecada no interessantíssimo ensaio de Evans Elliot *Your HIV-positive sperm, my trans-dyke uterus*, no qual o autor conclui que Preciado enxerga nas práticas *bareback* de Dustan tendências anti-sociais e anti-futuristas, que são então abandonadas em prol da priorização de um caminho menos mórbido, mais empático, potente e promissor para a sobrevivência coletiva das minorias oprimidas num mundo já bastante distópico (EVANS, 2015).

Comunismo Somático, ou a Revolução que já nos espera no horizonte

Ao longo deste ensaio, procurei realizar uma rápida viagem pela vida e obra de Paul Preciado com o intuito de testar os potenciais de sua gramática política que, como argumento,

não pertence ao *LGBT*, tampouco ao *queer* e sequer a um domínio individualista. Acredito que a leitura de Preciado se beneficiaria de um distanciamento da agenda reformista e assimilacionista LGBT (PRECIADO, 2018b, p. 14) e igualmente do *caminho de morte* que *queer* representa para o autor.

Para Paul Preciado, a Revolução dos corpos – um evento de proporção semelhante apenas à mudança do paradigma geocêntrico ao heliocêntrico que atingiu a modernidade (PRECIADO, 2018c) – não será feita a partir da criação de uma bandeira em comum, mas sim do compartilhamento e livre acesso às técnicas, fluídos, sementes, a água e os saberes (PRECIADO, 2013).

A Revolução não será sangrenta e protagonizada pelo corpo heroico viril, pois *cabeças já rolaram demais* (PRECIADO, 2013). O que está em jogo é a maximização da consciência de que *nós já somos* a Revolução, e que ela acontece em nosso próprio corpo. É, portanto, *somática* e não pode ser outra coisa além disso: é preciso que transformemos todo o conhecimento minoritário em experimentação coletiva, em prática física, em formas de vida e formas de convivência (PRECIADO, 2018a, p. 367), num processo que envolve a mutação de *humano* em seu próprio *rato de laboratório*.

Não somos um *povo* disputando a criação de uma única *ideologia* (PRECIADO, 2013), mas sim a *Primeira Geração de Ciborgues* que emerge numa escala global e compartilha suas práticas políticas e conhecimentos via transmissão seminal/digital num ritmo que não poderá ser freado. Como o autor esclarece em seu último escrito ao descrever o contexto de produção do *Manifesto*, sua obra consiste na construção de uma porta de saída ao concreto que representa a opressão sexual e de gênero: o *Comunismo Somático* (PRECIADO, 2018c, p. 17).

Em meio à mudança paradigmática, a reação dos tecnocratas da farmacopornografia será a matança desenfreada e a destruição completa do globo e dos nossos biomas. Resta-nos acreditar, como Virginie Despentes no prólogo de *Um Apartamento em Urano*, que tanta violência não revela a intensificação prolongada de nossa distopia, mas sim as últimas medidas desesperadas (DESPENTES, 2019, p. 14) daqueles que não querem se integrar ao nosso tecno-macro-organismo.

REFERÊNCIAS ~~bibliográficas~~

AXT, B. W. **A produção tecnocientífica da materialidade dos corpos na era farmacopornográfica em Paul B. Preciado.** 112 f. Trabalho de conclusão apresentado ao

curso de Licenciatura em Filosofia. Sistema Integrado de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017. Disponível em: <bit.ly/produtecono> Acesso em: 27 fev. 2019.

BENTO, B. É o *queer* tem pra hoje? Conversando sobre as potencialidades e apropriações da teoria queer ao sul do equador. In: BENTO, B. **Transviad@s**: gênero, sexualidade e direitos humanos. Salvador: Editora EDUFBA, 2017. p. 123-147.

BOURCIER, M. H. Cultural translation, politics of disempowerment and the reinvention of queer power and politics. In: **Sexualities**. v. 15, n. 1, 2011. Disponível em: <goo.gl/2pqTUi>. Acesso [em](#): 20 fev. 2019.

BUTLER, J. Judith Butler: Gender as performance. In: **Radical Philosophy**. Verão de 1994. Entrevista concedida a Lynne Segal e Peter Osborne. Disponível em: <goo.gl/PS6nwp>. Acesso [em](#): 20 fev. 2019.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 11ª Ed. Tradução por Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CARILLO, J. Entrevista com Beatriz Preciado. In: **Revista Poiésis**, n. 15, p. 47-71, jul. 2010. Disponível em: <goo.gl/8TnQpH>. Acesso [em](#): 20 fev. 2019.

COLLING, L. **Que os outros sejam o normal**: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer. Salvador: EDUFBA, 2015.

DESPENTES, V. Prefácio. In: PRECIADO, P. B. **Un apartamento en Urano**: Crónicas del cruce. Barcelona: Editorial Anagrama, 2019. p. 9-15.

EVANS, E. Your HIV-positive sperm, my trans-dyke uterus: Anti/futurity and the politics of bareback sex between Guillaume Dustan and Beatriz Preciado. In: **Sexualities**. v. 18, n. 1/2, 2015, 127-140. Disponível em: <goo.gl/9CLLqN>. Acesso [em](#): 20 fev. 2019.

FIGUEIREDO, A. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. In: **Revista de Estudos Indisciplinares em Gêneros e Sexualidades**, Salvador, v. 1, n. 3, p. 152-169, maio/outubro 2015. Disponível em: <goo.gl/Zs4aHo>. Acesso [em](#): 20 fev. 2019.

MISKOLCI, R. Não somos, queremos: reflexões queer sobre a política sexual brasileira contemporânea. In: COLLING, Leandro (Org.). In: **Stonewall 40 + o que no Brasil?** Salvador: Editora EDUFBA, 2011. p. 37-57.

PEREIRA, P. P. G.. *Queer* nos trópicos. In: **Contemporânea**. São Carlos, v. 2, n. 2, 2012, 371-394. Disponível em: <goo.gl/G7Nwms>. Acesso [em](#): 20 fev. 2019.

PRECIADO, P. B. **Testo Yonqui**. Madri: Editorial Espasa Calpe, 2008.

PRECIADO, P. B. Multidões queer: notas para uma política dos "anormais". Tradução por Cleiton Zóia Münchow e Viviane Teixeira Silveira. In: **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, vol. 19, n. 1, jan-abr, 2011, p. 11-20. Disponível em: <goo.gl/iGF9Ce>. Acesso [em](#): 20 fev. 2019.

PRECIADO, P. B. PIENSO, luego existo – [Paul] Beatriz Preciado. Entrevista com Paul B. Preciado. *In: Canal RTVE*. 30min 6s. 17 ago. 2013. Disponível em: <goo.gl/Pbd74j>. Acesso em: 20 fev. 2019.

PRECIADO, P. B. Eles dizem crise, nós dizemos revolução. Tradução por Bárbara Szaniecki. *In: UniNômade*, 2013. Disponível em: <goo.gl/kNtuaQ>. Acesso: 20 fev. 2019.

PRECIADO, P. B. O feminismo não é um humanismo. *In: O povo online*, 2014. Disponível em: <bit.ly/elfeminism>. Acesso em: 14 jan. 2020.

PRECIADO, P. B. **Manifesto Contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. 2ª ed. Tradução por Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2017a.

PRECIADO, P. B. My Body Doesn't Exist. In: LATIMER, Quinn; SZYMCZYK, Adam (Orgs.). *In: The Documenta 14 Reader*. Munique: Prestel, 2017b. p. 119-134.

PRECIADO, P. B. **Testo Junkie**: Sexo, Drogas e Biopolítica na Era Farmacopornográfica. Tradução por Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

PRECIADO, P. B. **Testo Junkie**: Hormones, Power, and Resistance in the Pharmacopornographic Regime. Conferência ministrada no programa “Transitional States” da Peltz Gallery em Londres. 2018b.

PRECIADO, P. B. **Countersexual manifesto**. Tradução por Kevin Gerry Dunn. Com prefácio de Jack Halberstam. New York: Columbia University Press, 2018c.

ROCHA, A. R. P. **Outro Gênero de Corpos**: O Materialismo Tecnológico Fiscalista de Beatriz Preciado. Dissertação de mestrado em Filosofia Contemporânea. Universidade Nova de Lisboa. Portugal. 2012.

5 - VIOLÊNCIA DE PAPEL E O PAPEL DA VIOLÊNCIA NA REPRODUÇÃO DE GÊNERO

Mabel Alicia Campagnoli¹
Tradução de Camila Batista²

*Hartas de dolernos por nuestras muertas.
Hartas de que nos maten justo cuando hemos logrado que una comience y
permanezca realizando sus estudios secundarios. Y ahí nos la maten.
Hartas de llegar tarde.
Hartas de sólo verter lágrimas.
Hartas de escuchar sólo palabras de la nada, a la nada, con nada como
propuesta que sane la muerte.*

Marlene Wayar – *Nuestros porqués.*

Formatado: Fonte: 11 pt, Itálico

Formatado: Fonte: 11 pt

Formatado: Fonte: 11 pt, Itálico

Introdução

As conceitualizações do filósofo transgênero Paul B. Preciado contribuem para a compreensão da produção de gênero capitalista atual desde a consideração de que o biopoder contemporâneo, relacionado a um capitalismo financeiro e informático, produz um regime de poder farmacopornográfico, baseado na gestão da *potentia gaudendi*. Sua perspectiva, então, torna-se pós-humanista, pois o ser humano é efeito das modulações do princípio vital da *potentia gaudendi*. As formas contemporâneas que esta adquire provém por sua vez da configuração atual do capitalismo, que capta seu impulso na produção de capital, um capital que é bio, que se joga na possibilidade de uma excitação constante, que portanto se identifica com o sexo. Assim a proposta de Paul B. Preciado articula produção econômica com

¹ Professora e Doutora em Filosofia. Pós-doutora em Estudos de Gênero. Adjunta ao cargo de Antropologia Filosófica do Departamento de Filosofia da Faculdade de Humanidades e Ciências da Educação (FaHCE) da Universidade Nacional de La Plata (UNLP). Subdiretora do Centro Interdisciplinar de Investigações em Gênero (CInIG-FaHCE-UNLP). Integrante da Coletiva de Filósofas Feministas (FaHCE-UNLP). Contato: mabelcampagnoli@yahoo.com.ar.

² Camila Batista é mestra em filosofia pela PUCPR e atualmente doutoranda em Filosofia, na linha de Ética e Filosofia Política, pela PUCPR e em Ciências Humanas pela UniFE (Ferrara, Itália) através do programa de Joint Ph.D Filosofia Trascendentale - Storie e Forme. Sua pesquisa concentra-se na obra de Ernesto Laclau, com especial interesse na teoria do populismo, democracia radical e movimentos populares. Suas atividades de pesquisa privilegiam, além disso, temas do feminismo, marxismo e liberalismo. Contato: camitangerine@gmail.com.

produção de subjetividade e resulta significativa para compreender a funcionalidade da geração dicotômica de sexos e de gêneros. Nesta linha, as considerações do autor permitem entender os modos em que se naturalizam os sexos e os gêneros, com a consequência de uma especial e enfática essencialização do masculino e do ser homem. Se o capitalismo transforma a potência vital em gêneros funcionais, úteis para a produção de excitação orientada ao consumo, uma forma de resistência terá a ver com a mudança das orientações do prazer, produzindo-o de outra forma, inventando outras abordagens para a *potentia gaudendi*.

A filósofa transfeminista mexicana Sayak Valencia Triana, toma como ponto de partida as considerações de Paul B. Preciado, mas olha para a estrutura capitalista global a partir da situação de Tijuana no México, para que diante dos circuitos de prazer, enfatize as dimensões da violência vinculadas ao capitalismo contemporâneo. Neste sentido, para a autora as reessentializações de gênero implicam uma associação direta da violência explícita com o masculino e os homens. Assim, as modalidades do biopoder fármaco e pornô conceituadas por Preciado adquirem matizes especiais na gestão do narcotráfico como circuito ilegal mas legítimo, isto é, como poder clandestino instituído. Assim, se para Preciado o pornopoder tem uma dimensão simbólica na semio-técnica da pornografia hegemônica, para Valencia a versão “~~pornopornô~~” dominante é *gore* em um sentido simbólico com forte eficácia material. Nesta perspectiva, a resistência implica inventar condições de vida não baseadas no consumo, seja simbólico ou material, onde a autora resgata especialmente a criatividade das militâncias transfeministas. A partir disso, nos interessa tornar visíveis as resistências à violência constitutiva.

A partir da produção do gênero visualizada em ambas as perspectivas, o feminino e as mulheres cis são excludentes em relação a ter um pênis, ter usado testosterona, produzir violência explícita. Consequência destes efeitos, por sua vez, é a consideração de que a relação entre testosterona e mulher cis é suspeita e que as denúncias das pessoas feminizadas contra a violência são consideradas violentas em si mesmas, mesmo que seu exercício explícito seja diretamente intolerável. Em outras palavras, a assimetria de valores entre a perpetração masculina da violência e a geração da autodefesa feminina, é um efeito capitalista da produção material de gêneros assimétricos. Em termos de violência, esta assimetria implica na legitimidade da violência masculina e a intolerância feminina, a tal ponto que a ação de defesa, prevista no ordenamento jurídico quando se trata de proteção à propriedade privada, é inválida para a defesa da própria vida agredida sexualmente. Mudar o signo desta perspectiva, implica mudar o seu ponto de vista, colocar-se ao lado do grupo

dominado, aquele que não intervém na produção de leis, aquele que não cabe na noção de “defender-se”. Esta virada epistemológica contribui para a produção de uma filosofia da violência da filósofa feminista francesa Elsa Dorlin. O olhar de Dorlin nos fornece uma linha para rastrear resistências à ordem farmacopornográfica e ao *gore*. Em articulação com as propostas de Marlene Wayar e Mauro Cabral, traçam-se indicações para uma genealogia da resistência.

Poder farmacopornográfico e o dispositivo de gênero

*soy un cuerpo múltiple
que toma las calles
un cuerpo conjunto
que avanza sobre la plaza
un cuerpo colectivo
decidido y fuerte
que aunque esté prohibido
decide*

Tamara Grosso – Un cuerpo

Para Paul B. Preciado o Império Sexual, estado atual do capitalismo pós-fordista, é baseado em uma regulação farmacopornográfica do poder em que o “poder” é concebido segundo a modalidade foucaultiana que o pensa de modo relacional, horizontal, produtivo e “bio”. Porém, de uma forma mais específica do que em Foucault, a genealogia biopolítica que Preciado subscreve permite conjugar as instâncias subjetivas deste poder com as econômicas.

Uma base para considerar que, desde a segunda metade do século XX um pornopoder foi implantado como uma configuração sócio-histórica do capitalismo atual, é que a produção de capital é cada vez mais apoiada pelas indústrias do sexo em suas formas de trabalho sexual e de pornografia.

Neste sentido, o termo “pornôe” ao se referir a esta dimensão do bio-poder na atualidade, cruza o aspecto de representação semiótica do sexual a partir da pornografia, com o aspecto do trabalho sexual, baseado na prostituição. Em outras palavras, “pornopornô” combina a ideia de “indústrias do sexo” com a qual Preciado metaforiza o modo de produção capitalista contemporâneo. Ou seja, por um lado o sexo é produção político-tecnológica (em continuidade ampliada da proposta de Foucault) e por outro lado é, simultaneamente, motor do capital.

Assim, postular que contemporaneamente o regime de poder é “~~pornopornô~~”, significa considerar que é regulado pelas características da pornografia e da prostituição, em mais de um sentido. O ponto nodal da proposta de Preciado que evidencia esta questão é a ideia de que no pós-fordismo se dá um processo de pornificação do trabalho; ou seja, o trabalho devém sexo, seu objetivo não é satisfazer, mas excitar. Este olhar, ao tornar visíveis os valores pornôs do capitalismo, deixa de considerar a pornografia e a prostituição como espaços de exceção.

Trata-se, então, do caráter sexual do trabalho contemporâneo que adquire características de flexibilidade e precariedade que levam a considerá-lo “pornificado”. Quando se fala de trabalho sexual, já não se pode pensar o trabalho simplesmente como uma troca orgânica com a natureza ou produção de objetos, mas deve ser considerado como um vetor de produção de prazer. Por isso mesmo a pornografia é seu paradigma, no que esta tem de dispositivo virtual masturbatório, a sexualidade transformada em espetáculo público e comercializável, possibilidade de reprodução técnica, devir público do que se supõe privado.

Agora, o trabalho como vetor produtor de prazer, traz uma satisfação frustrante. Isto quer dizer que seu objetivo não é exatamente a produção de prazer, senão o controle através da gestão do circuito de excitação – frustração de subjetividades políticas. Se trata da produção de subjetividade através do controle tecnobiológico do corpo, de sua capacidade de desejar, de excitar e de excitar-se. No contexto das sociedades contemporâneas de controle, regidas pelo emprego/desemprego e diferentes níveis de precariedade, *s precári*s são *s designad*s por Preciado como “penetrados”.

As instâncias particulares dos jogos de precariedade e exclusão terão dimensões específicas de produção étnica, sexo-genérica (rever esse termo), etária, de classe. As corporeidades surgem nesta interação que não está isenta de criatividade, estimulada pela *potentia gaudendi*. Mas, além disso, as corporeidades surgem pornograficamente, dando conta da dimensão pornográfica do pornopoder, cujo objetivo é produzir a excitação através de múltiplos dispositivos gráficos e/ou audiovisuais, multiplicados e amplificados por novas tecnologias. Aqui o propósito de excitação é heteronormativamente padronizado para um sujeito/espectador homem. Seu equivalente no mundo do consumo é um consumidor, emergido do mesmo regime de poder.

Portanto o corpo não pode ser entendido como uma unidade natural, senão como interconexão tecnoviva: o corpo “*es primero y ante todo potencia de vida, potentia gaudendi que aspira a trasferirse a todo y a todos, ganas de correrse con el universo, fuerza de transformación del todo planetario tecnocultural interconectado*” (PRECIADO, 2008, p.

90). Então, o regime de pornopoder produz corpos dispostos a colocar *potentia gaudendi*, sua capacidade de criar prazer, ao serviço da produção de capital.

Fora desta regulação tecnológica da sexualidade e do gênero, não existem nem homens nem mulheres; tampouco há homossexualidade ou heterossexualidade. Desde a década de 1950, os ideais biopolíticos da feminilidade e da masculinidade foram criados em laboratórios. Embora isto implique um aspecto normalizador, por outro não obstaculiza a possibilidade de uma falha no poder, de porosidade, de contra-conduta. Do mesmo modo, a *potentia gaudendi* pode exceder as regulações do poder.

Se consideramos a pornografia sob o guarda-chuva das indústrias culturais, vemos que esta tem as mesmas características, mas é posta em um estatuto secundário, que a relega à margem, sobretudo com a classificação das representações “para todos” ou “X”. Este “X”, supõe que a pornografia apresenta sexo sem mediações, no lugar de *performance*: “*representación pública y proceso de repetición social y políticamente regulado*” (PRECIADO, 2008, p. 181). Com esta ilusão do “sexo puro” atribuído à pornografia, escamoteando-lhe seu caráter de representação e de performance, se expressaria que na realidade é o paradigma da indústria cultural:

La hegemonía de la actual industria cultural no-pornográfica deriva de este axioma moral que hace de los órganos llamados sexuales (especialmente pollas, coños y anos) objetos extra-cinematográficos (literalmente obscenos, fuera de escena), cuyo valor de “verdad” no puede ser absorbido por la representación y transformado en performance (PRECIADO, 2008, p. 183, grifo da autora).

No cinema pornô, para além das variantes de seus gêneros, o protagonista indiscutido é o pênis: “*no sólo porque es el que más veces sale en pantalla, sino porque es aquel elemento (referencial) que define la propia película y que, por afinidad, no es más que una simple presentación metafórica del auténtico pene que es el del espectador*” (ANTA FÉLEZ, 2001, p. 303). Desde esta consideração, que pressupõe um espectador homem, a ilusão da pornografia é que a ejaculação representada e a do espectador cheguem a coincidir.

Isto não significa que o pornô seja em si mesmo um espaço de subversão. A princípio é uma moldagem normativa de subjetividades que, contemporaneamente, seria funcional para o pós-fordismo, como uma diretriz não somente a heterossexualidade reprodutiva, mas

também uma diversidade de modalizações gay, lésbica, *hard*, *soft*, etc., que flexibiliza estilos próximos a uma norma, conforme exigido pelos pelo trabalho e pela sociedade³.

Então, o “~~pornopornô~~” faz a cada dia a excitação necessária a partir da lógica do pênis e do capitalismo pós-fordista. É um dos elementos que contribuem para a centralidade do pênis. Independentemente do consumo pessoal, a pornografia molda a sociedade contemporânea, segundo Lynn Hunt “*es una categoría de pensamiento, de representación y de regulación*” (HUNT, 1996, p. 75). A onipresença das produções pornográficas facilitadas pelas novas tecnologias na sociedade de controle contribui para isso.

A eficácia do pornopoder se articula em Preciado com a do farmacopoder, por meio de sua convergência no dispositivo de gênero. Para a teorização do gênero como dispositivo de poder, o autor se detém especialmente nas práticas médico psiquiátricas de correção corporal e à análise do uso de hormônios nelas utilizados. Durante a primeira metade do século XX a produção de gênero que se efetivou a partir dos hormônios é realizada em locais de confinamento, próprios do dispositivo de sexualidade analisado por Foucault, já que os órgãos dos quais foram extraídos foram encontrados em prisões, matadouros, escolas, fábricas. O evento da elaboração química de hormônios e seu fornecimento por meio de pílulas privatizarão seu acesso, o levará para fora de guetos institucionais para ser absorvidos no anonimato cotidiano de espaços domésticos.

Preciado nos mostra que a síntese química de hormônios em laboratório possibilitou, desde meados do século XX, uma crescente plasticidade nos desenhos corporais que se refletirá particularmente nos tratamentos de intersexualidade e transexualidade. No entanto, as decisões médicas que modelam esses corpos estabelecem a norma corporal para todas as corporalidades.

Deste modo, Paul B. Preciado indaga as formas como a realização da síntese química de hormônios se traduziu na produção ideológica de “hormônios sexuais”. Esta denominação é recebida especificamente os estrogênios, como hormônios “femininos” e a testosterona, enquanto hormônios “masculinos”. Mas como entender esse nome para certos hormônios, apesar de se distribuírem por todos os corpos e de suas medidas de concentração serem bastante flutuantes?

Este ordenamento impressionante de hormônios por sexo faz parte das operações de poder que identificam um corpo a partir de seus órgãos genitais reduzindo-o ao sexo. Esta

³ A diversa classificação de gêneros e subgêneros pornô atende uma ampla gama de consumidoras/es/*s. Mas, frente a esta aparente diversidade, o pornô está regido pela lógico do coito, pela penetração, que somente se desestabiliza em algumas produções, por exemplo do subgênero S/M.

identificação sexual se estende internamente, abarcando os órgãos produtores de hormônios. Portanto a denominação de hormônios *sexuais* classifica por um lado pênis = testículos = testosterona = corpo masculino = homem e por outro, clitóris = vagina = estrogênio = corpo feminino = mulher. Deste modo, produz por metonímia as identidades de cis-homem e de cis-mulher. Em consequência, os órgãos *produtores* que produzem coerência e unidade corporal são os próprios para a heterossexualidade reprodutiva, consolidando a normatização do dispositivo de gênero. Por sua vez, as identidades homem e mulher ocultam o prefixo “cis” por isso aparecem essencializadas como dados com os quais o mundo é alcançado.

No entanto, Paul B. Preciado analisa as decisões tomadas pelas autoridades de ordem médica no marco do dispositivo de gênero. Por outro lado, quando se trata de tratar pessoas intersex ou transexuais, para lhes dar a possibilidade de designar ou de reatribuir sexo, respectivamente, tendem a desconsiderar a produção cirúrgica de um pênis. Em consequência, as pessoas designadas ou reatribuídas como homem, se veem privadas de uma corporeidade desejável em relação ao seu imaginário e isto é acompanhado de uma falta de investimento para desenvolver cirurgias específicas.

Por outro lado, ao tratar mulheres cis cujos desconfortos de gênero ou outras patologias poderiam receber alívio mediante a administração de testosterona, a decisão médica desaconselha tal administração, pois alteraria as características femininas. Desse modo, os procedimentos médicos instalam dois tabus: o da produção tecnológica de um pênis e o da administração de testosterona em mulheres cis. Ao fazê-lo, produzem a naturalização do que é considerado masculino e feminino, pois conectam essas noções a supostas essências de masculinidade e feminilidade.

Em consequência, neste complexo panorama contemporâneo do século XXI, a noção de dispositivo de gênero contribui para que possamos compreender que o caráter duplamente artificial do dispositivo (produz tanto o gênero como o sexo), está a serviço de uma reessencialização das identidades. Assim, o alinhamento entre testosterona, masculinidade e homem cis garante o caráter genuíno de “ser homem” ao mesmo tempo em que torna suspeita qualquer mulher cis com *excesso* de testosterona, com a incongruente consequência de que tal “excesso” não encontra uma precisão com eficácia mensurável.

Neste sentido, coexistem inovações na pesquisa química com hormônios, as quais são amparadas por uma teoria ultraconstrutivista de sexo, gênero e sexualidade; com os critérios de comercialização e distribuição pública destas moléculas que continuam a responder a uma perspectiva naturalista do gênero que “*afirma la existencia biológica e históricamente inmutable de dos sexos (hombre y mujer), dos géneros (femenino y masculino) y dos*

sexualidades (heterossexual y homossexual) fijas e inmutables, fuera de las cuales se extiende un ámbito de desviación y patología” (PRECIADO, 2008, p. 149).

A normalização de sexo, gênero e sexualidade efetuada pelo dispositivo de gênero que tem seu clímax de produção em pornôs cuja maior intensidade apresenta o gênero *snuff*: “En la cultura popular, se denomina *snuff* a aquella película que muestra el asesinato de una persona (o un animal) con el único objetivo de hacer esa muerte visible, de transformarla en representación pública y comercializable” (PRECIADO, 2008, p. 243). Este tipo de discurso pornográfico afirma o poder da representação para modificar a realidade ou, o que é o mesmo, “el deseo de lo real de existir en y para la representación. (...). La política se ha vuelto *snuff*: exterminación por y para la representación” (PRECIADO, 2008, p. 244).

Devido a esta hegemonia da representação pornográfica, Preciado propõe abandonar o nível da representação e opta pelo da auto-experimentação. Assim, torna relevante a prática de intoxicação voluntária que realizara com testosterona, anterior a sua decisão de solicitar ao estado sua redesignação ao sexo masculino⁴. Nesse mesmo sentido, as crônicas apresentadas em seu livro *Um apartamento em Urano* (2019 [2020]), que compila as colunas editadas no periódico parisiense *Libération* 2010 e 2018, enfatizam a desrepresentação como uma fuga do dispositivo de gênero, enquanto relatam a crônica de seu deslocamento de identidade.

Ali encontramos suas reflexões sobre o cruzamento de fronteiras e o cruzamento de seus nomes, entrelaçadas com as derivas do trânsito entre países no quadro europeu. Uma das circunstâncias relatadas é o retorno a ilha de Lesbos, na Grécia, 20 anos depois de tê-la visitado como paraíso lésbico. Sobre isso afirma: “*Lesbos se ha convertido en la Tijuana de Europa. Mitilene tiene la vibración y la violencia de una frontera militarizada. Máxima vigilancia de Estado, máxima precariedad del cuerpo migrante: el contexto perfecto para mafias y populismos*” (PRECIADO, 2019, p. 221).

A Lesbos do desejo lésbico agora aparece para ele como um campo de violência militarizada e ressoa como uma das fronteiras latinas significativas para o narcotráfico e a migração pauperizada, *s pornificad*s da América Latina. Mas, nessa descrição, a conjunção **de-entre** máfia e populismo é impressionante. Se pensarmos na máfia como o caráter narco do próprio estado mexicano, é um componente que nos permite entender que essa “vigilância

⁴ Recordemos que o livro *Texto Yonqui* relata a vivência da auto administração de testosterona que realiza Preciado, naquela época Beatriz, aproximadamente entre 2005 e 2008, em um circuito clandestino sem seguir protocolo médico, com a pretensão de transgredir o tabu de seu acesso para cis-mulheres.

máxima do estado” produz um espaço despojado de proteção estatal onde o biopoder se torna necropolítico porque opera através do deixar morrer.

Agora, o que entender por populismo nesta citação? Pergunta feita desde a Argentina, onde é o marco de governos assim adjetivados que obtiveram algumas legislações de reconhecimento e proteção às existências dissidentes da normatividade de gênero. Um olhar branco e liberal não se insinua nessas associações com Tijuana, a máfia e o populismo? O que acontece se nos colocarmos na perspectiva de uma autora que reflete a partir da própria Tijuana?

Capitalismo gore

*Quiero, queremos, la libertad del amor,
dicen aquellas que salen del agujero fatal
abierto por la bala.
[...]
Las que están muertas, las fusiladas,
las violadas, las desaparecidas
se reproducen en nosotras, gritan
salen a la calle, brillan.*

Gabriela De Cicco - *A Natalia Gaitán y a las cumpas activistas*

Sayak Valencia Triana, desde a primeira edição de *Capitalismo gore* (2010), assume a perspectiva de Preciado, mas questiona sua ênfase no prazer, pois torna invisível a violência na produção de biocapital. Assim, na base da explicação colocará o domínio *gore* com o qual ressignificará a questão, ao agregar a gestão da violência a partir dos meios autorizados (o estado) e dos não autorizados; ou seja, os Outros. Se soma assim à tarefa de Preciado uma cronologia das transformações da produção industrial do último século, desde o ponto de vista do que se converterá progressivamente no negócio do novo milênio: a gestão política do corpo, do sexo e da sexualidade.

A esses Outros, Valencia Triana os denomina “sujeitos endríagos”; estes se caracterizam por combinar a lógica da falta (círculos de pobreza tradicional, fracasso e insatisfação), a lógica do excesso (desejo de hiperconsumo), a lógica da frustração e a lógica da heroificação (promovida pelos meios de comunicação de massas) com impulsos de ódio e estratégias utilitárias. Resultando anômalos e transgressores frente à lógica humanista (VALENCIA, 2012).

Sayak Valencia se propõe a dar conta de uma perspectiva econômica global que permite explicar as sociedades contemporâneas, mas sem evitar os circuitos de clandestinidade indispensáveis para uma compreensão realista que não relega questões conflitantes como o narcotráfico e os tráficos de armas e pessoas. Neste sentido, a autora está centralmente interessada em explicar a violência contemporânea desde sua posição de filósofa oriunda de Tijuana, uma das cidades mais povoadas do México, onde se concentram empresas multinacionais que aproveitam a vasta mão de obra disponível por ser uma área de fronteira. Lá, os índices de morte por armas de fogo nas mãos de traficantes são altíssimos e:

el hecho de obviar estas prácticas no las elimina, sino que las invisibiliza, o bien las teoriza desde términos más cercanos a la doble moral que a la conceptualización; términos como mercado negro o prácticas económicas propias del Tercer Mundo, por considerárselas ilegales (VALENCIA, 2010, p. 16).

Ao contrário, a filósofa busca “*proponer un discurso con poder explicativo que nos ayude a traducir la realidad producida por el capitalismo gore, basada en la violencia, el (narco) tráfico y el necropoder, mostrando algunas de las distopías de la globalización y su imposición*” (VALENCIA, 2010, p. 16).

Para seu objetivo, ela se inspira no modo como Preciado conceitua o pós-fordismo, a partir do ponto que faz de suas limitações, uma vez que os discursos a respeito de intelectuais como Hardt e Negri, por exemplo, nos permitem compreender a produção do valor e da vida na sociedade atual. Deste modo, Valencia inscreve sua tarefa na limitação indicada por Preciado propondo-se a caracterizar a forma específica de capitalismo que inclui as atividades invisibilizadas pelos estandartes acadêmicos: “*En el capitalismo gore, la fuerza de trabajo se sustituye por medio de prácticas gore, entendidas como el ejercicio sistemático y repetido de la violencia más explícita para producir capital*” (VALENCIA, 2010, p. 51). Junto a esta inclusão, propõe-se a alertar para a interação desigual entre os mundos economicamente potentes e os economicamente deprimidos, questionando a importância que estes últimos fazem das perspectivas dos primeiros, criando estratégias *gore* para incorporar-se na corrida de consumismo global.

Neste panorama, o aporte de Preciado é ambivalente, já que aponta o caráter farmacopornográfico do capitalismo, dimensão incontornável, enquanto invisibiliza a violência:

que aparece transversalmente en todo el proceso farmacopornográfico del que nos habla Preciado, ya que la violencia subyace en todo el desarrollo del sistema y está emparentado específicamente al uso de drogas y placer sexual. Ambos fenómenos, no debe obviarse, pertenecen en su mayoría al ramo de la economía sumergida, emparentada con el crimen organizado y con la violencia como herramienta de gestión y producción de estas mercancías (VALENCIA, 2010, p. 65).

Da mesma forma, na perspectiva de Valencia, é válido recorrer aos textos de Preciado se sua alusão exótica a “*s periféric*s” não for reproduzida; ou seja, seu colonialismo. Em lugar de se referir a ~~eles-elxs~~ como atrações curiosas, ~~eles-elxs~~ devem ser ~~considerados~~ consideradxs capazes de agenciar e produzir seus próprios discursos.

Para evitar invisibilizar as violências contemporâneas, a mexicana desenvolve sua conceituação do capitalismo contemporâneo como *gore*, tomando a categoria justamente de gênero cinematográfico de mesmo nome, que pode ser considerado uma subclasse dos filmes de terror, dedicada especialmente a representação da destruição física do corpo humano em que o espetáculo violento substitui qualquer tentativa de estruturação narrativa:

Tomamos el término gore de un género cinematográfico que hace referencia a la violencia extrema y tajante. Entonces, con capitalismo gore nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado (como precio a pagar por el Tercer Mundo, que se aferra a seguir las lógicas del capitalismo, cada vez más exigentes), al altísimo porcentaje de visceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, el género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de necroempoderamiento (VALENCIA, 2010, p. 15, grifo original).

Recordemos que Preciado caracteriza o porno-poder desde a lógica da representação pornográfica *snuff*, mas no lugar de atentar para essa produção de violência simbólica para acompanhar suas implicações materiais, ele se concentra nas possibilidades do próprio corpo como laboratório experimental. Poderíamos considerar que esta opção em si mesma constitui um exercício de elite garantido pelo acesso a circuitos seguros de substâncias, ainda dentro de um marco clandestino. Cabe perguntar-se: quais são as condições de possibilidade para abandonar o campo da representação?

De sua parte, Sayak Valencia se detém na representação *gore* para analisar suas diretrizes simbólicas e materiais; o faz perguntando-se por qual gênero cinematográfico, na encruzilhada entre pornografia e terror, seria mais adequado para a compreensão da atualidade:

Preferimos capitalismo gore, frente a capitalismo snuff, dado que los fenómenos observados de violencia extrema aplicados a los cuerpos como una herramienta de la economía mundial, y sobre todo, del crimen organizado, como parte importante de esa economía global, suponemos que no alcanzan la categoría de snuff, sino que se sitúan aún en los límites de lo gore, por conservar el elemento paródico y grotesco del derramamiento de sangre y vísceras que, de tan absurdo e injustificado, parece irreal, efectista, artificial, un grado por debajo de la fatalidad total, un work in progress hacia lo snuff, que aún cuenta con la posibilidad de ser frenado. Sin embargo, en estos momentos presenciamos que lo que inicialmente propusimos como capitalismo gore deviene rápidamente, a pasos agigantados, un capitalismo snuff. (VALENCIA, 2010, p. 23, grifos originais)

Nesta perspectiva conceitual, o “necroempoderamento” alude a processos que transformam contextos e situações de subalternidade em possibilidades de ação, mas que os reconfiguram desde práticas distópicas e da autoafirmação alcançada por meio de práticas violentas rentáveis dentro da lógica da economia capitalista. Dentro destas, os corpos são concebidos como produtos de intercâmbio que alteram e rompem o processo de produção do capital, uma vez que subvertem seus termos ao retirar a fase de produção da mercadoria, substituindo-a por uma mercadoria encarnada literalmente pelo corpo e a vida humana, através de técnicas de violência extrema como o sequestro, a venda de órgãos humanos, a tortura, o assassinato por aluguel, etc. Esta qualidade exterminadora e desmembradora do biopoder que configura o capitalismo contemporâneo não é visibilizada por Preciado. A princípio, isto seria lógico desde a visão de Sayak Valencia, já que no momento se trata de um fenômeno “periférico”, ainda que a filósofa diagnostique que se globalizará: “Consideramos que el devenir gore del capitalismo no es una cuestión aislada, sino que abarca al capitalismo entero. Por lo cual, es necesario abordarlo desde una visión de conjunto, que englobe a dicho fenómeno y analice el problema desde diversos ángulos” (VALENCIA, 2010, p. 50).

Agora, além das diferenciações assinaladas entre Valencia e Preciado, há uma coincidência de que o capitalismo contemporâneo (farmacopornográfico e gore) produz subjetividades de gênero de uma forma que naturaliza a masculinidade e re-naturaliza a feminilidade. É dizer, produz o alinhamento masculino/homens – feminino/mulheres de modo que o feminino, embora sempre produzido, mostre seu artifício como natural. Ao mesmo tempo que o masculino, não teria mediações, seria simplesmente natural, expressado quer na testosterona, quer no desejo heterossexual, quer no exercício da violência. Daí a importância que ambas as pessoas atribuem à desnaturação da masculinidade.

Como viemos acentuando, Sayak Valencia o articula especialmente com a violência, razão pela qual, entrevistada em 2018 na Espanha (FERNÁNDEZ, 2018), sustenta que a lógica atual do capitalismo *gore* seria distinta daquela de oito ou dez anos atrás pois a fronteira é um lugar muito veloz e quando se quer apreender um fenômeno que está acontecendo, este já está se desintegrando⁵. Se a sua atuação passa por uma predatória, onde a morte e o assassinato se tornam formas de trabalho, não é mais uma economia que se limita ao crime organizado ou as drogas, mas se diversificou e se oferece a outros setores, como a segurança ou o da venda de recursos minerais. Seus efeitos reforçam certas lógicas sociais e coreografias em torno do gênero; cristaliza-se em um sujeito masculino que tem que se engajar nestas lógicas para se tornar moderno civilizado, provedor onde do outro lado está uma violência especialmente espetacular sobre no corpo da mulher, onde o tráfico humano se converte em nicho de mercado da economia subsumida que mantém a economia formal.

Essa violência também é cosmética e estetizada, pois não é somente um lugar de trabalho, mas também um espaço de socialização, de consumo e de construção de um imaginário cultural ligado a normalização da morte. Parte da complexidade com que estes circuitos produzem necroempoderamento e feminicídios (genocídio de mulheres, lésbicas, trans, travestis) é uma *narcomodernidade*, pois também existe certa exorcização da raça: o dinheiro branqueia. É possível influenciar esta globalização de gênero, violência e morte sem escapar para planos adocicados e abstratos? A aposta de Sayak Valencia Triana está nas mobilizações transfeministas (VALENCIA, 2013).

Para uma genealogia da resistência

... el lugar natural de la identidad es un campo de batalla. Es exactamente en ese campo donde el movimiento trans ha forjado su experiencia. Se trata de una batalla social y política que trasciende lo sexual, incluso el género, y alcanza a toda la realidad construida a partir de un sistema de poder binario, que va desde el combo hombre-mujer hasta el modelo exclusión-inclusión, por caso.

Marlene Wayar – *Habeas corpus*

Uma maneira de caracterizar o transfeminismo é a consideração de que os feminismos, ademais de serem plurais, se baseiam em suas problemáticas políticas, e não na

⁵ De fato, em 30/09/2019 se deu uma conferência em Granada intitulada “*Del capitalismo gore a la política snuff*”.

identidade dos sujeitos que os movem, tal como afirma Teresa de Lauretis, antes do desenvolvimento do termo⁶: “*El sujeto del feminismo en el que pienso es uno no tan definido, uno cuya definición o concepción está progresando, (...) es un constructo teórico (una manera de conceptualizar, de comprender, de explicar ciertos procesos, no las mujeres)*” (LAURETIS, 1996 [1989], p. 16).

Sobre sua caracterização Sayak Valencia afirma que

El prefijo “trans-” hace referencia a algo que atraviesa lo que nombra. Lo revertebra y lo transmuta; aplicado a los feminismos, crea un tránsito, una trahumancia entre las ideas, una transformación/actualización que lleva a la creación de anudaciones epistemológicas que tienen implicaciones a nivel micropolítico (VALENCIA, 2013, p. 112).

É o nível micropolítico das alianças militantes que permite problematizar as violências que o capitalismo farmacopornográfico e *gore* naturaliza, enquanto possibilita a produção de resistências, inovações, desestabilizações de seus processos de normalização. É uma indignação transfeminista que transforma em problema sócio-político o fato de que lesbocídios, travesticídios e transfeminicídios não contém⁷; os feminicídios são relegados à cota mórbida diárias para anestesiar *s telespectador*s; as ações de visibilidade destes assassinatos se transformam em uma violência de maior teor do que os próprios assassinatos; as medidas de auto-defesa dos agredidos se transmutam em exercícios de agressão sem causa. Em outras palavras, é o transfeminismo que alarma a conversão de vítimas em vitimizadores.

A violência no papel é o que a justiça configura, quando omite o papel da violência capitalística e sua produção de gênero. Assim, no papel, as vítimas são acusadas e classificadas como perpetradores, a agressão sofrida é apagada, o seu perfil de agressor se configura sem motivo. Dois exemplos de conjuntura. Em 2017, Brenda Mícela Barattini se defendeu das agressões de seu amante aplicando em seu pênis uma tesoura de poda, com a qual o feriu. Juízes e meios de comunicação falam em mutilação e classificam o caso como tentativa de homicídio, pelo que a pena é agravada. O homem agredido não perdeu seu membro e foi curado, mas na sentença de setembro de 2019 se considera que o ataque a

⁶ Para uma genealogia de seu uso, pode consultar SOLÁ; URKO (2013), CAMPAGNOLI (2018).

⁷ As dificuldades de contabilizar feminicídios são enormes, já que a ordem judicial não considera que os brutais ataques a feminidades constituam intento de feminicídio (Declarações do juiz Fernando Ramirez e da filósofa Diana Maffia, na apresentação do Registro de Feminicídios 2019 da Corte Suprema da Nação, 16 de agosto de 2019, La Plata, UNLP). Os obstáculos para contabilizar travesticídios são maiores, porque ficam negados na trama dos relatos. A transgressão à dicotomia de gênero que implica a identidade travesti, implica também a negação de sua existência e portanto, o apagamento de seu extermínio. Cf. TORCHIA (2019).

suposta natureza de sua masculinidade seria maior do que qualquer assédio e agressão sofrida pela mulher anteriormente. Em 2016, Higui (Eva de Jesus) visitou a irmã no bairro de infância em decorrência do dia das mães. Naquela parte do subúrbio, havia sido acusada e atacada várias vezes por sua condição de lésbica masculina, razão pela qual portava consigo uma faca de cozinha. Naquele dia, foi emboscada por dez homens que a insultaram, e um deles aos gritos – “*te voy a hacer sentir mujer, zorra, lesbiana*” – tentou estuprá-la. Higui se defendeu a punhaladas provocando sua morte, mas para juízes e meios de comunicação, sua ação é uma tentativa de homicídio, em nenhum momento entra a consideração da “defesa pessoal”. Pelo fato, esteve presa durante sete meses e agora lutamos para conseguir sua absolvição.

As nuances pornô e *gore* do capitalismo nos permitem compreender a dimensão de gênero e da violência. Por um lado, a formação de sujeitos marginalizados funcionais, eminentemente masculinos, os endríagos que sobrevivem se adaptando, necroempoderados. Por outro lado, as feminidades exibidas em uma narrativa onde os diversos feminicídios se reduzem a cadáveres oferecidos a uma estética necropolítica do espetáculo. Exibição que visa conseguir o efeito de que a violência nunca seja aceita como legítima para uma feminidade.

Elsa Dorlin, filósofa que demarca sua teorização nas teorias precedentes, vai nos esclarecer sobre a impossibilidade de legítima defesa para *s sujet*s subaltern*s, já que o capitalismo farmacopornográfico e *gore* distribui as possibilidades de exercer a violência, produzindo sujeit*s armad*s e desarmad*s, o que não é somente uma questão de gênero, senão também de classe socioeconômica e colonialidade. Neste sentido, Elsa Dorlin nos convida a realizar uma genealogia da autodefesa, como práticas de resistência às violências de dominação, geradas por grupos desarmados por parte daqueles que os violentam. Desde aí a pergunta: através de quais tecnologias de poder discriminatórias se regulamentou o acesso de certas categorias do povo a certas armas ou recursos defensivos? Quais foram as táticas de desvio, quais os usos transgressores de objetos *a priori* inofensivos que pessoas desarmadas tiveram que inventar em suas lutas? (DORLIN, 2018, p. 66).

As táticas daqueles que utilizam, manipulam e desviam objetos ordinários podem abalar o sistema de territórios inextricavelmente vinculado a biocategorização dos corpos (IBID, p. 264, n. 16). Assim, a mutação de um utensílio em arma a partir de seu uso pode transformar uma cena de inocência (mulher com uma faca de cozinha em casa) em outra inquietante (mulher com uma arma no espaço público; ou seja, masculinizada). Então, uma genealogia da autodefesa é uma genealogia possível da resistência de grupos oprimidos. Se pensamos desde a dicotomia de gênero, os sujeitos endríagos reforçam os mandatos de

masculinidade: pois seu corpo ofensivo é produto de uma química do medo dentro da qual vivem e que contribuem para generalizar – uma mecânica repressiva que constrói os contornos de uma norma de virilidade dominante (VALENCIA, 2010, p. 110). Enquanto a autodefesa não é um recurso escolhido dentro de um repertório de ações para a defesa de uma causa senão o que permite lutar pessoal e/ou coletivamente por si e para si. A legítima defesa então não é um meio em vista de um fim (adquirir um *status* e reconhecimento políticos) mas politiza os corpos, sem mediação, sem delegação, sem representação (DORLIN, 2018, p. 83).

Desta maneira, Dorlin inicia uma genealogia da resistência de grupos subalternos desarmados, onde um gesto crucial é o devir arma de um objeto não produzido como tal pelo grupo armado dominante; é dizer, aquele que produz e distribui armas construindo as condições de seu uso legal e legítimo. Assim, os usos da tesoura de poda e da faca de cozinha nos casos mencionados, implicam também uma postura de desobediência ao *status* de subalterno. Este elemento adicional permite compreender a intensidade e rapidez das sanções instituídas pela ordem judicial, pelos meios de comunicação e pela opinião pública.

Ante estas situações, os transfeminismos levantam sua voz para questionar as sanções. Por um lado, revisar o caso e a sentença de Brenda Micaela Batistini. Por outro lado, conseguida a liberação de Higuaí, a mobilização transfeminista da *Campaña por la absolución de Higuaí* lidera ações visando a sua absolvição no processo há muito adiado, desde abril de 2020.

Agora, na perspectiva das resistências, a criatividade teórica resulta uma práxis política. Neste sentido, a produção de uma “*teoría travesti trans sudaca*” (WAYAR, 2018) constitui um deslocamento significativo da eficácia dicotômica e hierárquica do capitalismo atual. Assim, Mauro Cabral propõe partir de uma transgeneridade, e não da diferença sexual, termo com o qual designa um conjunto de discursos, práticas, categorias identitárias e formas de vida que tem em comum “*una concepción a la vez materialista y contingente del cuerpo, la identidad, la expresión de sí, el género y la sexualidad – es decir, un rechazo compartido a la diferencia sexual como matriz natural y necesaria de subjetivación*” (CABRAL, 2006, p.16). Nessa linha, a provocação de Marlene Wayar é uma interpelação a que façamos passar a teoria pelo corpo, que possamos abordar o trans em nós mesm*s e compreendê-lo desde uma abordagem implícita (WAYAR, 2018, p. 24).

Em outubro de 2019, uma convergência transfeminista se deu em La Plata, Buenos Aires, Argentina, já que o *Encuentro Plurinacional de mujeres, lesbianas, trans, travestis, bissexuales y no binaries* constitui uma oportunidade de nos envolvermos nesse convite.

- CABRAL, M. La paradoja transgénero. *In: Ciudadanía Sexual*, 18 (2), 14-19.
- CAMPAGNOLI, M. A. **Preciados Feminismos**. Una lectura de Preciado para la antropología filosófica. Málaga, España: UMA, 2018.
- DE CICCIO, G. **A Natalia Gaitán y a las cumpas activistas**. Queerland. Rosario, Argentina: Hipólita Ediciones, 2010.
- DORLIN, E. **Defenderse**. Una filosofía de la violencia. BsAs, Argentina: hekht libros, 2018 [2017].
- FERNÁNDEZ, L. Los sicarios obedecen las lógicas y el mandato del machismo. *In: Revista Contexto*. Madrid: 2018.
- GROSSO, T. (2018) Un cuerpo. *In: ALÍ, B; MOLINELLI, R. (comps.). Otros colores para nosotras*. Poesía contemporánea de mujeres argentinas. BsAs, Argentina: Ediciones Continente, 2018.
- HUNT, L. **The Invention of Pornography**. Obscenity and the Origins of Modernity. (1500-1800). New York, EEUU: ZoneBooks, 1996.
- LAURETIS, T. Tecnología del género. *In: Mora*, n. 2, 1996 [1989].
- PRECIADO, P. B. **Un apartamento en Urano**. Crónicas del cruce. Barcelona: Anagrama, 2019.
- PRECIADO, P. B. **Testo Yonqui**. Madrid: Espasa-Calpe, 2008.
- SOLÁ, M; URKO, E. (comps.). **Transfeminismos**. Epistemes, fricciones y flujos. Navarra, España: txalaparta, 2013.
- TORCHIA, F. **Cuerpos que no importan**: el silenciado genocidio travesti-trans. Infobae. BsAs: 2019.
- VALENCIA, S. Transfeminismo (s) y capitalismo gore. *In: SOLÁ, M.; URKO, E. Transfeminismos*. Epistemes, fricciones y flujos. Navarra, España: txalaparta, 2013.
- VALENCIA, S. Capitalismo gore y necropolítica en México contemporáneo. *In: Relaciones Internacional*, n. 19. México: GERI-UAM, 2012.
- VALENCIA, S. **Capitalismo gore**. Barcelona: melusina, 2010.
- WAYAR, M. Travesti. **Una teoría lo suficientemente buena**. BsAs, Argentina: Editorial muchas nueces, 2018.

6 - A E-MATERIALIDADE DO CORPO E SUA FORÇA ORGÁSMICA: O SEXO VIRTUAL COMO PARADIGMA DO MODO DE PRODUÇÃO-CONSUMO DO CAPITALISMO PÓS-INDUSTRIAL

Danilo Patzdorf¹

Introdução

Quanto mais nos distanciamos do ano de 2004, ano de implementação da internet banda larga com sua estrutura conhecida como *web 2.0*,² menos evidente se torna aquela antiga fronteira que um dia separou nossas vidas entre *on* e *offline*. Hoje, com a popularização dos *smartphones* e da conectividade móvel, essa fronteira que distinguia a vida da informação digitalizada, o corpo do espaço ou a natureza da tecnologia está desaparecendo, revelando que o campo do inorgânico interfere diretamente no orgânico, ou vice-versa. Ou seja, estamos nos habituando a fazer compras de produtos e serviços sem sair de casa, a conhecer pessoas sem nunca encontrá-las presencialmente, a namorar a distância ou, inclusive, a transar via imagens, sem perceber a “contrapartida filosófica” implícita nessas operações que, poucas décadas atrás, anteriormente ao advento das redes digitais, só eram possíveis no “corpo-a-corpo”: habitamos um novo campo do existir – esse aberto pela internet – em que realizamos diversas ações alhures sem nos deslocarmos fisicamente.

Em outras palavras, nossa vida hiperconectada está superando os imperativos espaciais e temporais que definiram a experiência corporal na modernidade, mergulhando-nos em ambiências digitais que inauguram sentires, gestos e hábitos, convocando, portanto, um novo estatuto para os corpos do século XXI. Diferentemente das previsões dadas no

¹ Danilo Patzdorf é bailarino, artista e pesquisador. Interessado em compreender o estatuto do corpo no século XXI, realiza um percurso híbrido sobre a teoria e a prática de diferentes linguagens: dança, performance, artes visuais, teatro, educação e comunicação. Autor do livro *Sobre aquilo que um dia chamaram corpo* (Ed. Letramento, 2019) é doutorando em Teoria, Ensino e Aprendizagem da Arte (PPGAV/ECA/USP), mestre em Comunicação (ECA/USP) e licenciado em Artes Visuais (ECA/USP). Reside em São Paulo. E-mail para contato: danilo_patzdorf@hotmail.com.

² Resumidamente, o que caracteriza a chamada *web 2.0* é, sobretudo, a possibilidade de os usuários anexarem e compartilharem dados, arquivos, imagens e sons na rede sem a necessidade de download ou de softwares específicos para acessá-los, transformando a web numa grande plataforma aberta construída coletivamente, processo este cada vez mais explícito no contexto das chamadas “redes sociais” ou nos conteúdos dos sites do tipo “wiki”. Para essa discussão, confira o capítulo 3.1 *Ecossistemas informativos: os tecnodinamismos da web 2.0* (DI FELICE, 2009).

Formatado: Espaço Antes: 0 pt, Depois de: 0 pt, Tabulações: 3,92 cm, À esquerda

Formatado: Fonte: Itálico

começo deste milênio (Cf. LE BRETON), nosso corpo não está desaparecendo;³ não estamos ingressando numa época em que o corpo, mais uma vez, será rejeitado para privilegiarmos seus processos mentais, aprofundando aquela famosa dicotomia corpo *versus* mente que inaugura nosso logocentrismo ocidental (Cf. GALIMBERTI). Ao contrário, quanto mais se aperfeiçoam as tecnologias digitais, mais nossos corpos são convocados a ativar sensorialmente seus múltiplos recursos interativos: o chamado sexo virtual – doravante analisado como exemplo paradigmático desta hipótese – é a elaboração máxima da imbricação corpo-tecnologia em que esferas consideradas tão distintas se mesclam para produzir um “sentir transorgânico”⁴ que não é nem exclusivamente humano, nem exclusivamente tecnológico; nem estritamente material, nem estritamente imaterial. Por isso, conforme veremos, seria mais apropriado falarmos em uma espécie de *e-materialidade* dos nossos corpos, pois suas potências e vocações são mantidas, ainda que digitalizadas.

A digitalização assume, assim, as formas oximorosas de uma transespecificidade informativa e qualitativa que transforma a substância originária em algo diverso, acessível e informativamente manipulável, mas, todavia, sem fazer desaparecer sua forma original. As florestas, os ursos polares etc., continuam a ser como tais, embora, uma vez conectados às redes digitais, tornam-se também algo diverso, interagindo e transformando, assim, sua única e originária identidade (DI FELICE, 2017, p. 275).

Mas essa requalificação da tangibilidade do corpo não se deu apenas com o advento das redes digitais. Ela acompanha as mutações que um chamado capitalismo pós-industrial vem promovendo em nosso cotidiano ao produzir uma “sociedade do consumo” constituída não somente por insumos ou artefatos industriais (roupas, carros, eletrodomésticos etc.), mas, sobretudo, por informações (que são convertidas em sensações) disparadas pelas imagens, substâncias e experiências comercializadas pela indústria audiovisual (cinema, pornografia, publicidade etc.) e pela indústria farmacêutica (drogas legais e ilegais para controle do humor, da fertilidade e da excitação) – daí um capitalismo pós-industrial, uma vez que não se fundamenta mais no consumo de determinados bens materiais, mas na produção, reprodução e circulação de informações e afetos.

Nesse sentido, o atual estágio de exploração e acumulação econômica se assenta não

³ Nessa perspectiva, indico meu artigo: Cf. PATZDORF, Danilo (2018c).

⁴ “Sentir transorgânico” é um conceito cunhado por DI FELICE (2009) a partir da obra de PERNIOLA (2005), do qual me aproprio constantemente para tentar expressar essa dimensão nem orgânica nem inorgânica do corpo nas ambiências digitais. Retomei e desdobrei esse conceito no meu artigo: Cf. PATZDORF, Danilo (2018a).

somente sobre nosso potencial de fabricar e adquirir produtos, mas reveste todas nossas relações pessoais e corporais, subsumindo a vida social como um todo para se arregimentar. Por isso, vivenciamos uma espécie de incorporação dos mecanismos de sujeição do capitalismo, somatizamos suas tecnologias, tornando-as vitais para o prosseguimento das sociedades globalizadas. Em outras palavras, é um *biocapitalismo* que define o atual estágio de “[...] organização do trabalho que já faz parte da alma, do corpo, dos músculos, da mente. Trata-se de uma nova concretização de realidade produtiva [...]” (NEGRI, 2015, p. 67) em que o próprio trabalhador, seu corpo e seus desejos, torna-se a matéria-prima desse *trabalho imaterial*⁵ que modula o capital financeiro global.

Deste modo, àquela exploração ortopédica do corpo assalariado, sobrepõe-se agora um “controle farmacopornográfico da subjetividade” que utilizará dinâmicas de “excitação-frustração-excitação” como uma maneira eficaz de sujeição voluntária das massas ao novo modo de produção do capitalismo pós-industrial que é, simultaneamente, um novo modo de consumo. Ao açambarcar a excitação, ao digitalizar os prazeres, ao disponibilizar constantes estímulos audiovisuais e bioquímicos, o capitalismo pós-industrial mergulha nossa sensorialidade em um conjunto de experiências que alavancam a circulação de informações e afetos, retroalimentando-se desse trânsito financeiro-sensorial.

O verdadeiro motor do capitalismo atual é o *controle farmacopornográfico da subjetividade*, cujos produtos são a serotonina, o tecnossangue e os homoderivados, a testosterona, os antiácidos, a cortisona, o tecnoesperma, os antibióticos, o estradiol, o tecnoleite, o álcool e o tabaco, a morfina, a insulina, a cocaína, os óvulos vivos, o citrato de sildenafil (Viagra) e todo complexo material e virtual que participa da indução de estados mentais e psicossomáticos de excitação [pornografia], relaxamento e descarga, e também no controle total e onipotente. [...] O corpo sexual e viciado e o sexo e todas as suas derivações semiótico-técnicas são, daqui em diante, o principal recurso do capitalismo pós-fordista (PRECIADO, 2018, p. 42, grifo meu).

No caso dos nossos corpos historicamente subalternizados, escravizados,

⁵ “Claro que com isto não quero dizer que haja desaparecido o trabalho material, ao contrário, o trabalho pesado, duro, está terrivelmente presente, presente demais. Estou dizendo simplesmente que o trabalho material é cada vez mais modelado por técnicas científicas e modificações tecnológicas que comportam a transformação da força de trabalho, que se torna cada vez mais força de trabalho intelectual, enquanto a informatização recolhe a mais-valia social de uma sociedade subsumida. [...] Por isso, quando falo de trabalho imaterial não me refiro somente a trabalhos que não suponham o maltrato dos corpos e sua fadiga (trabalho que recusamos). Em todo caso, aparecem novas formas de maltrato que geram novas contradições ligadas a tudo o que a ‘inteligência’ do comum produz, uma matéria (a inteligência) que não se consome, que se reativa permanentemente” (NEGRI, 2015, p. 62).

pauperizados, colonizados e racializados no sul do globo terrestre, essa relação se intensifica, mesmo com nosso acesso às tecnologias digitais e à cultura do consumo sendo mais restrito se comparado às populações do norte, pois a possibilidade de participar dessa estrutura econômica digitalizada (isto é, galgar a condição de cidadania no contexto global) se dá no momento em que disponibilizamos nosso potencial de causar excitação,⁶ desvelando uma estrutura de exploração e acumulação que se aprimorou para usurpar não apenas nossa força de trabalho braçal (conforme ocorreria no capitalismo industrial), mas também para especular nosso “capital sexual” por meio das redes digitais. É por meio desta sobre-exploração que o capitalismo financeiro-informativo-digital confirma sua vocação simultaneamente inclusiva, transgressora e pornográfica: incorporar as práticas, éticas e existências dissidentes para que trabalhem a seu favor.

Assim, nas páginas a seguir, apresentarei e debatarei as análises do filósofo transgênero Paul Beatriz Preciado (2018) acerca da inseparabilidade entre corpo, sexualidade e capitalismo⁷, utilizando seus conceitos – sobretudo o que ele chama de “força orgásmica” – para tentar explicar a hipótese central deste artigo: o sexo virtual, mais do que uma prática recreativa, tornou-se o próprio paradigma dos novos modos de produção-consumo do capitalismo pós-industrial.

A e-materialidade do corpo e sua força orgásmica

Pouco compreenderemos do estatuto do corpo no século XXI se desconsiderarmos os solavancos que as inovações tecnológicas vêm cometendo em nossa definição ocidental da corporeidade. Se analisarmos a cirurgia robótica – aquela em que o médico realiza uma operação a distância via um *joystick* capaz de reproduzir seus movimentos sobre o corpo enfermo –, verificaremos que não possuímos um aparato conceitual contemporâneo capaz de designar tal experiência corporal a partir do arcabouço teórico herdado da modernidade. Afinal, nessa situação da cirurgia robótica, *onde*⁸ começa e onde termina o corpo do médico ou do paciente? Seria possível delimitar e medir as dimensões de cada um desses corpos em

⁶ Nesse sentido, basta considerarmos o paradoxal fato brasileiro em relação aos corpos trans: somos o país que mais comete assassinatos transfóbicos no mundo e, ao mesmo tempo, o país que mais consome pornografia com pessoas trans e travestis. Ou seja, a possibilidade de reconhecer a existência dessas pessoas trans se dá somente no momento em que esses corpos fazem o sujeito hegemônico se excitar e gozar. Cf. GERMANO, 2016.

⁷ Prefiro alocar as múltiplas citações que utilizarei do seu livro nas notas de rodapé deste artigo, preservando assim o fluxo do texto e garantindo acesso aos trechos que me inspiraram.

⁸ Discorri sobre a relação corpo-lugar na época das redes digitais no artigo de opinião escrito a convite da *Revista E* do SESC-SP para sua matéria “O corpo hoje”. Cf. PATZDORF, Danilo (2016b).

interação?⁹ Onde se consoma o gesto do médico sobre a pele do paciente – na palma da mão que manipula o *joystick*, no robô que replica os gestos, no corpo que é operado ou nas redes digitais que converteram as informações em movimento mecânico, vice-versa? A individualidade, tão propalada pelos três últimos séculos a partir da noção de corpo enquanto modelo da propriedade privada¹⁰, preserva-se ou é implodida? E a materialidade desses corpos¹¹ – isto é, a massa que os define, a matéria que os torna tangíveis, o suporte que dá lugar às suas existências – seria estritamente orgânica ou deveríamos considerar as roupas, dispositivos, cabos e dados como parte de sua anatomia?

Cada vez mais, as experiências corporais nas ambiências digitais¹² estão superando nossa definição moderna de corpo, pois desfazem as dicotomias que recortaram nosso modo de formular e, portanto, sentir nossa corporeidade: orgânico/inorgânico, dentro/fora, natureza/tecnologia. Quando nossos corpos estão desdobrados informativamente nas nuvens de dados – seja numa cirurgia robótica, seja numa videochamada –, permitindo que seja visto, ouvido, excitado, tocado e, inclusive, operado em qualquer parte do globo terrestre (ou até mesmo fora dele), não estamos mais tratando de um corpo limitado por sua epiderme, capaz de agir apenas em seu entorno imediato; não estamos mais acionando uma materialidade responsiva ou reagente apenas a estímulos orgânicos; não estamos mais habitando aquela época em que o corpo era limitado pelas coordenadas geográficas do espaço¹³ ou pela repartição cronológica do tempo.

Neste sentido, são “corporalidades reticulares”¹⁴ que habitam, sentem e gozam essas ambiências digitais, mostrando-nos que não é mais possível estabelecer os limites do corpo após implodirmos nossa anatomia nos fluxos informativos, pois mesclamos nossa massa corporal com o peso dos satélites que flutuam sobre nós, ampliando nossa sensibilidade até os limites da atmosfera. Por isso, não vivenciamos a desmaterialização do corpo na época

⁹ “Os corpos não são um “cheio”, um espaço preenchido (o espaço está preenchido por todo o lado): são espaço aberto, e em certo sentido são o espaço propriamente espaçoso, mais do que espacial” (NANCY, 2000, p. 15, grifo do autor).

¹⁰ “[Thomas] Hobbes sustenta que o indivíduo se funda, em última instância, no corpo, considerado como uma propriedade, sendo mesmo o modelo de toda a propriedade”. (MIRANDA, 2011, p. 151).

¹¹ “Um corpo nunca ‘é’ no sentido que se costuma supor que uma coisa ou um conceito ‘é’ – posto, delimitado, estabilizado em algum lugar. Um corpo só é fazendo e se fazendo – sempre fora de tudo que poderia contê-lo”. (NANCY, 2015, p. 8).

¹² Utilizo o termo *ambiências digitais*, ao invés de “ambiente digital”, para tentar contemplar a dimensão dinâmica e ubíqua da conectividade móvel, a qual superou a dicotomia *on/off-line* que caracterizou a época da conexão discada via computadores do tipo *desktop*.

¹³ “Quis mostrar que o espaço-tempo não é necessariamente algo a que possamos atribuir uma existência separada e independente dos objetos da realidade física. Objetos físicos não estão *no espaço*. Estes objetos são *espacialmente estendidos*. Assim, o conceito de ‘espaço vazio’ perde seu significado” (EINSTEIN, 1999, p. 9, grifos do autor).

¹⁴ Desenvolvi e fundamentei essa hipótese no meu livro. Cf. PATZDORF, Danilo (2019).

das redes digitais, mas, isto sim, uma *transubstanciação*¹⁵ que inaugura uma espécie de *e-materialidade* capaz de sentir e intervir em toda rede mesmo sem se deslocar fisicamente. Tal qual o *e-mail*, o *e-commerce* ou o *e-book*, nossos corpos também adentraram o universo eletrônico, transmutando-se em *bits*¹⁶ para se atualizarem, simultaneamente, em diversos pontos nas redes digitais. Assim, o imperativo do espaço euclidiano e da temporalidade linear foram superados, esgarçando nossas fronteiras para muito além da carne, uma vez que se tornou possível estar aqui e lá, ao mesmo tempo, com a mesma intensidade, sem qualquer desgaste, do mesmo modo que qualquer informação digitalizada¹⁷.

Com a tecnologia digital, nossos corpos extrapolaram o reino animal, corrompendo a ideia de natureza¹⁸ na qual o corpo ocidental fora encerrado, abrindo nossa sensibilidade para novos estímulos por meio de uma espécie de *sentir transorgânico* que desconhece a distinção entre o reino orgânico e o reino inorgânico, dissolvendo as fixas fronteiras da corporeidade moderna para incorporar o oceano de informações, metais e eletricidade que suporta o universo digital. Um híbrido de cadeias químicas de carboidratos com cadeias numéricas de dígitos 0-1, uma quimera nem material nem imaterial, a *e-materialidade* dos corpos promove um encontro tão inédito quanto lúbrico entre instâncias e recursos aparentemente incompatíveis: excitamo-nos pelas pornografias compostas por anatomias digitais criadas em *softwares* de modelagem 3D, transamos via imagens com a frenética produção e envio de *nudes*,¹⁹ masturbamo-nos com *sex toys* de plástico plugados simultaneamente aos nossos orifícios e às redes *Wi-Fi* (*Wireless Fidelity*).

Ora, se nossas experiências sexuais online estão atravessando tantas práticas (*sexting*, *camming* etc.) e recursos (*smartphones*, *nudes*, *Wi-Fi sex toys* etc.) decerto inéditos para a

¹⁵ Mais do que uma expansão comunicativa, a aquisição do estado informativo [a digitalização do corpo] *transforma a sua natureza originária* e deve ser entendida como uma alteração da própria substância, que se torna conectiva e comunicante em uma esfera diversa daquela orgânica (DI FELICE, 2017, p. 274, grifo meu).

¹⁶ *Bit* é a abreviação de *Binary Digit*, a menor unidade utilizada para medir a quantidade de informação possível de ser armazenada ou transmitida na computação. É usada para expressar o “peso” ou o “tamanho” dos arquivos digitais.

¹⁷ “Antes da digitalização, os suportes eram incompatíveis: papel para o texto, película química para a fotografia ou filme, fita magnética para o som ou vídeo. Atualmente, a transmissão da informação digital é independente do meio de transporte (fio do telefone, onda de rádio, satélite de televisão, cabo). Sua qualidade permanece perfeita, diferentemente do sinal analógico que se degrada mais facilmente; além disso, sua estocagem é menos onerosa. Por isso mesmo, um dos aspectos mais significativos da evolução digital foi o rápido desenvolvimento da multimídia que produziu a convergência de vários campos midiáticos tradicionais” (SANTAELLA, 2003, pp. 83-84).

¹⁸ “O homem é o grande *desnaturador* da natureza. É o elemento em que a natureza se desfaz; passando para além e aquém dela mesma” (NANCY, 2015, pp. 12-13, grifo do autor).

¹⁹ Fotografias ou vídeos protagonizados pela própria nudez (em interações sexuais ou não) de quem está se registrando, geralmente produzidos com o smartphone para serem compartilhados em aplicativos (*Whatsapp*, *Instagram*, *Tinder*, *Happn*, *Hornet*, *Wapa* etc.) durante o *sexting* (conversas preliminares sobre sexo via aplicativos).

imaginação pornográfica²⁰ dos séculos anteriores, nosso aparelho erótico está desenvolvendo uma nova gramática²¹ que incorpora em sua estrutura os *pixels* (*picture element*), as correntes elétricas, o brilho das telas, os bancos de dados e todos os recursos interativos que daí derivam, revestindo de sensualidade tudo aquilo que era sumariamente descartado por uma ideia “natural” de sexualidade: o artificial. Em suma, na época das redes digitais, nossos corpos, mergulhados em fluxos abstratos de informações (imagens, dinheiro, ruídos e substâncias), desenvolveram um *sex appeal do inorgânico* (PERNIOLA, 2005).

Neste novo campo aberto pelo sentir transorgânico, chamaremos, a partir de Preciado (2018), *força orgásmica* (ou *potentia gaudendi*)²² essa força que aciona a produção de prazer no trânsito entre o reino orgânico-reino inorgânico, tomando-a como um conceito “equivalente ao conceito de *força de trabalho* no domínio da economia clássica” (PRECIADO, 2018, p. 44, grifo meu), atualizando-o desta maneira para o contexto de capitalização e especulação das sensações – hoje em dia mais rentáveis e lucrativas do que produtos ou propriedades, conforme ocorrera até meados do século XX. Ou seja, o estímulo que nos impele coletiva e diariamente a alimentar as redes com mais informações, consumir e gozar seus fluxos – muitas vezes “inútil” numa perspectiva utilitarista, mas certamente prazeroso numa perspectiva do *dispêndio* (Cf. BATAILLE) – é essa “potência (presencial ou virtual) de excitação (total) de um corpo” (PRECIADO, 2018, p. 44), disparada por meio de imagens e substâncias capazes de acionar a força orgásmica da *e-materialidade* dos nossos corpos para estabelecer um ciclo de retroalimentação energética que conserve e expanda infinitamente esse modo de produção e consumo do capitalismo pós-industrial. Assim,

Sua orientação não se dirige ao feminino nem ao masculino nem conhece diferenças ou fronteiras entre heterossexualidade e homossexualidade ou entre objeto e sujeito; esta potência também não sabe a diferença entre ser excitado, excitar ou excitar-se com. Esta potência não privilegia um órgão sobre outro, de modo que o pênis não possui mais força orgásmica do que a vagina, do que o olho ou dedo do pé. A força orgásmica é a soma da

²⁰ Cf. SONTAG, 2015, pp. 44-83.

²¹ “Na realidade, a erótica dos nossos dias se encaminha para perspectivas muito mais novas e inquietantes do que o *strip-tease* ou o teatro erótico, isto é, o nu eletrônico realizado pela computação gráfica [...]. A computação gráfica parece poder construir a imagem absolutamente realista de um corpo que na realidade não existe. A diferença da fotografia, que remete a um modelo real, ela prescinde por completo da existência de um original. O nu realizado eletronicamente não tem mais nada a ver com o corpo [...]. Em tese, nada impede a realização eletrônica de imagens perfeitamente realistas de nus de madeira, de ferro ou de vidro. Assim, despe-se o corpo até mesmo da aparência de carne. A subversão no mundo das formas vem acompanhada por uma produção potencialmente ilimitada de imagens” (PERNIOLA, 2000, p. 123).

²² *Força orgásmica* e *potentia gaudendi* são sinônimos. Utilizarei o primeiro termo, em português, para facilitar sua compreensão. Segundo o autor, na nota de rodapé de número 35, tal conceito foi cunhado “a partir da noção de ‘poder de agir ou força de existir’ elaborada por Spinoza e derivada da noção grega de *dynamis* e de seu correlato metafísico escolástico” (PRECIADO, 2018, p. 44).

potencialidade de excitação inerente a cada molécula material. A força orgásmica não busca nenhuma resolução imediata, aspira apenas à própria extensão no espaço e no tempo, aspira a tudo e a todos, em todo lugar e a todo momento. É uma força de transformação do mundo em prazer – “prazer com”. A *potentia gaudendi* reúne ao mesmo tempo todas as forças somáticas e psíquicas, e reivindica todos os recursos bioquímicos e estruturas da mente (PRECIADO, 2018, pp. 44-45).

Deste modo, do intervalo entre a materialidade e a informação, da lacuna entre o natural e o artificial, do húmus resultante das ruínas da modernidade ou do chorume do humanismo, brotam as moléculas transorgânicas “[...] com que nossa corporeidade farmacopornográfica é manufacturada” (PRECIADO, 2018, pp. 46-47). Isto é, a matéria-prima da nossa época é um misto de carne-eletricidade-excitação-capital que nos habita virtualmente, atualizando-se na forma de uma *e-materialidade*, nem material nem imaterial, que desconhece as fronteiras geográficas e temporais do corpo moderno, animada por sua força orgásmica inesgotável, ubíqua²³, desejante e desejada, inestocável²⁴ porque virtual, sensível porque tornada *tecnocorpo*²⁵.

Marshall McLuhan, Buckminster Fuller e Norbert Wiener tinham uma intuição sobre isso na década de 1950: as tecnologias da comunicação funcionavam como uma extensão do corpo. Hoje a situação parece muito mais complexa: o corpo individual funciona como uma extensão das tecnologias globais de comunicação. (...) Dito com os termos da feminista norte-americana Donna J. Haraway, o corpo do século XXI é um sistema tecnovivo, o resultado de uma implosão irreversível de binários modernos (feminino/masculino, animal/humano, natureza/cultura). Daí que o próprio termo vida tenha se tornado arcaico para identificar os atores desta nova tecnocologia (PRECIADO, 2018, p. 47).

Talvez seja por isso que nessa tecnocologia farmacopornográfica tenhamos nos tornado megavadias e megatarados intensamente excitados, excitáveis e excitantes,

²³ “A força orgásmica é, ao mesmo tempo, a mais abstrata e a mais material das forças de trabalho. É inextricavelmente carnal e digital, viscosa e ainda representável em valores numéricos, uma maravilha fantasmagórica ou molecular que pode ser transformada em capital” (PRECIADO, 2018, p. 46).

²⁴ “A *potentia gaudendi*, como fundamento energético do farmacopornismo, não se deixa materializar ou transformar em propriedade privada. Não só não consigo possuir ou reter a *potentia gaudendi* de outrem, como também não consigo possuir ou reter aquela que aparece como minha. A *potentia gaudendi* existe unicamente como um evento, uma relação, uma prática ou um processo evolucionário” (PRECIADO, 2018, pp. 45-46).

²⁵ “Neste sentido, cada tecnocorpo, inclusive um tecnocorpo morto, pode suscitar força orgásmica e, portanto, ser portador de potência de produção de capital sexual. Esta força que se deixa transformar em capital não reside no *bios* ou na *soma*, tal como se entende de Aristóteles até Darwin, mas sim em *tecnoceros*, no corpo tecnovivo encantado e sua *potentia gaudendi*” (PRECIADO, 2018, p. 48, grifo do autor).

continuamente dispostos a, gratuita e irrefletidamente, dar manutenção à excitação perene e à ejaculação planetária. Em outras palavras, a disposição inesgotável da *e-materialidade* dos nossos corpos em produzir e fazer circular sua força orgásmica por meio de imagens e substâncias – essa disposição que nos faz acessar constantemente nossas redes sociais, compartilhar conteúdos, distribuir *likes* e monitorar a vida alheia; essa disposição que nos faz filmar e compartilhar avidamente nossas experiências sexuais em gigantescos banco de imagens de acesso universal, como o www.xvideos.com; essa disposição que aumenta incrivelmente o consumo de remédios antidepressivos, substâncias para vasodilatação do corpo cavernoso e esponjoso do pênis (*Viagra*), pílulas anticoncepcionais, anabolizantes e drogas estimulantes criminalizadas (cocaína, *MDMA*, *ecstasy* etc.); essa disposição que nos rende uma insônia coletiva (Cf. CRARY) – provém de um *tecnobiopoder*²⁶ que inventa um sujeito para, em seguida, reproduzi-lo globalmente²⁷, agenciando prazeres e hábitos que, de um modo ou de outro, desembocam na especulação e expansão do capital sexual, transformando o chamado sexo virtual – aparentemente uma prática recreativa ingênua e desinteressada – no paradigma dos modos de produção-consumo do capitalismo pós-industrial.

O sexo virtual como paradigma do modo de produção-consumo do capitalismo pós-industrial

É bastante explícita nossa disposição para, gratuitamente, produzirmos e consumirmos novas imagens dos nossos corpos nas ambiências digitais, aprimorando a cada dia os modos de conquistar *likes*, *viewers* e *followers*. Basta considerarmos o pacto em massa que realizamos com as chamadas redes sociais, comprometendo-nos tacitamente a alimentá-las diariamente, assegurando assim sua contínua expansão: por exemplo, o *Facebook*, lançado em 2004, ultrapassou o número de 2.000.000.000 de usuários no ano de 2018, transformando um dos seus idealizadores, Mark Zuckerberg, na terceira pessoa mais rica do mundo²⁸. Tão massivo quanto é o número de aproximadamente 4.500.000.000 imagens

²⁶ “Daí Donna J. Haraway preferir a noção de ‘tecnobiopoder’ à noção foucaultiana ‘biopoder’. Já não se trata de poder sobre a vida, do poder de administrar e maximizar a vida, como dizia Foucault, mas de poder e controle exercido sobre um todo tecnovivo conectado. No circuito em que a excitação é tecnoproduzida, não há corpos vivos nem corpos mortos, mas presentes ou ausentes, presenciais ou virtuais” (PRECIADO, 2018, p. 47).

²⁷ “Não há nada a descobrir no sexo ou na identidade sexual; não há segredos escondidos; não há *interior*. A verdade sobre o sexo não é uma revelação; é *sexdesign*. O biocapitalismo farmacopornográfico não produz *coisas*, e sim ideias variáveis, órgãos vivos, símbolos, desejos, reações químicas e condições de alma. Em biotecnologia e pornocomunicação não há objeto a ser produzido. O negócio farmacopornográfico é a invenção de um sujeito e, em seguida, sua reprodução global” (PRECIADO, 2018, p. 38, grifos do autor).

²⁸ Cf. WIENER-BRONNER, 2019.

compartilhadas *diariamente* somente no aplicativo *WhatsApp*²⁹ ou ainda o montante de 1.000.000 horas de vídeos com temáticas sexuais (que durariam 115 anos em uma visualização ininterrupta) *uploaded* exclusivamente no ano de 2018 no site pornográfico mais acessado do mundo, o www.pornhub.com³⁰. Tudo isso sem considerar o volume de dados gerados pelas interações sexuais (mais conhecidas como sexo virtual) que, por não estarem indexadas em domínios específicos (afinal, elas ocorrem espontaneamente em aplicativos com diferentes finalidades), não são contabilizadas.

O sexo virtual³¹ é um termo popular utilizado para designar aquelas experiências sexuais online em que atualmente a interação se dá via sons, textos, toques e, sobretudo, via imagens, seja através das fotografias (*nudes*) e vídeos (*sextapes*) captados anteriormente no exato momento da interação para serem distribuídos pelos aplicativos de mensagem instantânea (*Whatsapp, Snapchat, Facebook Messenger, Skype, Telegram*), pelos *online chats* (*Bate-papo UOL* e variações) e pelos *hook-up apps* (*Tinder, Happn, Hornet, Grindr, Brenda* etc.); seja pela *live streaming* através da própria *webcam* (*cam4.com; omegle.com; chatroulette.com*); seja pelas anatomias digitalizadas modeladas em *softwares* 3D e controláveis nos *virtual sex games*; seja ainda pelas manipulações dos *Wi-Fi* ou *Bluetooth sex toys* que replicam vibrações, choques ou pressões no corpo plugado de quem disponibilizou para toda a rede o controle desses *devices*³².

O que nos interessa perceber desta miríade de possibilidades de interação sexual online é o substrato informativo que lastreia nossas experiências corporais na internet: para além dessa porção lúdica descrita acima, esta nova sensibilidade transorgânica conecta a potência eufórica da excitação com um oceano de dados que, sem todo esse *tesão* ali gerado, permaneceria inerte ou sujeitado aos ritmos de outros assuntos como jornalismo, negócios, educação ou entretenimento. Ou seja, essa disposição vital pela produção e distribuição (aparentemente) gratuita de imagens do próprio corpo, em situações sexuais ou não, revela uma ignição muito própria do capitalismo pós-industrial, cuja sagacidade reside não apenas em controlar os corpos para limitar-lhes a expressão³³, mas em produzir subjetividades

²⁹ Cf. SMITH, 2019.

³⁰ Cf. PORNHUB INSIGHTS, 2019.

³¹ Às vezes, o termo *sexo virtual* pode remeter àquela ideia de uma situação irreal ou falsa, reforçando uma característica atribuída erroneamente à palavra “virtual”. No entanto, aqui preservaremos o termo popular *sexo virtual* com a ressalva de que por *virtual* entenderemos não uma situação impossibilitada de se efetuar, mas justamente o contrário: *sexo virtual* fará jus à complexidade filosófica que envolve tal adjetivo, reconhecendo e ampliando as modalidades inéditas de produção de prazer que derivam da imbricação corpo-sexo-tecnologia. Para uma discussão aprofundada sobre o conceito *virtual*. Cf. LÉVY.

³² Analisei cada uma dessas modalidades no meu artigo: Cf. PATZDORF, Danilo (2018b)

³³ “Na sociedade disciplinar, as tecnologias de subjetivação controlavam o corpo a partir do exterior como um aparato ortoarquitectônico, mas na sociedade farmacopornográfica as tecnologias se tornam parte do corpo:

altamente excitadas e excitantes através desse mesmo material audiovisual que elas, com muito prazer, dispor-se-ão a produzir e consumir *religiosamente* (Cf. BENJAMIN).

Passadas as fases escravista-mercantil (tendo como força produtiva os corpos dos colonizados no sul e no oriente) e industrial (tendo como força produtiva os corpos explorados dos assalariados) do capitalismo, adentramos uma nova fase pós-industrial em que o modo de produção e circulação das mercadorias não se dão apenas no plano material, mas ingressaram no campo financeiro, informativo e cognitivo. Ou seja, os produtos comercializados nesse capitalismo não são apenas insumos (café, cana, milho) ou artefatos (roupas, carros, eletrodomésticos), mas sensações e abstrações (moda, gastronomia, festa, pornografia, *websérie* etc.) empenhadas em especular nossos afetos e prazeres para transformar o próprio corpo em “um dos objetos biopop da sociedade de consumo” (PRECIADO, 2018, p. 34).

Daí que o principal produto disponível para consumo nesse novo estágio do capitalismo seja o próprio corpo³⁴ e toda sorte de prazeres disparados pelo inesgotável arsenal audiovisual disponível nas nuvens de *big data*, coligando-se ao cardápio de substâncias químicas isoladas;³⁵ legais ou ilegais, capazes de potencializar, replicar ou prolongar as sensações e experiências dali derivadas.³⁶ Por isso, mais do que um “capitalismo estético” (Cf. LIPOVETSKY), nossa época erigiu um “capitalismo farmacopornográfico”³⁷ que

diluem-se nele, tornando-se *somatotécnicas*. Como resultado, a relação corpo-poder torna-se tautológica: a tecnopolítica assume a forma do corpo, é incorporada. Um dos primeiros sinais de transformação do regime do somatopoder em meados do século XX foi a eletrificação, a digitalização e a molecularização desses dispositivos de controle e produção da diferença sexual e das identidades sexuais” (PRECIADO, 2018, p. 85, grifo do autor).

³⁴ “O biocapitalismo contemporâneo ao mesmo tempo produz e destrói as espécies. Apesar de estarmos acostumados a falar de sociedade de consumo, os objetos que consumimos são apenas uma centelha da produção virtual psicotóxica. Consumimos ar, sonhos, identidade, relação, coisas da mente. O novo capitalismo farmacopornográfico funciona, na realidade, graças à *gestão biomidiática da subjetividade*, por meio de seu controle molecular e da produção de conexões virtuais audiovisuais” (PRECIADO, 2018, p. 54, grifo meu).

³⁵ “[...] agora, o poder atua por meio de moléculas incorporadas ao nosso sistema imunológico; o silicone toma a forma dos seios, neurotransmissores alteram nossas percepções e comportamento; hormônios produzem seus efeitos sistêmicos sobre a fome, o sono, a excitação sexual, a agressividade e a decodificação social da nossa feminilidade e masculinidade” (PRECIADO, 2018, p. 86).

³⁶ “[...] nada custa menos, materialmente falando, do que filmar um boquete ou uma penetração anal ou vaginal com uma câmera de vídeo. As drogas, como os orgasmos e os livros, são relativamente fáceis e baratas de fabricar. Difícil é sua concepção e disseminação política. O biocapitalismo farmacopornográfico não produz coisas, mas ideias variáveis, órgãos vivos, símbolos, desejos, reações químicas e afetos. Nos campos da biotecnologia e da pornocomunicação, não há objetos a produzir, trata-se de *inventar* um sujeito e produzi-lo em escala global” (PRECIADO, 2018, pp. 56-57, grifo do autor).

³⁷ “Esses são só alguns indicadores do surgimento de um regime pós-industrial, global e midiático que a partir de agora chamarei *farmacopornográfico*. O termo se refere aos processos de governo biomolecular (fármaco-) e semiótico-técnico (-pornô) da subjetividade sexual, dos quais a Pílula e a *Playboy* são dois resultados paradigmáticos” (PRECIADO, 2018, p. 36, grifo do autor).

açambarca nossa excitação como matéria-prima³⁸ infinitamente disponível às manobras do capital *übermaterial*³⁹. Isto é, o atual estágio financeiro/abstrato/especulativo do capitalismo não se apodera apenas da produção cognitiva e imaterial, conforme disseram os teóricos tradicionais do pós-fordismo (Virno, Hardt, Negri, Corsani, Marazzi, Moulier-Boutang)⁴⁰, mas conquista e produz a *e-materialidade* do corpo que voluntariamente se designa como responsável por replicar de maneira sintrópica esse moto-contínuo corpo-capital-sexo-informação por meio do pleno engajamento de sua força orgásmica, cristalizando suas cadeias de excitação-frustração-excitação⁴¹.

É nesta perspectiva que intuo o sexo virtual como o paradigma dos modos de produção-consumo do capitalismo pós-industrial, pois, a cada prática sexual online iniciada, uma ecologia de atores humanos (músculos e hormônios) e não-humanos (dados e dígitos) são acionados, alavancando, num processo autofágico⁴², o capital sexual.

A indústria do sexo não só é o mercado mais rentável da internet: é também o modelo de rentabilidade máxima do mercado cibernético global – só comparável à especulação financeira: investimento mínimo, venda direta do produto em tempo real e formato único, satisfação imediata para o consumidor. Cada portal da internet se configura e se organiza de acordo com esta lógica masturbatória de consumo pornográfico. Se os analistas financeiros que dirigem Google, eBay ou Facebook acompanham com atenção as flutuações do mercado ciberpornô é porque sabem que a indústria do sexo provê um modelo econômico do mercado cibernético

³⁸ “[...] as matérias-primas do processo produtivo atual são a excitação, a ereção, a ejaculação, o prazer e o sentimento de autossatisfação, controle onipotente e total destruição” (PRECIADO, 2018, p. 42).

³⁹ “O trabalho farmacopornográfico contemporâneo não pode, de modo algum, ser qualificado de imaterial. Nada, na realidade, é menos imaterial do que o trabalho sobre o qual se baseia o capitalismo farmacopornográfico. Em vez de imaterial, deveria ser qualificado como *übermaterial*, supramaterial, tecnomaterial ou hipermaterial, posto que sua textura é biológica, molecular, bem como carnal e numérica, irredutivelmente sináptica e digitalizável; e o seu objetivo último é a produção de ereções, ejaculações e volume espermático” (PRECIADO, 2018, p. 309).

⁴⁰ “O sexo, os assim chamados órgãos sexuais, o prazer, a impotência, a alegria e o horror são deslocados para o centro da gestão tecnopolítica assim que a possibilidade de lucro da força orgásmica entra em jogo. Se os teóricos do pós-fordismo estavam interessados no trabalho imaterial, no trabalho cognitivo, no ‘trabalho não objetivável’, no ‘trabalho afetivo’; nós, os teóricos do capitalismo farmacopornográfico, estamos interessados no trabalho sexual como um processo de subjetivação, na possibilidade de fazer do sujeito uma reserva interminável de ejaculação planetária que pode ser transformada em abstração e dados digitais – em capital” (PRECIADO, 2018, pp. 48-49).

⁴¹ “[...] o objetivo não é a produção de prazer, mas o controle da subjetividade política por meio da gestão do circuito de excitação-frustração. A finalidade do pornô, como a do trabalho sexual, é a produção de *satisfação frustrante*” (PRECIADO, 2018, p. 319, grifo do autor).

⁴² “Testemunhamos progressivamente a miniaturização, internalização e introversão reflexiva (movimento de torção para o interior, para o espaço considerado como íntimo e privado) dos mecanismos de controle e vigilância do regime sexopolítico disciplinador. Essas novas tecnologias suaves de microcontrole adotam a forma do corpo que controlam, transformam-se em corpo, até se tornarem inseparáveis e indistinguíveis dele, acabando como soma-tecnosubjetividades. O corpo já não habita os espaços disciplinadores: está habitado por eles. A estrutura orgânica e biomolecular do corpo é o último esconderijo desses sistemas biopolíticos de controle. Esse momento contém todo o horror e a exaltação da potência política do corpo” (PRECIADO, 2018, p. 86).

como um todo (*Ibid.*, pp. 41-42, grifos meus).

Formatado: Fonte: 11 pt, Itálico

Formatado: Fonte: 11 pt

Se o consumo da pornografia se caracterizava por uma prática solitária e reclusa, utilizando as imagens de maneira instrumental para causar a ejaculação, sob uma duração específica do tipo começo-meio-fim (prólogo-clímax-desfecho; preliminares-penetração-ejaculação), o sexo virtual, ao contrário, é uma prática coletiva e pública, fazendo das imagens que produz e consome não mais a representação de um corpo intangível, mas a própria encarnação/atualização do corpo nas ambiências digitais (isto é, rompem com a distinção entre corpo e imagem)⁴³, estabelecendo uma temporalidade ininterrupta⁴⁴, constante e virtual (sem começo nem fim, afinal, é possível iniciar uma *foda virtual* a qualquer momento pois sempre haverá um tecnocorpo online, disponível e *a fim*) – daí sua condição de paradigma⁴⁵ dos modos de produção-consumo do capitalismo pós-industrial, pois, de uma maneira tão *soft* quanto inesperada, cada corpo e cada imagem utilizados durante o sexo virtual se convertem instantaneamente em lucro (para os criadores e investidores envolvidos nestes recursos) e mais-valia sexual (transmutando tais imagens em valiosas mercadorias *on demand*), instaurando um novo modelo de produção, publicidade e consumo que beneficiará qualquer área (moda, gastronomia, turismo, entretenimento, mas também a política, a medicina, a arquitetura etc.) que se utilizar dessa ignição excitação-frustração-excitação.

Em suma, os praticantes (simultaneamente produtores e consumidores) das diversas modalidades do sexo virtual (via texto, som, imagem ou toques) constituem uma verdadeira *rede de cooperação masturbatória*⁴⁶ que transforma o sexo em trabalho e o trabalho em

⁴³ Cf. o epílogo *Selfies & nudes: a indistinação entre o corpo e a imagem* (PATZDORF, Danilo, 2019).

⁴⁴ “Neste período de gestão técnica do corpo, a indústria farmacopornográfica sintetiza e define um modo específico de produção e consumo, uma temporalização masturbatória da vida, uma estética virtual e alucinógena do objeto vivo, uma arquitetura que transforma o espaço interior em exterioridade e a cidade em interioridade e *junkspace* por meio de dispositivos de autovigilância imediata e difusão ultrarrápida de informação, um modo contínuo de desejar e resistir, de consumir e destruir, de evoluir e se extinguir” (PRECIADO, 2018, pp. 43-44).

⁴⁵ “[...] a produção farmacopornográfica define hoje uma nova era da economia política mundial, não por sua supremacia quantitativa, mas porque o controle, a produção e a intensificação dos afetos narcossexuais tornaram-se o *modelo* para todas as outras formas de produção. Assim, o controle farmacopornográfico infiltra e domina todo o fluxo de capitais, desde a biotecnologia agrária até a indústria *high-tech* da comunicação” (PRECIADO, 2018, p. 43, grifo meu).

⁴⁶ “E se, na realidade, os corpos insaciáveis da multidão, seus paus, clitóris, ânus, hormônios e sinapses neurosexuais; e se o desejo, a excitação, a sexualidade, a sedução e o prazer da multidão fossem os motores de criação de valor agregado na economia contemporânea? E se a cooperação fosse uma ‘cooperação masturbatória’ e não a simples cooperação de cérebros?” (PRECIADO, 2018, p. 40).

sexo,⁴⁷ contribuindo, assim, para uma *pornificação generalizada do trabalho e da vida*⁴⁸, consumando a vocação pornográfica do (neo)liberalismo que se assenta materialmente sobre o corpo e sobre a cidade (Cf. DUFOUR).

Considerações finais

Se, conforme disseram Marx ou Simmel, a prostituição integrara diretamente aquele capitalismo industrial⁴⁹, seco, metálico e austero, é agora o sexo virtual que aciona, de forma atualizada, as forças farmacopornográficas (técnicas químicas e multimidiáticas de sujeição social) cada vez mais coloridas, saborosas, alegres e excitantes do capitalismo pós-industrial. Por isso,

A pornografia não é simplesmente uma indústria cultural entre outras: é o paradigma de toda a indústria cultural. Com seu circuito fechado de excitação-capital-frustração-excitação-capital, a pornografia – que sexualiza a produção e converte o corpo em informação – oferece de uma forma particularmente clara a chave para compreender qualquer outro tipo de produção cultural pós-fordista (PRECIADO, 2018, p. 287, grifo meu).

Deste modo, com a simples gestão diária desses pequenos orgasmos⁵⁰ e valendo-se de um *devir-redes*⁵¹ que desdobra nossos corpos nas ambiências digitais, o sexo virtual

⁴⁷ “O sexo, a excitação, a demanda de ereção e de ejaculação existem no próprio centro da produção e da economia política farmacopornográfica. De fato, a situação pode ser definida nesses termos: *labor sexus est*. Trabalho é sexo. Na cidade farmacopornográfica ciberestendida, o processo material de trabalho depende de um conjunto de trações sexuais, dos instintos psicossomáticos, das escalas hormonais, do estabelecimento de conexões sinápticas e da emissão de excreções químicas. Sexo é trabalho. O objetivo do trabalho não é satisfazer, mas excitar: colocar em funcionamento o aparato somático que regula o ciclo excitação-frustração-excitação. Trabalhamos na pornofábrica: uma indústria tecnossomática cujos combustíveis são o esperma, o sangue, a urina, a adrenalina, a testosterona, a insulina, o silicone, os psicoestimulantes, os estrogênios, mas também os signos digitalizáveis que podem ser transmitidos em grande velocidade, seja o dígito, o texto, o som ou a imagem. Chamaremos de *pornificação do trabalho* a este processo de captura do sexo e da sexualidade pela economia, processo pelo qual o sexo se torna trabalho” (PRECIADO, 2018, pp. 289-290, grifos do autor).

⁴⁸ “Se é necessário (tanto no discurso de direita como no de esquerda) negar que o sexo pode ser objeto de trabalho, de intercâmbio econômico, de serviço ou de contrato, é porque esta eventual abertura da categoria de trabalho coloca em questão os pretensos valores puritanos do espírito do capitalismo, ou, pior, deixa à mostra os autênticos valores pornômicos que lhe são inerentes. Trata-se mais de um modo de evitar e emergência pública dos verdadeiros motores do capitalismo farmacopornográfico, de evitar, por todos os meios, o pânico social desencadeado pela revelação de que não é a racionalidade e a produção, mas a *potentia gaudendi* que sustenta a economia mundial. (...) o pânico de admitir que, por trás da economia da máquina a vapor e do fordismo, se esconde e emerge o gigante complexo industrial guerra-pornô-droga-prisão” (PRECIADO, 2018, p. 307).

⁴⁹ Cf. PRECIADO, 2018, pp. 324-332.

⁵⁰ “Uma onda de coca de sete minutos ou um orgasmo de 25 segundos asseguram a existência de um sistema eficaz cibernético de partilha e intercâmbio de documentos, arquivos e hipertextos e são suficientes para justificar toda uma cadeia oculta de produção e distribuição virtual de moléculas e corpos, imagens e sons”. (PRECIADO, 2018, p. 323).

⁵¹ Desenvolvi este conceito no meu artigo: Cf. PATZDORF, Danilo (2016a).

converte nosso prazer em uma nova moeda de troca das corporações farmacopornográficas⁵²: o ânus aberto para uma *webcam*, a *sextape* enviada para um desconhecido, o *nude* captado no banheiro no intervalo do trabalho ou a masturbação transmitida ao vivo para 200 espectadores anônimos espalhados pelo mundo produzem “[...] centenas de descargas de prazer do outro lado do planeta, emitindo, com seu deslocamento virtual, um fluxo vivo de capital” (PRECIADO, 2018, p. 282).

O problema é que, até agora, o desejo, o prazer, o sexo e o gênero foram pensados em termos de essência não transferível ou como propriedade privada. Inicialmente, foram pensados como substâncias fixas na natureza; depois, como propriedade de Deus; em seguida, como propriedade do Estado; mais tarde, como propriedade privada; e hoje, por fim, como propriedade das grandes multinacionais farmacopornográficas (PRECIADO, 2018, p. 293).

Enfim, o sexo virtual surge como mais uma produção farmacopornográfica responsável por inflamar os combustíveis do capitalismo pós-industrial – a força orgásmica, a excitação constante e a ejaculação planetária –, estabelecendo-se como um paradigma dos modos de produção-consumo, uma vez que toda forma de produção logrará maior êxito e lucros quanto mais se aproximar deste modelo de produção farmacopornográfica: produzir um sujeito disposto a especular sua força orgásmica a partir da *e-materialidade* do próprio corpo.

REFERÊNCIAS **bibliográficas**

BAITELLO JUNIOR, N. **A era da iconofagia**: reflexões sobre imagem, comunicação, mídia e cultura. São Paulo: Paulus, 2014.

BATAILLE, G. **A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

CRARY, J. **Capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

DESPENTES, V. **Teoria King Kong**. São Paulo: n-1 Edições, 2016.

⁵² “As novas corporações globais não produzem nada. Seu único objetivo é a acumulação e a gestão de patentes a fim de controlar a (re)produção de corpos e prazeres” (PRECIADO, 2018, pp. 293-294).

- DI FELICE, M. **Net-ativismo**: da ação social para o ato conectivo. São Paulo: Paulus Editora, 2017.
- DI FELICE, M. **Paisagens pós-urbanas**: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar. São Paulo: Editora Annablume, 2009.
- DUFOUR, D. R. **A cidade perversa**: liberalismo e pornografia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- DUNKER, C. **Reinvenção da intimidade**: políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- FLUSSER, V. **Filosofia da caixa preta**: ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Annablume, 2011.
- FLUSSER, V. **O universo das imagens técnicas**: elogio da superficialidade. São Paulo: Annablume, 2008.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2014.
- GALIMBERTI, U. **Psiché e Techné**: o homem na idade da técnica. São Paulo: Paulus, 2006.
- GERMANO, F. Brasil é o país que mais procura por transexuais no Redtube - e o que mais comete crimes transfóbicos nas ruas. *In*: **Super Interessante**, 2016. Disponível em: <bit.ly/2LkPHo8>. Acesso em: 30 jul. 2021.
- GUMBRECHT, H. U. **Produção de presença**: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro; Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.
- LAPOUJADE, D. **As existências mínimas**. São Paulo: n-1 Edições, 2017.
- LAZZARATO, M. **O governo do homem endividado**. São Paulo: n-1 Edições, 2017.
- LAZZARATO, M. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo: n-1 Edições, 2014.
- LE BRETON, D. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. 6.ed. Campinas-SP: Editora Papirus, 2011.
- LÉVY, P. **O que é o virtual?**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- LIPOVETSKY, G; SERROY, J. **O capitalismo estético na era da globalização**. Lisboa: Edições 70, 2014.

- MAFFESOLI, M. **Homo eroticus**: comunhões emocionais. São Paulo: Forense Universitária, 2014.
- MARX, K. **O capital**: crítica da economia política: Livro 1: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MIRANDA, J. B. **Corpo e imagem**. São Paulo: Ed. Annablume, 2011.
- MISKOLCI, R. **Desejos digitais**: uma análise sociológica da busca por parceiros on-line. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017.
- NANCY, J. **Corpo, fora**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.
- NANCY, J. **Corpus**. Lisboa: Ed. Passagens, 2000.
- NEGRI, A. **Biocapitalismo**: entre Spinoza e a constituição política do presente. São Paulo: Iluminuras, 2015.
- PATZDORF, D. Devir-redes: o estatuto do corpo nas ambiências digitais. *In: Revista ARTEFACTUM*, Rio de Janeiro, v. 12, jan. 2016a.
- PATZDORF, D. Onde estão nossos corpos?. *In: Revista E do Serviço Social do Comércio (SESC-SP)*, São Paulo, nº. 6, ano 23, pp. 44-45, dez. 2016b.
- PATZDORF, D. Apêndices para os estudos do corpo e do sexo. *In: NHAMANDU, S. (Org.). Grelo duro: faca na bota*. São Paulo: Ed. Córrego, 2018a, pp. 290-317.
- PATZDORF, D. Corpo, mídia e sexo no século XXI: da pornotopia para a atopia sexual. *In: Mediapolis*, Coimbra, nº. 7, dez. 2018b.
- PATZDORF, D. Seis propostas para os corpos deste milênio. *In: LEAL, D; DENNY, M (Org.). Gênero expandido: performances e contrassexualidades*. São Paulo: Annablume, 2018c, pp. 143-162.
- PATZDORF, D. **Sobre aquilo que um dia chamaram corpo**: corporalidade nas ambiências digitais. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2019.
- PERNIOLA, M. **Do sentir**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- PERNIOLA, M. **Contra a comunicação**. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2006.
- PERNIOLA, M. **Pensando o ritual**: sexualidade, morte, mundo. São Paulo: Studio Nobel, 2000.
- PERNIOLA, M. **O sex appeal do inorgânico**. São Paulo: Studio Nobel, 2005.
- PORNHUB INSIGHTS. 2018 Year in Review. *In: Pornhub*, 2018. Disponível em: <bit.ly/3yk9xqE>. Acesso em: 30 jul. 2021.
- PRECIADO, P. B. **Testo Junkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica.

São Paulo: n-1 Edições, 2018.

PRECIADO, P. B. **Pornotopia**: arquitectura y sexualidade em “Playboy” durante la guerra fría. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.

PRECIADO, P. B. **Manifesto Contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 Edições, 2014.

SMITH, C. **WhatsApp Statistics, Revenue Totals and Facts**. Disponível em: <bit.ly/3dz9b4O>. Acesso em: 30 jul. 2021.

SONTAG, S. **A vontade radical**: estilos. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

TRINDADE, E.; PEREZ, C. Os rituais de consumo como dispositivos midiáticos para a construção de vínculos entre marcas e consumidores. *In: ALCEU (ONLINE)*, v. 15, pp. 157-170, 2014.

WIENER-BRONNER, D. Mark Zuckerberg is now the third-richest person alive. *In: CNN Business*, 2018. Disponível em: <cnn.it/2YROCfC>. Acesso em: 30 jul. 2021.

O ARQUIVO SOMATOPOLÍTICO DAS ÍNDIAS:
AUTOCOBALIAS DE *YAGÉ* E *CHACRUNA*

Formatado: Fonte: Itálico

Formatado: Fonte: Itálico

7 - QUEER CODES

Felipe Rivas San Martín¹
Tradução de Luiz Morando²

Queer codes é o título geral de uma série de obras iniciada em 2011. Nelas, a tecnologia do *QR code* tem sido apropriada a partir de seu uso na publicidade para a obra artística. O resultado é definido como um "desvio da economia de marketing": são trabalhos em diferentes técnicas e suportes materiais (pintura sobre tela, desenho, baixo-relevo, objetos etc.), semelhantes às abstrações geométricas, aparentemente 'neutras e inofensivas', mas que tenham a capacidade de interagir com dispositivos móveis (*smartphones* ou *tablets*) e, quando decodificados, se vinculem a diversos conteúdos *on-line* e *off-line* (videoarte, *sites*, poemas ou performances, alguns de minha autoria). Grande parte do conteúdo vinculado estabelece relações formais, conceituais ou estéticas com a materialidade de cada peça e com questões como pós-identidade sexual e de gênero, neoliberalismo e a atual sociedade de controle, precariedade tecnológica ou contingência política no Chile e na América Latina.



NOT READY, acrílico sobre tela, 100 x 100 cm, 2011.

¹ Felipe Rivas San Martín. Valdivia, 1982. Artista visual, ensaísta e ativista sexodissidente, fundador do grupo CUDS. É autor do livro *Internet, mon amour: infecciones queer/cuir entre digital y material* (Écfrasis ediciones, 2019). Contato: frivas@gmail.com.

² Luiz Morando é doutor em Literatura Comparada (UFMG). Pesquisador independente sobre a memória das identidades e sociabilidades LGBTQIA+ em Belo Horizonte (MG). Autor dos livros *Paraíso das Maravilhas: uma história do Crime do Parque* (2008) e *Enverga, mas não quebra: Cintura Fina em Belo Horizonte* (2020). E-mail: luizmorando@gmail.com.

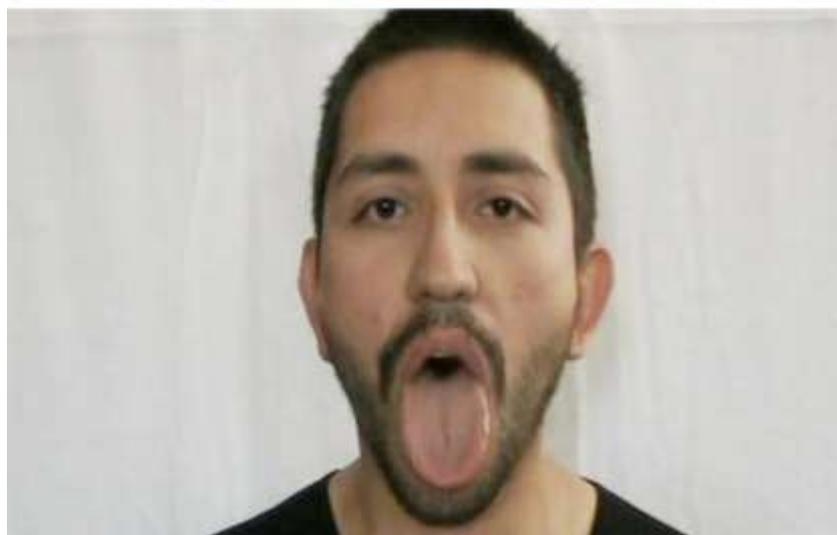
O código *queer*/estranho, dissidência de código

a. Em primeiro lugar, a referência da série ao *queer* pelo título *Queer code* joga com o nome *QR code* e sua pronúncia em inglês (*cuir, kiuar, cuiar*), vinculando as pinturas e os códigos ao conteúdo que eles veiculam (alguns desses códigos direcionam a performances ou vídeo-performances que refletem sobre a identidade de gênero-sexual, as tecnologias de produção da subjetividade contemporânea, seus desvios e insubordinações da norma heterossexual).

Mas o *Queer code* também se refere ao esquisito ou estranho de sua visualidade, o enigma do signo, ao não saber exatamente do que se trata, qual é a sua identidade.

E diríamos ainda mais, ultrapassando o momento celebratório inicial, o código *Queer* ou *Queer code* antecipa um problema relativo aos processos de “codificação do *queer*”, a sua entrada numa categoria normativizada e restritiva de práticas ativistas, estéticas artísticas e *corpus* bibliográfico acadêmico, que nos contextos anglo-saxões já é evidente³ e que nos países de língua não inglesa é acelerada pela transferência literal da palavra *queer*, perdendo toda a carga contestatória que esse termo poderia manter em seu contexto performativo de enunciação inicial. A palavra *queer*, ao entrar diretamente na América Latina, sem tradução ou mediação, o faz como uma nova fórmula glamourosa de saber exportada dos Estados Unidos. Bem ou mal, o mercado nos países periféricos da América do Sul costuma traduzir o nome dos produtos para o inglês, como fórmula publicitária para aumentar o *status* simbólico da mercadoria.

³ David Halperin analisa essa institucionalização do *queer* em seu estado de produto acadêmico no ensaio "A normalização da teoria *queer*". Ver: Karen E. Lovaas; Gust A. Yep; John P. Elia (eds.). *Queer theory and communication: from disciplining queers to queering the discipline(s)*. Nova York: Harrington Park Press, 2003.



Felipe Rivas San Martín. *Diga queer con la lengua afuera*. Videoperformance, 3:08 min. 2010⁴.

⁴ O vídeo-performance *Diga queer con la lengua afuera* foi um dos primeiros vídeos a ser codificado como um QR code e depois convertido em pintura. Corresponde à primeira pintura à direita. O vídeo pode ser analisado no seguinte link: <<https://vimeo.com/13821481>> (acesso em: 21 fev. 2019). Além do vídeo e da pintura QR, há também um ensaio do autor com o mesmo título: Felipe Rivas San Martín. *Diga queer con la lengua afuera, sobre las confusiones del debate latinoamericano. Por un feminismo sin mujeres*. (comp. CUDS) Santiago de Chile: Territorios Sexuales, 2010. p. 59-75.



Felipe Rivas San Martín. *POST-SIDA o la novia desnudada por sus solteros, incluso*. Montagem com 564 embalagens de camisinhas, 2013. O *QR code* está vinculado a um vídeo pornô de *barebacking* latino no site www xnxx.com. A categoria *barebacking* faz alusão - nas comunidades gays - ao sexo com penetração sem camisinha.

b. No final de 2011, a operadora de telefonia móvel Claro realizou uma campanha publicitária onde aparecia o rosto de Cecilia Bolocco, intervindo por um *QR code*, com o slogan “Eu sou Claro e gosto disso”. A campanha foi rapidamente apropriada por um fotógrafo e ativista chamado HtmLvsCSS, que imprimiu *QR codes* em folhas de papel para colar sobre as placas de publicidade dos pontos de ônibus. Ao escanear esse novo código, deparava-se com a foto do famoso Bolocazzo⁵ hospedada na conta do *Tumblr* de HtmLvsCSS. Em entrevista ao site *La Nación.cl*⁶, ele afirmou ter feito isso porque “odiava a empresa Claro” pelo mau serviço e também os anunciantes, que se limitavam a replicar a moda do momento. Essa ação me pareceu muito importante, já que se pode afirmar que o *QR code* entrou no

Formatado: Fonte: Itálico

⁵ Em fevereiro de 2000, a ex-Miss Universo Cecilia Bolocco participou de uma espetacular coreografia na abertura do Festival de Viña del Mar. Nesse contexto, John Pérez, fotógrafo do *La Nación*, captou o momento exato em que Bolocco levantou a perna e deixou ver parte de sua vagina que havia sido exposta pelo que foi considerado um defeito da roupa. O termo Bolocazzo é usado no Chile para se referir a esse episódio e - em um sentido amplo - a outros semelhantes.

⁶ *Hackean paletas publicitarias de empresa de telefonía para recordar el bolocazzo*. *La Nación*. Disponível em: <<http://lanacion.cl/2012/01/13/hackean-paletas-publicitarias-de-empresa-de-telefonía-para-recordar-el-bolocazzo/>>. Acesso em: 11 mar. 2019.

Chile sendo imediatamente subvertido e transgredido. A notícia dessa intervenção deu visibilidade ao código como ferramenta tecnológica, mas também colocou em alerta as empresas para a vulnerabilidade do recurso publicitário num momento em que o próprio mundo empresarial incorporava e assimilava essa tecnologia. O fato de o *QR code* ter aparecido no Chile mostrando sua própria possibilidade de transgressão na mídia mandou uma mensagem muito forte: qualquer código pode ser quebrado, reapropriado. A norma do mercado - qualquer norma - pode ser desobedecida, parodiada. Tratava-se daquela fórmula clássica: “onde há poder, há resistência”.



Placa publicitária com a campanha da empresa Claro de 2011.

Os 3 planos do código queer

Vou falar sobre minha experiência. Para Donna Haraway, a experiência é uma *ficção* e, ao mesmo tempo, um “fato político de grande importância”⁷. Que a experiência seja uma ficção não significa que não seja importante, muito pelo contrário. Ela as coloca no mundo da ficção apenas para nos alertar de que essas experiências não são ineludíveis, mas mais uma entre uma pluralidade de possibilidades. É o que queremos dizer no contexto do ativismo de dissidência sexual chileno quando insistimos na necessidade de politizar a ficção: a partir de nossa própria experiência, podemos imaginar outras realidades. Uma das coisas que achei fascinante sobre o *QR code* quando ele apareceu no Chile foi o quão estranha era sua visualidade, o enigma do signo. Fiquei impressionado ao ouvir o que as pessoas diziam na rua ou no metrô quando viam um pela primeira vez há alguns anos: “O que são esses quadradinhos pretos?” A pergunta não era trivial. Bem ou mal, o *QR code*, como código, se constitui como algo a ser decifrado, algo que sempre se enfrenta com uma pergunta. A relação que estabelecemos com os códigos (com qualquer código) é sempre um ponto de interrogação. Ao mesmo tempo, sem os códigos não poderia haver comunicação, devido à ausência de um padrão normativo de equivalência entre diferenças puras.

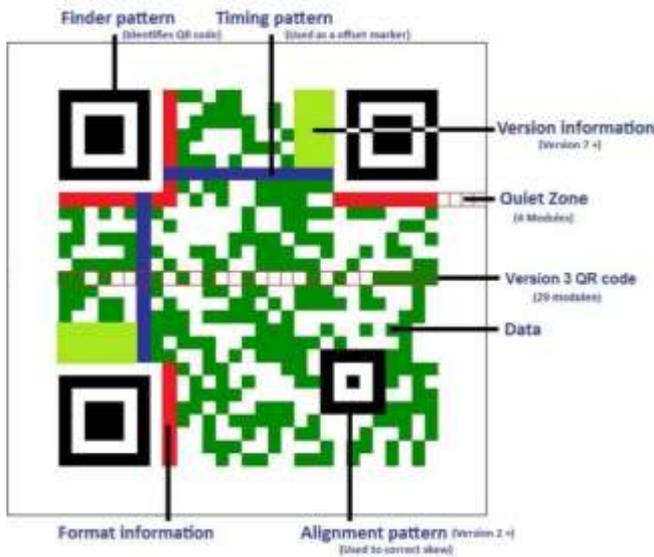
Assim, o *QR code* está intrinsecamente associado a perguntas. “O que são esses quadradinhos pretos?”, perguntavam as pessoas no metrô de Santiago. Haveria pelo menos três maneiras de responder a isso: uma primeira resposta seria de nível “geral”, pela definição do *QR code*. Uma segunda resposta possível seria de natureza “particular”, que apontaria antes para qual é o significado de um *QR code* específico. Este seria um nível de equivalência entre um código e uma informação. E também haveria um terceiro nível de resposta, associado ao deslocamento do *QR code* como uma obra artística. Esse nível seria típico dos paradoxos: seja ligando a oposição pictórica entre código e diagrama, seja propondo uma “singularidade do código”. Desse último nível de singularidade, uma série de experimentações e reflexões associadas a esses trabalhos irá emergir. Então, vamos revisar esses três níveis de resposta:

1. O geral do *QR code*.

O que acontece com um *QR code* e outro *QR code*? Esta é uma pergunta “geral”, uma pergunta amplamente “geral” do *QR code*: o que faz um *QR code* relacionar-se a outro *QR code* a partir de uma economia de forma que um *QR code* possa ser “trocado” por outro e

⁷ Cf. *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, em *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza*, de Donna Haraway (Valencia: Cátedra, 1995).

ainda há um *QR code*, mesmo quando o novo for diferente do antigo, mesmo que as informações que ele codifica sejam diferentes. Não é a isso que se refere a noção de "generalidade"? A ideia de *QR code* é "geral", pois se vários signos forem *QR codes*, não importa se trocamos um por outro, ainda teremos um *QR code* ao final. A generalidade opera, portanto, sob o princípio da "categoria": um *QR code* visto assim é uma categoria que identifica certos signos produzidos graças a um algoritmo, onde certos elementos são mantidos e outros mudam.



Esquema sobre as zonas de um *QR code*

A pergunta geral para o *QR code* seria respondida de acordo com os protocolos de definição, como se procurássemos a definição no Google e depois a lêssemos na Wikipedia:

PERGUNTA: O que são esses quadradinhos pretos?

RESPOSTA: Isso é um *QR code*.

PERGUNTA: O que é um *QR code*?

RESPOSTA: Um *QR code* é um código bidimensional - uma imagem que contém informações visualmente codificadas/inventadas pela empresa japonesa Denso-Wave em 1994 para identificar peças de automóveis em uma linha de produção. Ele pode ser considerado uma evolução do código de barras, pois utiliza o mesmo princípio da linguagem binária, mas permite codificar mais informações. Foi difundido há alguns anos em nível

global graças à confluência de vários fatores que incluem o aparecimento a baixo custo de dispositivos móveis com câmeras digitais (que permitem a leitura dos *QR codes*), a instalação de *software* de leitura de *QR code* em *smartphones*, ou como um aplicativo para *download* compatível com os sistemas operacionais iPhone e Android. Sua popularidade também se deve à abertura do código-fonte tanto para gerar quanto para decodificar *QR codes*. Ao contrário de outros códigos bidimensionais⁸, todos os processos envolvidos no *QR code* - no nível do usuário - são gratuitos. No mundo todo têm sido usados principalmente na publicidade comercial como informação adicional a diversos produtos.



Felipe Rivas San Martín. Série das primeiras pinturas de *QUEER CODE*, 2011. Universidade do Chile.

2. O particular do *QR*.

O código funciona como uma identidade: isso equivale a isso, ou isso é outra forma de dizer isso, uma tradução. Podemos dizer que sabemos o que acontece entre um código e sua codificação, o que está codificado: **ser uma identidade informatizada**. A particularidade de cada código é a sua informação, dada pela configuração específica desse código, um plano no qual o *QR code* aparece e importa como um código-forma. Referimo-nos à ordem única e (relativamente) aleatória obtida a partir da ação dos algoritmos que traduzem os dados em uma imagem-código: o resultado da codificação de informação é

⁸ O *QR code* é um código de tipo "bidimensional". Isso significa que a codificação das informações no QR é feita tanto ao longo do código quanto na parte superior, ao contrário dos códigos unidimensionais, como o código de barras tradicional, que é lido apenas da esquerda para a direita. Esse recurso torna os códigos bidimensionais muito mais eficientes no armazenamento de informações. Cf. Joan Gómez. *Matemáticos, espías y piratas informáticos: codificación y criptografía*. Espanha: RBA, 2011. p. 77-97.

aquele imagem-código, composta de uma grade (ou retícula) de 21 a 177 linhas e colunas modulares. Pode verificar na prática que, se eu gerar códigos diferentes para informações diferentes, mas em um período de tempo muito curto, esses códigos terão características formais semelhantes, zonas idênticas. Eles são como irmãos de *QR code*, talvez gêmeos, que nasceram com minutos de diferença e são muito semelhantes, mas não idênticos. Somos uma família, dizem eles. E sorriem, sedutores. Existe o risco de o *QR code* na sua particularidade não saber ao certo o que encontraremos para além do código, isto é, o que significa aquele código "em particular".

A economia do código. Os códigos utilizados nos cartões de crédito ou nos códigos de barra correspondem a códigos padronizados, fundamentais para o funcionamento de grande parte dessas atividades econômicas contemporâneas. O funcionamento das atividades econômicas contemporâneas requer a padronização do código. O mercado de troca de produtos requer a identificação desse produto com um código único. "A prioridade é garantir a identificação única e correta dos produtos, sejam contas bancárias, livros ou maçãs."⁹

Identificação. O *QR code* participa do mesmo desejo de *identificação* - um *QR code* é uma única informação: uma URL, um texto, um SMS, um *e-mail* etc.

3. O singular do *QR*.

Dissemos que o plano do *QR code* em sua dimensão particular apresenta um primeiro risco por não sabermos o que encontraremos ao decodificar esse código. Devemos esclarecer que sim: o uso do *QR code* na publicidade comercial mitiga o risco do *QR* devido à previsibilidade dos códigos próprios da publicidade. Nesse sentido, haveria um risco maior na singularização do *QR code*, que ocorre no momento em que o código é registrado como obra artística. O *QR code* no campo da arte radicalizaria esse risco porque bloquearia a previsibilidade dos códigos de publicidade que marcaram o uso majoritário do *QR code*.

⁹ *Ibidem*.



Felipe Rivas San Martín. *La labandera*, Bandeira chilena alterada. Serigrafia sobre tela, 150 x 100 cm, 2014.



Felipe Rivas San Martín. *The miracle of Chile*. Moedas de 10 pesos cunhadas na ditadura militar sobre madeira aglomerada, 54 x 54 cm. O QR code se vincula à definição de “Neoliberalismo” na Wikipedia. 2013.

Mas o *QR code* materializado como obra artística acrescentaria outro risco, desta vez de cunho “artístico”, devido a sua pós-identidade das disciplinas. Seria um risco baseado numa ambigüidade constitutiva: essa peça que vemos é, por exemplo, uma pintura (acrílico ou óleo sobre tela, madeira ou cartão). Em um nível, "um *QR code* nada mais é do que um *QR code*". Mas um *QR code* pintado é uma pintura, é importante como tal. Ao mesmo tempo, esse *QR code*, a imagem do que está pintado na pintura, pode ser a informação codificada de um vídeo, ou uma performance, um poema, uma obra de *net.art*. Uma pintura pode nos levar a qualquer lugar. Um *QR code* também. Mas se a pintura de um *QR code* (feita como obra de arte) representa outra obra artística, então surgiria um problema complexo. Esse risco é dado justamente porque a interface de trabalho do *QR code* torna impossível decidir qual é o momento ou plano que realmente importa no *QR code* feito trabalho artístico: de um lado, o momento material físico; por outro, as ligações virtuais possíveis. Ambos são verdadeiros, em um estado perpétuo de síntese disjuntiva. Tudo está lá ao mesmo tempo.



Felipe Rivas San Martín. *Lo que importa es que no se detiene*. X Bienal do MERCOSUL, Museu de Arte do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil. 2015.

A economia do código. Acesso neoliberal e tecnologias da precarização

Quando comecei a trabalhar nessas obras, minha insistência gerou algumas suspeitas entre meus amigos e minhas amigas ativistas. Poder-se-ia facilmente pensar que essas obras fossem formas de uma arte elitista e excludente, pois só poderiam ser “decodificadas” recorrendo a uma tecnologia de leitura presente em aparelhos como *smartphones* (que em 2011 atingiam apenas 30% dos usuários de celulares no Chile)¹⁰. Isso significava que, no início dessa série de obras, 70% dos chilenos não conseguiam “decodificar”, ler ou interpretar essas pinturas - pelo menos em sua forma de funcionamento -, limitando-se à sua mera experiência estética, ou seja, a apreciação visual da citação para a abstração geométrica expressa no labirinto de quadrados pretos e brancos, vermelhos, amarelos ou azuis etc.

Nessa perspectiva, a “mera experiência estética” era uma experiência desvalorizada de um espectador diante de uma obra, como se a obra de arte fosse uma totalidade cognoscível e como se a transparência da obra expressasse um maior compromisso político da arte. Em todo caso, é preciso dizer que a porcentagem de chilenos/as usuários/as de *smartphones* vem crescendo rapidamente. Esse número cresce cada vez mais. Cada vez mais chilenos/as podem interpretar minhas pinturas devido aos Tratados de Livre Comércio com países asiáticos, a troca de cobre, salmão e cerejas por *tablets* e *smartphones* a custo baixo ou zero mediante contratação de um plano. Hoje, por pouco mais de US\$ 60, as empresas oferecem um plano de telefonia com acesso ilimitado à internet na última versão do *Samsung Galaxy*, com tecnologia 4G. No Chile, é muito comum ver consumidores de tecnologia acampando do lado de fora das lojas para reservar ou comprar a versão mais recente do *iPhone* ou do telefone *Samsung*. O neoliberalismo mágico é muito democrático: permite que todos nós nos endividemos para obter um aparelho.

¹⁰ Disponível em: <<http://www.subtel.gob.cl/penetracion-de-internet-incremento-en-el-uso-de-smartphones-y-record-de-inversion-marcan-impulso-competitivo-del-sector/>>. Acesso em: 22 fev. 2019.



Imbunche. Acrílico, desechos tecnológicos y basura sobre tela, cartón y malla de alambre. 130 x 130 cm, 2014. Colección Museo de Arte Contemporáneo (MAC), Santiago de Chile.

Perguntas daqui e além do código

Com o *QR code* como obra de arte nos deparamos com o problema da referencialidade e da representação como uma série de deslocamentos de obra em obra (do mesmo autor) e de suporte a suporte, produzindo relações de competição e originalidade entre o “*corpus* do trabalho” de um artista e entre diferentes disciplinas estéticas. Também entre os possíveis virtuais *versus* sujeitos concretos, atuais. Os *QR codes* foram inicialmente pensados como simples mediadores de informação. Com a QR-obra voltamos então ao momento afetivo-reflexivo da contemplação estética. Da mesma forma, manifestamos a já anunciada quebra da **autonomia unitária da obra de arte**. Com o que devemos nos preocupar com a QR-obra? O que é que importa nesse corpo? Talvez o labirinto de quadrados

pretos e brancos, sua nomeação para os geométricos, para Mondrian, para Malevich? Ou melhor, para os tecidos indígenas dessas terras colonizadas? Os geométricos já levavam em conta as “culturas ancestrais”¹¹, e devemos pensar também que esses *QR codes* são produzidos na América Latina, se é que isso significa alguma coisa, sem dúvida sim. Ou deveríamos olhar os padrões tradicionais japoneses do período Momoyama e Edo? Bem ou mal, o *QR code* foi inventado no Japão... Deveríamos nos interessar pelo QR e sua insistência na retícula de vanguarda? Ou pensar o código como *imagem*, no paradoxo de um código-imagem? Talvez em outro paradoxo, pictórico, que nos apresenta a oposição entre o código e o diagrama? Estamos falando de pintura, trata-se principalmente de *QR codes* pintados. Melhor em sua indecifrável, seu mistério, sua estranheza?



Indescifrable n°1, desenfoco de 14%. Óleo sobre tela. 150 x 150 cm. 2016.

¹¹ No contexto chileno, foi criado em 1955 o grupo Retângulo, expoente local do movimento geométrico, que incluía os e as artistas Gustavo Poblete, Ramón Vergara Grez, Matilde Pérez, Elsa Bolívar, Ximena Cristi, Maruja Pinedo e Uwe Grumann. Principalmente na obra do segundo, destaca-se uma tematização consistente em torno do imaginário andino.

De certa forma, todo *QR* é um travestismo, uma tradução paródica, uma camuflagem, um cavalo de Troia, uma arma de guerra. O importante é que nossos olhos não nos permitem ver além do código-imagem? A necessidade de um olho-ciborgue? Provavelmente teremos que mudar. E se fixarmos para o que está além do código-imagem? Prestar atenção no vídeo, no texto, na fotografia ou no *site* para onde esse código nos leva? Deixemos de lado a pintura, sua aura e tudo o que há tanto tempo nos cansa. Desconfio até desse esgotamento com a pintura, um discurso tão em voga, mas de qualquer maneira, sigamos. As tecnologias de reprodução mecânica e digital (fotografia, vídeo) ou de hiper-reprodutibilidade na rede ultrapassaram a pintura? Vamos avançar um pouco mais, no meio, o que acontece com o espectador? Se for necessário recorrer a um *smartphone* para decodificar o código da pintura, a experiência do espectador deveria nos chamar a atenção? Deveríamos nos concentrar na cena generalizada para o espectador contemporâneo, onde a experiência é na maioria das vezes mediada por dispositivos tecnológicos de captura audiovisual e fotográfica (câmeras de vídeo ou fotográficas, *smartphones*, *webcams* etc.)? Teremos que pensar em como o *QR code* pintado força o espectador do quadro a realizar uma paródia performática de sua própria condição de espectador mediada pelo dispositivo?



Cartão impresso durante o seminário "*LA SITUACIÓN CUIR: disidencia sexual en/desde el Sur*", realizado por Felipe Rivas San Martín em LUGAR A DUDAS, Centro de Arte Contemporânea de Cali, Colômbia, no âmbito da residência curatorial de Miguel López. Tiragem de 1.000 exemplares, ¼ de folha, 2012.

Comparação entre o código de barras e o *QR code*, em torno das dinâmicas de disciplina e controle

Em março de 2012, a Polícia Nacional ou Corpo Nacional de Polícia da Espanha capturou duas “gangues romenas”¹² que forçavam mulheres à prostituição, tatuando-as com códigos de barras. A tatuagem incluía o valor que essas gangues dispendiam (passagens aéreas, custos com estadia) e que servia de justificativa para seu confinamento e trabalho sexual forçado.

É comum que grupos anticapitalistas usem o código de barras em seus cartazes ou campanhas, como uma comparação da prisão, em que as linhas paralelas de sua linguagem binária são apresentadas como grades. Essa apropriação visual e gráfica do código de barras sugere ilustrativamente que, no quadro capitalista, o sujeito se encontraria confinado a um dispositivo de consumo disciplinar e padronizado, sem liberdade, como os prisioneiros de uma prisão.

O código de barras é entendido como um código unidimensional que contém informações criptografadas que identificam os produtos de forma precisa, “única, global e inequívoca em um ponto da cadeia logística e, assim, poder realizar inventário ou consultar suas características associadas”¹³.



¹² Utilizo essa descrição literal e entre aspas, ciente do significado estigmatizante que acarreta no contexto europeu, devido à situação econômica diferenciada que alguns países do Leste Europeu viveram após o fim da União Soviética e a entrada na economia neoliberal, fator sobreposto à discriminação racial.

¹³ Cf. Wikipedia, Código de barras. Disponível em: <bit.ly/3qdw72x>. Acesso em: 22 fev. 2019.



Acima. Tatuagem sobre o corpo de uma das mulheres sequestradas pela gangue romena de prostituição.
Embaixo**Abaixo.** Ilustração anticapitalista em que o código de barras foi comparado às grades de uma prisão.

O código de barras é estruturado como uma linguagem binária (0,1) composta por uma série de barras ou linhas paralelas de diferentes espessuras e espaçamentos que contêm a informação e são lidas da esquerda para a direita. No caso da padronização EAN¹⁴, os códigos — além das linhas — incluem uma figura numérica de 13 dígitos cuja estrutura é dividida em quatro partes:

- “Código do país onde se situa a empresa, composto por 3 dígitos. Não está relacionado ao país onde foi fabricado o produto, mas ao país onde está localizada a empresa que concedeu o código.
- Código da empresa. É um número composto por 4 ou 5 dígitos que identifica o proprietário da marca. É assinado pela associação de fabricantes e distribuidores (AECOC).
- Código do produto. Completa os 12 primeiros dígitos.
- Dígito de controle”¹⁵.

¹⁴ *European Article Number* ou *International Article Number* é um sistema de códigos de barras adotado por mais de 100 países e cerca de um milhão de empresas (2003).

¹⁵ Essa descrição das quatro partes de um código de barras foi transcrita da Wikipedia. No entanto, tomei a licença de incorporar algumas variações. Para revisar o original, ver: Wikipedia. Código de barras. Disponível em: <https://es.wikipedia.org/wiki/C%C3%B3digo_de_barras>. Acesso em: 17 mar. 2019.



Inscripción de código. Tatuagem sobre o corpo do artista realizado para o encontro de performance “*La Marca*”, UNIACC, 2015. Foto de Manuel Bruit.

Do cárcere ao labirinto

Em suma, o código de barras — inventado em 1952 — foi estruturado como um sistema binário e disciplinar de linhas paralelas que são lidas unidirecionalmente da esquerda para a direita. Estava constitutivamente associado à empresa do país que emitia o código, sendo que os dados país-/empresa integram o próprio código como uma figura.

O *QR code* também é um sistema binário, mas, ao contrário do código de barras, não é estruturado como uma sucessão de linhas verticais paralelas que codificam da esquerda para a direita, mas como um mosaico que é lido transdimensionalmente¹⁶ no plano bidimensional no qual é representado e inscrito. Assim, enquanto o código de barras se assemelha a uma prisão onde as barras paralelas são uma reminiscência das grades de ferro que evitam que os prisioneiros escapem de seu local de confinamento, o *QR code* se parece mais com um tabuleiro de xadrez em desordem ou a perspectiva de um labirinto em vista aérea: algo como um *QR labirinto*.

Formalmente, deve ser dito mais: o *QR labirinto* é muito especial. Enquanto o labirinto convencional — entendido como um problema a ser resolvido — tem um ponto de entrada e um ponto de saída definidos de forma programática com antecedência, e cujo percurso marca o sucesso ou o fracasso da empresa, como é o caso daqueles jogos no qual devemos traçar com um lápis a rota ideal de um labirinto para conectar dois pontos ideais. O *QR labirinto* não tem um único ponto de entrada e saída, mas vários pontos de entrada-saída

¹⁶ Essa leitura transdimensional estaria dada principalmente pela possibilidade de o *QR code* conectar com a dimensão virtual, através do dispositivo tecnológico.

sem uma rota programada ou pré-traçada. É muito mais parecido com o labirinto de jardins que começou a proliferar na Inglaterra do século XII e depois se espalhou para a Itália ou França. Esses jardins-labirintos não foram feitos para contemplação, nem foram produzidos como dispositivos para resolução. Em vez disso, tratava-se de intervenções espaciais, locais projetados para viajar e se perder neles. Essa viagem perigosa era o ideal para um possível caso de amor.



Felipe Rivas San Martín. *Queer games II*. Intervenção com um *QR code* no videogame Minecraft. Construído com “blocos de areia e lâ verde” fornecidos para o videogame. 2013. Ao ser escaneado, o *QR code* se vinculava ao vídeo no YouTube do primeiro capítulo da série *El Laberinto de Alicia*, sobre pedofilia, transmitido pela Televisión Nacional em 2011. Atualmente, o vínculo está rompido, e o QR direciona para a plataforma geral do YouTube.

De uma vista aérea (como a imposta pela plataforma virtual do Google Earth), este *QR labirinto* não deve mais ser pensado como um labirinto adequado, coerente e autossustentável em sua unidade de sistema, mas sim como uma espécie de zona de densificação labiríntica na qual o tabuleiro de xadrez perdeu sua uniformidade de ordem característica. É uma espécie de desordem binária, mas sem renunciar ao binarismo. Essa des-ordem aparentemente desinteressada é, porém, o resultado de uma operação

algorítmica¹⁷, ou seja, de certas regras preestabelecidas. Neste *QR labirinto*, alguém pode entrar, também se perder, ou mesmo fingir desfrutar de certos graus de liberdade de movimento, deslocamento e jogo. Configurar, nesse mesmo percurso ou caminho algorítmico, lutas, resistências, emancipações e desejos.

Em todo caso, deve ser esclarecido que esse código inclui certas áreas cegas, que aparecem a olho nu como inacessíveis ou fechadas, onde elementos indispensáveis para o funcionamento do sistema poderiam ser mantidos ou onde os sujeitos poderiam permanecer condenados a se mover em círculos repetidamente. Seja qual for o caso, essas áreas fechadas correspondem a elementos fundamentais do *QR labirinto*, padrões exigidos de posicionamento e alinhamento que servem para identificar e localizar o código no contexto de um plano territorial, sob um *scanner*.

Mas devemos notar que embora o código precise dessas áreas fechadas para se identificar como um *QR code* e sua localização no plano territorial, essa localização e identificação não fazem qualquer referência ao Estado-nação da empresa geradora do código, como o código de barras fazia. É provável que essa situação se deva ao fato de o *QR code* ter menos utilidade na identificação comercial de produtos no nível da cadeia produtiva industrial do que na relação afetiva e informatizada entre consumidor-usuário e a publicidade. Uma relação afetiva possibilitada e mediada por algo que passou a ser denominado de “dispositivo móvel”¹⁸.

A planta de um jardim

Imaginamos o *QR code* como a representação de um labirinto-jardim. Isso nos apresenta um problema. Autores como Michael Jacob dizem que o jardim é uma realidade complexa que não pode ser representada ou cuja representação é problemática. Segundo ele, existem formas “de representação visual que, aparentemente, podem estabelecer a realidade do jardim: a planta no sentido vitruviano da iconografia”¹⁹.

¹⁷ Em seu projeto de Glossa, a artista visual chilena Lucía Egaña define o algoritmo da seguinte forma: “Conjunto ordenado de operações que permite encontrar a solução de um problema. Seriam instruções pré-escritas ou regras definidas, ordenadas e finitas para realizar uma atividade mediante passos sucessivos que não gerem dúvidas. Alguns exemplos: um tutorial, alguma disciplina, um jogo.” Disponível em: <<http://glossa.lucysombra.org/?p=89>>. Acesso em: 22 fev. 2019.

¹⁸ Estamos pensando aqui na noção de “dispositivo” que Giorgio Agamben implanta a partir de Foucault. Um dispositivo seria um arranjo de elementos heterogêneos configurados como uma rede. O dispositivo “tem uma função estratégica específica e sempre faz parte de uma relação de poder”. A partir dessa noção, um “dispositivo móvel” remeteria ao caráter sempre variável (não estático) dessa rede de elementos e - portanto - de estratégias e relações de poder em constante rearticulação.

¹⁹ Michael Jacob. *El jardín y la representación. Pintura, cine y fotografía*. Madrid: Siruela, 2010. p. 14.

Formatado: Fonte: Itálico

A planta, por definição, é uma representação cartográfica em escala reduzida de um território ou estrutura espacial. No caso das plantas de jardim, propõe-se uma vista de cima, administrando visualmente o jardim como totalidade unitária, de modo que “cria a ilusão de representar tanto a essência (a estrutura) quanto a origem (o ponto de partida, o *incipit*) do jardim. A planta geral é frequentemente elevada à primeira e última representação do jardim, a imagem final”²⁰.

A planta é pretensiosa, pois oferece-nos uma suposta totalidade do todo. No entanto, a planta exhibe, na verdade, apenas uma vista do jardim, a aérea ou vertical. Na verdade, a planta não apenas deixa de fora todos os outros pontos de vista possíveis, pois, ao fazer isso, ela também exclui uma característica principal do jardim: a espacialidade. Jacob insiste: “quando o espaço [...] entra em jogo, a planta atinge seu limite”.

A centralização do olhar imóvel em certas representações visa “fazer uma imagem” e pressupõe um sujeito observador todo-poderoso. Além disso, o jardim, como realidade espacial viva, está sempre mudando. Ele trai e se afasta do projeto original.

O QR code e a perspectiva: de Google Earth ao olho-drone

Dissemos que a imagem do QR code poderia ser entendida como um labirinto, se pensamos a nós como sujeitos localizados na posição — e na posse — de um olhar vertical semelhante ao do Google Earth. Hito Steyerl afirmou que a perspectiva vertical do Google Earth seria oposta à perspectiva horizontal “tradicional” do Renascimento. O QR code pode ser pensado como um labirinto em vista aérea, contanto que o pensemos da perspectiva do Google Earth.

Mas devemos considerar que a perspectiva do Google Earth, a perspectiva de um satélite, é limítrofe ao ponto de vista aéreo sob o qual o que se encontra sob esse olhar divino é uma imagem-tela, a partir de um ponto de vista específico, o aéreo.

Esse suposto labirinto, resultado da relação de um olhar vertical, não poderia ser mais do que a impressão ou sombra de um labirinto, sua demarcação na superfície, pintada ou desenhada no solo. Nesse caso, não seria um verdadeiro labirinto, construído de paredes. A partir da visão divina, de satélite, do Google Earth, entendida como perspectiva aérea fixa, não haveria como saber se o que vemos é um labirinto real ou um mero desenho ou plano. Essa “mera demarcação” poderia ser - por sua vez - entendida tanto como uma demarcação definitiva, ou seja, autossustentável como uma fina camada superficial e pigmentos, quanto

²⁰ *Ibidem*.

um desenho no pavimento. Tratar-se-ia da demarcação de uma rota que seria vinculativa apenas como sinal, mas não teria uma altura física (de parede) suficiente para prevenir efetiva ou factualmente o afastamento da rota ou a transgressão de seus limites.

Ao contrário, o que a olho nu parece uma demarcação superficial poderia estar traçando os limites de uma futura obra arquitetônica, ou seja, estabelecendo as bases de demarcação necessárias para a posterior colocação das paredes de um labirinto real, efetivo, material.

O labirinto seria um possível *QR code*, como uma imagem vista da perspectiva vertical do Google Earth. Ao contrário do Google Earth, satélite, talvez apenas o drone pudesse oferecer uma visão vertical (que configura a imagem-labirinto) e ao mesmo tempo fixada ao nível dos olhos para nos oferecer a perspectiva horizontal “moderna”, que permite verificar a existência de paredes que configurem a experiência de um labirinto em percurso, alto o suficiente para isso, e não um mero desenho ou *layout*. Essa experiência de olho-drone é o que podemos experimentar no ambiente do videogame Minecraft²¹, usado para fazer construções digitais de *QR code* na série *Queer Games*.

Assim, tanto o drone quanto o videogame Minecraft incorporam as duas perspectivas: a horizontal-moderna e a vertical-contemporânea do Google Earth. Nem uma nem outra predominariam no drone e no videogame, podendo se alternar conforme as necessidades de observação.

²¹ Videogame de construção do tipo “mundo aberto”, onde se começa praticamente do zero e permite-se muita liberdade de ação dentro do ambiente.



Felipe Rivas San Martín. *La política de los soportes*. QR code cinzelado em parede. Galpón Chileno de las Artes, Santiago de Chile, 140 x 140 cm, 2012-2015.

Fotografia, tecnologia e violências

A ditadura civil-militar chilena ocorreu entre as décadas de 70 e 80 do século XX. Foi um período em que - internacionalmente - começavam a ser feitos os primeiros protótipos de câmeras digitais, o que determinou o declínio da imagem analógica e sua "transição" para a imagem digital apenas a partir dos anos 90. A fotografia que se desenvolveu durante a ditadura - portanto - só poderia ser analógica. Essa condição analógica da fotografia durante a ditadura teve um desdobramento intenso, denso e múltiplo, típico de seu contexto emergencial.

Levar em conta essa condição analógica da fotografia na ditadura é relevante não só pelas características técnico-materiais desses objetos visuais, mas também porque o caráter analógico da fotografia determinou suas possibilidades de uso plural desde o político-rebelde até o artístico- experimental, juntamente com todo o arcabouço teórico que sustentou a reflexão entre arte e fotografia²².

O fotojornalismo, por um lado, tirou partido do caráter analógico da fotografia, do seu caráter de "impressão" da realidade que registra, como condição fundamental para testemunhar e denunciar o que "naquele mesmo instante" se passava no país, uma prova e verdade irrefutável da violência e repressão militar que o poder ditatorial negava.

Familiares de detidos/as desaparecidos/as passaram a carregar no peito fotos de identidade de pais, mães, filhos/as ou irmãos/irmãs, também como denúncia desses desaparecimentos, com a pergunta "Onde eles estão?". Ao longo dos anos, o gesto dos familiares adquiriu um significado adicional: o de um símbolo da "recordação" e da "memória" das vítimas e, com isso, passou a condensar grande parte da iconografia visual das atuais políticas de memória e reivindicações de verdade e justiça.

Dessa perspectiva artística, a fotografia e o vídeo foram recursos para registrar ações efêmeras e experimentais ocorridas em espaços alternativos à instituição cultural oficial. Esses vídeos e fotos às vezes eram parte constitutiva das obras, numa antecipação ao *boom* atual na relação arte-arquivo.

Também a partir da arte, particularmente na obra de Eugenio Dittborn, refletiu-se sobre certos aspectos da produção mecânica de imagens cujos protocolos técnicos de *captura fotográfica e detenção da pose* faziam coincidir a violência metafórica típica do dispositivo fotográfico analógico com a violência e a dominação geral que se vivia no país.

²² Sobre a relação entre fotografia analógica e arte experimental no contexto da ditadura civil-militar, ver: Nelly Richard. *La condición fotográfica. Márgenes e Instituciones. Arte en Chile desde 1973*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2014, p. 41-50.

Essa condição fotográfica que faz da fotografia um certo ato de violência “em si” torna-se ainda mais densa quando falamos de fotografias que representam a violência. Trata-se aqui de uma dupla violência: primeiro da técnica, depois do que a imagem mostra.²³ E no meio, um abismo, já que a violência expressa uma irrepresentabilidade, o que resultou na seguinte questão: a violência pode ou não pode ser representada de fato.

Corpos algorítmicos e suas resistências²⁴

Um dos motivos que justifica a eficiência dos *QR codes*, sua prevalência sobre outros códigos, sua massificação e sucesso publicitário e comercial, é a capacidade de o código - materializado em uma imagem de suporte - tolerar níveis de danos que alteram sua aparência e forma, sem comprometer seu desempenho ou “performance” operacional, funcional: os códigos são capazes de continuar a significar apesar do descuido. Espera-se que um *QR code* esteja sujeito às vicissitudes, inclemências e violências do ambiente físico em que se encontre, podendo sofrer danos, lesões, deterioração; perder uma de suas partes, ser parcialmente coberto, apagado, escurecido, eliminado.

ADVERTÊNCIA: Na linguagem dos *QR codes*, “dano” é entendido de antemão desde sua concepção informática como um “erro” virtual. Como é possível que o vocabulário do *QR code* homologue tanto um dano quanto um erro? Muito simples: em certo ponto é uma exigência matemática, de cálculo. Em última instância, trata-se de uma diferença de tempos e mídias: a constituição eletrônica do código, seu *status* virtual — em sua potencialidade aberta — só pode pré-codificar como “erro futuro” os possíveis danos que o código sofrerá em sua configuração material, concreta, atual. Falar sobre erros virtuais é a única maneira de se antecipar aos danos atuais.

²³ Sobre a obra do artista visual George Lee V., Antonio Urrutia Luxoro levanta uma reflexão sobre a violência implícita do ato fotográfico, somada à representação escópica da barbárie em algumas imagens técnicas, vinculando-se genealogicamente à relação entre imagem e violência suscitada por Susan Sontag no ensaio *Sobre la fotografía*. Ver: Antonio Urrutia Luxoro. La transparente opacidad de la imagen. *ÉCFRASIS. Revista de Estudios Críticos de Arte y Cultura Contemporánea*. Disponível em: <<http://revista.ecfrasis.com/2018/10/29/la-transparente-opacidad-de-la-imagen/>>. Acesso em: 16 mar. 2019.

²⁴ Este fragmento de texto corresponde a um exercício de alteração textual (realizado pelo próprio autor) a partir de um texto informativo referente aos códigos QR disponíveis online. O texto foi encontrado originalmente em inglês, traduzido ao castelhano pelo Google Traduzir e logo reescrito.



Felipe Rivas San Martín. Série *Resistencia al daño*. Intervenção sobre fotografia digital, 2013. Coleção MNCARS.

O fato de o *QR code* ser resistente a danos significa a consciência de sua própria vulnerabilidade. Qual é o limite de danos que um código pode suportar? Existem quatro níveis de correção de erros usados para o *QR code*. Cada nível adiciona diferentes quantidades de *backup* ou cópias de segurança de dados, dependendo da magnitude do dano que se espera que o *QR code* sofra em seu ambiente de uso e, portanto, a quantidade de correção de erros que será necessária:

- Nível L – resiste a até 7% de danos
- Nível M – resiste a até 15% de danos
- Nível Q – resiste a até 25% de danos
- Nível H – resiste a até 30% de danos

L, M, Q, H são os grafemas que na linguagem dos *QR codes* identificam sua capacidade diferencial de resistência, ao mesmo tempo em que assinam o limite de quatro variáveis que para um mesmo significado oferece a tecnologia de geração de código disponível gratuitamente na internet. Quatro códigos possíveis diferentes para o mesmo conteúdo criptografado, quatro significantes possíveis para o mesmo significado, quatro sinais diferentes para a mesma mensagem, todos eles diferentes em densidade e tamanho. Quanto mais resistente a danos, "maior e mais denso" será o *QR code*, ou seja, sua imagem, que é, em última instância, o resultado de sua própria vulnerabilidade.

As imagens da ditadura chilena que compõem a série *Resistencia al daño* (2013) foram encontradas na íntegra na internet. Em outras palavras, são imagens que circulavam no formato analógico e que - possivelmente graças ao *scanner* - ultrapassaram o limiar do digital. Perdeu-se a condição analógica; hoje são código, informação. A “transição” dessas imagens do arquivo analógico original para o arquivo digital - como cópia - poderia ser interpretada como uma nova violência. Após o *scanner* ter vindo à luz, essas imagens passaram a ter uma circulação massiva pelas redes. Elas puderam sensibilizar, denunciar; porém não mais como vestígio do acontecido, mas apenas — talvez — pela iconicidade

repetida do que foi mostrado. Elas também poderiam ser banalizadas, ou usadas para a caracterização de usuários, como parte do fluxo hipermassivo de imagens-dados.

As fotografias e quadros de vídeo dessa série foram submetidos a *QR code* usando o Photoshop, um programa de edição de imagens. A operação foi muito simples. *QR codes* foram gerados com conteúdos específicos para cada um deles. Os códigos foram instalados — por padrão — no centro das fotos. Mas esses códigos não foram instalados "como estão" sobre as imagens. Como já mencionado, o *QR code* é uma linguagem binária, em que 0 e 1 são traduzidos visualmente em preto e branco (presença ou ausência de informação). Nesses códigos, o labirinto de quadrados pretos ficou transparente, ou seja, apagado digitalmente. Ao tornar o preto transparente, temos apenas a grade branca, como um código negativo. E ao colocar esse negativo branco nas fotos, o lugar positivo da informação é ocupado pelo conteúdo visual das imagens. Trata-se, então, de uma intervenção na foto ou de uma censura à imagem (uma nova violência), mas também de que o *QR code* é feito pela imagem, por fragmentos dela. Uma área da imagem é fragmentada para permitir a existência do código, que — informaticamente — passa a fazer parte da imagem do seu próprio código de imagem, como um arquivo .PDF ou .JPG.

Ser espectador de um código *queer*

É conhecida a diferença entre a experiência de um/a espectador/a no cinema, a de um/a espectador/a diante de um quadro, a relação espectador/a-videoinstalação, e também a experiência de um/a espectador/a diante de uma obra de videoarte exibida nos cinemas. Cada uma delas determina um tipo particular de experiência, um tempo de contemplação, uma performance corporal etc.

Na relação espectador/a-videoarte, o corpo do espectador/a circula e “traciona” o tempo ou intervalo duracional do arquivo audiovisual como projeto. Isso foi levantado por Boris Groys²⁶. Isso não é permitido em outras experiências audiovisuais, como o cinema, em que a experiência é determinada pelo dispositivo da sala em que os/as espectadores/as estão sentados em poltronas, em frente a uma tela.

²⁶ Cf. Boris Groys. *De la imagen al archivo-imagen. Y de vuelta*. El arte en la era de la digitalización. Arte, archivo y tecnología. Alejandra Castillo; Cristián Gómez-Moya (eds.). Santiago de Chile: Universidad Finis Terrae, 2012. p. 13-25.

Formatado: Espaço Antes: 0 pt, Depois de: 0 pt

Formatado: Fonte: Itálico

Formatado: Fonte: Itálico

Formatado: Fonte: Não Itálico

Dessas determinações, pode associar-se ou derivar-se uma inflexão da relação entre espectador/a-obra-*QR*, toda vez que a imagem-código estabelece um tripla tempo:

- 1) Espectador – obra/objeto: trata-se do tempo-indefinido ou momento suspenso da contemplação do objeto estético em sua versão estática.
- 2) Usuário-dispositivo: momento de captura – mediação entre usuário – dispositivo – obra.
- 3) Espectador/usuário – conteúdo: momento de deslocamento da relação ou experiência com o conteúdo ‘no’ dispositivo. Está determinado pelo tempo-intervalo da informação uma vez decodificada (por exemplo, um vídeo), que também é visto em circulação graças ao dispositivo móvel.



Felipe Rivas San Martín. *Inscripción de código. Tatuaje sobre el cuerpo del artista. Realizado para el encuentro de performance “La Marca”, UNIACC, 2015. Foto registro de Manuel Bruit.*

Segundo H. Steyerl, as experiências contemporâneas em que as peças do filme são exibidas em formato de vídeo-instalação, como o cinema expandido no âmbito do museu ou da galeria, encerram a reivindicação soberana do sujeito-espectador, uma vez que ele não tem mais o controle absoluto da obra cinematográfica em tela única.²⁷ Sempre há algo que lhe escapa, nessa multiplicação de telas. No caso de uma obra-*QR*, a presença do objeto quadro não é suficiente para dar conta da obra. A obra é o quadro, sua presença física. Mas,

²⁷ Cf. Hito Steyerl. ¿Es el museo una fábrica? In: *Los condenados de la pantalla*. Buenos Aires: Caja Negra, 2014. p. 63-79.

ao mesmo tempo, a imagem do quadro é um código que criptografa uma mensagem "além" da imagem-suporte.

O que a imagem de um espectador capturando e escaneando um *QR code* encena? O que isso produz? Poderíamos dizer que funciona como uma denúncia da perda crescente de experiência "direta" entre sujeito e acontecimento estético? Ou melhor, a condição da obra-*QR*, a obra-código insiste em um arcabouço mais geral em que o sujeito é alienado pelo dispositivo, ou seja, ele reforça sua posição? Ou melhor, produz esse espectador-dispositivo? Mais ainda, será que expressou o caráter sempre mediado da experiência estética?

8 - AS MAÇÃS DE SODOMA*

Duen Sacchi¹

Tradução de Talma Salem²

A imagem do exército estadunidense ocupando o Caribe me acordou esta manhã. Terminei de ler as anotações para este texto e as publicações em espanhol das compilações do que os meios de comunicação e redes sociais chamaram de: pensamento contemporâneo. Falei por *chat* com minha editora que está preocupada porque sua mãe leu o artigo de Paul B. Preciado e entrou em pânico. Um pânico diferente ao que ostenta o pensamento contemporâneo, é claro. Um pânico de professora aposentada no sul da Patagônia, na beira dos Andes. Então pensei que talvez fosse interessante titular este escrito como “breves histórias contra o pânico da filosofia ocidental colonial”.

Formatado: Fonte: Itálico

Não ignorarei na minha voz nem no momento atual a minha realidade, radicalmente situada em uma megacidade do Sul de Abya Yala; não posso seguir escrevendo da mesma maneira, não posso anexar aqui como era minha intenção original, minhas anotações prévias manuscritas porque não tenho acesso a elas: residem numa caixa, na casa que ficou em Barcelona quando começamos esta viagem de trabalho há mais de um mês, até que as quarentenas preventivas e obrigatórias nos deixaram a intempérie, porque já sabemos que as normas são produtivas, não só ao cuidado, mas também à vulnerabilidade da vida.

Depois de ler o breve resumo que enviei, proponho fazer uma meditação para recordar as anotações rabiscadas nos cadernos, para tentar reproduzir a pulsão das ideias que elas

* Este título é também o título de um capítulo do meu livro *Ficciones Patógenas*, mesmo que o conteúdo não seja o mesmo, pois uma das estratégias da oralidade é a repetição para a reelaboração, discussão e transmissão do pensamento. A Maça de Sodoma é um fruto da ação de escrever.

¹ Duen Sacchi Bazan é artista, pesquisador, escritor, Guaxu, migrante. Seu trabalho tensiona as relações entre as práticas formais da escrita, desenho, gravura, escultura e suas formas de reprodução a partir de uma perspectiva anticolonial, antirracista e antipatriarcal, indagando constantemente o legado ancestral de suas práticas artísticas não-formais de origem. Cresceu na comunidade Aguaray, Gran Chaco. A inscrição registral de seu nascimento marca o ano de 1974 do colono. Praticou seus desenhos, esculturas e textos em diferentes espaços, tais como museus e instituições de Abya Yala e Europa. Quando o convidam, se encanta em dar aulas. Publicou *Ficciones Patógenas* (Brumaria & Album, 2018; Rara Avis, 2019) e *Organoléptico* (Eremuak, 2019). Foi empregado doméstico por mais de um quarto de século. Contato: duensacchi@gmail.com.

² Talma Salem é artista, mãe e gestora cultural. Graduada em Comunicação das Artes do Corpo pela PUC-SP e *Master en Prácticas Escénicas y Cultura Visual* pela UCLM e Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (ES). Atualmente é doutoranda em Artes na Universidade Nacional de Córdoba (AR) e bolsista da Secretaria de Ciência e Tecnologia desta mesma Universidade. Contato: www.talmasalem.com.

Formatado: Fonte: Itálico

carregavam. Não consigo. Não sei meditar. No entanto, me lembro dos episódios em torno dessas anotações.

O primeiro episódio é uma videochamada referente à minha candidatura para uma bolsa, com objetivo de investigar sobre estas reflexões que dormem empilhadas entre outros cadernos na despensa da casa na qual dividimos aluguel. Me coloco na árdua tarefa de falar no meu mal e pobre inglês para conseguir uma bolsa de residência que me possibilite escrever em condições mais ou menos dignas e me alimentar. Então as primeiras anotações para este texto são um esquema com erros ortográficos em inglês. Me lembro que diz *The Apples of Sodom* e uma série de referências para recordar no meu discurso, para poder dar conta de que a proposta que lhes apresentarei é uma extensão do trabalho começado há alguns anos, que se tornou um livro chamado *Ficciones Patógenas*³, e que nesta ocasião eu gostaria de trabalhar sobre as relações entre a escrita e colonialidade. Daí saem várias flechas e palavras sublinhadas dentro de retângulos e círculos. Não me lembro especificamente destas palavras agora. Nunca consegui me familiarizar muito com minha imagem em vídeo e ainda menos com a imagem dos outros; tive uma grave diminuição visual durante grande parte da minha vida; então, ainda que agora entre dentro das normas de capacitismo visual, quando esta função se encontra mediada por uma câmera é relativamente baixa, de VHS dos anos 90. Não vejo os pequenos gestos e modulações, embora eu pense que ninguém os faça e talvez o que mais me incomode é evidentemente isso: olhar sem sentir o cheiro. Mais que olhar sem ver. A voz do examinador sai pela caixa de som do meu computador como se tivessem tirado todos os graves do vocalista de uma banda adolescente de *heavy metal*. Estridente e neurótico. É um homem branco cis do norte europeu. Ao iniciar a videochamada já sei que não me concedem a ajuda. Então, sinto uma imensa preguiça de explicar, meu inglês fica ainda mais desajeitado.

A outra cena que me vem é uma situação mais amável. Dei uma aula, quase em transe, explicando estas mesmas ideias que tento recordar aqui. Ao final da aula, cansado de falar, tomo um café com leite, devoro alguma coisa apressado pela fome, minhas anotações chamam a atenção de uma renomada filósofa feminista sul-americana em diáspora que assistiu a aula. Me disse: “daí saiu tudo isso”? “Sim”, lhe digo.

Eu queria colocar as anotações aqui porque me interessava também sublinhar que a escritura é também imagem, não só hoje, mas eu gostaria de ressaltar esta questão especialmente neste contexto. Que não só é imagem, é trama, é fenda, é movimento. Que a

³ Cf. *Ficciones Patógenas*, de Duen Sacchi (Brumaria & Album, 2018; Rara Avis, 2019).

memória é resguardada em múltiplos formatos, e que este, o da escrita ocidental, é mais um. Nada mais. Uma das minhas avós, antes de eu partir na última vez que visitei a minha comunidade já há um mês desde o início da quarentena, me repetiu com insistência e um sorriso largo as formas de cozimento e as árvores a partir das quais se fazem as tintas marrons para os fios do *chaguar*⁴. Sabe que a escrita não bastará. A memória das nossas vidas tem que ser guardada por um laço que resista à gramática colonial⁵.

Dou aulas quando me convidam, não tenho acesso à continuidade de nenhum tipo de suporte no meu trabalho e tampouco uma remuneração adequada. Então meu trabalho intelectual está muito ligado à oralidade. Não repito as mesmas aulas porque são espaçadas no tempo e na geografia. Nas últimas vezes pedi que me fossem doadas as gravações. Neste momento, não tenho acesso a elas.

De qualquer maneira, a situação, – eu gosto de chamar assim “a situação” –, ao mesmo tempo que é inédita, me é familiar: ocupar uma casa emprestada, perder objetos, a impossibilidade de trânsito por restrições de fronteira ou certificações “papéis”; a dificuldade no acesso à saúde, o suporte em redes ativistas de cuidados e de comunidades de base, distribuição injusta das garantias aos direitos sociais, econômicos e civis mínimos; a solidão: esse sentimento de falta de intimidade tátil, erótica ou emocional com pessoas ~~as~~ às quais estamos ligadas emocionalmente pela vida comum, a incerteza, a intempérie. A situação da pandemia é inédita e familiar para muitos de nós.

Me lembro agora que nesta aula em particular foi a primeira vez que eu decidi trabalhar sobre uma série de gravuras de Theodor de Bry⁶ que aparecem em diferentes publicações coloniais europeias. Me interessava mostrar as imagens por alguns detalhes que me chamavam a atenção e me permitiam contar a história das “Partes das Índias” em relação à ideia universalizante de um corpo, ao qual os processos de colonização pareciam lhe tocar somente como categorias agregadas e que inclusive a crítica *queer/cuir/kuir* mais radical, ignorava. Um corpo que mesmo sendo cada vez mais pensado em relação aos arquivos de práticas de poder e dispositivos de controle, que colocava em dúvida sua completude e as

⁴ Chaguar, caraguatá ou chustaj denomina uma planta própria do Gran Chaco, de uso comestível e têxtil.

⁵ Marta López se transformou em filamento de memória durante a pandemia da COVID-19. Este texto é agora parte da nossa memória em comum.

⁶ 1) *Americae pars quinta*, de Girolamo Benzoni/Urbain Chauveton/Theodor de Bry (1595). Imagens: <bit.ly/30z1R4i>; <bit.ly/2OJLRXo>; <bit.ly/32J5sPG>.

2) *Americae pars quarta. Sive, Insignis & admiranda historia de reperta primùm Occidentali India à Christophoro Columbo anno MCCCCXCII*, de Girolamo Benzoni/Urbain Chauveton/Theodor de Bry (1594). Imagem: <bit.ly/32EEN6N>.

3) *Narratio regionum indicarum per Hispanos quosdam devastatarum verissima*, de Bartolomé de las Casas/Jodocus van Winghe/Johann-Theodor de Bry (1614). Impressão de Hieronymus Galler, Oppenheim. Imagens: <bit.ly/30D9BSy>; <bit.ly/2OIBdjV>; <bit.ly/39iqJkv>.

bases da sua invenção anatômica, que tinha em conta sua estratificação de classe, hierarquização de gênero, racialização, na sua historização ignorava insistentemente os efeitos do processo de colonização na sua própria concepção e possibilidades de reflexão.



Nas imagens de Theodor de Bry sobre a invasão e colonização das “Índias Ocidentais”, isto é, de uma das partes das Índias que começaram a ser divididas entre os reinos da Europa na “Corrida das Índias”, aparecem numerosos corpos desmembrados. As partes dos corpos das “Índias” aparecem penduradas, cortadas, exibidas à venda. Os rostos mostram narizes e orelhas arrancadas, levantam braços esticados com as mãos cortadas. Os corpos são assados, mordidos por cachorros, açoitados, amarrados. Estão nus ou seminus. Não é demais esclarecer que Theodor de Bry jamais pisou nas Índias Ocidentais, então é muito importante nas suas ilustrações quem está vestido e quem não, quem está sendo pendurado e vendido e quem não o está, quem está sendo cortado e quem corta. É um guia visual bastante simples que utiliza. Ainda que o mais interessante de qualquer maneira seja que, evidentemente, uns corpos estão completos e outros estão em partes. Alguns estão partidos e outros os estão partindo. Mas me interessa levar um pouco mais adiante esta

afirmação e tratar de entendê-la em relação a como se forma a configuração visual Ocidental do que é um corpo ou quem detém um corpo, e quais são as partes das “Índias”. “As partes das Índias” incluem os corpos capturados no continente africano e submetidos à escravidão e os corpos capturados nos territórios de Abya Yala e submetidos a escravidão⁷.

É difícil me concentrar, fechado em um lugar emprestado. A continuidade deste texto se interrompe por pequenas desgraças cotidianas como o rompimento dos cabos para carregar os telefones, cortes de internet e luz, uma vela que, descontrolada, talvez pelo peso da responsabilidade espiritual adquirida, destrói seu próprio suporte, as preocupações com pessoas queridas que adoecem em situação de quarentena, com nossos *xadres*⁸ que se tornaram avós, com nossas comunidades de origem sem acesso à água potável e em perigo econômico e social. Não sou imune ao vírus. Não posso pensar imunologicamente. Então dirijo a reflexão para o agora: a principal brecha nesta pandemia, impossível de sanar nos tempos que exige o vírus COVID-19, é o racismo estrutural sobre o qual se constrói a sociedade e o Estado na Argentina. Isso é o que toma meus ossos, me arranha por dentro. É que historicamente o Estado Nação argentino se ergueu sobre uma superposição de genocídios e políticas públicas do que se chama “limpeza étnica”. Em momentos em que a conjuntura deste vírus particular nos chama a higienizar-nos por todos os meios possíveis, a lavarmos as mãos, não é surpreendente que eu me preocupe com a literalidade das identificações entre peste e corpo, vírus e corpo, mão e contágio mobilizem uma vez mais as fantasias eugenistas de grandes setores sociais, econômicos e políticos assim como seus modos de difusão. O saber que simplesmente a continuidade das práticas comuns de exclusão que lembram o *Apartheid* – naturalizadas sob o nome de pobreza, falta de água, fome, morte violenta e doença, como se fossem estes conceitos estáticos, essenciais, próprios a certos grupos sociais e não categorias relacionais, que dão conta da naturalização da desigualdade no acesso aos direitos básicos como vida digna, saúde física e mental, identidade étnica, de

⁷ A invenção do corpo sexuado ocidental atual com suas formas hierarquizadas em relação a capacidades, colorismo, racialização e sexualização não pode ser completamente entendida sem os processos coloniais que incluem a partilha e redistribuição de grandes territórios chamados “Índias”. Suas partes, assim como os corpos que os habitam, serão por sua vez nomenclaturadas, classificadas, e inclusive repartidas como objetos para a produção econômica e simbólica, escrevo sobre as partes de Índias porque frente ao projeto de totalidade, universalismo e completude corporal-colonial, os corpos dos territórios ocupados eram insistentemente descritos por suas partes ou as metáforas de suas partes, inclusive como faço referência em *Ficciones patógenas* (2018), a unidade do corpo indigenizado e escravizado não estará dado pela capacidade de trabalho de um corpo anatómico individual, senão por um grupo de pessoas postas em uma unidade de produção. Talvez as práticas sistemáticas econômicas da encomenda das Índias, quer dizer, o tráfico de corpos econômicos raciais específicos para a produção de capital colonial foi o que terminou de costurar e juntar os territórios das ex-colônias em territórios estatais. Assim como juntou o corpo do gênero e o corpo infantil, especialmente.

⁸ “Xadres” é a palavra usada para fazer referência às pessoas genitoras/cuidadoras no espanhol não binário.

gênero e espiritual, justiça social econômica e cultural, educação e língua – nos deixem sem poder conjurar uma morte digna. Porque a configuração racista e colonial não é plana, nem axial nem rizomática: é misógina, cissexista, endosexual, monolíngue, capacitista e contemporânea à crise do vírus COVID-19.



Sabemos que esta espécie de *Apartheid* contra as comunidades originárias que resistem, contra as zonas urbanas empobrecidas que resistem, contra as comunidades travestis, trans e mulheres que resistem, contra as comunidades carcerárias que resistem, contra as comunidades hospitalizadas que resistem em cada uma de suas particularidades não é anódino e nem colateral, é produtivo. Produz vulnerabilidade, mas também produz capital. Uma querida amiga me dizia anos atrás, olhando para o mediterrâneo e com saudades dos rios da floresta amazônica: a ideia de que um corpo negro boiando no oceano não vale nada nunca foi verdade, pois nossos corpos do massacre valem milhões. A complexidade do sistema do capital colonial inclui a estas comunidades como parte produtiva necessária na acumulação, manutenção e distribuição desigual da riqueza material, tecnológica e cognitiva.

Paro de escrever. Não posso mais, meu corpo está profundamente esgotado. Um dos meus irmãos deu entrada no Centro de Saúde de Aguaray com dengue, um pequeno hospital

no meio do Gran Chaco⁹. Recebo a notícia por mensagem e escuto sua voz, que ele a manda para que o escutemos. A terapia intensiva (UTI) mais próxima está a 30 km de distância; é o hospital da zona onde inauguraram uma ala para cuidados infantis, na sua maioria irmãos wichis, mas também pertencentes a outras comunidades, em desnutrição aguda, ainda que agora pelo vírus da COVID-19 tudo passe a segundo plano. E 44 pessoas fazem o teste. Ele não quer ser levado ao hospital; a médica também quer evitá-lo, não só por ele, mas também porque o delicado equilíbrio comunal aonde a água não chega ou não é potável produziria um desastre maior. Me vejo então na contraditória posição de esperar que ele não seja atendido em um centro de saúde mais complexo que necessitaria agora de qualquer maneira. Com goiabas você pode ajudar a aumentar suas plaquetas, mas não lavar suas mãos. As comunidades estão ao redor de estradas nacionais e estaduais. Na verdade foram atravessadas por estas estradas e, previamente, pelos trilhos do trem, quando os monocultivos e depois o petróleo e o gás explodido na zona precisaram de vias rápidas de acesso ao “Impenetrável”, como chamaram desde a Colônia as diversas zonas do Gran Chaco. Tal como a fama de desértica imposta à Patagônia, a imagem de “impenetrável” atribuída ao Gran Chaco é usada para justificar a sustentação da desapropriação: territorial, econômica, social e espiritual das comunidades originárias, e com o passar do tempo e o processo da colonização também das suas comunidades migrantes, descendentes de outras comunidades originárias de Abya Yala, desalojados econômicos e políticos, classes trabalhadoras “informais”. Os setores da sociedade radicalmente neoliberalizados na Argentina há mais de 40 anos, são hoje quem recebem os benefícios desta desapropriação sustentada. O Estado Nação na maioria das vezes funcionou como mais um agente, não só na manutenção desta estrutura mas também, como “inovador” de formas de intervenção para a manutenção de uma vulnerabilização rentável das comunidades que resistem e subsistem assim como de seus territórios.

As lembranças daquela aula de verão “As maçãs de Sodoma” na universidade para as mulheres em Barcelona são borrosas. De qualquer maneira essa aula seria mais útil se tivesse a possibilidade de ser dada nos centros educativos da minha comunidade de origem.

No meu trabalho anterior havia realizado uma série de deslocamentos para dar conta das “partes das Índias” em relação à universalização da ideia de corpo ocidental, inclusive na crítica *queer/kuir/cuir*. Uma delas era colocar em questão a temporalidade, onde o evento da invasão colonial a Abya Yala na educação formal nos era dado sob as genealogias europeias. Como pensar nossos corpos quando suas prolíficas formas de invenção foram perseguidas,

⁹ Gran Chaco é a região que transcende as fronteiras dos Estados Nação atuais de Bolívia, Argentina, Paraguai e Brasil no Sul do continente americano.

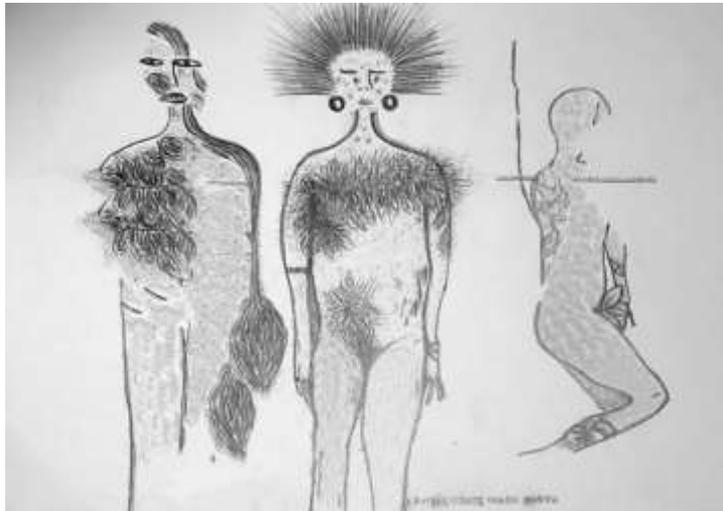
castigadas, dizimadas, apagadas justamente pelos efeitos deste evento neles? Qual era esse corpo da crítica *queer* que estávamos dispostos a abraçar porque as mesmas condições materiais de subsistência dos nossos corpos, nas nossas próprias comunidades eram deixados à intempérie, à fome e ao exílio, quando este mesmo corpo ocidental nos havia “jogado aos cães” a partir da imposição de práticas corporais, materiais e espirituais impostas pela própria Colônia e que nossas comunidades podiam chegar a sustentar também? Abraçar o pensamento crítico *queer/cuir/kuir* do corpo e a sexualidade me devolvia a imagem de abraçar um ouriço. Nossos corpos não só haviam sido inscritos em um registro de gênero, nossos corpos haviam sido inscritos no registro colonial do tempo. Quantos anos terá minha vinda ao mundo nos calendários dos meus ancestrais? Eu vivi mais luas e sóis do que o calendário colonial pode contar. Por acaso então estamos falando do mesmo corpo? O evento da colonização afetou de uma maneira que não se pode voltar atrás, a pobre ideia de “comunidades sem contato civilizatório” não é só eurocêntrica, racista e colonial, como assume que em alguns espaços o efeito da colonização não somente não chegou ou foi mais leve, mas também que nossas comunidades desconhecem suas próprias, abundantes e poderosas formas de resistência a ele. Os efeitos obviamente não são contínuos nem homogêneos, nem temporalmente nem espacialmente. As resistências são criativas e aceitamos, jamais foram relatadas com a sua merecida potência.

Outro deslocamento que tentei realizar foi mover a relação entre sexualidade, corpo e genitalidade, própria da crítica anglo europeia *queer* e não *queer*. Os desenhos realizados por Ulrico Schmidl¹⁰ publicados em 1567 com gravuras de Bry, durante a invasão aos territórios querandíes, charrúas, qom, guaranis, tehuelches, entre outros que habitavam o que depois chamariam os colonos como “Río de la Plata”, mostram não só a mesma gramática da diferença entre corpos nus e vestidos, partes e completude, como desenha detalhadamente as intervenções corporais próprias dos nossos povos originários. E não só isso, também aparece o corpo em relação e continuidade com a animalidade, a flora e seu entorno em toda a sua complexidade. Esta relação existe no sentido de potência positiva em nossas comunidades até a atualidade. Mas o que aparece nas imagens de Schmidl é também o que

¹⁰ Seu relato aparece pela primeira vez em 1567, em alemão. Em 1597-99 em latim, em uma edição de *Levinus Hulsius*, e no mesmo ano na sétima parte das grandes viagens de Theodor de Bry. Na Argentina se edita em castelhano pela primeira vez em 1903 com o título *Viaje al Río de la Plata, 1534-1554*. Notas bibliográficas e biográficas por Bartolomé Mitre. Prólogo, tradução e anotações por Samuel A. Lafone Quevedo. Buenos Aires. Cabaut y Cia., editores. Librería del Colegio Alsina, Buenos Aires. Em 1912 o edita em alemão Robert Lehman-Nitsche quando estava no Museu de La Plata classificando cadáveres do genocídio perpetrado na “campanha ao deserto” e colocando-os em exposição. Imagens: <bit.ly/2ZRMc0R>; <bit.ly/30zhtom>; <bit.ly/2WErFL9>; <bit.ly/3jtvGw3>; <bit.ly/32Imiyo>.

nos dias de hoje continua como relação hierárquica: a animalidade, o frondoso, o território estão colocados tanto como o informe ameaçante, fascinante e inferior em respeito ao corpo do ainda não-colono estritamente falando, mas do “Senhor”; tanto se se refere ao sentido específico, o do senhor homem-invasor-súdito-Rei, ou metafórico, do homem-semelhança-senhor-Deus. Logo será o corpo do colono-súdito-Rei-semelhança-Deus, e para dizer quem ou o que é este corpo serão necessários muitos e específicos dispositivos para criar a diferença entre este corpo e as partes das Índias, onde não será a genitalidade ou os órgãos associados à reprodução o mais importante, nem no sentido da diferença nem da semelhança. Pelo contrário, outras partes da corporalidade humana serão definidoras, entre elas eminentemente a pele mas não só ela, nem só sua cor, senão suas múltiplas características como seus relevos, pelos, cicatrizes e penetrabilidade. Também a voz, os olhos, os narizes, as mãos. Mas, diante de tudo, as partes das Índias serão o espaço saturado pela observação, especulação e intervenção colonial para ordená-las, penetrá-las, saturá-las e distribuí-las. Um terceiro deslocamento foi criar um *alter ego* para poder me dar voz na infância; então a menina envenenadora de genealogias perguntava, me perguntava naqueles tempos, como era possível que uma imagem como a maçã de Adão tivesse ido parar no meu pescoço? Como tinha chegado até as terras do Gran Chaco? Como era possível que esta imagem fosse tão forte e determinante que implicara intervenções cirúrgicas na infância? O que tinha de excessivo esta pele protuberante no corpo de um menino registrado como menina ao nascer?¹¹

¹¹ O relato Ocidental do corpo, a descrição e posta em valor de suas protuberâncias e fendas serão fundamentais para a invenção da diferença sexual e da noção de raça. Por exemplo: "é interessante como no relato clínico as protuberâncias aparecem e desaparecem da mesma forma que os órgãos, e como os rasgos de referência bíblica como "a maçã de Adão" são decisivos para a diferença sexual; -ou certos inchaços, fendas, marcas na pele são usadas para a racialização hierárquica dos corpos como o bócio ou a catapora." (Duen Sacchi, *Ficciones Patógenas*, Rara Avis, Buenos Aires, 2019, pp. 27, 57, 65 [ye](#) 133-)



Este último deslocamento me levou a perguntar: como foram saturadas as partes das Índias, sob que mecanismos, quais instituições? Então tentei dar conta do passo do antigo regime soberano colonial aos regimes de controle disciplinar colonial, especialmente pensando a Missão como uma das instituições disciplinares por excelência para a *indigenização* das partes das Índias¹².

Finalmente evocar um deslocamento radical do pensamento teórico sobre o corpo *queer/cuir/kuir* ocidental e propor a possibilidade de que não seja escrito em línguas nacionais, que possa ser refletido em línguas originárias, escritas e oralidades que excedam a academização ocidental não só para imaginar quais seriam as demandas a serem reconhecidas pelos Estados e que garantam direitos aos nossos corpos, às nossas línguas, senão para perguntar qual mundo poderíamos nos dar agora.

A paisagem soa, afirmo com insistência. Onde eu cresci a paisagem soa, se move. Os vagalumes fazem tremer as Algarobas e com seu som caem as vagens, abrem-se as sementes que rolam para as rachaduras da terra. Crescem, florescem, gritam. Gritam. Me pergunto como foi possível que nós, os corpos que não encarnamos a norma sexo-genérica-colonial

¹² Nas imagens pictóricas dos séculos XVIII e XIX na Argentina, é possível ver a mesma gramática referida no caso de Bry ~~re~~ Schmidl. Um exemplo é a litografia de 1833 de um quadro de Calixto Tagliabúe (1797-1850) sobre a primeira “Campanha ao deserto”, organizada por Juan Manuel de Rosas, isto é, sobre o primeiro massacre organizado militarmente e institucionalmente por parte do Estado Nacional Colonial – neste momento Confederação – contra os povos originários que resistiam. A imagem tem uma descrição: “Expedição nos desertos do Sul contra os índios selvagens, no ano de 1833, executada com o maior acerto e sabedoria pelo digno chefe o grande Rosas”. Imagem: <bit.ly/expdesi>.

sejamos expulsos de nossas próprias comunidades de origem. Qual é a história dessa expulsão, do escárnio, do castigo? Nossas comunidades que antes sequer imaginavam a teoria *queer/cuir/~~kuit~~-kuir* já eram prolíficas em órgãos, próteses, sexos, manifestações, em que o corpo não estava sequer rasgado pela ideia de pele como fronteira e podia ser nomeado como as coisas que estão e levo comigo. Como foi que se conjurou o grande exílio, que enche as grandes cidades das terras do Sul?

Nós, que viemos das comunidades originárias de Abya Yala, sabemos que existe um tempo longo, o tempo dos nossos ancestrais, e um tempo curto, o que começa e se impõe a partir da colonização, no tempo curto foram perseguidos os corpos *sodomitas*. A Sodomia, diferente do significado europeu de proibição de algumas práticas sexuais que se consideravam contra a natureza própria da geração pela procriação, durante a colonização e sobre as partes das Índias se tornará polissêmica, estará associada à proibição de práticas espirituais que colocam em funcionamento conhecimentos cerimoniais, epistêmicos e linguísticos em corpos e comunidades. Dançar será sodomita. Se organizar politicamente será coisa de sodomitas. Pintar o corpo será coisa de bestas sodomitas. Transitar entre espírito e subjetividades corporais ou comunitariamente será coisa de legiões de sodomitas. Estas normativas serão especialmente usadas para perseguir, marginalizar e desterrar práticas de intervenção corporal, individuais ou comunitárias que estavam relacionadas com a construção de poder político, a autonomia econômica e os conhecimentos de cura, tanto física como espiritual, além das prolíferas formas de interações eróticas das comunidades. A tortura física, a perseguição espiritual, o confinamento, a exibição, o banimento e a morte serão as formas de castigo. Estas proibições estarão evidentemente relacionadas à acumulação originária e ao controle econômico sexo-racial de comunidades em Abya Yala. Uma ordem racial sexo-genérica é mais rentável, estável e produtiva. Herdeira destas proibições será a instauração de um tempo curto para a manifestação dos nossos corpos em toda a sua complexidade erótica e política: o carnaval que é do tempo do colono, um tempo escasso de alguns dias em que, de maneira ordenada e sob o epítome da fantasia, podemos caminhar com nossos sexos abertos ao cosmos, nossos olhos voltados aos pés, em que dançar é nomear, e rir é caminhar. A Colônia e sua prática espiritual de evangelização unívoca e monoteísta criou um tempo em que indígenas, travestis dos mil sexos e afrodescendentes pudésemos sair com nossos corpos cerimoniais nas ruas. Um espaço e um tempo limitados que culminam na obediência ao Senhor, no lembrete da inauguração do Seu tempo.

Quais memórias removem tão ostensivamente nossos contornos, que se confundem com os pássaros e o fogo em uma noite de Carnaval? Quais memórias, quais línguas, quais

passos tão irreconhecíveis e uivantes fazem rolar as maçãs das árvores... e puff! Cinzas de maçãs de Sodoma.

Duen Sacchi
Buenos Aires
11 de abril 2020.

9 - BIXAS EM UM CENÁRIO PÓS-GAY*

Emmanuel Theumer¹
Marco Chivalán Carrillo²
Tradução de Bryan Axt³

*Maricón: el hombre afeminado que fe inclina
a hazer cofas de muger, que llaman por otro nombre Maricas
Tesoro de la Lengua Castellana o española
(1611)*

Formatado: Fonte: 11 pt, Itálico

Formatado: Fonte: 11 pt

Formatado: Fonte: 11 pt, Itálico

*¿No habrá un maricón en alguna esquina
desequilibrando el futuro de su Hombre Nuevo?
Pedro Lemebel, Hablo por mi diferencia.*

Tecidos com memória

Este texto parte das conversas que compartilhamos com várixs amigxs em Guatemala, acerca da produção da “gaycidade” branca e de como essa re-sedimenta a ordem colonial. Esta gaycidade se constitui em um conjunto de fronteiras que são rastreáveis através da função aglutinante e purgativa da injúria impulsionada não apenas por héteros, mas também por gays normativos, gays convocados a sustentar certos arranjos normativos. Em tal decálogo se agrupam denominações pejorativas como “maricas”, “bixas”, “*índio-hueco*”, “chiquinha”, “Maria”, “*huequito shuco*”, “*shumo hueco*” que, em sua frequência, arrastam a

* A escrita deste capítulo se deu a quatro mãos bixas, fiéis ao escandaloso barroquismo, que se convergem aqui para compartilhar histórias de opressão e resistências, unidas e diferenciadas por complexos processos de marcação.

¹ Emmanuel Theumer, bixa-feminista, nascida em *Esperanza*, a primeira “colônia agrícola” da Argentina, descendente de camponeses europeus que ao final do século XIX migraram em busca de oportunidades em um incipiente capitalismo dependente-agroexportador. Alfabetizada em História, mas também em Filosofia, graças a diversos programas de bolsas para o desenvolvimento da educação e investigação nacional. Contato: etheumer@unl.edu.ar.

² Marco Chivalán Carrillo (Markush Ch’ub’dan em K’iche’), *hueco*-feminista, nascido no seio de uma família indígena, em *El K’iche*, Guatemala. Ao seus seis anos de idade, começou obrigatoriamente a alfabetização em castelhano, a qual se deu mediante à educação ocidental na que se registra e com a que desidentifica mediante complexos processos de devir. Contato: markoich@gmail.com.

³ Bryan Axt é Mestre e Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Tem como interesse as disputas centradas na área da Filosofia Política Contemporânea e tem como fio condutor de suas pesquisas a história política da materialidade dos corpos, com ênfase na teoria do filósofo espanhol Paul B. Preciado. Contato: bryan.axt@pucpr.edu.br.

incrustação racial do que contará como desejante. Embora os insultos sejam permeáveis a uma análise crítica do discurso em busca de atos politicamente corretos; nos interessa pensá-los a partir da branquidão como ideal regulador e como um capital simbólico que bem poderia estar conduzindo o desejo gay. O fio-condutor destas conversas e reflexões foi desenvolvido em 2016, na cidade de Guatemala, a partir da performance *Piel*, colocada em cena pela artista e poeta Manuel Tzoc.

Manuel Tzoc nasceu no povoado de San Andrés Xecul, próximo de Totonicapán. Se considera maia *k'iche'* não-falante, tendo crescido na cidade de Guatemala. Sua família migrou internamente nos anos setenta até a cidade capital em busca do “bem-estar” social. Tzoc menciona, através de uma entrevista, que seus pais não lhe transmitiram o idioma materno *k'iche'*, carregando consigo a inquietude de saber se isso teve a ver com seu resguardo, o contexto ou o esquecimento. Conta que foi ridicularizado nos centros educativos pelos quais passou, devido às vestimentas das mulheres de sua família e por seus sobrenomes. Guarda em sua memória que negaram por muito tempo a sua origem. Com esta experiência de racismo levada sobre sua família e sobre a de qualquer família indígena, é comum a negação da origem e que se facilite a interiorização da vergonha própria. Muitos indígenas carregam inseguranças e complexos de inferioridade ao serem considerados inferiores e excluídos de múltiplos espaços. O racismo cotidiano e histórico-estrutural da sociedade guatemalteca teria que reparar muito na subjetividade dos indígenas. Não por isso, os povos originários não resistiram ao longo destes últimos séculos.

Manuel geralmente se apresenta como maia-*k'iche-hueco*. As marcas identitárias que cita não procuram selar sua identidade em categorias distintas, mas sim distorcer a suposta pureza das mesmas, pensando e vivendo a identidade como ato performativo. Como diferenças singulares carregadas de histórias de segregação, Maia *k'iche'* e *hueco* saturam suas práticas artísticas.

A performance *Piel* teve como cenário a *Plaza de la Constitución*, conhecida também como Parque Central, e contou com a participação de assistentes expectadores e uma grande maioria de público ocasional. Em pleno centro urbano, Manuel desnudou-se completamente, despojando-se também de sua indumentária ocidental para logo envolver-se, encarnar-se em uma “pele” completa de tecido indígena. Em um segundo momento, o corpo rigidamente em pé, com uma coluna vertebral reta e envolvido em tecido indígena, se comprimiu através de um processo de encolhimento que progressivamente foi apagando dita forma humana erguida, colapsando-se no solo da *Plaza de la Constitución*. A cena se realizou frente ao olhar inerte do *Palacio Nacional de la Cultura* e da *Catedral Metropolitana*.

Segundo Manuel, sua argumentação conceitual contém três palavras que se desdobram a partir da performance: origem, memória e raça.

“A performance trata principalmente sobre o reconhecimento e a dignificação de minhas origens maia k'iche'. Propõe um encontro rumo à identidade a partir da pele de meu corpo e do tecido indígena (corte marmoreado) de minha mamãe, o qual re-significo adaptando-o a meu corpo. Possui energia, resistências, lembranças, feridas, memória: uma história”.

Considerando esta fusão do tecido têxtil indígena com seu tecido epidérmico racializado, podemos nos perguntar: o que nos ensina ao olho espectador esta transfiguração de índio-*hueco*-urbanizado na miniaturização de seu corpo tornado tecido? O que é que está em jogo nesta encenação de des-ocidentalização que toma a forma de uma regressão que conecta o passado com o presente através do tecido indígena, historicamente bordado pelas mulheres? O que pode nos ensinar essa espécie de bicho-humanoide, feito de retalhos, com a que encerrou a sua performance? Seria possível condensar um modo de narrar os entretecidos vínculos entre sexualidade, espécie e racismo?

Ao tensionar vários significantes, em Tzoc parece estar em jogo uma dissidência que poderíamos pensar como *queer*-animal, ou ainda melhor, indianimal *queer* (CHIVALÁN CARRILLO, 2020). Nela está em jogo um precoce racismo que vivenciaram xs habitantes dos povos originários da América. Colocou-se em dúvida a existência de suas almas como um mecanismo de purgação do humano, considerando-se xs inumanxs, selvagens, muito mais próximxs aos animais. Este precoce escrutínio pela alma justificou uma série de ultrajes, expropriações, desenraizamentos e genocídios. A resposta a essa inspeção tem sido o duvidoso outorgamento de uma humanidade desde já diferenciada. A dotação de uma meia humanidade (desumanização) tem sido a condição para a subjetivação cristã original. Aqui a vida e a própria reprodução d~~x~~es índixs pareciam acabar confiscadas em um aparelho particular de produção corporal. Essa diferenciação foi empregada para uma distribuição espacial diferenciada dos corpos. A produção de um fora/dentro territorial remete à memória os primeiros cuidados/profilaxias da pureza racial (CHIVALÁN CARRILLO, 2020) que Tzoc inverte ao apresentar seu corpo nu racializado-sexualizado, sob os tensores de maia-*k'iche'*-*hueco*, no coração do *Casco Histórico*. Sua performance tensiona as categorias de raça, sexo e espécie.

Se a performance de Manuel evoca um racismo primordial de animalização d~~x~~s índixs, também traz para a mesa uma pedagogia de resistência. O corpo que Tzoc traz à cena

contamina as purezas e regenera os modos de estar no mundo. Em tal indianimalia *queer*, parece crucial a corrosão dos valores do humanismo cristão, gerando outros modos de ser e estar com os outrxs, humanos e não humanos. Com *Piel*, parece necessário oxidar o horizonte inclusivo dentro da norma do humano, já que a dotação da alma, isto é, da humanidade, para xs impróprixs foi outorgada a partir de uma biopolítica branco-heterossexual da população e da espécie antropocêntrica (HARAWAY, 1999; CHIVALÁN CARRILLO, 2020). Talvez convenha dizer de outro modo: a performance de Manuel parece sugerir a animalidade e a indianidade como uma aliança de filiação política contra as necropolíticas coloniais⁴.

Entretecendo vetores de diferenciação, *Piel* pode atuar como um guia narrativa para refletir sobre os modos em que temos sido estimuladxs a habitar ou dissentir certas categorias identitárias, processos de subjetivação e dessubjetivação que aqui nos interessam em relação a uma categoria submetida a múltiplas viagens, migrações, traduções e implantações: a categoria gay.

O gay farmacopornográfico

Partindo de um Foucault trans-feminista, Paul B. Preciado (2008 [2018]) sugere que a sociedade da segunda metade do século XX é uma sociedade que poderia ser descrita sob uma nova forma de governamentalidade do vivente, que caracteriza como “farmacopornográfica”. Para isso, toma como referência os processos de governo biomolecular (fármaco-) e semiótico-técnico (-porno~~o~~) da subjetividade sexual: a indústria farmacêutica e a indústria audiovisual do sexo, sustenta, são dois dos pilares sobre os quais se apoia o capitalismo tardio. Entre as características desta nova produção do sexo, Preciado ressalta que o papel das tecnologias: biotecnologias, cirurgias, endocrinologia como sendo as “novas tecnologias do corpo” e também novas tecnologias da representação: fotografia, cinema, televisão e cibernética de crescente infiltração na vida cotidiana. Se trata de tecnologias biomoleculares, digitais e de transmissão de informação em alta velocidade. Segundo a análise preciadiana, na sociedade farmacopornográfica as tecnologias se diluem no corpo, se tornam corpo e são coextensivas – mas diferentes – às arquiteturas exteriores-

⁴ O crítico literário Gabriel Giorgi (2013, p. 5, tradução nossa) é uma importante referência e aliado nesse sentido, visto que se trata de: “uma ‘aliança biopolítica’ contra a legibilidade normativa do humano, contra suas pedagogias culturais, contra suas ontologias políticas; trata-se de pensar como ler essa aliança de tal forma que ela não constitua um somatório de ‘diferenças’ (‘animal’, ‘*queer*’), mas, ao contrário, ilumine epistemologias e políticas alternativas dos viventes em que o que está em jogo é uma reinvenção de um comum de e entre os corpos”.

disciplinárias (a escola, a prisão, o “lar”, o hospital) analisadas por e a partir de Foucault. Argumenta em seu já clássico *Testo Junkie*:

Se a arquitetura e a ortopedia servem como modelos para entender a relação corpo-poder na sociedade disciplinadora, na sociedade farmacopornográfica os modelos de controle do corpo são microprostéticos. [...] Essas novas tecnologias suaves de microcontrole adotam a forma a forma do corpo que controlam, transforma-se em corpo, até se tornarem inseparáveis e indistinguíveis dele, acabando como soma-tecno-subjetividades. O corpo já não habita os espaços disciplinadores: está habitado por eles. A estrutura orgânica e biomolecular do corpo é o último esconderijo desses sistemas biopolíticos de controle (PRECIADO, 2018, p. 86).

Preciado defende duas grandes forças de produção da subjetividade sexual que caracterizam o dito regime farmacopornográfico: a invenção da categoria gênero como uma tecnologia de normalização corporal, mas também de apropriação feminista-trans. Por segundo, um novo “controle pop” do poder no qual já não se trata nem de castigar as infrações sexuais dos indivíduos, nem de vigiar e punir os seus desvios através de um código de leis externas, mas de modificar seus corpos enquanto plataforma viva de órgãos, fluxos, neurotransmissores e possibilidades de conexão.

Excitação e controle definem este novo regime de gestão do vivente: a ele se incita a excitação e ao mesmo tempo se regula mecanicamente a mesma. Aqui o desejo sexual não existe sem suportes técnicos, farmacêuticos e midiáticos capazes de materializá-los (PRECIADO, 2018). Mas, o que acontece com o corpo homossexual nesta mutação dos tecidos de controle e produção biopolítica que Preciado, por vezes, desloca e *aggiorna*⁵ dos eixos da sociedade disciplinar descrita por Foucault? O que acontece, seguindo a pista preciadiana, com o moderno homossexual perverso da clínica sexo-disciplinar? Muito bem! Poderíamos pensar que, a partir de Preciado, a sociedade do início do século está testemunhando a disseminação global de uma tecnologia de subjetivação gay que é caracterizada pela ingestão molecular de anabólicos, carnitina, glutamina, PREP, ácidos fólicos de limpeza cutânea, *poppers*, dietas hipercalóricas, estimulação capitalista do sexo e técnicas microinformáticas de consumo global – tal é o caso da indústria do pornô e dos *feeds* miméticos do *Instagram*. Já não se trata tanto de reprimir, mas sim de fazer brilhar a sexualidade gay. Estas tecnologias de incitação gay delineiam um triângulo corporal que

⁵ [N.T.] Italiano, do verbo *aggiornare*, que se traduz como “atualiza”.

busca estender o torso corporal e reduzir ao mínimo a cintura com um abdômen reto. O gay farmacopornográfico faz do *fitness* um autêntico estilo de vida, como se fosse o seu principal ritual de iniciação. Se caracteriza também por um desejo pela brancura, pelo branqueamento anal e dental como expressão realizada da higiene, ou, em outras palavras, um corpo saudável, pronto para a cama. Empreendedor de si mesmo, o gay do começo do século é sujeito e objeto de sua imagem, uma exteriorização pública que ambiciona incorporar marcadores de distinção social. Ainda melhor: seu pertencimento, seus sentidos de integração social, sua rede de relações sociais, se constroem a partir do consumo de bens que se distinguem, artífice de privilégios e hierarquias sociosexuais. Consideração a inversão de si que implica tal figura sexual, não é muito difícil intuir que a sua fermentação permanece atada a uma segregação socioeconômica e racial que produz seus exteriores-constitutivos, uma gama de abjetxs sexuais que renegociam seus desejos neste campo de forças não escolhido. No início deste escrito, partimos do desejo gay e, até então, nos parece ser também canalizado através da brancura. A gaycidade rosa e profilática constrói sua identidade em contraposição a seus párias sexuais: gordxs, índixs, negrxs, velhxs, bêbadxs, *yonkis*, viciadxs, pobres, sem dentes...

Seguindo os entretécidos de diferenciação saturados em *Piel* não é possível pensar estas transformações sem considerar a histórica produção do racismo em territórios coloniais latino-americanos, em que a “sodomia” foi também uma prática a perseguir e de marcação sobre o corpo indígena. Parece genuíno traçar uma analítica capaz de sustentar que o cuidado pelo estabelecimento do matrimônio e da família racialmente superior se preocupou com a sedimentação da heterossexualidade, expulsando toda “selvageria” do tal marco de inteligibilidade. A sexualização da raça ou a racialização do sexo bem poderia estar inscrita no pensamento hétero-branco. A supremacia racial e masculina se hibridizou para desterrar outros modos de condensar o desejo. Aqui o sodomita foi sempre construído como contaminante racial, degenerante da espécie. Entretanto, o praticante da sodomia na paisagem do Novo Mundo não foi somente considerado degenerante devido a sua condição de “gênero masculino”, mas mais por sua condição racialmente inferior e selvagem. Existem registros históricos que dão conta de apontar uma diferença nos modos de punir quem comia ou dava o cu, um peso para os “índios” e outro peso para aqueles ditos “racialmente superiores”. Os chamados “dones” não eram castigados da mesma maneira ou nem sequer se colocava em dúvida a sua fidalguia (DE LOS REYES, 2010, pp. 66-67). Por conseguinte, o

disciplinamento sexorracial no Novo Mundo construiu a supremacia heterossexual e branca⁶. Cabe recordar como os cães de Vasco de Balboa agiram como uma autêntica matilha em 1513 para acabar com a vida de alguns praticantes de sodomia (DE LOS REYES, 2010; AMODIO, 2012).

Mas, já não estamos diante de uma interpelação cristã, nem médico-jurídica, mas sim de uma tecnologia de subjetivação capitalista historicamente nova. Poderíamos pensar o corpo gay como o efeito de um conjunto de tecnologias fármaco-pornográficas que cedem às técnicas punitivas e *psi* de correção sexual, como as que marcaram destinos como os de Alan Turing. Antes que uma comunidade homossexual, o gay se vê definido como uma tecnologia de segregação social na qual o consumo de certos bens opera como modulador das relações sociosexuais. Isto é o que Néstor Perlongher, poeta e militante do desejo, compreendeu muito bem em *La desaparicion de la homosexualidad* no início dos anos 90. Tanto neste ensaio como em *El fantasma del sida*, Perlongher adiantou com lucidez as biopolíticas da SIDA como parte de um processo de medicalização do corpo homossexual, sanitização de suas práticas e higienização da revolução sexual apregoada nos anos 70. Sob este diagrama, a partir do Sul global, afirmava:

Na medida que ia sendo “tolerada”, a homossexualidade estava sendo “modelada”. Uma vez que ela, tão maldita, acedia aos sagües dos gozos tolerados, é como se tivesse que se mostrar capaz de integrar-se disciplinadamente nas grades de uma normalidade ampliada. Isso implica, por um lado, a ruptura das marginais com as quais, nos tenebrosos corredores do submundo, se mistura alegremente. Por outro lado, essa cisão também ocorrerá em relação a outros gêneros mais “clássicos” (bixas, travestis e todo o *folklore* “ativo/passivo”). Ruptura com as “homossexualidades populares”; instalação em ghettos dourados de gays plásticos e bem educados: tal é o preço da luz (PERLONGHER, 1988, p. 76, tradução nossa).

Este “preço da luz” é compreendido em Perlongher como o de uma ruptura com práticas homossexuais que ocorriam em locais de “pegação”⁷ e ocupação sexual para dar lugar à segmentação, à distinção social, à *ghettização* que fermentam o gay farmacopornográfico; um processo que historiadores e sociólogos bem poderiam descrever

⁶ Nesse contexto, parece interessante empunhar uma história da produção do índio praticante da sodomia. Um desses estudos, por exemplo, é o de Pete Sigal (2020), que investiga a fabricação do “homem maia” através de dois casos temporariamente abismais: o discurso de Diego de Landa sobre os rituais de penetração e as fantasias de Mel Gibson sobre a sodomia em seu filme *Apocalypse* (2006).

⁷ [N.T.] No original, Theumer e Chivalán Carrillo dizem “*en las teteras*”, que no *argot* bixa-argentino denomina os espaços públicos (banheiros, parques, etc.) em que ocorrem encontros sexuais (pegação; *cruising*) entre gays.

como o de uma “modernização gay”. A mutação do praticante de sodomia em um sujeito de sexualidade periférica, o homossexual invertido, encontram um terceiro momento na incitação liberal-cidadã e neoliberal-farmacopornográfica de tornar-se gay.

O gay a que fazemos referência não ignora que “gay” – com tudo – é uma categoria aberta a múltiplos contextos de recepção glo(c)al e codificação pessoal. Ainda hoje, pronunciar-se como gay em certas regiões do mundo pode ser um ato político de visibilidade, de quebra do armário, de negação da negação da diversidade sexual. Se deve a isso que, antes que um contexto generalizado, nos referimos a um cenário pós-gay para indicar um desdobramento destas tecnologias de implantação sexual que se articulam cenograficamente de modos muito variados. Este cenário pós-gay já não está caracterizado por legislações punitivas à orientação sexual dos “maracos”, dos “huecos”, dos “jotos”, dos “putos”, “pájaros”, mas sim por Estados que reconhecem direitos como a união conjugal para pessoas do “mesmo sexo”, direito à adoção ou educação sexual interiorizadas em tópicos como diversidade sexual ou compreensões fluidas de gênero. Embora o prefixo “pós” aqui tente delinear certas particularidades sócio-históricas que contrastam com cenários repressivos-clandestinos, seria conveniente não esquecer que o heterossexismo persiste sob múltiplas modalidades, apesar das transformações no discurso jurídico.

Os contextos de repressão sexual disciplinar foram os mesmos que alimentaram a organização política e fizeram do “gay”, sob semânticas históricas específicas, uma figura de emancipação sexual através de certa territorialização urbana que vai, em seu ritmo, de uma “saída do armário” à parada de orgulho pela diversidade. No cenário pós-gay a que nos referimos, coexiste o reconhecimento de direitos e a inclusão cidadã da democracia liberal, um processo que poderia ser descrito como equalizador, com técnicas molares-corporais de homogeneização e distinção social. Se trata de um desdobramento cênico no qual coparticipam a produção de visibilidade estatal-cidadã e uma estética de superconsumo. No cenário pós-gay se assiste a um jogo duplo: a invocação de mecanismos de integração-igualdade e ao mesmo tempo de exclusão-segregação.

Espectros da revolução

A segunda metade do século XX, com a *Revolta de Stonewall* (1969) como evento disparador de impacto internacional, verá a emergência de um movimento social orientado ao desdobramento de um discurso contestatário sobre a liberdade sexual que semeará o terreno para variados estilos de vida, modos de tornar-se gay ou deixar de ser gay. A bixa, em seu contorno afeminado, seu quebrar-de-munheca que blasfema contra o corpo produzido

pela ciência moderna, com o qual instaurou o “Homem”, foi rapidamente visto como a “figura revolucionária” do patriarcado capitalista em textos como os de Guy Hocquenghem, que explorou a intensificação do prazer anal; Néstor Perlongher que leu no *yire* (de “yirar”; *cruising*) a potência de uma errância sexual aberta à fuga e de Mario Mieli quem, por sua vez, imaginou a transexualidade como um horizonte revolucionário de todas as práticas sexuais, já não apenas hétero ou homo, reprimidas pelo capitalismo.

Mas então um duplo movimento paradoxal caracterizou as políticas sexodissidentes: enquanto se amplificava um discurso de liberação sexual, se acatavam e afirmavam as categorias geradas pela própria clínica sexo-disciplinar (MACRARE, 2018). Qualquer referência a este ponto não pode esquivar à pergunta formulada por Jeffrey Weeks (2008), que indaga a respeito da existência de um modo de resistir e viver a sexualidade que não seja problemático. Seguido dele, talvez convenha recordar Michel Foucault quem, sensível ao impacto do liberalismo na política homossexual, tachou estas resistências por sua inocência, assumindo que o sujeito que pretendiam liberal era já efeito das redes de poder. Frente a isso, prestou atenção, se quiser, a uma trama sociológica da vida gay nos subúrbios de São Francisco (Califórnia), como exemplos de resistências que tomam lugar a partir da experimentação. É aqui em que a “amizade como um modo de vida” será vista como uma contra-sociabilidade alternativa ao matrimônio heterossexual e seus núcleos de família biológica de regulação das energias corporais. Da mesma maneira, viu na subcultura *leather* a expressão des-disciplinar de um uso reflexivo dos prazeres. Foi além, sugerindo que o empenho não é tanto o de afirmar-se como homossexual, mas o de empenhar-se em ser “gay”. Em uma entrevista concedida no início dos anos oitenta, Foucault é interrogado a respeito e esclarece sobre este deslizamento crítico:

Queria dizer “é preciso obstinar-se em ser gay”, situar-se em uma dimensão em que as escolhas sexuais que se faz estão presentes e têm efeitos sobre a totalidade de nossa vida. Também queria dizer que essas escolhas sexuais devem ser ao mesmo tempo criadoras de modos de vida. Ser gay significa que essas escolhas se difundem através de toda a vida e é também uma maneira determinada de rejeitar os modos de vida propostos, fazer da escolha sexual o operador de uma mudança de existência. [...] Direi que é necessário se valer da sua sexualidade para descobrir, inventar novas relações. Ser gay é ser-em-devir e, para responder a sua pergunta, acrescentaria que não há que ser homossexual, mas empenhar-se em ser gay (FOUCAULT, 2013, p. 112, tradução nossa).

“Fazer da escolha sexual o operador de uma mudança de existência”: não se trata tanto de se afirmar a partir do discurso jurídico-patológico que gerou o homossexual como um táxon de análise, mas de explorar, experimentar e intensificar os prazeres a própria sociabilidade gay produz. Este deslizamento semântico que vai do ser homossexual ao devir gay, dentro do contexto vernáculo estadunidense, adquire sua força na criatividade, na contraprodutividade como prática de liberdade, um uso “reflexivo” dos prazeres como impulsionador de um estilo de vida minoritário.

O empenho com que Michel Foucault leu o uso dos prazeres gays (ou um uso gay dos prazeres?) parece hoje nostálgico. A sua repentina morte não lhe permitiu conhecer o impacto normativo da SIDA e a crescente figura do corpo gay, como um corpo saudável e forte, em oposição ao estigma gerado pelo que ficou conhecido como a “peste rosa”. Se trata da extensão global de uma nova criatura, da padronização industrializada de um estilo de vida. O gay é aqui entendido como uma categoria de distinção social. Uma tecnologia de gestão molar. Um segmento do mercado. Talvez uma territorialização hétero. Um distrito eleitoral. Uma estética gay que explode durante os anos oitenta e noventa, mas que encontra suas origens no clima pós-guerra e no consumo da música *disco* nos anos setenta. Uma estética gay que progressivamente afirmará seus contornos através da extensão global do pornô e do predomínio de dependências fármaco-químicas de estilização do corpo.

Enquanto a ordem heterossexual alimentava o segredo e a clandestinidade como possibilidade de reconhecimento entre “entendidos”, o gay de livre-mercado almejava outros padrões de reconhecimento. Há uma artificialidade que o distingue, um modo de habitar a cidade que o demanda outros códigos, uma ansiedade infinita pela identificação através do consumo. Seus laços sociais definidos por uma estética do *fitness*, da etiqueta, da promiscuidade vivida como uma libertinagem transparente, mas mediada pela desafetação e por um desejo pela brancura, de adoração aos *monster-cocks* e de pânico à adiposidade. Enquanto seu halo de liberdade se expande no espaço público da democracia liberal, tomando, em uma reversão irônica, a família homoparental como o sublime da cidadania sexual, o corpo gay sofre a interferência de vários processos de molecularização química e digital... Aqui está um nova *ciborgologia* sexual. A subjetivação gay não é tanto uma questão de orientação ou escolha, mas sim um mecanismo de distinção social, o consumo aqui opera – conforme uma certa sociologia – como um antecipador das relações sociais hierarquizadas.

Várias décadas depois, tomando como fio-condutor esta possibilidade de ver nos gays um estilo de vida, um crítico cultural como David Halperin apreciará modos de vivenciar a homossexualidade, a vinculando a uma subcultura que pouco guarda relação com o efeito

equalizador iniciado pelas gerações pós-*Stonewall*. Ainda que a sua análise esteja centrada em um contexto estadunidense, Halperin contrapõe a identificação do gay, entendida como uma identidade sexual ou uma opção sexual, com a de um processo de decodificação e reinscrição dos produtos culturais heterossexuais:

A homossexualidade não é tão apenas uma orientação sexual, mas também cultural, como um compromisso com certos valores sociais ou estéticos, uma *forma de ser* a si. Ademais, essa singular forma de ser, parece estar enraizada em uma singular sensibilidade *queer*. E essa forma *queer* de sentir, essa subjetividade *queer*, se expressa através de uma peculiar e discrepante forma de relacionar-se com os produtos culturais (filmes, canções, roupas, livros, obras de arte) e com as formas culturais em geral (a arte e a moda, os sentimentos e a linguagem). Como prática cultural... implica uma forma característica de dar, receber, reinterpretar, reutilizar a cultura majoritária, de decodificar e recodificar os significados heterossexuais ou heteronormativos que estão imbricados em tal cultura, de maneira que passem a funcionar como mecanismos de significação gay ou *queer* (HALPERIN, 2016, p. 25, tradução nossa).

A virada que David Halperin propõe é crítica e nos interessa: não basta ter relações sexuais para ser gay, pois se trata de se relacionar de um modo específico com o mundo, questão que já entusiasmava Foucault. Ainda que nas análises de Halperin as diferenças internas à gaycidade, as diferenças matriciais de classe, gênero, racismo, capacitistas ocupam um lugar marginal e a sua perspectiva pode oferecer uma importante pista visual. Halperin sugere que a subjetividade gay se levanta sobre uma dicotomia: entre uma ética igualitária e uma estética hierarquizada, entre a subversão *camp* da cultura dominante e a adoração à beleza adônica de um corpo submetido ao adestramento do *fitness* capaz de simular a norma heterossexual, entre as gargalhadas ao assistir *RuPaul's Drag Race* e o tecido erétil ativado por Colby Keller. Porém, como seria pensável um modo crítico de decodificação cultural? O que acontece com aqueles que não se identificam com os modos dominantes de tornar-se gay? Estão obrigados à submissão ou a retornar ao otimizado discurso psicopatológico da homossexualidade? Poderíamos pensar um certo espaço habilitado pelo tempo necessário para receber, recodificar, consumir certos produtos culturais como gays e considerar um movimento de reversão, um movimento no qual a dita sensibilidade *queer* (para valer-nos dos termos de Halperin) se volta sobre si mesma para impugnar as suas normativas, a sua – vamos reiterar até cansar – estética da distinção. Este é, sem dúvida, um espaço aberto por resistências muito variadas. Aparecem, por exemplo, subjetividades dissidentes que se chamam a si mesmas bixas e mariconas, putos ou putinhas, promovendo não apenas uma

apropriação da injúria, mas também adiantando-se à mesma, antecipando a injúria através de uma afirmação política radical que tensiona as representações dominantes, farmacopornográficas, mas também as da cidadania sexual, ativadas pelo liberalismo político das organizações LGBTQ+⁸.

Desfazer a gaycidade

Esta operação “igualitarista” do discurso gay-lésbico foi largamente colocada em disputa pelas políticas *queer/cuir* e encontram um momento de expansão, atualização e celebração nas bixas contemporâneas espalhadas pelos territórios submetidos a complexos processos de descolonização na “América Latina”⁹.

Se o problema com a circulação migrante da categoria gay é que ela mesma parece abrir uma articulação colonial que define repertórios de protestos, parece urgente a tarefa de “tradutorxs impertinentes” (FALCONI, 2018) que façam seus o desafio de abrir as categorias, esvaziá-las, deslocá-las, “louca-lizá-las” (OCHOA, 2004) ou inventar outras novas. Talvez esta seja a tarefa que melhor descreveria ao *Movimiento Maricas Bolivia*¹⁰ que, através do uso dissidente da rádio, coloca em emissão a proliferação cacofônica de múltiplas vozes em tensão com o que se denuncia ser um discurso político TLGB branco, urbano e de classe média. Aparecem assim registros de resistências bixas e indígenas, bixas indígenas (as conjugações e separações importam), trans *aymara*, *q’iwa*, *tevi*, *trava*, *q’iwsa queer...* Aqui a afirmação de si, em um acentuado componente antirracista e decolonial, é levada a seus limites, colocando em questão como nos Andes centrais o discurso do “orgulho gay” opera como uma tecnologia de branqueamento solidária à negação da identidade indígena. No movimento *Maricas Bolivia* há uma importante preocupação pelas origens, pelas práticas ancestrais, aquilo que poderíamos compreender como tradição. Mas não se

⁸ Para Halperin (2016), Warner (1999) e de Lauretis (2015), o discurso identitário gay ofereceu a possibilidade de encenar uma apresentação pública de si desvinculada do sexo, um modo de identificar a “minha” sexualidade sem a necessidade de evocar sentimentos, fantasias, práticas sexuais. Esse processo de dessexualização do discurso político gay-lésbico foi em parte um retorno à segunda natureza, uma sexualidade não problematizada que foi paralela a um conjunto de transformações sociotécnicas das quais a exortação farmacopornográfica do gay é talvez um exemplo expressivo. O narcisismo, práticas sexuais “destrutivas” (a “promiscuidade”, o *bareback...*), a passividade ou o sentimentalismo apareciam como não-problematizados e questões individuais não generalizáveis. Parte destas práticas sexuais foram descritas por Leo Bersani como anticomunitárias, antiamorosas, não-reprodutivas, isto é, difíceis de conciliar com uma política afirmativa da sexualidade.

⁹ O corpo bixa a que fazemos referência não é necessariamente um homem cisgênero, pois não participa da economia diferencial produzida pelo regime heterossexual. Este é um corpo desmarcado tanto da atribuição sexual (homem) como desidentificado da subjetivação dominante gay. Em certo sentido, o corpo bixa é um corpo “wittigiano”.

¹⁰ [N.T.] O *Movimiento Maricas Bolivia*, se trata da “organização de homossexuais que se autodenominam “bixas”, pois esta (re)afirmação “supõe um ato de provocação e resignificação do insulto”. Cf. boa parte dos seus registros que estão disponíveis em: <<https://bit.ly/3it7Bq8>>.

trata de um salvaguarda genuína numa versão “congelada” da tradição, mas que o dito legado é posto, se quiser, a gaguejar através da inscrição de uma diferença, a de bixas, uma marca que habilita um espaço fronteiro em que não é por acaso que abundem simultâneos exercícios de tradução. Através do registro de memórias e da performance, as *Maricas Bolivia* atam laços, geram nós e desvendam o horizonte do progresso sexual dominante alojado no “matrimônio igualitário” para insistir na tarefa de inscrever a diferença bixa no interior de comunidades indígenas e das suas lutas comunitárias em defesa das terras e das etno-específicas participações na natureza. Lutas comunitárias sem as quais se torna impensável a possibilidade de expressar e fazer vivível a bixaria. As bixas emergem aqui, em sua dessubjetivação gay e em sua ressubjetivação bixona, como uma figura da resistência em um amortecimento às molas do poder.

Diante das preocupações articuladas nos indizíveis sobre o sexo que aumentam a visibilidade pública dominante, durante o período entre 2016-2017 foram desenvolvidas em algumas regiões da Argentina as *Oficinas de Pedagogia Bixa*. As suas promotoras explicaram o que buscavam:

Fazer a prevenção, para que haja pedagogia, mas não para que a irresponsabilidade não seja cometida, mas para que, se acontecer, haja argumentos (com bom posicionamento) e haja suporte afetivo. Todas fomos expostas a situações nas quais o mais racional é não o ser. Nós bixas sabemos desde que participamos do seminário sobre HIV, em que dissemos: se trata de fazer a redução de danos como prevenção de riscos (PERALTA; BURGOS; SINI, 2016, p. 58, tradução nossa).

Frente às “más práticas” do sexo sobre as quais cabe o silêncio por parte do discurso público LGBTIQ+ dominante, as oficinas colocaram em foco a geração de suportes afetivos. Estas oficinas aprofundaram sobre os retalhos culturais em que nos tornamos bixas mediante instâncias de decodificação, mas também revalorizando o papel de figuras educadoras ainda vigentes como as “tias”. As “tias”, no *argot* bixa-argentino, são referência para um particular parentesco não-normativo, marcado pela diferença geracional entre bixas na qual se coloca em jogo a transmissão de saberes ganhos pela própria experiência em diferentes contextos. A “tia” é uma educadora sexual incorretíssima para os muito-bem civilizados projetos de educação sexual integral. Estas oficinas foram acompanhadas de projetos críticos de construção de narrativas de memórias bixas, tal como o projeto *Mariconcitos. Feminidades de niños, placeres de la infancia* (BURGOS; THEUMER, 2017), que se trata de uma compilação de relatos de infâncias bixas, contadas em primeira pessoa, com abordagens

temáticas tão variadas que vão da identificação com a protagonista feminina das novelas à apropriação de uma toalha de cozinha como os cabelos de princesa, perpassando também pela experiência da violação. Aqui “*mariconcitos*”, *i.e.* bixinhas ou mariquinhas, opera como um tropo retórico a partir do qual é possível narrar a contra-memória de uma infância até então sepultada em benefício da disciplina heterossexual e de normalização gay. Na escrita participaram pessoas que atualmente se percebem como gays, heterossexuais, mulheres trans, homens trans, bixas, putos¹¹.

Para desativar os tentáculos do poder do capitalismo rosa e do heteropatriarcado, no Estado espanhol surgiram os *Enkuentros de marikas*, denominado “*no mixto*; de corporalidades diversas, transfeminista e libertário”. Tais encontros convocaram todexs aqueles que se sentiam parte dessa complexa e nunca fechada categoria “marika”, “bixa”. Aqui o sentido de um encontro *no mixto* tem a ver com as singularidades que habitam todexs aqueles refugiadexs e/ou abrigadexs pela bixaria, vivenciada em densas e aleatórias histórias de privilégio e vulnerabilidade. Os *Enkuentros de marikas* têm uma frente dupla opositiva: sua aposta reside não apenas na poluição da heterossexualidade como regime político e econômico, mas também no tipo de gaycidade promovida pelo que denunciam como capitalismo rosa. Nesse sentido, a produção da subjetividade do “gay de vitrine” é tensionada, curto-circuitada e colapsada. Tal ação é possível através de perspectivas e práticas problematizadas como transfeministas, *queer/kuir*-anarquistas, decoloniais, antirracistas, antifascistas e antiespecistas. Suas modalidades de trabalho são realizadas por meio de debates, oficinas, palestras, microfone aberto; em suma, assembleias participativas¹². Tais encontros parecem ser autênticos laboratórios para pensar e falar sobre as diferentes formas de habitar e refugiar-se na bixaria; onde é importante responder à pergunta que indaga como as bixas poderiam viver juntas.

Em 2015 surgiu *Sudor Marika*, um grupo de cúmbia das periferias de Buenos Aires, Argentina. *Sudor Marika* faz sua a cúmbia – um gênero musical popular caracterizado pela sua misoginia, pelo culto passional ao amor romântico e entre outros tópicos – para levá-lo rumo a outras direções. Seu repertório de canções atua como um chamado à luta coletiva frente aos programas neoliberais do governo vigente e da própria gestão neoliberal dos afetos, questionando os modelos de afetação e desafetação dominantes com uma ênfase na busca

¹¹ Cf. O projeto *Mariconcitos* conta com uma plataforma digital e um livro de download gratuito. Disponível em <<https://bit.ly/3iqL2T5>>.

¹² Os encontros tiveram lugar em diferentes comunidades do Estado: Madrid, Catalunya, Andalucía e no País de Vasco. Cf. em: <<https://bit.ly/3xrw03Q>>.

pelo comum, pelo coletivo. O grupo *Sudor Marika* não está interessado em outorgar uma receita revolucionária, mas em tocar, sondar e a colocar para vibrar os complexos e pouco harmoniosos cenários nos quais a sexualidade tem lugar. Ao longo das suas faixas musicais pode-se ouvir no *Sudor Marika* a sucessiva tensão significativa entre a inscrição da diferença “bixa” e uma exortação não-identitária alojada no “suor”, uma secreção, uma materialidade trans produto da comunhão da dança que encenam e sobre as quais estabelecem a possibilidade de um pensar-se em coletivo, um modo de ansiar a comunidade a bixas, lésbicas, travestis, trans, mas também a feministas, trabalhadorxs do sexo, pessoas privadas de suas liberdades e migrantes. Há em seu programa musical uma busca constante por coalizões que inscrevam a virada bixa nas culturas políticas locais, como é o caso do populismo, politizando a bixaria, mas também enviadescendo a política: desdobrando uma pose bixa diante do conflito social e fazendo sua uma cadeia de demandas abertas que desenham um mundo vivível pelas bixas¹³. Em uma de suas últimas canções, chamada *100% plumas*, o grupo questiona o estresse gay ao antepor um transbordar animal-cuir depositado nas penas, uma estendida gíria zoomórfica vernácula para se referir ao maneirismo das bixas. Diante dos códigos de excitação e controle gay (“ambiente zero”, masculino, papéis sexuais definidos), a dança da cumbia surge como um mecanismo de potencialização da plumagem, como uma descontração corporal celebratória do que se tenta conter, ocultar, regular, em benefício de uma visibilidade tecnicamente ornamentada. Aqui está um trecho:

*Es que este sistema funciona con algoritmo,
Para que al final todos deseemos lo mismo:
Creés que sos libre pero es ilusión,
Es imperceptible con esta subvención.
Frente a la moral sexual careta que regula
A quién hay que amar y cómo ya desde la cuna
Gritamos que somos tu peor pesadilla,
De la subversión libidinal somos guerrilla.
El cero pluma no puede volar,
El cero ambiente no tiene lugar,
Vos relajate y venite de una
A bailar esta cumbia que no disimula (bis).
Quiebra la muñeca,
Mueve la cintura,
Bailando esta cumbia,
Cien por ciento pluma.
Quiebra la muñeca,
Mueve la cintura,
Bailando esta cumbia,*

¹³ Cf. *ManiFiesta: populismo rosa?*. Disponível em: <<https://bit.ly/3A6sAoW>>.

Cien por ciento pluma.

Para não acabar

Sem querer esgotar o rol de subjetivações dissidentes bixas e as suas variadas expressões em políticas assembleárias, registros musicais, artísticos, literários e muito mais, podemos notar um duplo movimento característico: questionamento da norma heterossexual, mas também desidentificação crítica com os modos farmacopornográficos dominantes de produção da gaycidade. Suas derivas são tão amplas que seria difícil reunir “as bixas” em um único relato dissidente conciliador de todas as diferenças. Se aprendemos algo com as *Maricas Bolivia*, as *Sudor Marikas*, com as oficinas de *Pedagogias Maricas* e os *Enkuentros Marikas*, é que se trata de demolir a categoria, abri-la, deslocá-la para diversos vetores de diferenciação nos campos de força raciais, de gênero, capacitistas, classistas, especistas. Por momentos assistimos à invocação de uma comunidade, uma espécie de reessencialização de atributos próprios da bixa que se apoiam na sua “loucura” sexual ou como um efeito do espaço simbólico da feminilidade, um “corpo feminilizado”. Por outros tantos, assistimos à radical diferença da especificidade autopercebida, um horizonte encorajador mas que corre o risco de negar a persistência da conflitividade político-sexual ao repousar no sucessivo Estado imanente das multidões (*queer*). Os canais dominantes de representação liberal não são necessariamente descartados: são utilizados para as reivindicações de direitos perante o Estado, mas também rapidamente questionados por suas pretensões de conter a diferença e o conflito.

Partimos de uma performance que trata sobre as origens, emaranhando racismo, sexo e espécie para abordar uma tecnologia de subjetivação gay – historicamente nova e globalmente estendida –, bem como alguns precipitados de resistência que ocorrem em um cenário que, de modo inquietante, pensamos como pós-gay. As resistências bixas que aqui pensamos parecem abraçar ironicamente as políticas da representação liberal, abraçar ironicamente as políticas da multidão, abraçar ironicamente as políticas comunitaristas. Aqui, cedemos o pulso de escrita e quebramos a munheca. Nosso exercício de escrita não pretende alcançar uma versão acabada, mas sim, manter o reto carregado de perguntas.

Como tal, trata-se de um pequeno gesto diante/para/a partir dos múltiplos posicionamentos excêntricos mediante os quais a diferença bixa é invocada.

AMODIO, E. El detestable pecado nefando. Diversidad sexual y control inquisitorial en Venezuela durante el siglo XVIII. *In: Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2012. Disponible em: <<https://bit.ly/2ViZKmB>>. Acceso em: 05 ago. 2021.

BURGOS, J. M; THEUMER, E. **Mariconcitos**. Feminidades de niños, placeres de la infancia. Córdoba: Ediciones de los autores, 2017.

CHIVALÁN CARRILLO, M. Cuerpos en experimentación. Sífilis y fármacopoder en la Ciudad de Guatemala (1946-1948). *In: EntreDiversidades*, v. 7, n. 2 (15), p. 127-159, 2020. Disponible em: <<https://bit.ly/3iq9bt1>>. Acceso em: 05 ago. 2021.

COLLAR, J. Leaving the Gay Ghetto. *In: Newsweek*, p. 53, 1998.

DE LOS REYES, G. Curas, Dones y Sodomitas: Sexual Moral Discourses and Illicit Sexualities among Priest en Colonial México. *In: Anuario de Estudios Americanos*, v. 67, n. 1, 2010.

LAURETIS, T. Género y teoría queer. *In: Revista Mora*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2015.

FALCONI TRÁVEZ, D. Desaprender a ser gay. Decolonizaciones maricas para América Latina. *In: FALCONI TRÁVEZ, D. (ed). Inflexión marica*. Escrituras del descalabro gay en América Latina. Barcelona: Égales, 2018.

FOUCAULT, M. **La inquietud por la verdad**. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Buenos Aires: siglo XXI, 2013.

HALPERIN, D. **Cómo ser gay**. Valencia: Tirant humanidades, 2016.

HARAWAY, D. Las promesas de los monstruos: Una política para otros inapropiados/bles. *In: Política y Sociedad*, n. 30, Universidad Complutense de Madrid. pp. 121-163, 1999.

GIORGI, G. La lección animal: pedagogías queer. *In: DOMÍNGUEZ, N. (ed). Cuerpo y escritura. El género como pregunta*. Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria, CETYCLI, Rosario. Boletim n. 17, 2013. Disponible em: <<https://bit.ly/3fAF00u>>. Acceso em: 05 ago. 2021.

MACRAE, E. **A construção da igualdade**. Política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”. Salvador: EDUFBA, 2018.

MOUFFE, Chantal. **Agonística. Pensar el mundo políticamente**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

OCHOA, M. Ciudadanía perversa: divas, marginación y participación en la “localización”. *In: MATO, D. (org.). Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.

PERALTA, S; BURGOS, J. M; SINI, A. Educación emocional/sentimental marica: alguns tónicos. *In: Badebec*, v. 6, n. 12, 2016.

PERLONGHER, N. **El fantasma del sida**. Buenos Aires: Puntosur, 1988.

PRECIADO, P. B. **Testo Yonqui**. Madrid: Espasa, 2008 [**Testo Junkie**. São Paulo: n-1 edições, 2018].

SIGAL, P. Making Maya Men: Fantasy, Voyeurism, and Perverted Penetration. *In: QLQ: a Journal of Lesbian and Gay Studies*, v. 26, n. 1, 2020.

WARNER, M. **The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life**. New York: Free Press, 1999.

WEEKS, J. Traps We Set Ourselves. *In: Sexualities*, v, 27, n. 11, 2008.

**OS MOVIMENTOS ABERRANTES
OU SOBRE A MÁQUINA CALIBÃ DE POMBA GIRA**

10 - PRECIADO NA ARGENTINA. NOTAS PARA UMA RECEPÇÃO

Julieta Massacese¹

Tradução de Adriana Ortega Clímaco²

Introdução

Textos pertencentes ao que hoje chamamos *teoria queer* ingressaram na Argentina desde meados da década de 90. A partir do novo milênio, Paul B. Preciado irá progressivamente convertendo-se em um ator fundamental na história deste trânsito, especialmente desde que alcançou um público amplo³. Este trabalho propõe-se a ensaiar uma recepção do pensamento de Preciado na Argentina, através de alguns modos de leitura, crítica e apropriação que podem ser rastreados em nossas regiões, com o objetivo de condensar alguns de seus núcleos polêmicos.

Que se trate de uma recepção argentina dá conta de um intento de indicar espaços de circulação, o que não implica que sempre escrevam pessoas nascidas ou residentes na Argentina, nem muito menos que disto possa derivar-se uma homogeneidade ou uma coerência “nacional” nos modos de ler. Nosso país é de tudo menos homogêneo, pelo contrário, a produção intelectual encontra-se concentrada na cidade de Buenos Aires. Entretanto, neste mapeamento emergem outros poderosos nichos de produção como Córdoba, La Plata, Rosario e Neuquén⁴. O problema da localização, bem como o problema da legitimidade do trabalho de recepção, são temas que voltarão a aparecer neste capítulo.

¹ Julieta Massacese (Esquel, Argentina, 1989) é doutoranda em Estudos de Gênero (UBA) e codiretora da Editora *Rara Avis*. Pesquisa temas de tecnologia e feminismo, e intervém em debates sobre sexualidade, estudos animais e arte contemporânea. Contato: julietamass@gmail.com.

² Possui Graduação em História (Bacharelado e Licenciatura Plena), pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2002); Graduação em Letras Português/Espanhol (Bacharelado e Licenciatura Plena), pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2009); Mestrado em Letras Neolatinas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2012), Doutorado em Letras Neolatinas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2017) e Pós-Doutorado pela Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Contato: ortegaclimaco@gmail.com.

³ Embora poderia parecer que falamos do mesmo, este *corpus* não é precisamente equivalente à *queer theory*: “*De la misma forma, la teoría queer incluye autores y debates que no son parte ni se superponen totalmente con la queer theory norteamericana, debido también a la falta de traducciones de esas obras al inglés y a lo hermético de la producción académica metropolitana. Es el caso de Preciado que es indudablemente parte de la teoría queer que se discute en España, Chile, Argentina y otros países del Cono Sur, pero no circula en el debate norteamericano*” (RIVAS SAN MARTÍN, 2011, p. 69).

⁴ Do que não cabe dúvida é da concentração e da migração para as cidades, questão quase obrigatória para muitíssimas pessoas, especialmente quando não se ajustam às normas sexuais e de gênero.

Formatado: Fonte: Itálico

Formatado: Fonte: Itálico

Embora a periodização seja um trabalho particularmente complicado no caso de um autor vivo, construir uma aproximação desta índole pode resultar útil num contexto que, junto com Preciado e seus leitores, foi mudando ao longo de quase vinte anos. Algumas hipóteses deste trabalho inspiram-se nas do ensaio que realizei para o prólogo de *El museo apagado: Pornografía, arquitectura, neoliberalismo y museos*, em 2017, e as continuam. Ali, tentei aproximar-me, um pouco lateralmente, a análise de uma recepção argentina. Outros três textos resultam referências fundamentais, com as quais dialogarei ao longo deste trabalho: O primeiro é o prematuro *Salvar las distancias*, do cordobês Mauro Cabral (2009) no qual elabora uma resposta direcionada ao texto *El tecnocordero que devora a los lobos*, de Preciado. Depois, um artigo da platense Mabel Campagnoli (2016), que logo fará parte de seu livro *Preciados feminismos* (2018), no qual trabalha especificamente a recepção de Preciado na América Latina. O terceiro é o livro *Cuerpos en escena*, do cordobês Martín De Mauro Rucovsky, do mesmo ano, no qual contrapõe Butler e Preciado e onde reconstrói muitas das críticas e leituras desde Argentina.

Uma periodização possível

Os primeiros tráfegos

Neste primeiro momento parece ser a via ativista a que leva a dianteira na leitura e difusão dos textos. Entretanto, muitos dos atores que participaram também foram parte de espaços acadêmicos, não poucas vezes autogerenciados. Usualmente coincidiram em publicações ativistas e em grupos de leitura. A visita de Preciado a Santiago em 2004, na qual fez uma conferência na Universidade do Chile e organizou oficinas *drag-king*, também foi uma via de tráfegos textuais. A dominicana Yuderkis Espinosa Muñoso, que viveu e escreveu na Argentina, num artigo que critica a colonialidade da teoria *queer* anota no rodapé:

Iris Hernández, reconocida lesbiana feminista chilena, consultada por email, recuerda que para, el caso de Chile, a mediados de los noventa ya se comenzaban a leer en las universidades chilenas algunos textos canónicos de la teoría queer. Rememora cómo académicxs chilenos que estaban en España logran hacer el puente con la Universidad de Chile, y específicamente el Centro de Estudios de Género y Cultura en Latinoamérica (CEGECAL), para traer a Preciado al país a principios del 2004. "Mi percepción es que la maricada, por supuesto, fue quien difundió su trabajo más masivamente al menos en los circuitos políticos de diversidad sexual [...] la venida de Preciado fue antecedida por la conformación de grupos de lectura de sus textos [...]" (MUÑOSO, 2015, nota de rodapé 9).

Felipe Rivas San Martín, integrante da chilena CUDS (Coordenadoria Universitária pela Dissidência Sexual) assinala que se bem a viagem de Preciado não deu origem, “*si es posible afirmar que su visita solidificó y dio coherencia e impulso a una serie de prácticas y críticas que comenzaban a hacerse notar en los márgenes de las ONG LGBT tradicionales*” (2009, p. 99). Em concreto, será a CUDS a que gerará um clima de leitura e produção escrita no Chile, sobretudo a partir de seu livro *Por un feminismo sin mujeres*, de 2011. A CUDS visitou Argentina em 2013, e é incluída nesta recepção não só por proximidade geográfica, mas porque além de que seus textos circularam na Argentina, também realizaram articulações editoriais e artísticas por um lado e outro da cordilheira (De Santo: 2013). A recepção precoce de Preciado vem de carona com o que na CUDS chamam “os textos espanhóis” (RIVAS, 2011, 74) os quais agrupam grande quantidade de autorxs (Paco Vidarte, Ricardo Llamas, Javier Sáez, Oscar Guasch): Preciado era um nome num conjunto maior de teóricxs e ativistas. Estendo esta percepção à Argentina, ao menos em seus primeiros momentos.

Políticas do boom

Resulta operativo delimitar um segundo grande momento da recepção: a que corresponde ao *boom* editorial que se dá a partir de *Testo Yonqui*, em 2008. A diferença de *Manifiesto contrasexual*, que poderia definir-se como uma poderosa caixa de ferramentas que mescla exercícios do tipo “faça você mesmo” com crítica filosófica, em *Testo Yonqui* a proposta consiste num intenso ensaio de autoexperimentação e autoficção em torno da administração de testosterona, bem como a caracterização do que Preciado chama “a era farmacopornográfica”. Aqui o autor alcança um público mais amplo. Intensifica-se o interesse na obra e proliferam leituras, críticas, cursos, grupos de leitura, edições e produção de textos nacionais. O texto *Transfeminismo y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica* é publicado no número 99 da revista Ramona, na qual escrevem também muitas pessoas refletindo sobre o impacto, o interesse e os desafios do *queer* – ou do *cuir* – em nossas latitudes.

Um exemplar trabalho de recepção e de produção teórica desta etapa é o livro *Biopolítica. Conversaciones feministas* (2009), editado de forma independente pelo coletivo Ají de Pollo⁷. O volume inclui uma tradução de *Biopolitique du genre* de Preciado, seguida

⁷ Ají de Pollo foi uma coletiva autonomista integrada por Josefina Fernández, Paula Viturro, Lohana Berkins, Mónica D’Uva, Silvia Catalá, Victoria Barreda, ~~ye~~ Silvana Fernández. Organizaram grupos de leitura, foros latino-americanos e a coleção *Conversaciones feministas*. Articularam, em princípio, com a Área *Queer* do Centro Cultural Rojas, que desde 2004 começou a estar a cargo de Viturro e tomou o nome de Tecnologias do

de leituras críticas desde distintas partes da América Latina: val flores (Neuquén, Argentina), Felipe Rivas San Martín (Chile), Amalia Fischer (México-Brasil) e Mauro Cabral (Córdoba, Argentina). O interessante deste livro, além do registro rioplatense na tradução do texto, é que reúne agentes que pertencem a distintas tradições de leitura e ativismo. Embora o livro tenha sido editado em Buenos Aires, as participações argentinas foram produzidas fora da capital e não se limitaram à Argentina.

Em primeiro lugar, Mauro Cabral elabora uma resposta direta ao texto de Preciado em *Salvar as distâncias*. Nela, logra demonstrar como aquilo que Preciado reprova em Foucault (a instrumentalização teórica da vida de Herculine Barbin), é realizado por Preciado em seu próprio enfoque mediante o uso exemplarizante e *coletivizador* do testemunho de Agnès. Esta manobra teórica, que espelha aquilo que critica e que parece inadvertida para Preciado, é desmontada ponto por ponto para assinalar, de forma mais geral, de que modo a academia *queer* objetifica as pessoas trans e intersex no modo do exemplo, o testemunho ou o estandarte.

El devenir historia ejemplar de Agnès produce, de manera constante, ese efecto de cancelación de la distancia que histórica y subjetivamente, la separa de quien firma el texto, primero, y de tod*s aquell*s que lo leemos, después. Dar por inexistente o cancelada esa distancia, implica, por ejemplo, dar por inexistente o cancelada la cuestión ética y política planteada por la utilización de experiencias trans e intersex en el contexto de la teoría queer (CABRAL, 2009, p. 133).

Cabral foi impulsor e participante do grupo de investigação cordobês chamado *Incorporaciones*, que começou por volta de 2009 e se encontrava radicado no Departamento de Antropologia da Universidade de Córdoba. Pertenceram a este grupo numerosxs ativistas e investigadorxs que voltarão a aparecer ao longo deste trabalho, o que faz de Córdoba um dos nichos de produção mais importantes nesta recepção.

Em segundo lugar, encontramos o artigo de val flores, quem fundou e integrou *Fugitivas del desierto*, um grupo neuquino surgido em 2004 de intensa produção de ativismo e teoria lésbica. Em seu texto, *Prácticas ficcionales para una política bastarda. La tecnolesbiana*, recupera a afirmação de Wittig “eu não tenho vagina”² que se conecta a Preciado², assim como lhe permite pensar o corpo como espaço de resistência e experimentação. Na

género. Segundo a historiadora portenha Mabel Bellucci, tomaram a “clave queer al dejar atrás el binarismo sexo/género para luchar por el ingreso de las travestis al feminismo” (BELUCCI, 2015).

leitura de Campagnoli, flores “en lugar de reprocharle a Preciado su falta de perspectiva hacia la otredad «sudaca», la incorpora fagocitando sus conceptos” (2016, p. 101), lo que le permite utilizar estas – y otras – herramientas para el desarrollo de talleres, de intervenciones en espacios pedagógicos y la reflexión sobre prácticas de acceso al aborto con medicamentos⁸.

Do livro *Por un feminismo sin mujeres*, da CUDS, escolho destacar o texto de Cristeva Cabello *Posmenopausia drag: Las mujeres y mi mamá, una relectura disidente de la performatividad*. Com a crítica às políticas *drag* como pano de fundo, Cabello analisa a masculinização de sua mãe como um produto da falta de acesso às tecnologias de produção de feminilidade, o que lhe permite, por sua vez, outras vivências do gênero: “Es obvio señalar que ciertas experiencias masculinas son una solución o hacen más habitable la vida de las mujeres y eso sucede con mujeres posmenopáusicas como mi madre. Pero asumir esa verdad de lo masculino limita el potencial de la interpretación disidente en los sujetos sexuados” (2011, p. 135). O mais interessante do texto de Cabello é que mostra de que forma as vivências e as leituras do gênero dependem de variáveis sociais, do acesso à saúde, ao consumo, etc., nas quais se destaca um caráter não intencional. De maneira que “se trata más que de la creación de un sujeto disidente, del cuestionamiento delas complejidades subjetivas” (2011, p. 135).

Em 2013, em Buenos Aires, publicou-se a tradução de *Terror anal y manifiestos recientes*, pela editora independente La Isla de la Luna. Foi apresentada por Fernando Davis⁹, María Moreno e Cecilia Palmiero. Da apresentação, menciono o texto de María Moreno, que logo foi publicado em Página/12 sob o título *Resonancias de allá abajo*. Ali, Moreno adverte: “Voy a hablar menos de Terror anal que de sus resonancias, aunque en este caso la palabra ‘resonancias’ evoque los sordos ruidos – y no tan sordos – intestinales” (2013). Em efeito, a portenha dedica-se a armar constelações de leitura em torno ao anal e ao escatológico na literatura argentina, itinerário que a leva por caminhos onde se cruzam Jorge Salessi, David Viñas, Esteban Echeverría e Manuel Puig.

⁸ Nesta linha podemos mencionar um artigo posterior, *Subversión narcótica y disidencia. Una lectura desde el sur de Preciado* (2015) no qual a bonaerense Virginia Cano analisa as experiências de Lésbicas e Feministas pela Descriminalização do Aborto, em especial a linha telefônica, e o rol do Misoprostol, um dos agenciamentos farmacológico-moleculares mais importantes dos últimos tempos.

⁹ Fernando Davis pertence ao grupo de investigação Micropolíticas da desobediência na arte, surgido no ano de 2012, com sede em La Plata. Davis dirige o Laboratório de Investigação e documentação em práticas artísticas contemporâneas e modos de ação política na América Latina (LABIAL) na Universidade de La Plata. Ali, agrupam-se grande quantidade de investigadorxs. Para consultar leituras coletivas de conceitos de Preciado pode-se revisar o texto do grupo Micropolíticas (2014).

Biomulher e biohomem foram termos que se utilizaram na primeira edição de *Testo Yonqui* para referir-se às pessoas que mantêm o gênero designado, em oposição às que mudam esta designação, que são nomeadas como trans e/ou *tecno*. Embora o prefixo *bio* pareça remeter ao biológico, Preciado indica que deve ser lido como biopolítico: tanto as pessoas que se mantêm no gênero que lhes foi designado, como aquelas que não, são construídas biopolítica e tecnologicamente. A pergunta que logicamente surge é, se ambas as posições compartilham estas características, por que tomam cada uma um atributo distinto? No contexto de *Testo Yonqui*, é claro que certas práticas de transição são compreendidas como formas *dissidentes* de incorporação tecnológica, mas isto não resolve o problema realmente. Em uma nota de rodapé, esclarece que esta terminologia foi tomada de comunidades transexuais dos Estados Unidos e Inglaterra do final do século XX. Apesar de ser interessante pensar o *bio* como precursor de *cis*, o certo é que nesta distinção parece reintroduzir-se aquele essencialismo que tanto se tenta evitar. Nos usos daquela época, era frequente que esta distinção conduzisse a modos de falar onde se dizia ou se explicava *biomulher* como “mulher biológica” mais que do que “biopoliticamente designada”. Na reedição de 2014, Preciado mudou o *bio/tecno* por *cis/trans*. Para uma revisão mais completa deste problema, pode-se consultar o artigo de Blas Radi (2015).

A visita a Buenos Aires

Cíclicos, multitudinários, e às vezes francamente inesperados, são os fenômenos de *boom* na Argentina. Embora em alguns momentos pudesse parecer-nos que os artefatos culturais más próprios do século XX (o intelectualismo, os livros, os museus) estão um pouco desvalorizados, um evento irrompe a mostrar-nos que se trata de um âmbito lucrativo e que desperta grande interesse. Às vezes, de uma relação que se espera entre o efeito social e a obra (a retrospectiva de Warhol); outras vezes, fenômenos desconhecidos, mas que foram corretamente implantados (a mostra de Yayoi Kusama, para dar um exemplo). A respeito das humanidades, as visitas de Butler ou de Segato são exemplares. E, claro e para o caso, a de Paul Preciado.

Desde 2011, Preciado havia abandonado a universidade e o ativismo para concentrar-se em seu trabalho como curador (Campagnoli, 2016, p. 93), em particular sob o marco do PEI (Programa de Estudos Independentes) do Museu d'Art Contemporani de Barcelona. É através de uma articulação de arte e museus que chega a Buenos Aires, convidado pela curadora Lucrecia Palacios, ex-aluna do PEI e, naquele momento, responsável pelos

programas públicos do MALBA¹⁰. Para então, a visita do filósofo implicou também na notícia de seu nome eleito, assunto que se deu a conhecer no Suplemento Soy de Página/12 com o título *La importancia de llamarse Paul*¹¹. Campagnoli descreve o itinerário:

Visitó Buenos Aires en el marco de la I Bienal de Performance de Argentina (bp-15). Acompañó el diálogo público de las activistas catalanas «Post-Op» en el Centro Cultural de España en Buenos Aires y después pronunció una conferencia en el Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires (Malba), en el marco de una performance del artista Osías Yanov. Aceptó solo dos entrevistas, en los suplementos Soy (del diario Página/12) y la revista Ñ (de Clarín) y rehusó el diálogo con la academia (2016, p. 101).

A recepção foi controversa, agrega a autora, quem destaca as críticas ao colonialismo enunciativo do autor, “*pues cual filósofo ilustrado, Preciado vendría a iluminar a una masa desinformada que lo secunda*” (CAMPAGNOLI, 2016, p. 102). Certamente muitos esperávamos que tivesse, mais que com a academia, alguma articulação com a universidade. Um contraponto interessante poderia traçar-se com as visitas de Butler, quem usualmente visita o país desta maneira¹².

Em especial, na conferência em CCEBA foi clara a presença de uma cena *pós-pornô* local, tanto no que diz respeito à produção artístico-política como à produção intelectual. Nessas mesmas semanas, no âmbito do programa *Miércoles de placer*, realizou-se uma performance pós-pornô nos corredores da Faculdade de Ciências Sociais da UBA que escandalizou amplos setores da sociedade. Em particular, houve o episódio conhecido como “*la mesita del PO*” [Partido Obrero], devido aos lamentos de um estudante trotskista sobre as atividades que haviam acontecido em sua mesinha de propaganda. No canal argentino A24, cujo *graph* era *Escándalo en la UBA – Show sadomasoquista*, o jovem testemunhava “*usaron la mesita donde milito todos los días, mínimamente espero que la limpien*”.

Naquele prólogo de 2017, lia a visita de Preciado a Argentina como um momento que provocou grande incômodo e algo de confusão em torno da mudança de nome. Naquele momento, escrevi que “*lo que se veía como un coqueteo con lo trans, fue aceptado mientras fuera meramente un juego*”. Foi assim que entre críticas pertinentes sobre o tom colonial e

¹⁰ Nesse âmbito tive a satisfação de coordenar uma oficina de leitura sobre Preciado chamada *Museo Yonqui*, no Museu de Arte Latino-americano de Buenos Aires (MALBA), que contou com um sistema de bolsas.

¹¹ Cf. CURIA, Dolores, em *Página/12*, 2015.

¹² A universidade pública argentina é motivo de orgulho em nosso país, entre várias razões por que resistiu à privatização e porque continua sendo um lugar que torna possível a formação e a mobilidade social. A última visita de Butler, em 2019, foi realizada na Universidad Tres de Febrero, que está situada próxima da capital.

soberbo de Preciado se trafegou a transfobia, em forma de crítica ou decepção das expectativas sobre Preciado como agente da liberação sexual¹³. Ainda que a transgeneridade de Preciado estivesse longe de ser notícia¹⁴, minha hipótese é que Preciado foi lido como uma pessoa cis por muito tempo, sem reparar que estava realizando uma transição. Isto não deve ser atribuído unicamente aos leitores argentinxs, posto que até o momento Preciado sempre havia insistido no caráter experimental de sua proposta. As sensações que flutuavam nos ares daquela época eram primeiro de uma surpresa um tanto injustificada, como quando descobrimos algo que mais ou menos sempre esteve aí, e logo de uma certa ansiedade e melancolia na identificação que cada uma pudesse haver feito com o intelectual. Por exemplo, fazer o duelo da referência lésbica.

No mesmo ano, ocorreu a censura da exibição *La Bèstia i el Sobirà*, curada por Preciado, Valentín Roma e H. D. Crist que foi cancelada pelo diretor do MACBA daquele momento e que culminou com a demissão dos curadores implicados¹⁵. Ainda que a exposição tenha voltado a abrir suas portas graças ao repúdio massivo, Preciado perdeu seu lugar no MACBA e especialmente no PEI, que havia dirigido por dez anos. *Ficciones patógenas* [2018](2019) do artista saltenho Duen Sacchi, é o único livro escrito por um argentino que foi prologado por Preciado. Sacchi pertenceu ao grupo cordobés *Incorporaciones* e depois participou no PEI (2014-2015), onde começou a escrever seu livro. *Ficciones patógenas* é uma partida de narrativas diferenciais sobre a colonização sexual e vegetal, a história da construção das enfermidades e suas nomenclaturas, assim como os tráficos de pessoas e de sementes. É possível reconhecer nesses exercícios algo da marca genealógica e biopolítica de Preciado. Entretanto, este tipo de operações está referenciado em muitas outras fontes, pelo qual talvez a especificidade da voz que Preciado habilitou possa ter a ver com uma leitura em torno do *sexual* em conexão com o tecnológico.

O livro *Cuerpos en escena. Materialidad y cuerpo sexuado en Judith Butler y Paul B. Preciado* (2016), prologado por Mauro Cabral, é a tese de Martín De Mauro Rucovsky, quem também foi integrante de *Incorporaciones*. Em termos de especificidade e volume, é comparável ao livro de Campagnoli *Preciados feminismos. Una lectura de Preciado para la antropología filosófica* (2018), que é também sua tese e que inclui o artigo de 2016 que tomamos como referência para esta recepção. Voltando ao livro de Rucovsky, além de

¹³ Cf. *Grupo de Lecturas Críticas en Feminismo y Filosofía* (2015).

¹⁴ “Me defino como transgênero” (PRECIADO, 2010).

¹⁵ A obra que desatou a polêmica foi a da austríaca Ines Doujack *Haute Couture 04 / Transport [Not dressed for conquering]*, que incluía uma tripla penetração anal entre um pastor alemão, a líder indígena Domitila Barrios e o rei Juan Carlos I de Espanha no final, quem por sua vez vomitava sobre capacetes da SS.

oferecer uma leitura própria da filosofia de Preciado, em diálogo e contraponto ao trabalho de Butler, é um dos poucos trabalhos que sistematiza a produção crítica proveniente dos estudos trans – nacionais e internacionais – sobre ambos autorxs. Rucovsky mostra que aquela distinção que Preciado atribui a Butler, que se dá entre o discursivo e o material, pode ser atribuída ao próprio Preciado:

De ser cierto tal esquema, es Preciado quien construye una diferencia entre lo discursivo lingüístico (identidades performativas, políticas de autonominación o coming out, ámbito propio de lo constructivo) y los procesos tecnológicos de inscripción (transiciones corporales, incorporaciones concretas de la sexualidad y el género, prácticas sexuales, transformaciones físicas, prótesis y políticas de los cuerpos). En otros términos, lo que Preciado atribuye a Butler se aplica a su misma teoría, por lo que se ve salpicada en una suerte de efecto bumerán (2016, p. 160).

Em efeito, Preciado toma, via Lauretis, as tecnologias de gênero enquanto incorporações próstéticas, o qual permite reintroduzir um dualismo entre o discursivo linguístico e os processos tecnológicos como se marcava em Butler. Esta crítica gera, portanto, um efeito bumerangue que volta a Preciado, igual ao que ocorria com a crítica a Foucault em *El tecnocordero que devora a los lobos*. Rucovsky assinala este segundo bumerangue seguindo a Cabral em *Salvar las distancias*. Preciado parece não advertir que uma distância similar à que havia entre Foucault e Herculine é a que o separa de Agnès: “Preciado parece cancelar, implicitamente, la distancia que separa a él mismo de Agnès” (Cabral, 2008, p. 129). Outra das contribuições de *Cuerpos en escena* é uma crítica ao universalismo colonial de Preciado, sobre a qual voltaremos mais adiante.

Preciado recente

No ano de 2018 apresentou-se em Buenos Aires uma série de intervenções performáticas chamadas *Dramaturgia para una conferencia*, na abertura do III Festival Internacional de Dramaturgia em colaboração com a Plataforma Fluorescente, com curadoria de Matías Umpiérrez. As performances, que se apresentaram no Centro Cultural Recoleta, foram escritas mediante um manual de instruções confeccionado por Preciado¹⁶. Segundo a descrição da web:

¹⁶ Xs performers que participaram foram o artista conceitual Roberto Jacoby como Berta Jacobs, a cantora e compositora Paloma del Cerro como Palomo del Cerro, a dramaturga e diretora Mariana Obersztern como Mario Bersztern, o artista visual Tomás Espina como Tomassa Espin e o coreógrafo Juan Onofri Barbato como Juana Onofri Barbata.

As conferências foram escritas e interpretadas de acordo com um Manual de Instruções pensado por Paul B. Preciado numa tentativa de, aumentando ou diminuindo intencionalmente os marcadores linguísticos e os códigos culturais de produção de gênero, produzir uma emancipação cognitiva do espectador. A pergunta volta-se sobre o que olha e o que escuta: por que repetir o gênero que supostamente me foi destinado? seria possível introduzir variáveis de mudança? muda o mundo se eu mudo de gênero?

Sem aprofundar em cada uma das intervenções, o problema das receitas *drag* e de forma geral da ideia de “e se você muda de gênero”, é que podem resultar muito esquemáticas¹⁷. Vem a minha mente um já clássico da arte política feminista local, o Projeto Heteronorma de Mulheres Públicas (2004), que operava através da simples inversão do suposto hétero, assim como da carga da prova. Supunha, pois, a homossexualidade do interlocutor com total leveza: “Que faria se sua filha lhe diz que é heterossexual?”. As reações eram engraçadíssimas, e não faltava a confusão nem o ofendido: eu não sou nenhum heterossexual! Ao contrario desta série de intervenções, a dramaturgia de Paul parece pressupor, sem negar certa ambiguidade da redação, que quem vai realizar a conferência não mudou de gênero, igual ao seu público. No que concerne a seus conferencistas, não se equivoca: são todas personas cis. Que sentido haveria tido a ordem, ou melhor, que tipo de execução haveria suposto se se tratasse de um conferencista trans? Nunca saberemos. O que, sim, podemos indicar é que historicamente o *drag* tem sido um patrimônio das pessoas cis e/ou héteros, e que resultam muito interessantes algumas práticas *drag* levadas a cabo por pessoas trans. É o caso das obras *Mi menstruación de octubre* (2011), *Retrato de A. Cersalto* (2012) ou a série de fotos junto a Nora Lezano, da artista argentina-israelense Effy Beth (Elizabeth Mía Chorubczyk).

A quase dez anos de seu último livro, *Pornotopia. Arquitectura y sexualidad en “Playboy” durante la guerra fría*, publicou-se em 2019 *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Editado por Anagrama e prologado por Virginie Despentes, reúne as colunas que foram publicadas no jornal francês *Liberation* e outros meios entre 2013 e 2018. Alguns temas são recorrentes nas crônicas: a migração e a transição como formas de *travessia*, a experiência da infância e sua vulnerabilidade, a relação entre política e ficção. Também se deixam ver alguns acontecimentos que ocuparam boa parte do mundo naqueles anos: a crise grega e o problema da dívida, o *#MeToo*, a morte de Lemebel, o *PreP* e o Candy-Crush, para dizer alguns. Uma fugaz, mas ilustrativa anedota que podemos chamar *affaire Marcos* foi

¹⁷ Para uma crítica da concepção *drag* de Preciado, cf. CABELLO (2011), RIVAS SAN MARTÍN (2009).

aquele em que Preciado assinou uma coluna tomando o nome do Subcomandante Marcos¹⁸. Sobre este fato faz autocrítica em *Un apartamento en Urano*: “afirmaban que, siendo blanco y español, no podía llevar el nombre de Marcos. (...) Sin duda tenían razón. Había en ese gesto arrogancia y vanidad personal, pero también búsqueda desesperada de protección” (2019b, pp. 31-32). O interessante é que começa a prestar atenção em alguns inimigos políticos, em especial, sobre a ideia de “ideologia de gênero”.

Estes fatos coincidem no tempo com um processo de ascensão e organização de grupos conservadores, expressados também em trocas de governos (Macri, Bolsonaro, Trump, etc.). Uma visão precursora da reação anti-*queer* havia-se vislumbrado na visita de Butler a São Paulo em 2017, na abertura do colóquio *Os fins da democracia*, organizado pelas universidades de São Paulo e Berkeley, da Califórnia (EUA). “Judith Butler não é bem-vinda no Brasil! (...) Seus livros querem nos fazer crer que a identidade é variável e fruto da cultura”. Assim dizia o texto da declaração que assinaram quase 400.000 pessoas¹⁹. Recentemente, observamos na Argentina a aparição de “o *queer*” como um inimigo de outras também inovadoras ativistas: as feministas radicais trans-excludentes. Ainda que a transfobia não seja algo novo dentro do feminismo, as novas *rads* importaram um modelo internacional de ação anti-trans, anti-pornografia e anti-trabalho sexual. Mediante plataformas como o Twitter, alcançaram uma rápida e perigosa articulação. Afortunadamente, foram expulsadas da Greve Feminista de 2018. Como já aconteceu em outras latitudes, essas militantes usualmente terminam parecendo-se com a mais rançosa direita: em nosso caso, com os militantes “pró-vida” contra a “ideologia de gênero”. Um(a)s e outros coincidem em marcar o *queer* como um veneno importado destinado a destruir, seja a família ou o feminismo. Mesmo que a cultura popular da internet possua um mantra a respeito dos trolls: “não alimentar o troll”, e em geral seja possível admitir que responder dá mais publicidade ao discurso, é interessante notar que em algumas ocasiões podemos chegar a subestimar este tipo de iniciativas e seus efeitos.

Em *Un apartamento en Urano*, o filósofo dá entidade a estes discursos especialmente em *¿Quién defiende al niño queer?*, de 2013 (2019b, p. 64) e *Michel Onfray en plena*

¹⁸ [N. d. Org.] Nas palavras de Preciado (2020, p. 122-124), “o zapatismo, como nenhum outro movimento, está inventando uma metodologia política de ‘organizar a raiva’. E reinventar a vida”. Para Preciado, o Subcomandante Marcos, que atualmente se identifica como Subcomandante Galeano, em homenagem ao companheiro José Luis Solís López, vulgo Galeano, é o principal porta-voz do *Exército Zapatista de Libertação Nacional* (EZLN). Desprivatizar o nome próprio e coletivizar o próprio rosto para assumir o nome daqueles que morreram trata-se de uma filosofia, de uma política e de um novo *modus vivendi* na qual a luta nunca se acaba e nenhuma vida é perdida.

¹⁹ Cf. Jornal EL COMERCIO (2017).

Formatado: Fonte: Itálico

confusión de género, de 2014 (2019b, p. 103)²⁰. Ambas colunas têm como interlocutor principal a decadente intelectualidade francesa. No primeiro caso, trata-se de católicos, psicanalistas e outros apaixonados unidos em defesa da infância contra a adoção homoparental que se discutia ~~nesse-naquele~~ momento. Algo que aparece ao longo de *Un apartamento en Urano* é a reflexão sobre a infância, seja a própria ou aquelas que estão em curso ou por vir “yo os hablo a vosotros, los niños de la bala, y os digo: la vida es maravillosa, os esperamos aquí, todos los caídos, los amantes del pecho agujereado. No estáis solos” (2019b, p. 102). O texto *¿Quién defiende al niño queer?* foi intensamente criticado pela portenha Leo Silvestri, quem embora se encontrasse próxima da primeira época de Preciado, por volta de 2014 organizou um curso de leitura chamado *Queer: aprecio e desprecio de un valor*. Com esse título de clara referência nietzscheana, propôs-se a revisar as últimas produções de Preciado, uma vez que seu nome “se ha convertido en una suerte de nueva iglesia ícono pop de la teoría queer pacíficamente normalizada que poco a poco y paso a paso entrega la radicalidad del pensamiento y la acción al fanatismo”. A crítica opera através do conceito de *futurismo reprodutivo*, de Lee Edelman, entendido como uma imagem do “menino” que modela os horizontes políticos tanto das direitas como das esquerdas. Na leitura de Silvestri, Preciado realiza a mesma operação, ao colocar a um menino imaginário – o menino *queer* – no centro de seu problema²¹.

Antes de começar a seguinte seção, apontarei rapidamente outras duas intervenções que tiveram algo de eco. A primeira, o escândalo que causou entre psicanalistas franceses a intervenção de Preciado na mesa *Mulheres e psicanálise*, em novembro de 2019. Natalia Neo Poblet (2020) escreveu uma resenha em *Página/12* na qual convidava a não cerrar fileiras dentro da psicanálise apelando a uma “pureza” da teoria e situando as perspectivas *queer* e feministas como normalizadoras. A segunda é a série de publicações do autor em relação à COVID-19, que foram traduzidas do francês e publicadas em jornais espanhóis e argentinos. Uma em particular, *Aprendiendo del virus*, foi rapidamente compilada num livro eletrônico gratuito chamado *Sopa de Wuhan*, pela editorial platense ASPO (*Aislamiento Social Preventivo Obligatorio – Isolamento Social Preventivo Obrigatório*). Nesses dias de ~~começo~~ início da quarentena, muitos intelectuais europeus e norte-americanos – incluindo Preciado

²⁰ No segundo caso, Preciado pontualiza contra Onfray e as críticas que se pretendem irreverentes contra o feminismo, mas que carecem de um bom trabalho de documentação e fundamentação.

²¹ Não é necessário cruzar os Andes para buscar meninos de asinha quebrada, mesmo que sejam uma entranhável referência da que também se serve Preciado, para encontrar reapropriações da infância outras chaves que não necessariamente reterritorializam a infância: é o caso dos compilados coletivos *Proyecto chonguitas: Masculinidades de niñas* (2014) e *Mariconcitos: feminidades de niños* (2017).

– apressaram-se em publicar intervenções sobre a pandemia, num gesto ansioso por solidificar o sentido de algo que apenas começava a acontecer²².

Poucas coisas foram – e são – tão vilipendiadas como a identidade de Paul, seja na fala cotidiana dentro de espaços ativistas, em conferências especializadas e nos meios jornalísticos. As ansiedades de gênero e o cissexismo de muitas divulgações expressam-se na má generalização, nas explicações excessivas e na insistência em nomes antigos.

A desidentificação como estratégia

Anagrama não duvidou em colocar uma faixa promocional sobre a capa de *Un apartamento en Urano*. A faixa cita precisamente uma frase que pode resultar um pouco controverso em nossas latitudes:

Vuelve entonces mi sueño y comprendo que mi condición trans es una nueva forma de uranismo. No soy un hombre. No soy una mujer. No soy heterosexual. No soy homosexual. No soy tampoco bisexual. Soy un disidente del sistema sexo-género. Soy la multiplicidad del cosmos encerrada en un régimen epistemológico y político binario, gritando delante de ustedes. Soy un uranista en los confines del capitalismo tecnocientífico (2019b, pp. 25-26)²³.

Formatado: Fonte: 11 pt

Formatado: Fonte: 11 pt, Itálico

É interessante que Preciado escreva “condição trans”. Precisamente, nas redes do flamante novo Ministério das Mulheres, Gêneros e Diversidade de ~~ea~~-Argentina utilizou-se a palavra *condición* para uma campanha contra a lesbofobia, ponto que foi rapidamente questionado e modificado. A construção do nome deste ministério impensado em outras épocas delata ~~a~~ um simples olhar que toda construção sintática, semântica e nominal sobre estes assuntos humanos está destinada a tornar-se, em nosso tempo, rapidamente obsoleta, quando não violenta; sem deixar por isso de ser, muitas vezes ao mesmo tempo, o espaço de uma cena de reconhecimento.

A operação de desidentificação que se sustenta em *Testo Yonqui*, e que já se formulava desde *Multitudes queer. Nota para una política de los anormales* é uma das estratégias que

²² Algo interessante que aconteceu com *Sopa de Wuhan* é que algunxs leitorxs indicaram a coordenada Norte/Sul que operava na seleção de artigos, além do racismo do título. Afortunadamente, esta crítica serviu para que se gerasse outra publicação – *La fiebre* – com intervenções latino-americanas.

²³ A respeito do uranismo é interessante que, aqui em nossas terras, via María Moreno chega-nos o texto *Fetiquismo y uranismo femenino en los internados educativos* do platense Víctor Mercante o prólogo do livro do também platense Martín de Santo (*Teoría de las aguas*) em que Adriana Carrasco narra as ansiedades do “científico” e a história dos nomes distintos que lhes deram e deram-se a si mesmas as lésbicas em Argentina (2020, p. 7).

tem gerado tantas leituras entusiasmadas como críticas. Ao voltar um momento àquele artigo precursor, observamos que Preciado toma a ideia de *des-identificação* da filósofa italiana Teresa de Lauretis, em conexão com Wittig. Resulta útil deter-nos aí porque Preciado expressa-se com bastante clareza sobre a desidentificação, e embora insista em desconfiar da identidade como motor da ação política para propor em seu lugar a ideia de *multidões*, não exclui a via das identificações estratégicas. Contrasta ao Foucault dos ‘70 que na França resistia à guetização com o Foucault dos ‘80 que disfrutava dos corpos e dos prazeres ligados a identificações gay e BDSM em San Francisco.

Não parece simples determinar em que sentido, em que momentos e até que ponto a identidade é uma prisão ou uma via de libertação. Ainda que Preciado, na prática, tenha utilizado e sustentado estas duas vias, em última instância sempre insistirá na desconfiança na identidade²⁴. Em uma entrevista Preciado afirma:

Lo que observo en la gente es una tensión aunque sea inconsciente por adecuarse a lo que se supone que es femenino, masculino, a la heterosexualidad o la homosexualidad. Yo también he experimentado la presión homosexual al decir que no soy un tío ni una tía. En la homosexualidad hay restricciones, reglas precisas (2010).

Esta ansiedade de gênero, em efeito, não é exclusiva das pessoas heterossexuais, e sim que se distribui e está presente inclusive em formas mais marginalizadas como a homossexualidade. As “regras precisas” são parte dos códigos culturais – por exemplo *chonga* e *femme*, ou *ativo* e *passivo* – que enriquecem as comunidades enquanto formas culturais, mas que assim mesmo também revelam táticas de coação, quando não gestos de heterossexismo, cissexismo e outras formas de hierarquia. Mesmo que abandonar papéis e categorias possa ser um caminho ao mesmo tempo liberador e incômodo, é certo que também a desidentificação é utilizada muitas vezes como uma estratégia para apagar o lugar desde o qual se fala. Uma argumentação comum, usada tanto por conservadores como por ingenuxs, é tentar desativar o peso das marcas identitárias remetendo ao simples e primordial “todos somos pessoas”. É evidente que as razões de Preciado são mais sofisticadas que isso, mas é certo que existe uma via fácil de leitura que se volta possível: o relativismo.

É preciso ter em conta que, na primeira década do milênio, na Argentina existia uma grande organização voltada a aquisição de direitos, na qual que intervieram ativistas independentes e agrupados, que culminou nas leis de Casamento igualitário (2010) e na Lei de Identidade de Gênero (2012). O apoio geral não esteve isento de contradições,

²⁴ Preciado é claro: *desidentificación, no identidad* (2019b, p. 138).

especialmente em relação à primeira, incluída a consideração de que o casamento deveria ser abolido, ou que o sexo devia eliminar documento de identidade. Entretanto, prevaleceu o fato de que estava em jogo o acesso a direitos básicos que haviam sido negados por muito tempo. Nesse cenário, em que a visibilidade política foi crucial, nem sempre resultou numa urgência a desconstrução identitária, e em ocasiões foi lida como um caminho contraposto.

O caráter lúdico de Preciado sobre a identidade e a administração de testosterona parecia, algumas vezes, algo instrumentalista e *light*. “*Yo siempre he tomado drogas, así que quería probar la testo pero al mismo no quería cambiar de sexo y firmar un contrato de reasignación sexual con el Estado, que es más bien el proceso de los transexuales*” (2008). Aqui é interessante pensar nas diferenças entre a legislação espanhola e a argentina. Na Espanha, para acessar o reconhecimento legal da identidade, desde 2007 deve-se comprovar um diagnóstico de disforia de gênero, assim como um tratamento hormonal de dois anos. Esta perspectiva patologizadora não está presente na legislação argentina, onde o fundamento encontra-se no direito a saúde e a própria identidade. A Lei de Identidade de Gênero tem permitido também o acesso à saúde a pessoas de identidades de pessoas não-binárias, e em geral, de qualquer pessoa de-com qualquer identificação que queira acessar o direito. Recentemente, embora por via judicial, avançou-se no reconhecimento no documento de identidades não-binárias. Por tudo isto, o distanciamento que Preciado manifesta em 2008 com “os transsexuais” não parece ser muito operativo na Argentina, onde costuma-se utilizar meramente a categoria “trans” como abarcativa. Segundo Rucovsky, “*la transexualidad resulta una identidad naturalizada más en el repertorio (esencialista) de identidades estabilizadas. De ahí que las identidades y corporalidades trans no cumplan con los estándares de radicalidad política cuir que Preciado esboza en sus escritos y a los que, sin embargo, no puede dejar de recurrir*” (2016, p. 186).

No texto *Expediente 34/2016* Preciado narra que finalmente concordou em iniciar o procedimento legal de mudança de identidade: “*nunca pensé que lo aceptaría. Pero lo acepto*” (2019b, p. 223). Identifica-se como um homem trans e indica que fala desse lugar embora “*no obstante, no pretendo, en ninguna medida, representar a ningún colectivo*” (2019b, p. 305). Entretanto afirma em relação a homossexual e heterossexual que “*cuando se es trans esas categorías resultan obsoletas*”. Aqui as distâncias com o ativismo na Argentina tornam-se mais concretas, em especial em relação aos que denunciam o cissexismo das comunidades de gays e lésbicas cis e reclamam seu reconhecimento como putos e

sapatas²⁵. Nas palavras de Rucovsky “*en el planteamiento de Preciado no hay posibilidad de una identidad colectiva que no sea un conglomerado de individualidades somáticas, no hay espacio público posible siempre y cuando la identidad social se reduzca a la identidad corporal o somática*” (2016, p. 184). A pergunta que fica vaga poderia ser: como se articula a desconstrução identitária *coletivamente*?

Ainda que Preciado não tenha utilizado a categoria “não-binária” desde longa data, é fácil de adivinhá-la e sim se faz presente em sua conferência de 2019: “hoje falo desde essa jaula eleita e redesenhada, do homem trans, do corpo de gênero não binário. Uma jaula política que é, em todo caso, melhor que a dos homens ou a de mulheres, porque ao menos reconhece seu estatuto de jaula”. A difusão da identidade “não binária” é outra dessas surpresas que não deveriam surpreender a ninguém. Mesmo que essa formulação seja recente, é muito fácil encontrar registros a respeito. No cânon do norte, as categorias de *genderqueer*, *transgender*, *genderfuck*, etc. Em nossa paisagem mais próxima, nos ‘90 a palavra *transgênero*. Ou quando Lohana Berkins referia-se à identidade travesti: “*me pregunto cómo será ser un hombre, porque nunca viví de esa manera. Ni siquiera me siento hombre. Como mujer, te diré que tampoco sé cómo se vive. Porque no soy mujer. Soy travesti. Es la palabra que me identifica*” (FERNÁNDEZ, 2020).

Nos últimos anos, encontramos distintas acepções, que situam o “não-binário” em formulações que vão desde uma identidade de gênero (às vezes equivalente a trans, às vezes não), até uma posição política contra o binarismo. Há quem diga que reintroduz um binarismo entre pessoas binárias e não-binárias. O que é certo é que as identidades que nem sempre se amoldaram àquelas que estavam mais disponíveis ocuparam posições históricas incômodas. Uma sorte parecida tem a bissexualidade ou a pansexualidade, as menos binárias entre as orientações: faz-se-lhe custosa a visibilidade própria, e passa por homossexualidade ou passa por heterossexualidade. A irrupção do vocabulário do não-binário é interessante porque não pode senão romper as categorias de homossexualidade/heterossexualidade, e, ao mesmo tempo, há formas de “viadagem” ou de lesbianismo político que reclamam um espaço não-binário de desidentificação. Em todo caso, a pergunta, a meu ver deve ser: a categoria em questão está disponível para quem a necessita? Há supostos escondidos nos que em realidade não estão te convidando para a festa? Se há algo que na Argentina costuma se dizer é que onde há uma necessidade nasce um direito.

²⁵ Menciono alguns exemplos: o portal *akntiendzchik.com*, que traduz, publica e difunde contra o cissexismo nas comunidades lésbicas; o grupo platense *Putos Mal*, que organizou ações e textos e o fanzine *El ofensivo trans*. *Zine de transmasculinidades mariconas*, escrito em 2013.

Quando novas categorias começam a existir nas comunidades, costumam aparecer resistências além de atritos com as matrizes até o momento disponíveis. A matriz da “orientação sexual” encontrou um limite quando graças ao ativismo trans começou a ser cada vez mais visível o cissexismo como problema. Revelaram-se as insuficiências da caracterização entre elxs e nós, onde elxs eram “os heterossexuais”, “os *pakis*”. Todo o cenário foi reorganizado: muitos gays e lésbicas descobrimos que, apesar de nossas também complicadas relações com o gênero, éramos cis; ou que as pessoas trans poderiam reclamar a etiqueta heterossexual para si (por que não?). Quando narro desta maneira, parece que teríamos saltado de um paradigma a outro, talvez inclusive numa sorte de progresso, mas não é o caso. Vários modelos compreensivos *não equivalentes* nem *traduzíveis* necessariamente coexistem entre si. Estas modulações mutáveis e acumulativas observam-se no nome que assumiu o antigo Encontro de Mulheres: *Encontro Plurinacional de Mulheres, Lésbicas, Trans, Travestis, Bissexuais e Não binários*. Por enquanto não parece haver uma forma econômica de resolver este assunto melhor que a adição, um afã que tem seus bons custos, mas que pelo menos soma²⁶.

Notas finais sobre o problema da localização e da recepção

No seu texto de 2013, *Reflexiones sobre la recepción de una obra*, Paula Torricella elabora uma recepção do pensamento de Butler na Argentina, em especial através das revistas *Feminaria e Mora*. Torricella começa seu artigo com uma citação de Butler sobre os encontros e os diálogos como instâncias de reconhecimento. Tomo esta estratégia e a inverte: este artigo termina com algumas palavras do próprio Preciado sobre o problema da recepção.

Las teorías subalternas provocan una incesante transgresión (en un sentido espacial del término) de fronteras que no resulta irrelevante precisamente en un momento de descomposición y reestructuración de los estados-nación tradicionales y de recrudescencia de las políticas nacionalistas. Esta crisis del cuerpo nacional puede ponerse en paralelo con la crisis del cuerpo sexual moderno. El cuerpo queer pone en cuestión la mitología que garantiza la naturalización de la filiación y la diferencia sexual. En este contexto, el malsujeto queer genera todo un conjunto de angustias sexuales y políticas. La cuestión de la recepción de las teorías queer en Francia o en España no me preocupa en absoluto porque los límites nacionales no me parecen, en efecto, pertinentes para pensar el trabajo queer. No resulta posible cerrar las fronteras textuales y políticas. Para aquellos que

²⁶ Outra alternativa é “mulheres e dissidências”, de resultados politicamente complicados.

desearían la puesta en marcha de un satélite internacional que permitiera controlar los desplazamientos conceptuales, las prácticas sexuales y políticas de las minorías, las teorías queer y poscoloniales pueden parecer una nueva forma de "terrorismo" internacional. En el contexto actual de globalización se trataría, más bien –en una perspectiva deleuziana–, de abrir puntos de fuga, de multiplicar los espacios de acción micropolítica y de generar alianzas estratégicas no esencialistas. La formación de los movimientos anarco-okupas-queer es también una reacción a una globalización progresiva (2005).

Permito-me perguntar se a “produção cultural trânsfuga” implica realmente uma forma de reação à globalização. Por exemplo, Saxe pergunta-se “*la autohistoria y la autohistoria-teoría de Gloria Anzaldúa (¿De dónde sacó Preciado su idea de autoteoría?)*” (2018, p. 16). Já mencionamos como muitas produções assinalaram certo caráter colonial no que concerne à teoria *queer* em geral, e a Preciado, em particular. Embora concordemos que as biografias e os temas *queer* costumam ser mais complicadas que as cidadanias e as fronteiras que os Estados tentam manter, não por isso uma recepção carece de sentido, menos em nossos países que nunca estiveram do lado canônico e canonizante da produção de conhecimento. Uma recepção, por outra parte, está muito longe de “*la puesta en marcha de um satélite internacional*” de controle conceitual, empresa que não teria sentido ao menos para quem pensamos a recepção como um exercício de conhecimento situado.

Rucovsky identifica as claras influências harawayanas de sua escrita, algo bastante evidente mas que entretanto não se costuma destacar: O *Manifiesto contrasexual* e *Testo Yonqui* “*se nutren en principio de la estilística de Donna Haraway y, para ser específicos, de la ampliación ontológica que significó el cibernético*”. Embora Preciado reivindique a noção harawayana de *conhecimentos situados*, “*¿se insinúa una suerte de cadena de equivalencias corporales bajo el manto generalizante de una era global signada por la farmacopornografía?*” (2016, p. 169). Rucovsky usa o antecedente harawayano como uma ferramenta para a crítica, que poderíamos chamar aqui um terceiro bumerangue: tanto o relativismo como o “objetivismo” (irmãos gêmeos da totalidade) parecem falar *desde nenhuma parte* (HARAWAY, 1995, p. 329). Em geral, esse tipo de operação tende a ocultar a posição desde onde se enuncia. O cordobês mostra, a partir de vários textos (*Les anes trans; Género y performance: 3 episodios...*) que as referências de Preciado costumam ser norte-americanas ou europeias, enquanto suas perguntas, são gerais: “*¿Cómo escribir la historia reciente del feminismo queer y trans?*” (2016, p. 169).

En el interior de la mirada epistemosexual que Preciado delinea, lo poscolonial se reduce a su mera enunciación performativa, mientras que todo carácter universalizante y homogeneizador de la teoría se mantiene incuestionado. Resulta acaso insuficiente afirmar la pretensión poscolonial de una caja de herramientas para que de ahí se deduzca el carácter poscolonial de la misma herramienta. [...] La diferencia, tanto temporal e histórica como espacial y geopolítica, no carece de importancia. Ya sea la agencia corporal de Agnès (self designed) o la misma corporalidad autoficcional de Preciado en Testo yonqui, la universalidad de la era farmacopornográfica borra la visión local y minoritaria desde corporalidades específicas. La operación disimula la ejemplaridad de un cuerpo norteamericano (en el caso de Agnès) o europeo (en el cuerpo experimental de Preciado) en su objetividad encarnada y generalizante (RUCOVSKY, 2016, pp. 167-168).

Naquele prólogo de 2017 caracterizei Preciado como um “tradutor cultural múltiplo”: um tipo de traficante que misturava pós-estruturalismo francês e teoria norte-americana, estudos culturais e práticas artísticas, com um distintivo estilo experimental. Nem veio só, ~~nem~~ tampouco era absolutamente novo em nossas terras: Néstor Perlongher, também contrabandista de teorias, poeta ensaísta, morreu muito antes de que Preciado publicasse seu primeiro livro. Entretanto e embora em geral traduzidos, os textos de Preciado apareceram em espanhol de forma prematura e modularam uma série de discussões sobre os limites das políticas identitárias na Argentina. Suas ideias colaboraram com a ampliação tanto de nossas genealogias como de nossas imaginações políticas, nos melhores casos com resistências, críticas e – no dizer de Cabral – distâncias.

Rucovsky indica que “*de un modo u otro, la era farmacopornográfica carece de localización específica y posicionamiento puntual*” (2016, p. 167). Embora Preciado indique que uma recepção precisa de interesse na Espanha e na França porque “*no resulta posible cerrar las fronteras textuales y políticas*”, as fronteiras de Norte/sul na produção de conhecimento parecem bastante vivas. A retrolimentação intelectual entre teoria queer, *queer theory* e a produção argentina está longe de ser recíproca. Sinto que estamos longe daquela “incessante transgressão”. Que lugar ocupam os textos argentinos no cânon *queer*? Qual cânon? A parcialidade, que sustenta todo olhar e que se manifesta especialmente na recepção, longe de ser eliminável, é instância de produção de conhecimento.

REFERÊNCIAS ~~bibliográficas~~

BELUCCI, M. Las primeras lecturas. *In: Suplemento Las 12*, Diário Página/12, 2015.

BURGOS, J. M; THEUMER, E. **Mariconcitos**: feminidades de niños. Córdoba: Edição independente, 2017.

CABELLO, C. Posmenopausia drag: Las mujeres y mi mamá, una relectura disidente de la performatividad. *In*: UDS (eds). **Por un feminismo sin mujeres**. Chile: Territorios sexuales ediciones, 2011.

CABRAL, M. Salvar las distancias. *In*: AAVV. **Biopolítica. Conversaciones feministas**. Buenos Aires: Aji de Pollo, 2009.

CABRAL, M; BENZUR, G. Cuando digo intersex: un diálogo introductorio a la intersexualidad. *In*: **Cadernos Pagu** [online], n. 24, pp. 283-304, 2005.

CAMPAGNOLI, M. Feminismos descentrados. Paul B. Preciado leído desde América Latina. *In*: **Revista Nueva Sociedad**, n. 265, pp. 89-102, 2016.

CAMPAGNOLI, M. A. **Preciados Feminismos**. Una lectura de Preciado para la antropología filosófica. Málaga, España: UMA, 2018.

CARRASCO, A. Prólogo. *In*: DE SANTO, Mag. **Teoría de las aguas**. Buenos Aires: Rara Avis Editorial, 2020.

DE MAURO RUCOVSKY, M. **Cuerpos en escena**. Materialidad y cuerpo sexuado en Judith Butler y Paul B. Preciado. Madrid: Egales, 2016.

DE SANTO, M. Sobre el Colectivo Universitario por la Disidencia Sexual. Entrevista a CUDS para a revista El Ciudadano, 2013.

EL COMERCIO. Visita de filósofa Judith Butler agita a medios conservadores en Brasil. *In*: **El Comercio**, 2017. Disponible: <bit.ly/3j19KDU>. Acceso em: 02 ago. 2021.

ESPINOSA MUÑOSO, Y. El futuro ya fue. Una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala. *In*: FERRERA-BALANQUET, R. M. (comp.). **Andar erótico decolonial**. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2015.

FERNÁNDEZ, J. **La Berkins**: Una combatiente de la frontera. Buenos Aires: Sudamericana, 2020.

flores, v. Prácticas ficcionales para una política bastarda. La tecno-lesbiana. *In*: AA.VV. **Biopolítica. Conversaciones feministas**. Buenos Aires: Aji de Pollo, 2009.

flores, v. **Desorganizar el cuerpo hetero**: prácticas de saber/coger como experiencia política. Comunicação apresentada à mesa "Experiencia, cuerpo y política", sob o marco da X Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres e do V Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, 2010.

flores, v; tron, f. **Proyecto chonguitas**: masculinidades de niñas. Neuquén: La Mondonga Dark, 2013.

GRUPO DE PESQUISA “MICROPOLÍTICAS DE LA DESOBEDIENCIA SEXUAL. Poéticas de la falla, archivos danados y contraescrituras de la historia del arte. Lido no Colóquio Internacional “De uma raza sospechosa: arte/archivo/memorias/sexualidades”. *In: Biblioteca de Santiago de Chile*, 2014.

GRUPO DE LEITURAS CRÍTICAS EM FEMINISMO E FILOSOFIA. ¿Tanto puede un hombre (de varón)? *In: Revista Anfibia*, 2015.

HARAWAY, D. **Ciencia, cyborgs y mujeres:** La reinención de la naturaliza. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

MASSACESE, M. J. Prólogo. *In: PRECIADO, P. B. El museo apagado:* Pornografía, arquitectura, neoliberalismo y museos. Buenos Aires: MALBA, 2017.

MÁXIMO, M. **Que el mundo tiemble:** cuerpo y performance en la obra de Effy Beth. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2016.

MORENO, M. Resonancias de allá abajo. *In: Suplemento Soy*, 2013.

NEO POBLET, N. Polémica: Quién le teme a Paul Preciado. *In: Suplemento Soy*, 2020.

PRECIADO, P. B. **Manifiesto contra-sexual.** Madrid: Opera Prima, 2002.

PRECIADO, P. B. Género y performance: 3 episodios de un cyber-manga feminista queer trans... *In: Zehar - Revista de Arteleku-ko aldizkaria*, 54, 2004.

PRECIADO, P. B. Entrevista a Beatriz Preciado, de Jesús Carrillo. *In: Desacuerdos*, 2, pp. 243-261, 2005.

PRECIADO, P. B.; BUTLER, J. Entrevista concedida a Ursula Del Aguila. *In: Revista Têtu*, n. 138, 2008.

PRECIADO, P. B. La sexualidad es como las lenguas. Todos podemos aprender varias. Entrevista concedida a Luz Sánchez-Mellado. *In: Diario El País*, 2010.

PRECIADO, P. B. Me di cuenta de que cuando socialmente no percibes la violencia es porque la ejerces. Entrevista concedida a Ariana Sáenz Espinoza. *In: Suplemento Soy*, 2019a.

PRECIADO, P. B. **Un apartamento en Urano. Crónicas del Cruce.** Barcelona: Anagrama, 2019b.

PRECIADO, P. B. **Um apartamento em Urano.** Crônicas da travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RADI, Blas. Desfundamentos e pós-fundações. Revoluções conservadoras, tecnologias de apropriação e apagamento de corpos e subjetividades trans na obra de Preciado. *In: Sexualidades – Série monográfica sobre sexualidades latino-americanas e caribenhas*, vol. 12, 2015, pp. 1-27.

RIVAS SAN MARTÍN, F. Diga “queer” con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latino-americano. *In: CUDS (eds). **Por un feminismo sin mujeres***. Chile: Territorios sexuales ediciones, 2011.

SAXE, F. La trampa mortal: derivas maricas de la disidencia sexual en la producción de conocimiento científico al recuerdo infantil de un beso. *In: **Etcétera***, n. 3. Córdoba: UNC, 2018.

TORRICELLA, P. Reflexiones sobre la recepción de una obra. *In: **Judith Butler, su filosofía a debate***. Buenos Aires: EDFyL, 2013.

VACAREZZA, N. L. Judith Butler en Argentina. Recepción y polémicas en torno a la teoría de la performatividad del género. *In: **Revista Estudios Feministas***, v. 25, n. 3, 2017.

11 - COMO ESCREVER SOBRE CONTRASSEXUALIDADE A PARTIR DE UMA MARGEM QUE ESTÁ COM FOME? IMPLICAÇÕES ATIVISTAS DO TRABALHO DE PAUL B. PRECIADO NO DESERTO NEOLIBERAL DO CHILE

Cristeva Cabello¹

Jorge Díaz²

Tradução de Luciana Mazzutti³

Introdução

Como você escreve sobre contrassexualidade quando, em Santiago do Chile, mais de três meses após o início da pandemia do coronavírus, as populações mais pobres da cidade saem para protestar — sob risco de contágio — porque estão com fome? Como compreender que, para cada bomba de gás lacrimogênio que eles lançam nessas populações que protestam, mais de 15 quilos de arroz poderiam ser comprados? Como vincular os efeitos degradantes de um coronavírus pouco estudado, que tem em sua estrutura espículas com as quais se une a um receptor que controla a pressão arterial, com o direito de construir um gênero e uma identidade fora das normas do *regime farmacopornográfico*? O que pode um vírus, que é basicamente um microrganismo que ~~nem~~ sequer está vivo, nos contar sobre as biografias de dissidentes sexuais que, a partir do sul do mundo, imaginam um habitat onde as *redesignações de gênero* sejam uma possibilidade?

Como vincular a memória recente da explosão social chilena, decorrente dos protestos generalizados de estudantes secundários que, exaustos de abuso político e corrupção,

¹ Cristeva Cabello é ativista da palavra, jornalista feminista da Universidade do Chile. Desde 2016 realiza o curso "Comunicação e Sexismo" no Instituto de Comunicación e Imagem da Universidad de Chile. Em 2017 publica *Patrimonio Sexual. Crónica de un circo transformista para una arqueología de la disidencia sexual* (Trio Editorial, Valparaíso) e edita o *Cuaderno de Educación No Sexista. Abortando Los Mitos de la sexualidad* (Santiago) que coleta depoimentos e materiais para uma educação sexual laica. Contato: cabelloperiodista@gmail.com.

² Jorge Díaz é biologx, escritor e ativista da dissidência sexual. Doutor em Bioquímica da Universidad de Chile. Atualmente conclui pesquisas de pós-doutorado na área de biologia celular e neurociência na Facultad de Medicina da mesma universidade. Seu último livro publicado é *Ojos que no ven* realizado junto com a fotógrafa Paz Errázuriz. Em geral, aposta em realizar experimentações em projetos colaborativos de biologia, arte e feminismo tentando cruzar gêneros e fronteiras do conhecimento. Ambxs membros do Colectivo Universitario de Disidencia Sexual, CUDS. Contato: jbdiaz1@gmail.com.

³ Graduada em Letras - Língua Portuguesa/Língua Espanhola e Respectivas Literaturas pela Faculdade de São Bernardo do Campo (2007). Mestre e doutoranda em Letras: Linguagens e Representações (UESC). Contato: shanbarros@gmail.com.

Formatado: Espaço Depois de: 0 pt

saltaram as catracas do metrô iniciando assim a mais importante revolução social desde o fim da ditadura, com a importância do conceito de *tecnogênero*? Como poderemos nos apropriar das práticas *drag king* como uma subversão de gênero, em uma cidade onde as forças especiais da polícia dominam uma quarentena que torna impossível todo tipo de resistência?

Como conectar a imagem icônica de mulheres feministas que, em maio de 2018 e no calor das ocupações e greves nas diferentes universidades do país, subiram com o torso nu e o rosto encapuzado, na estátua do Papa João Paulo Segundo na entrada da Pontifícia Universidade Católica, com as formas de se *tornar tecno-mulher*, como Paul B. Preciado propõe? Todas essas perguntas são complexas, inabarcáveis, mas necessárias para iniciar um diálogo sobre a importância do trabalho do teórico e filósofo transfeminista Paul B. Preciado com as políticas de dissidência sexual a partir do nosso Sul. Muitas dessas cenas, mais próximas da estética dos terroristas sexuais, são imagens que revolucionam o feminismo no século XXI e *teêm* um vínculo com os manifestos e teorias escritos por este autor. Precisamente porque seus textos nos dizem que as conexões entre políticas do corpo, políticas sociais, políticas da imagem e políticas sexuais precisam perder hierarquias de identidade e, em vez disso, devem ser lidas à maneira de um rizoma no qual cada problema se conecta um com o outro e, portanto, infinitamente, até criar os nós da sabedoria feminista.

Esses tipos de perguntas também são importantes porque entram em uma discussão sobre as condições materiais onde o pensamento ocorre, a assimetria entre o norte global, que constrói sua teoria da sexualidade exclusivamente com *xs* autorxs euro-norte-americanos, desprezando os conhecimentos e as ações políticas que se desenvolvem a partir do Sul. Finalmente, esse tipo de perguntas nos diz sobre o tempo e como esses textos e conceitos desenvolvidos por Paul B. Preciado adquirem ainda hoje o brio que nos permite conectar as subversões do passado com as novas resistências do presente.

Os textos de Preciado sabem que a promiscuidade acadêmica é, talvez, a única possibilidade que ainda temos de gerar leituras atentas a gerar o arquivo sexual do nosso tempo. Desde um filme de mulheres gigantes, até o mais recente romance *punk* feminista ou das práticas artísticas de uma criadora trans como Lorenza Böttner que, *quando era criança*, perdeu os braços na cidade chilena de Punta Arenas, passando por reuniões onde ativistas sexuais/dissidentes como Guy Hocquenghem, “enquanto liam Freud, chupavam paus nas reuniões do Partido Comunista Francês”, para a arquitetura *generizada* dos banheiros de aeroportos, são alguns dos materiais a partir dos quais temos que investigar para estabelecer uma crítica às políticas regulatórias do corpo, como seus textos nos mostram. Textos que se movimentam nas teias de poder sobre os corpos e sexualidades de um *regime*

farmacopornográfico fixado no dispositivo da pílula, como o panóptico de uma nova era onde se pratica com o tráfico de hormônios em vidas trans.

Este texto surge como uma necessidade de refletir sobre as contribuições que essas produções têm feito no ativismo latino-americano, desde nosso percurso como estudantes provenientes de famílias proletárias, educados no neoliberalismo da dívida que nos herdou a pós-ditadura e autoformados como ativistas da dissidência sexual nos espaços *entrelugar* da academia e o movimento social, entre o ativismo virtual e o terrorismo sexual, com leituras traficadas em espanhol de autorxs feministas e *queer* como Paul B. Preciado. É por isso que, mais do que fazer uma leitura analítica de seus textos, essas páginas buscam expor os ecos que ficaram em nossos corpos, uma vez que os lemos e que nos levaram a explorar em ações dentro da cidade, em oficinas de leitura, em circuitos de dissidência sexual, em livrarias alternativas, em sessões pós-pornô e em performances realizadas em centros culturais e espaços universitários onde a sexualidade habitava como fonte de oposições e antagonismos político-sexuais. Os textos de Paul B. Preciado serviram ao mesmo tempo como um modelo de desejos que, exaustos das políticas mais conservadoras do LGBT, deram a possibilidade de entender o que era o *queer* que nos resultava tão atraente apesar de habitar um território tão longe daquele onde tinha sido enunciado. O que uma política *queer* significa em um país onde o aborto como direito básico estava proibido ou onde apenas em 1999 foi despenalizada a sodomia? Um país onde estudos gays/lésbicos nunca existiram, onde os estudos de gênero foram reduzidos aos estudos da mulher e onde a homofobia/lesbofobia/transfobia institucional é aceita e consagrada em suas autoridades.

A partir de nossa experiência como ativistas universitários, a teoria de Preciado ingressou pela metade e com resistências a espaços educacionais como a universidade ou espaços feministas, onde gerou interesse em alguns de seus alunos e rejeição por parte de públicos e leitoras feministas e da diversidade sexual. A teoria de Preciado foi considerada muito ativista e muito pornográfica para ser uma teoria nos termos de uma academia formalista e cientificista. Seus livros eram traficados em fotocópias e geravam discussões noturnas entre estudantes lésbicas, camilhoneiras, trans, afeminados, *gays* e soropositivos que abordamos esses textos como se fossem um manifesto. Mas essas escrituras também conectavam muito bem movimentos e prazeres sexo-dissidentes, como as lutas das diversidades de gênero e dos feminismos. Fizemos parte daquelas que a leram com o sentimento de revolta no corpo, com a ideia de colocar em prática essa potencialidade do texto. Seus textos que vão e vêm do pessoal ao ensaístico, demoliram ideologias familiaristas e foram um desafio para muitas ativistas dissidentes sexuais. Foi emancipatório conhecer

esses livros e ressignificar politicamente nossas diferenças. Eram escrituras semi-proibidas para os cânones normativos dos estudos de gênero e para o feminismo da pós-ditadura chilena.

Nesses textos, Preciado transfere o conhecimento foucaultiano para movimentos ativistas e atualiza suas teorias sobre o poder e a produção de processos de subjetivação. Para algumas feministas, Foucault era misógino porque nunca falava de gênero, mas para Preciado isso não parece desconfortável, pois ele se reapropria insolentemente de suas teorias sobre o corpo. No início dos anos 2000, os textos de Preciado tornaram-se objetos hereges para o feminismo burguês, acadêmico, heterossexual e lésbico, anti-sexo e essencialista, que rejeitou a proposta teórica e pós-pornográfica deste escritor espanhol. Paul B. Preciado observou a revista *Playboy*, o cinema, a pornografia *underground*, os filmes de ficção científica e a performance, para imaginar uma teoria pós-feminista mais interessada nos sinais das mulheres, na mulher entre aspas, aquela que atravessa as imagens. Aquele corpo que se relaciona com as tecnologias da sexualidade, a tecno-mulher que está localizada em um contexto de indústrias de gêneros que modelam corpos como a malhação, o cinema ou pílula do dia seguinte.

Refletir a partir do Sul sobre seu trabalho é entrar sempre às políticas de tradução e à colonialidade cognitiva a que o Norte global nos submete. Os primeiros textos de Paul B. Preciado como *Manifesto contrassexual* (2002), *Testo Yonqui* (2008), *Terror Anal* – que é um posfácio para o livro *El Deseo Homosexual* (2009), de Guy Hocquenghem – ou *Pornotopia* (2010) foram escrituras que lemos em fotocópias e que formaram um grupo de ativistas e pensadoras do Sul que fizeram carne essas reflexões em ações em que a ficção científica ocupou, ineditamente para políticas *bichas* e feministas, um lugar privilegiado. Era um convite para incorporar teorias. Seus textos nos removeram e marcaram nosso pensamento político e nossas experiências sexo-afetivas como ativistas deste Sul andino. Escrevemos a partir dos mal-entendidos de uma leitura fotocopiada, do presente de uma velha louca que nos traficava um livro, de um ativismo desconfortável para a diversidade sexual e o feminismo puritano, como estudantes universitários que encontramos em seus textos os argumentos que alimentavam discussões alternativas e controvérsias dentro do movimento estudantil dominado, naqueles anos, pelos partidos e os líderes masculinos. Inventamos conezinhos para as mulheres urinarem em pé e para transformar em artesanato essa tecnologia de gênero.

Junto com os textos de Preciado, entre outras coisas, fazíamos artesanato de gênero ou interrupções de gênero alterando, por exemplo, os sinais de gênero dos banheiros da

universidade como uma atividade de boas-vindas para novos alunos. Os banheiros estavam geralmente em péssimas condições, eles nem sequer tinham em suas portas os sinais de diferença sexual masculino/feminino, no entanto, o costume *generizava* esses lugares. Depois de transmitir o registro de ação no YouTube mostrando rostos desconfortáveis e confusos de calouros, a ação apareceu na imprensa, em uma nota no jornal LUN (*Las Últimas Noticias*) em março de 2009 destacada como uma “brincadeira”:

Entravam confiantes onde indicava “mulheres” e saiam rapidamente com uma expressão de surpresa. Muitas se deparavam com homens usando o banheiro que, supostamente, deveria ser deles. Outras, diretamente, não disfarçaram o nojo quando viram uns mictórios bem pouco femininos. Cenas como essas foram gravadas no campus Juan Gómez Millas da Universidad de Chile, onde receberam os calouros com uma pequena brincadeira: trocaram os sinais dos banheiros masculino e feminino, criando caos no prédio de Jornalismo. Como adição, um cinegrafista oculto gravou as reações dos incautos, para enviá-los para o Youtube. A arte, batizada de “banheiros desgenerizados”⁴.

Formatado: Fonte: 11 pt

⁴ Cf. *O trote resultou no banheiro misto*, em LUN (27/03/2009).



Figura 1: Escaneado do jornal *Las Últimas Noticias* (LUN), de março de 2009. Arquivo pessoal.

Insistir, persistir, insistir com o *queer* no Sul

O *queer* como uma teoria estrangeira que nos falava das multiplicidades de mutações identitárias e da possibilidade de parodiar através da ficção científica, embora parecesse distante para nós, também nos resultava atraente. Lê-la dentro do deserto neoliberal, na época da pós-ditadura que foi quando suas teorias e livros chegaram com mais força, não era fácil. Além de ser um discurso estrambólico, desnecessário e censurado para nossa formação na faculdade, gerava sérias suspeitas e desprezo em um contexto cultural onde a figura da *louca*, aquela feminilidade postiça e extravagante do homossexual afeminado, que colocou em xeque a ideia do “homem novo” da utopia das esquerdas, não o aceitava. Assim Pedro Lemebel dizia em uma entrevista:

Nós, as loucas daquele tempo, abrimos o tema em épocas difíceis, agora cabe às garotas pop, as garotas mais *light*, com mais discurso, com Face e com um livro de Judith Butler na bolsa da Gucci... Como certas palavras que utilizam as gueis culturais, ‘heteronormatividade’ e aqueles termos da academia que as loucas garotas recitam franzidas como se estivessem

dublando um disco de Madonna. Eu me divirto e me provoca ternura ouvi-las com essa seguro tremelique que dá a leitura de textos *queer*⁵.

Formatado: Fonte: 11 pt

Sob todas essas condições, de uma academia que nos impedia *de* incluir *o queer* como parte de nossas pesquisas e formações nas diferentes disciplinas que estudamos, mas também com uma forte desconfiança vinda de ativismos de resistência sexual que desprezavam essas leituras, foi que criamos um ativismo híbrido, habitando a universidade como um espaço estratégico de ocupação, a partir de onde lemos *o queer*, tentando localizá-lo.

O queer chegou até nós — é uma maneira de dizer — através da tradução que Paul B. Preciado fez dos principais postulados dessa teoria nascida no norte do mundo. A estranheza, o fascínio e também a resistência que essas leituras exerceram em nós, são alguns dos “arquivos de afetos” que queremos aprofundar neste texto.

Dizer *kuir* a partir da margem

O queer sempre esteve relacionado à dificuldade de ser e aos processos de desidentificação dos padrões mais normativos de gênero em nossa cultura. Com a dificuldade de expressar a multiplicidade de sexualidades no Ocidente, mas ainda mais no sul latino-americano marcado pelas sangrentas ditaduras que continuam ressoando em todos os espaços que habitamos e que hoje, com a epidemia de coronavírus, surgem com maior força e controle. A dificuldade de ser *cuir* (o primeiro local gramatical do *queer*) em um Sul austral onde as sexualidades experimentam outra forma de habitar corpos, foram marcadas pela subversão às estéticas autoritárias, patriarcais, pró-família, inclusive militares. Mas, sobretudo, *o queer/cuir* contém um mal-entendido que gira em torno da tradução do conceito e das relações coloniais que existem por trás de algo assim como um movimento *queer* latino-americano. Sempre costuma aparecer a confusão de gênero dessa tradução de códigos estéticos e símbolos de gênero que produzem extravios nas traduções da linguagem da sexualidade e que desestabilizam a estrutura binária do gênero. *O cuir* como uma militância excêntrica sem partidos, como um vírus parasita do ninho heterossexual, dos movimentos e dos sexos.

É por isso que o uso do *queer* no Sul sempre tem algo de confusão, de mal-entendidos, empréstimos e reapropriações no circuito global de comunicações entre Norte e Sul. Notamos

⁵ Cf. Entrevista realizada no jornal *A Clínica* 24 de julho de 2014. <<https://www.theclinic.cl/2014/07/24/pedro-lemebel-el-partido-de-los-distintos-tiene-un-uniforme-que-apesta/>>.

que, durante o século XXI, com o novo milênio, surgem mais fortemente o reconhecimento dos direitos da diversidade de gênero no continente (como a lei do casamento entre pessoas do mesmo sexo ou a união civil e a consequente formação de fundações pró-diversidade sexual próximas ao centro-direita)⁶ e a inclusão de sexualidades marginais nos discursos públicos da política e nas indústrias culturais. Diante do patriarcado neoliberal e da profusão de discursos de tolerância que neutralizam o conflito político sexual, as dissidências sexuais reúnem microrresistências às formas de heterossexualização da vida. De certo modo, quando dizemos que resistimos a uma ditadura sexual neoliberal, dizemos que uma ditadura da correção e controle sobre os corpos permaneceu em vigor durante os anos da pós-ditadura, nos resquícios de um descampado político onde os feminismos estavam reduzidos a poucos espaços e os grupos de diversidade sexual estavam marcados por rupturas e disputas identitárias entre ativistas.

O *cuir* é um movimento que surge no entrecruzamento de cenas *under*, políticas, artísticas e estudantis. Esse processo de iniciáticas e erráticas experiências de *louca*-lização coincide no Chile entre 2006 e 2011 com as massivas manifestações estudantis que (re)politizaram a cena pública, desordenando os consensos democráticos. Entre assembleias, de ocupações (*okupas*), de espaços universitários marcados por tensões políticas de esquerda, entre as tomadas de estudantes em residências universitárias por uma mudança na educação de mercado, formas de organização e vínculos afetivos começaram a ser questionados; e é assim, como as dissidências sexuais, que começamos a questionar o lugar dos corpos na política e na educação. Foi muito importante a fuga à autoridade familiar que significava o protesto estudantil e a politização, a necessária oposição a certas estruturas rígidas de gênero. O que as desviadas de gênero, as mulheres masculinas e os afeminados fariam em uma revolta estudantil? Por que a nossa fala se desvia? Estávamos lá, nas tomadas travestindo ícones, compartilhando nossas experiências de violência, criando ativismo como espaços de resistência, reunindo-nos em casas de lésbicas que foram educadas em universidades católicas para organizar um protesto em frente ao *Palácio La Moneda*, juntamente a

⁶ “O surgimento, no ano 2011, da *Fundación Iguales* gera uma ruptura na cena política quei no Chile desde o início da pós-ditadura. Trata-se do primeiro grupo político de diversidade sexual não relacionado com a esquerda ou centro-esquerda política, que foi liderado por quase 20 anos pelo *Movimiento de Integración y Liberación Homosexual* (MOVILH). *Fundación Iguales* vem para deslocar criando, por exemplo, novas e inovadoras estratégias e posicionamentos político-discursivos como foi a *Marcha por la Igualdad* que em meados de 2011 conseguiu preencher a principal artéria da capital do Chile com grande apoio de famílias heterossexuais em favor de uma campanha intitulada *A Favor del Amor*; também é considerada a grande empatia produzida pelo seu líder o escritor Pablo Simonetti e as bem sucedidas campanhas virais que se tornam gestos obrigatórios de influência nas mídias sociais”. Cf. CABELLO, Cristeva. *Ciudadano gay: Visualidades y plusvalía sexual en tiempos liberales*. Dissertação de Mestrado em Comunicação Política. Universidad de Chile, 2014.

organizações de diversidade sexual ou talvez estivéssemos desfrutando dos prazeres da sodomia em uma sala de uma escola pública, talvez experimentamos outros mundos políticos possíveis na esperança de “uma revolução pansexual iminente: a dissolução da identidade”⁷.

A teoria de Paul B. Preciado passou por este outro circuito de sexualidades não vitoriosas, mas subversivas, experimentais, barrocas, que vivem revoltas moleculares, tecnocorpos atravessados por ficções semióticas. Os textos de Preciado ajudaram a distanciar-se das narrativas vitoriosas e nacionalistas que a política faz dos desviados sexuais. Uma teoria que alimentou uma estética terrorista da sexualidade, que hoje se traduz em expressões feministas de mulheres encapuzadas no Chile ou na Argentina, que enfrentam neste novo ciclo de feminismos em massa, governos e sociedades autoritárias. Produzir terror sexual, avivar esse caminho, faz parte da escrita de Paul B. Preciado, uma que ameaça a ideologia familiarista, uma que pode encobrir os dissidentes de gênero para subverter as formas de revolução marcadas pela hegemonia heterossexual, uma que nos convidava a parodiar o conceito de gênero com as oficinas *drag king* ou de pós-pornografia (lembro de nós, que em alguns invernos estivemos grudados na calefação enquanto criávamos cenas pós-pornô em um Sul de violências ditatoriais e patriarcais impunes). Uma política que não se combinava com os partidos, que não era institucional, mas que parodiava as formas tradicionais de revoltas por meio de atuações micropolíticas. Todos estes conceitos fomos incorporando, conhecendo, aprendendo e discutindo, como categorias que alimentam outras expressões de gênero, *das monstras* que fazem parte da memória LGBTQ+. Como superar tanta violência? A teoria incorporada parece ser a resposta para aqueles que ativamos a partir da política transfeminista. Não éramos vítimas do sistema, mas produzimos imagens que provocavam o terror sexual, como o terror que causou a muitos pais de família, ver mulheres encapuzadas com os seios de fora em protestos feministas que paralisaram o Chile em 2018.

Há outras confusões de gênero e mal-entendidos típicos do processo de tradução do *queer*; de uma linguagem própria de uma comunidade de lésbicas, bichas e trans que começam a ser reconhecidas, escritas e reescritas através de produções culturais. É a passagem de um ativismo análogo, de folhetos, para ativismo digital e de avatares. Nesse sentido, as ficções sexuais, montagens de cena, perturbações entre corpo, sexo e imagens têm feito parte do interesse da teoria de Preciado, na qual os imaginários semiótico-técnico-digitais são constitutivos do que será considerado normal ou não normal, mas também uma fonte de gêneros mais moldáveis e plásticos. Porque a estética *kuir* se alimenta do conflito

⁷ Cf. *Testo Yonqui*, de Paul B. Preciado (2008, p. 70).

com esses signos hegemônicos que representam o poder. O *kuir*, por outro lado, é de uma localização mais *quiltra*⁸ do que a categoria *queer* – uma apropriação *okupa* do termo – e o *kuir* é a nossa geolocalização cheia dos "k" que abundam em Quechua. É também uma resposta ao efeito de colonização dessas identidades mais ambíguas, pois o *kuir*⁹ significa produzir novos gêneros, mas em uma versão mais marginal, imprópria da posse de mercado, mas bem a localização de uma cópia que a partir desses territórios adquire brilho incomum. É por isso que o *kuir* gera pontes temporárias com certas figuras que não fazem parte do arquivo heroico dos grupos das “diversidades sexuais” que masculinizaram a política e distanciaram-se dos laços feministas. O *kuir*, pelo contrário, gera compromisso com a memória das travestis prostitutas de Santiago dos anos noventa que raramente são resgatadas na história sexual. Essas travestis que “montaram seus trajes com roupas retiradas de roupas usadas (a roupa “americana”)¹⁰, fazendo assim — redobradamente — uma feminilidade de *segunda mão*, trabalhavam com a decadência dos originais da moda internacional já reduzidos a ofertas de liquidação, fazendo quase um cruzamento trans-mimético entre o 'quase feminino' e o 'quase novo' que arrastava misturas inéditas e confusão entre o *importado*, o *desvalorizado* e o *imposto*” (RICHARD, 2018, tradução nossa). Talvez por vivermos no laboratório latino-americano do neoliberalismo, é que a leitura do *kuir* se sente refletida no *importado*, *desvalorizado* e *imposto*, da mesma forma que essas roupas apertadas e reconstruídas que ostentavam as travestis dos anos noventa a partir das liquidações das roupas que chegavam a Chile provenientes dos Estados Unidos.

Paul B. Preciado no Chile, conflitos e memórias

As teorias *queer* de Paul B. Preciado trouxeram muitos mal-entendidos no feminismo local, precisamente por causa do caráter fluido e modificável que suas identidades de gênero propõem. Essas teorias já traçavam trajetórias para uma revolta de gêneros fluidos, que são mais móveis e menos estáticos, passando do *kuir* para o pós-*queer*, de lésbicas para não-identitária. Muitas feministas reagiram com inflamada oposição e de forma reacionária aos

⁸ Sem raça, vira-lata ou mestiço. No Chile, cães de rua que são o resultado do cruzamento de diferentes raças são chamados de cães “quiltros”.

⁹ Outra expressão que também tem sido amplamente usada para se referir ao *kuir*, tem sido o conceito de “dissidência sexual” que, como o *kuir*, gera uma distância com movimentos mais homonormativos da “diversidade sexual” e com a fração mais identitária do feminismo. O *kuir*, assim como a dissidência sexual, não é necessariamente uma identidade sexual, mas sim um posicionamento, uma maneira de estar e ler a realidade.

¹⁰ O termo “roupa americana” refere-se no Chile ao tráfico de roupas de segunda mão que, principalmente vem dos Estados Unidos, chegam ao nosso país como saldos de baixo custo. Essa economia começou durante a ditadura militar como forma de reduzir os custos de vestimenta e também como forma de aproximar da moda internacional as classes empobrecidas pelo regime sanguinário de Pinochet.

slogans relacionados ao questionamento das identidades de gênero discutidas por Preciado. Algumas mulheres feministas cuidavam da categoria “mulher” como se fosse uma filha. Lembramos que em um painel sobre ecofeminismo, a diretora dessa época do *Centro de Estudos de Género* da Universidade do Chile, Pilar Errázuriz, ridicularizou as feministas *kuir* porque, segundo ela, acreditávamos que vestindo uma gravatinha subvertíamos o sistema de gênero sexual. Quanta transfobia encobriu suas palavras? Era uma década em que realizávamos oficinas de leitura de textos de Paul B. Preciado, Judith Butler e Teresa de Lauretis para colocar em tensão discussões que não estavam contempladas na sala de aula. Um momento conflituoso entre as práticas ativistas, as teorias *queer* e certos feminismos “só de mulheres” no Chile, são cenas violentas e que beiram a censura, mas que também produziam revoltas discursivas e geravam dissensos que agitavam os feminismos, uma desordem na ordem da política do feminismo. Era uma época em que a linguagem não-binária ainda era uma política distante.

As teorias *queer* de Preciado produziram conflitos ainda mais estrambólicos em seu atrito com o feminismo lésbico separatista do sul. Uma rejeição radical perante umas teorias que ameaçavam apagar a “mulher” vinha a partir de uma leitura do feminismo “de mulheres” e contra a ditadura. Em uma entrevista de rádio sobre a visita de Paul B. Preciado em 2004, a feminista separatista Margarita Pisano – que fez parte do movimento feminista na ditadura – expressou sua oposição à “cultura '*queer*' porque ela 'nega a memória' (...) e quer (...) 'me apagar' (...). Essa desconfiança obstinada perante o pensamento e as práticas '*queer*' foi uma característica do ativismo lésbico feminista e, de certa forma, um resíduo de suas táticas separatistas” (GÓMEZ TAPIA, 2019, tradução nossa)¹¹. Para Pisano, qualquer corporalidade não biomulher¹² de salto alto era interpretada como uma forma de zombaria para com as mulheres.

A visita de Paul Preciado, gerida pelo MUMS (*Movimiento Unificado de Minorías Sexuales*) em 2004, produziu muitas controvérsias. Aparentemente foi algo como um pesadelo. Contam inclusive que as feministas chilenas lançaram dildos em Preciado como forma de rejeição a sua conferência sobre a contrassexualidade. A propósito, a transfobia e a

¹¹ Cf. *Emergencia de las disidencias en Chile: una política-ficción para el estallido lesbofeminista y sus estelas performativas (1983-2010)*, de Roxana Gómez Tapia, disponível na Revista *Nomadías* (v. 27, 2019).

¹² Com as biomulher, queremos usar um dos mesmos termos que Paul B. Preciado tem usado em seus textos. Por biomulher, entenderemos uma dimensão oposta à tecno-mulher apontada em Testo Yonqui (2008) onde a biomulher é um conceito que melhora o caráter natural e biologicamente determinado da feminilidade cultural e onde o binômio tecno-mulher/tecno-homem constitui uma reconceitualização do gênero que torna visível sua dependência de tecnologias, levando em conta as “técnicas fotográficas, biotecnológicas, cirúrgicas, farmacológicas, cinematográficas ou cibernéticas que constituem performativamente a materialidade dos sexos” (2008, p. 86).

kuir-fobia dos feminismos locais, voltou a se manifestar ativamente nos espaços feministas criados a partir das manifestações feministas de maio de 2018, onde grande parte das universidades chilenas viviam paralisações e tomadas separatistas, e onde apenas cis-mulheres entravam, gerando confrontos sérios e dolorosos entre feministas de diferentes sexos.

Apesar dessa rejeição do feminismo por qualquer crítica à categoria ideal de mulher como sujeito político e a resistência ao uso de estratégias paródicas ou pós-pornográficas, revelando um caráter anti-sexo do feminismo chileno, *o kuir* gerou outras possibilidades para as novas gerações feministas, atravessadas no movimento estudantil; intercâmbio de identidades, entrecruzamentos inesperados e curtos-circuitos com os grupos feministas e de diversidade sexual mais acostumados a uma política identitária e dos consensos. *O kuir* abriu canais de conexão entre as dissidências sexuais e o feminismo.

As teorias espanholas pós-feministas lideradas por Preciado constituíram uma abordagem provocativa para outra forma de pensar o feminismo recuperando as ofensas e as teorias da performatividade do gênero. *Somos o que a onda feminista criou*, falávamos nos posicionando nas áreas residuais de um feminismo que no Chile estava inativado pelas políticas de gênero. Como ativistas da dissidência sexual, usamos sua teoria feminista como forma de protestar e refletir sobre os sistemas normativos e a potência pró-sexo da ação política.

De dona de casa a *penetrator*

A *redesignação de gênero* foi um conceito que regurgitamos para realizar uma ação paródica corporal e visual contra a ideologia doméstica e de opressão contra a dona de casa. Foram ações sem autorização e com risco de incomodar a muitos setores políticos. Em 8 de março de 2009 participamos da concentração convocada pelo Dia Internacional da Mulher, quando se tratava de uma pequena reunião de grupos de “mulheres” (o feminismo ainda era um palavrão, quase proibido de falar na pós-ditadura). Era um cenário de leve impacto em comparação com as milhares de mulheres e dissidências que marchamos na mesma data 11 anos depois, dias antes do início do período da pandemia. Como ativistas que faziam parte do *Colectivo Universitario de Disidencia Sexual* (CUDS) na época, procurávamos, ano após ano, fazer uma intervenção na comemoração do Dia da Mulher. As comemorações do Dia das Mulheres na capital sempre eram realizadas no *Paseo Bulnes*, um lugar muito próximo de “*La Moneda*” que é a casa do governo chileno. Nesse mesmo *Paseo* foram realizadas as primeiras e massivas festividades *Parada Guei*, portanto, era um lugar da cidade que carrega

uma memória de demandas políticas cívicas. Em sessões de trabalho para preparar a intervenção, lemos coletivamente *Testo Yonqui* enquanto assistimos o vídeo *Semiotics of the kitchen* da artista feminista Martha Rosler, pioneira de toda uma geração de artistas feministas da Califórnia que questionaram através de vídeo, a *performance* e o *collage*, o lugar que as mulheres ocupam no lar. Em *Semiotics of the kitchen* vemos a própria Martha Rosler em uma cozinha onde, lentamente e olhando para a câmera, ela mostra com gestos secos e robóticos cada um dos elementos de uma cozinha, manipulando-os de uma maneira que esses elementos mostram que eles podem se tornar uma arma que causa danos. Os exercícios de *redesignação* de Paul B. Preciado em *Testo Yonqui* (2008) foram a inspiração para pegar os elementos da cozinha e redesigná-los “pós-pornograficamente”. A ação foi apresentada da seguinte forma:

De dona de casa a penetrator (2009)

Performance realizada pela CUDS no evento do Dia Internacional da Mulher em frente ao *Palácio de La Moneda*. Foram utilizados elementos como o estereótipo da mulher doméstica no espaço da cozinha, ressignificando e alterando os usos tradicionais dos utensílios, denunciados como tecnologias de atribuição de gênero. Ao mesmo tempo, se criticou a política de vitimização do discurso feminista tradicional, a partir de uma estética sadomasoquista pós-pornô e antiessencialista, no que diz respeito aos binômios homem-violento e mulher-submissa, promovidos pelas políticas de gênero governamentais.



Figura 2: Fotograma da ação *Dona de Casa e Penetrator* (CUDS), realizada em 8 de março de 2009. A ação incorpora as “instruções para redesignação de gênero” escritas por Paul B. Preciado em *Texto Yonqui* (2008).



Figura 3: Imagem do panfleto distribuído durante a ação.

A ação (Figura 2 e 3) acontecia sobre uma grande moldura de plástico branco onde se observavam, claramente marcados, os limites da cozinha (em uma estética muito inspirada no filme *Dogville*). Duas mulheres arrumavam e limpavam a cozinha de plástico, enquanto no centro havia um homem com controle remoto e uma camisa polo de uma marca de cervejas. As mulheres começam a ler um panfleto¹³ e, no próximo ato, empurravam o homem ao chão, são duas donas de casa lésbicas que começam a sodomizar o corpo masculino com pepinos e cenouras. Tudo isso no *Paseo Bulnes*. A toalha de mesa escolhida para cobrir a mesa com objetos domésticos tem flores estampadas, como as que nossas mães tinham em casa. As “próteses para penetrar o homem” também consistiam em pregadores de roupa que eram usados como itens que imitavam sessões sadomasoquistas. A dicotomia dominado/submetido foi exagerada para protestar de outra forma, buscando outra linguagem para além do esquema “nós decidimos” das organizações femininas que organizavam a marcha de 8 de março, na época do primeiro governo maternalista de Michelle Bachelet.

¹³ Parte do panfleto distribuído dizia o seguinte: “a luta sexual não é mais feita só na rua e contra as instituições, mas também na vida cotidiana, em casa e em nossos próprios corpos. A masculinidade em nossa cultura tem os maiores privilégios, mas esta não é mais do que uma série de atos culturalmente atribuídos que não nos dá vontade de questionar. Ele ou ela sujeito pós-feminista podem se apropriar desses privilégios lutando contra a heteronormatividade em sua própria intimidade”.

A mesma que vestia avental médico e uniforme militar, a “mulher do colar de pérolas, terno de alfaiataria, saia e casaco sempre da mesma cor. A mulher que mais se parece com a imitação latino-americana da Merkel” (GALINDO, 2016, p. 128)¹⁴. Ali estavam ativistas lésbicas protestando com o vibrador preto de uso pessoal, mostrando-o na rua em frente ao Palácio de La Moneda. Foi uma performance pós-pornográfica sulista em resposta à violência machista, uma forma de se rebelar contra a autoridade materna que estava no feminismo. Tratava-se mais de uma ação dentre muitas outras que realizávamos naqueles anos, entre *stands* informativos no *campus* da universidade, entre fotos nas quais nos despíamos para educar sobre direitos sexuais, entre encontros de grupos LGBT que tentavam gerar vínculos e finalmente se unir. Essas formas de fazer política *queer*; evidenciavam que toda política é cruzada pelos sexos, eram formas que não se encaixavam na esquerda e menos à direita. Existia uma conversa masculina sobre política estudantil que, como dissidências sexuais, começamos a perfurar. Eram tempos em que se escrachava as professoras que afirmavam que a homossexualidade era uma doença que tinha cura, eram encontros e desencontros com as organizações feministas e de diversidade sexual. As micropolíticas *kuir* ou de dissidência sexual permitiram criar espaços de convivência e troca feminista entre ativistas trans, lésbicas, gordas, bichas. No início de 2010, ainda era considerado um custo social e um risco assumir publicamente uma sexualidade desviada. Um desses escritos que testemunharam a emancipação teórica do feminismo local foi o texto *La Cerda Punk. Ensayos desde un feminismo gordo, lésbiko, antikapitalista y antiespecista*, escrito por Constanza Alvarez Castillo e Missogina Álvarez (Valparaíso: Trio editorial, 2014).

Além de Lemebel, que faz parte da dimensão da *louca*, um ícone do movimento *kuir* no Chile foi a *performer* Hija de Perra. Para mais um dia das mulheres, apenas 10 anos após nossa ação *De dona de casa a penetrator*; uma das estações de metrô amanheceu com seu nome em uma ação organizada pelo movimento feminista da Coordenadora 8 de Março, no ano de 2019. As feministas mudaram o nome das estações com o nome de mulheres da história feminista e entre esse grupo estavam Lemebel e Hija de Perra como femininos dissidentes (Figura 4).

¹⁴ Cf. *Espejito Mágico*, de Maria Galindo (Bolívia: Mujeres Creando ediciones, 2016).

Do presente pandêmico

As manifestações feministas nos últimos anos têm perturbado as micropolíticas da dissidência sexual que foram incorporadas em vários “nós” feministas e de sexualidades políticas. A massividade do feminismo hoje, sua popularidade, transformou o senso das práticas políticas, suas chances de se tornar uma revolução dos corpos, seus poderes simbólicos de ruptura são reabsorvidos pelos mercados ou moderados pelo tom de discursos politicamente corretos, quase não há chance para a paródia como método político. Além disso, a censura e os equívocos em relação a essas ações podem se agravar pela perda de contexto nos espaços digitais. Na verdade, *o queer* já está incorporado como uma categoria identitária dentro das novas sexualidades, como afirmou a revista *National Geographic* em sua versão de janeiro de 2017. O *queer* e o *bixa* já se tornaram categorias de sucesso para as indústrias culturais, de museus a canais de televisão se apropriam de culturas não binárias promovendo a competição entre diferentes identidades sexuais. O momento transgressor e entusiasta do ativismo *kuir* neste sul frio foi deslocado pelas forças do feminismo anti-neoliberal e pelo processo de massificação dessas teorias e práticas. Os ativismos *kuir* estão imersos e um pouco deslocados na força do feminismo anti-neoliberal, o *kuir* mudou como um conjunto de conhecimentos que permitem novas conexões políticas e se situam em um contexto de maior vigilância digital por grupos ultraconservadores que controlam a mídia e reagem através de *funas*¹⁵ contra as práticas de terrorismo sexual, que se transforma em novos modos digitais de desmobilização político-sexual. Certas práticas *queer* estão mais incorporadas ao mercado LGBTQ+ e são teorias que cada vez mais têm legitimidade em espaços educacionais e programas de gênero e feminismo.

As práticas de um pensamento *queer* tornaram-se leituras massivas como aconteceu com a *Teoria King Kong*, de Virgine Despentes, a mesma que aparece em alguns dos textos de Preciado e é agora uma autora *best-seller* no Chile, em meio à expansão dos públicos feministas, seu livro está em sua oitava edição e faz parte das leituras obrigatórias de muitas oficinas feministas autogeridas nas redes. Já não são leituras censuráveis ou omissas, mas colocaram em questão o trabalho da escrita teórica feminista, uma que retoma a autoficção. As dissidências sexuais são agora apresentadas como uma alternativa aos movimentos

¹⁵ Uma *funa* vem do *mapudungún*; significa “ruína ou o que faz alguma coisa estragar” e no Chile significa uma manifestação pública, presencial ou virtual contra uma pessoa ou grupo que cometeu um ato repreensível ou criminoso. É especialmente usado para perpetradores de violações de direitos humanos. Na Argentina tem o nome de *escrache*. Desde o surgimento do movimento feminista nos últimos anos tem sido amplamente utilizado contra abusadores e estupradores. Infelizmente, também tem sido uma estratégia usada por grupos reacionários de direita contra pessoas da comunidade LGBTQ e dissidência sexual, principalmente através de sua versão virtual que busca atentar contra os direitos e a dignidade da comunidade.

político-partidários de esquerda, como a frente ampla, que simpatizam com revoltas de gênero e dissidências sexuais, mas não se baseiam em suas estratégias estéticas, no entanto aproveitam sua memória histórica e dos conhecimentos ativistas que desenvolveram todos esses anos para obter ganhos políticos. Um movimento *kuir* nunca será um movimento político-partidário. Tudo isso ao mesmo tempo em que políticas de direita perseguem, denunciam e assediam ativistas prostitutxs ameaçadas por ofender a moral. Há dificuldade em mostrar ações que transgridam os gêneros e os sexos. As direitas na América Latina impuseram sua rejeição contra o que chamam de “ideologia de gênero”. As campanhas *Con mis niños no te metas* se concentraram em ter como inimiga a teórica feminista Judith Butler. No entanto, as escrituras de Preciado ainda não foram consideradas, ou pelo menos não são referenciadas. As políticas neoliberais e de governos de empresários aprofundaram esse processo de fragmentação de práticas *queer*. É nessa confusão de uma América Latina que hoje sofre os efeitos mais devastadores da pandemia coronavírus, quando as mortes por infecção atacam hoje com particular violência as comunidades migrantes, profissionais do sexo e dissidentes sexuais, quando queremos continuar agitando uma memória recente dos ativismos da dissidência sexual local desde o contingenciamento da tragédia e encontrar nesta história e em suas práticas algumas formas de entender este presente. Há livros que emancipam, revolucionam e deixam mais marcas do que outros. Os textos de Paul B. Preciado articularam práticas e teorias localizadas, movimentos de sexualidades críticas em nossos países do extremo Sul que vivem e sobrevivem ao experimento neoliberal.

12 - MASTURBAÇÃO, CANDIDÍASE E PANDEMIA EM TEMPOS DE ANTI-CAPITALISMO

Luísa Tapajós¹

Enquanto lavo a louça, Cris² me atualiza das notícias do mundo lá de fora de nosso lar confinado: “parece que agora, em tempos de COVID, todo mundo deve manter as unhas curtas... imagina, estão cortando o maior símbolo da heterossexualidade feminina”, nós rimos!

As prescrições sobre nossos hábitos cotidianos crescem, entram em nossas casas via mensagem de *WhatsApp*, discussões travadas aos gritos nas janelas (Fora Bolsonaro!), comunicados oficiais e leituras de jornais e redes sociais. Lavar as mãos, usar máscara, passar pano no chão da casa, aumentar a frequência de higienização das pias, cortar as unhas, fazer a barba. Prescrições higienizadas atravessam nossa circulação na cidade, nosso trabalho doméstico e nossa sexualidade.

A prefeitura de Nova York (EUA) lançou uma nota³, em 21 de março de 2020, com recomendações detalhadas para o sexo seguro durante a pandemia de coronavírus: “você é seu parceiro sexual mais seguro — A masturbação não espalhará o Covid-19, especialmente se você lavar as mãos (e seus brinquedos sexuais) com água e sabão por pelo menos 20 segundos antes e depois do sexo”. Entre as dicas de segurança, constam as relações com parceiros online e os objetos.

Formatado: Fonte: Itálico

¹ Luísa Tapajós - mulher amazônica, feminista gorda e sapatão, psicóloga do Núcleo Transvida e Editora da Revista Brejeiras um periódico lésbico. Fiz algumas incursões pela vida acadêmica e tenho alguns títulos como Doutorado em Psicologia Clínica pela Universidade de Estrasburgo na França, mestrado em Psicologia Social pela Universidade Federal do Ceará no Brasil e em Estudos Museísticos e Práticas Críticas pela Universidade Autônoma de Barcelona na Espanha. Neste último, contei com a valiosa orientação Paul B. Preciado. Contato: luisa_escher@yahoo.com.br.

² Cris Furtado, historiadora e militante lésbica, minha companheira de vida.

³ Para conferir na íntegra a Nota da Prefeitura de Nova York: <<https://on.nyc.gov/3A8dBLE>>.

O sexo só é recomendado se você for com uma parceria de confinamento. Orgias⁴ estão proibidas e o adultério retoma um semblante de pena de morte⁵. Essas recomendações vão atravessando e circulando falas oficiais de prefeitos de grandes cidades e programas de televisão de grande repercussão. Até o *Tinder* pede que se evite encontros presenciais, e segue na produção em larga escala de encontros virtuais e conteúdo para práticas masturbatórias.

É importante dizer que essas prescrições não circulam igualmente e indiscriminadamente. As pressões políticas que a burguesia faz frente aos governos ganham diferentes contornos em cada país, e em diferentes regiões de um mesmo país. Políticas de *lockdown* e de reabertura, vão sendo negociadas nos bastidores dos palácios e prefeituras, a partir do valor que a morte e a vida têm, dos corpos que importam e dos que parecem não importar.

Máscaras brancas em peles pretas⁶, essa é a nova, velha imagem da gente que trabalha na linha de frente dos caixas de supermercados, técnicos de enfermagem, assistentes sociais e agentes comunitários que operam nas distribuições de cestas básicas, em nossas terras, onde não há renda básica⁷. O que são serviços essenciais⁸? Quem deve ficar em casa? Quem pode ficar em casa? E quem deve se expor aos transportes públicos lotados para seguir acumulando capital para o patrão?

Ficando em casa, se avoluma um outro método de trabalho que tem como suporte tecnologias de telecomunicação que já faziam parte de nosso cotidiano, mas que ganham importância estrondosa, reconfigurando nossa musculatura corporal e nosso campo sensorial.

⁴ Na Itália, ganhou grande repercussão midiática a imagem do documento que decide: “O município de Bugliano decidiu aumentar as medidas para conter a probabilidade de contágio pelo vírus COVID-19. Portanto, até dia 3 de abril, estão proibidas *orgias* e *gangbangs*. Estão proibidas as práticas sexuais com mais de duas pessoas. Em caso de infração da ordem municipal, será aplicada uma multa de 875 euros por pessoa”. O texto publicado em 10 de março de 2020 na folha oficial da Câmara Municipal de Bugliano, uma cidade na província de Pisa, no norte de Itália. Cf. em: <<https://bit.ly/3ijgx1t>>.

Em Barcelona - Catalunha, Reino de Espanha, em 20 de março, chegaram a ser realizadas prisões de 8 homens que participariam de uma orgia, a despeito das normas de isolamento social. Cf. em: <<https://bit.ly/3ytnV00>>.

⁵ Falo isso com um duplo sentido. Por um lado, a pena de morte pode vir da transmissão do COVID 19, mas por outro, também é preciso lembrar os alarmantes dados que mostram o aumento de violência contra mulher e feminicídio durante a pandemia.

⁶ Devo *à* companheira de militância, a jornalista Camila Marins, essa metáfora entre as máscaras desta pandemia e a máscara a qual se refere Frantz Fanon (2008) em *Pele negra, máscaras brancas* (Editora da Universidade Federal da Bahia).

⁷ A Renda Básica é uma das grandes pautas da esquerda Brasileira. Cf. Philippe Van Parijs (2000) em “Renda básica: renda mínima garantida para o século XXI?”, *Estudos Avançados*, v. 14, n. 40, p. 179-210. Disponível em: <<https://bit.ly/3jnvrdD>>.

⁸ Trago essa discussão em alusão ao trabalho das empregadas domésticas que foi considerado serviço essencial em dois estados brasileiros: Pará e Pernambuco. Para uma leitura crítica desta situação, conferir: <<https://bit.ly/3Ceg9JF>>.

O uso de celulares e computadores se torna mais do que nunca imprescindível, de maneira que toda nossa intervenção no mundo parece estar concentrada na ponta de alguns dedos.

Em movimentos muito semelhantes, por meio de uma mesma prótese – o celular –, se estabelecem relações de trabalho e de prazer que partem de demandas compulsórias ou desejanter, sem que consigamos distingui-las muito bem em sua natureza, de modo que o tempo da produção e o tempo livre se coincidem e se confundem. Nada disso nasceu nesta pandemia e tudo isso se projeta para durar para além dela.

Na frente de resistência também, sonhamos em sobreviver a esta crise sanitária, econômica e política que estamos vivendo, por isso, porque precisamos adiar o fim do mundo⁹, para contarmos mais histórias, para contarmos as nossas histórias, estamos aqui disputando as narrativas desse difícil episódio pelo qual estamos passando neste planeta Terra.

Entre prazer, produção e compulsão: capitalismo armado

⁹ Faço alusão ao livro do líder indígena Ailton Krenak, *Idéias para adiar o fim do mundo* (Companhia das Letras, 2019).

Na entrevista *A vida não é a identidade! A vida resiste à ideia da identidade*¹⁰, realizada por Ursula Del Aguila em novembro de 2008 para a revista francesa *Têtu*, com dois grandes nomes dos movimentos *queer*: Judith Butler e Paul B. Preciado; Paul, elabora de maneira resumida sua compreensão histórica sobre o capitalismo atual, concentrando pontos importantes de uma longa pesquisa sobre o tema, que ele tem desenvolvido em suas obras tais como *Manifesto Contrasexual*, *Texto Junkie* e *Pornotopia*. Assim ele discorre:

A partir dos anos 40, o biopoder toma a forma do regime farmacopornográfico, segundo minha leitura. O regime disciplinar, que coincide com a aparição do capitalismo industrial, estava baseado na repressão da masturbação. Basicamente, a masturbação era um desperdício de energia, uma vez que não serve à lógica de continuidade entre o sexo e a reprodução da espécie. Assim, para vigiar o corpo, as técnicas de controle serão miniaturizadas depois da Segunda Guerra Mundial, com a invenção de técnicas de controle hormonal interiores. Já não necessitamos de hospital, de quartel, da prisão, pois a partir de agora o corpo mesmo tornou-se o terreno de vigilância, a ferramenta definitiva. O que tomamos quando ingerimos a testosterona ou a pílula? Engolimos uma série de signos culturais, uma metáfora política que traz consigo toda uma definição performativa de construção do gênero e da sexualidade. O gênero, feminino ou masculino, surgiu com a invenção das moléculas. Então, muito rapidamente, a pornografia se estabelece como nova cultura de massa, e a masturbação se torna uma alavanca de produção do capital. A mão, que não tem um gênero, assim como o ânus, é agora *potentia gaudendi* ou força orgásmica, ferramenta de produção (PRECIADO, 2008).

Bem sabemos, que as prisões não estão obsoletas¹¹, mas que algumas delegacias estão em chamas com a ascensão do movimento *Vidas Negras Importam*. Quanto aos hospitais, seguimos disputando a narrativa de que a saúde básica e a prevenção precisam ser o centro estruturante dos sistemas de saúde que devem ser públicos e gratuitos. No entanto, parece que esse é um desafio pré e pós-pandêmico, tendo em vista as atenções das reportagens nas mídias hegemônicas e o valor econômico que tem sido investido em construção de hospitais, respiradores e leitos em UTI's.

Se constroem hospitais de campanha nos tradicionais modelos de guerra, se naturalizam valas comuns com centenas de mortos, se avolumam os gráficos e os números de pessoas que perdemos, se nega a morte para garantir a interdição de se questionar o capitalismo, a produção de excedente que nunca gera abundância e sempre mais escassez para nosso povo. Os tempos são de confinamento e as queimadas na Amazônia batem

¹⁰ Para acessar a entrevista, confira: <<https://bit.ly/3A6yaaW>>.

¹¹ Aqui faço alusão à obra *Estarão as prisões obsoletas*, de Angela Davis (Difel, 2018).

recordes¹², por aqui os rios não despoluíram, o garimpo não parou e nossos povos indígenas adoecem e morrem de COVID¹³.

Em relação aos quartéis, em nossa América, ou melhor dizendo, em Abya Yala, nesta parte do mundo onde seguimos na resistência de nossos corpos indisciplinados, vemos os quartéis estenderem seus muros e incorporarem as presidências de nossas tão militarizadas repúblicas. Na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, vemos o exército invadir a favela e matar João Pedro Matos Pinto¹⁴, de 14 anos em casa, em uma prática que nos revolta, mas não nos surpreende.

Ao lado dessas práticas coloniais, cotidianas de morte, no verso das diversas estratégias necropolíticas¹⁵, este modo de produção capitalista também opera estratégias biopolíticas deste lado do oceano. Sabotar o capitalismo aqui também nos exige analisá-lo em seu aspecto masturbatório, no qual o consumo é estimulado pela imagem de corpos que em geral atendem ao estreito espectro de padrões estéticos brancos, magros, cisgêneros e heteronormativos. Corpos, sobretudo, “femininos” são associados a qualquer produto desde a cerveja, ao amaciante ou ao analgésico em propagandas publicitárias. E mesmo as imagens de mulheres, brancas, cisheterossexuais e magras, são modificadas e tratadas em *softwares* antes de serem veiculadas em massa em posições de objeto de desejo sexual ou de identificação ideal, dependendo do público ao qual o produto é destinado.

A partir dessa construção ideal de um sujeito que deseja, do sujeito ao qual os objetos de consumo são destinados, do sujeito conquistador, descobridor, manipulador dos destinos da terra, o sujeito do gozo masturbatório, se constrói um ideal de branquitude, um ideal de raça, que como bem sinaliza Grada Kilomba, produz uma violenta e profunda ferida, na medida em que a construção subjetiva do sujeito negro¹⁶ é sempre representada como a de um outro, não somente diferente do sujeito branco, mas destinatário de tudo aquilo que o sujeito branco reprime. Desta maneira afirma Kilomba: “nós nos tornamos a representação

¹² O desmatamento na Amazônia brasileira aumentou 25% entre janeiro e junho de 2020, totalizando 3.069,61 km², um recorde desde o início dos registros em 2015, segundo dados oficiais do governo brasileiro divulgados pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe).

¹³ Nesta reportagem, a produtora cultural e agente de saúde indígena Bia Pankararu fala da resistência nos cuidados de saúde indígena e da ameaça da falta de EPI's (Equipamento de Proteção Individual). Cf. <<https://bit.ly/3inY8Rf>>.

¹⁴ Cf. <<https://bit.ly/3ynj7cm>>.

¹⁵ Cf. *Necropolítica*, de Achille Mbembe (n-1 edições, 2018).

¹⁶ Peço licença ao povo preto, para dizer que sinto que neste texto a imagem do negro construída pela autora, pode funcionar como identificação para nós sujeitos não conformes, racializados, marginalizados em nossas identidades, nós que compomos uma multidão de “outros” dissidentes, que vivemos cotidianamente tendo que lutar para que nossas vidas importem.

mental daquilo que o sujeito branco não quer se parecer”¹⁷, de modo que se constrói uma identidade dependente. Só existe o sujeito branco, ele só é possível, se houver o “Outro”, onde ele deposita por projeção, inferioridade, sujeira, desonestidade, e as mais plurais perversões.

Deste modo, a consciência passa a ser produzida por uma cisão que visa interromper a nossa construção subjetiva integral, partindo virtudes e mazelas, consciente e inconsciente e, assim, a colonialidade opera nesta lógica binária, dividindo corpo e mente e produzindo uma imagem corporal, a partir de um movimento erótico que esquarteja, separando o bonito do feito, o amável e o detestável, aliado a um movimento científico que anatomiza, classificando órgãos e tecidos, normal e patológico e descrevendo sistemas com um critério de utilidade e funcionalidade, que sexualiza e atribui gênero aos corpos e constrói uma verdade biológica que discrimina de sistemas reprodutores, excretores, digestivos, etc.

A colonialidade passa a funcionar como uma tela, um mundo virtual, ideal, onde operam jogos de projeção que estimulam órgão separadamente, produzindo gozos parciais e compulsivos. Se olharmos o capitalismo nessa esteira do tempo do projeto colonial vigente, podemos concordar com Preciado, que, ao falar de um capitalismo farmacopornográfico, analisa como na atualidade a masturbação faz parte do processo de fabricação em série de uma sexualidade não reprodutiva que funciona como força motriz de uma produção destinada a gerar excedentes para alguns e, ao mesmo tempo, falta, precarização e ameaça de morte para outros.

Esse capitalismo necessita que, mesmo em confinamento, seus cidadãos exemplares sigam se masturbando e consumindo por meio de aplicativos de celular, produtos que chegarão em suas casas, em uma entrega programada, sem contato com entregador, de objetos que devem ser higienizados ao entrar em lares hermeticamente faxinados e livres do vírus. Desse modo, pode-se seguir confinada, porém conectada ao mesmo modo de produção colonial e globalizado que nos trouxe até o isolamento.

Enquanto isso, o povo a quem é negado, parcializado, dificultado o acesso à cidadania, vive a falta de água, de alimentos, de trabalho, de acesso a serviços de saúde e reinventa estratégias comunitárias de redistribuição de comida, máscara e afeto, em uma luta contra as exclusões familiares, os conflitos de classe e as heranças escravocratas.

Colonização, Masturbação e Candidíase: histórias doces sobre lubrificação

¹⁷ Cf. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, de Grada Kilomba (Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, pp. 37-38).

boas, genocidam as más e fazem rezar e conjugar verbos em latim as boas, que toda a história da colonização é uma história de homens que buscavam especiarias nas Índias e tendo errado a viagem, invadiram um outro continente. Por falta de canela, anis e nós moscada, resolveram plantar hectares e hectares de cana-de-açúcar, derrubando florestas, escravizando e dizimando povos, inventando a predatória monocultura para que pudessem adoçar seus chás da tarde e tomar uma cachaça pela noite.

Esse povo não encontrava gosto em sua própria vida, destruí o mundo em busca de temperos, e dizia aos outros que se alimentassem de pão e sangue, sem jamais ter se saciado de sangue. Era um povo que reprimia prazeres e tinha o estranho hábito de construir espelhos, os trocavam por ouro, para polí-lo, fazer objetos que brilhavam e que, por fim, pareciam espelhos e não serviam para muita coisa. Dizem que tudo isso, tinha a ver com construir imagens suas e de santos e as suas imagens como santos.

Ouvi dizer que eles acumulavam tantas imagens e tanto ouro, que isso se tornou um vício, uma espécie de compulsão e assim, cada vez mais comiam açúcar, bebiam cachaça e derramavam sangue, sem jamais sentir saciedade. Ficaram dependentes e inertes acumulando sem sair do lugar e, ao mesmo tempo, inventando superpoderes para explorar todos os lugares. Desse jeito, inchados e cheios de necessidades, confundiram desejo com compulsão, de modo que quando iam se tocar, os movimentos eram repetitivos, seus corpos estavam ressecados e aquilo que dava prazer, terminava por ferir.

Essa é uma das maiores marcas que esse povo deixa pela terra, um prazer que faz ferida no outro. É como se a produção da masturbação deles, dependesse da imagem da candidíase no outro. É um povo que escraviza outros povos, para produzir suas riquezas, mas que, ao mesmo tempo, exige que esses outros povos se comportem ~~as~~ sua distorcida semelhança. Alimentam de açúcar e trigo fungos que se multiplicam e exterminam toda a fantasia que lubrificam o contato e a fricção das diferenças. Tocam e penetram sem consentimento, com olhar direcionado unicamente às imagens projetadas nos espelhos que eles construíram. Se assustam com seus próprios fantasmas e acreditam que as deusas dos outros são seus demônios.

Esse povo está confinado, mas é por uma pandemia que ele não consegue descobrir de onde veio. Porém, nós que vivemos entre os fungos, nos brejos, nas encruzilhadas das ruas, na umidade da noite, adoçaremos com mel outras histórias, cicatrizando nossas feridas. Curaremos nossos lutos e as tantas perdas dessa pandemia. Sobreviveremos e carregaremos

os sonhos daquelas que se foram. Como diria a poeta Carol Dall Farras¹⁸ “força é só um detalhe pra quem vive a resistência”.

A revolução é sapatão e não faltará siririca para nos alegrar

Na entrevista citada anteriormente, *A vida não é a identidade! A vida resiste à ideia da identidade*, quando questionado sobre a possibilidade de uma revolução naquele momento, Paul Preciado (2008) afirma que o importante é “se manter vivo nesse mundo de guerra total em que vivemos” e continua: “necessitamos de uma nova política da experimentação e não unicamente aquela da representação”.

Uma política da experimentação pode ser compreendida como toda a ação de sabotagem à monocultura, aos paladares e movimentos repetitivos que geram tantas feridas. Lutamos pela experimentação e enriquecimento dos gostos locais, sem a pretensão colonial de torná-los universais, ou mercadoria de exportação e para isso, é preciso multiplicar nossas alianças de resistência, fortificando grupos organizados como o *Movimento dos Sem Terra* (MST), que combate o latifúndio e defende a reforma agrária. Nesta linha, existem outras tantas organizações que promovem a agricultura familiar e a produção de alimentos livres de venenos que deterioraram nossos corpos, solos e rios.

Para multiplicar nossas políticas de experimentação, é preciso também piratear e colorir percepções monocromáticas de mundo, que respondem a códigos binários, onde tudo é preto no branco. É preciso estar atenta aos arco-íris e saber que eles são anúncio de chuva. Para receber a dádiva da chuva, necessitamos cuidar do solo e de nossas políticas de base, construindo um terreno permeável, onde a água escoe, penetre com ternura e se distribua pela terra. Sabemos também que existem políticas do arco-íris cooptadas pelo capital que impermeabilizam a terra e concentram a água, gerando inundações e desalojamento. Experimentar exige cuidado, perspicácia e empenho de luta contra toda precariedade. Exige ações macro e micropolíticas, exige afirmar a vida contra todo necropoder “que embaralha as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, mártir e liberdade”¹⁹.

É um desafio se conectar com tradições que podem muito nos ensinar sobre abundância da vida e os conselhos da morte. O feminismo pode ser uma dessas tradições que estamos construindo, mas sabemos que alguns feminismos têm precarizado pessoas que já

¹⁸ Para conferir uma performance brilhante desta MC e poeta que faz parte do Coletivo *Slam das Minas RJ*, Cf. <<https://bit.ly/3yi0uqd>>.

¹⁹ Cf. *Necropolítica*, de Achille Mbembe (n-1 edições, 2018).

acumulam muitas opressões. Acredito que este sempre deve ser o filtro de nossas práticas políticas. Precisamos de feminismos que apostem na descolonização, como nos ensinam Ochy Curiel²⁰, Yuderkys Espiñosa²¹ e Geni Nuñez²², para citar alguns nomes. Nunca é demais ler e se inspirar no feminismo comunitário de Julieta Paredes²³. É sempre importante se conectar com os Transfeminismos²⁴, como escreve Jaqueline Gomes de Jesus.

Para não esquecer que este é um texto de devoração sudaca de Preciado, o experimento em uma dança com prazer e carinho, para seguir construindo um experimentando muitas maneiras de produzir feminismos revolucionários. E aqui recorrerrei a um texto em que Paul apresenta o feminismo como dissidente dos tradicionais humanismos de tradição europeia, que se alinham em uma esteira de catequização e salvação de nossas práticas “atrasadas” latino-americanas:

Senhores, senhoras e sobretudo aqueles que não são nem senhores nem senhoras: de uma vez por todas, o feminismo não é um humanismo. O feminismo é um animalismo. Ou, em outras palavras, o animalismo é um feminismo expandido e não antropocêntrico.

As primeiras máquinas da Revolução Industrial não foram nem a máquina a vapor, nem a imprensa, nem a guilhotina, mas o trabalhador escravo da fazenda, a trabalhadora sexual e reprodutiva e o animal. As primeiras máquinas da Revolução Industrial foram máquinas vivas. O humanismo inventou outro corpo que ele chamou de humano: um corpo soberano, branco, heterossexual, saudável, seminal. Um corpo estratificado e cheio de órgãos, cheio de capital, cujos gestos são cronometrados e cujos desejos são efeito de uma tecnologia necropolítica do prazer. Liberdade, igualdade, fraternidade. O animalismo revela as raízes coloniais e patriarcais dos princípios universais do humanismo europeu.

O regime da escravidão e depois o do salário aparecem como fundamento da “liberdade” dos homens modernos; a guerra, a competição e a rivalidade são os operadores da fraternidade; a expropriação e a segmentação da vida e do conhecimento, o reverso da igualdade.

O Renascimento europeu, o Iluminismo e o milagre da Revolução Industrial repousam sobre a redução dos corpos não brancos e dos corpos

²⁰ Cf. *Critica poscolonial desde las practicas políticas del feminismo antirracista*, de Ochy Curiel, em *Nômadias*, (26), 2007, pp. 92-101.

²¹ Cf. *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional*, de Yuderkys Espinosa Miñoso, em *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer*, 2009.

²² Cf. *Ilha da Magia à luz de uma análise decolonial*, de Geni Nuñez Longhini, em “Lesbianidades Plurais: abordagens e epistemologias sapatonas”, de Mayana Rocha Soares, Simone Brandão e Thais Faria (Org.). (Salvador: Devires, 2019, pp. 40-49).

²³ Cf. *Para descolonizar el feminismo*, de Julieta Paredes (La Paz, 2020).

²⁴ Cf. *Transfeminismos: teorías e prácticas*, de Jaqueline Gomes de Jesus (Org.). (RJ: Metanóia, 2014).

das mulheres ao estatuto de animais e de todos eles (escravos, mulheres, animais) ao estatuto de máquina (re)produtora.²⁵

Formatado: Fonte: 11 pt

Formatado: Fonte: 11 pt

Nesse gesto de repensar as máquinas de produção do capital e a desumanização de escravos e mulheres igualando-os a animais e tornando esses em utensílios, máquinas produtivas de privilégios, Preciado conclama um feminismo que opere na desconstrução do modo de produção capitalista colonial, explicitando que não há como libertar mulheres se não enfrentarmos racismos e essa predadora objetificação que a branquitude produziu na relação com a terra e os outros seres vivos que aqui coabitam. Isso não significa reiterar a lógica de que as mulheres os povos de África e os povos indígenas de Abya Yala são movidos por forças da natureza, enquanto o eurocentrismo é compreendido enquanto cultura. Ao revés disso, Preciado segue no mesmo texto e afirma:

O animalismo não é um naturalismo. É um sistema ritual total. Uma contratecnologia de produção da consciência. A conversão é uma forma de vida sem soberania alguma. Sem hierarquia alguma. O animalismo institui seu próprio direito. Sua própria economia. O animalismo não é um moralismo contratual. Recusa a estética do capitalismo como captura do desejo através do consumo (de bens, de informação, de corpos). Não repousa nem sobre o intercâmbio nem sobre o interesse individual. O animalismo não é o culto de um clã sobre outro. Portanto, o animalismo não é um heterossexualismo, nem um homossexualismo, nem um transexualismo. [...] O animalismo não é um capitalismo nem um comunismo. A economia animalista é uma prestação total de tipo não antagonico. Uma cooperação fotossintética. Um gozo molecular. O animalismo é o vento que sopra. O animalismo é a maneira através da qual o espírito do bosque de átomos decide a sorte dos ladrões. Os humanos, encarnações mascaradas do bosque, terão de desmascarar-se do humano e mascarar-se de novo com o saber das abelhas.

A mudança necessária para começar o tempo animalista é tão profunda que parece impossível. Tão profunda que é inimaginável. Mas o impossível é o que vem. E o inimaginável é o devido. O que foi mais impossível ou inimaginável: a escravidão ou sua abolição? O tempo do animalismo é o tempo do impossível e do inimaginável. Nosso tempo: o único que temos.²⁶

Formatado: Fonte: 11 pt

Formatado: Fonte: 11 pt

Neste tempo de expandir imaginários e disputar narrativas que nos façam atravessar essa pandemia, neste tempo de enfrentar racismos, fascismos e a militarização da vida. Entre

²⁵ Cf. O feminismo não é um humanismo, de Paul B. Preciado, em *Um apartamento em Urano. Crônicas da Travessia* (Rio de Janeiro: Zahar, 2020). Disponível também em: <<https://bit.ly/3lw3MCC>>.

²⁶ Cf. O feminismo não é um humanismo, de Paul B. Preciado, em *Um apartamento em Urano. Crônicas da Travessia* (Rio de Janeiro: Zahar, 2020). Disponível também em: <<https://bit.ly/3lw3MCC>>.

prescrições, conflitos e desobediências, não acredito em uma revolução que não seja sapatão. Este texto é um manifesto por um mundo de “mulherzinhas”. O feminismo é um convite de feminilização, animalização e escurecimento do planeta, em movimentos locais e situados. Uma revolução sapatão é uma revolução de amor às mulheres, na corporalidade que elas se apresentem.

Ser sapatão é um ato revolucionário, quando amar mulheres nos liberta e gera libertação de padrões cis heteronormativos estéticos que servem ao consumo. Ser sapatão nos liberta quando cortar as unhas não é uma prescrição higienizada, mas um ato de cuidado e de afirmação de vida, ser sapatão nos liberta quando nossa masturbação está conectada ao tesão que pode falhar, se acanhar, crescer, se expandir flutuando e construindo um ritmo que nos conecte ao luto e a luta que o momento atual exige. Atravessaremos essa pandemia, dedilhando coletivamente sonhos que lambuzem nossas falanges de gozo. Transformaremos os movimentos dos dedos em um ritual lento e úmido que lubrifique todos os lábios. Em nossa revolução sapatão, siririca não vai faltar!

13 - COMO DE-FENDER-SE NUM BURACO, EM COURO E NO CU (DO MUNDO)? LEITURAS IMPERTINENTES E TESUDAS

Marie Bardet¹

Tradução de Inaê Diana Ashokasundari Shrivya²

É sempre assim na filosofia, a filosofia também é uma forma de diário pessoal, é muito curioso como isto volta ao que tentava lhes dizer desde o começo: os conceitos são algo extraordinariamente pessoal, os conceitos são autobiografias de outra ordem. Não quer dizer que é a vida que tive, não é isso, mas são coisas que concernem à vida.

Formatado: Fonte: 11 pt

Deleuze - Aula sobre Foucault, *A Subjetivação*.

Ler Preciado. Ler Preciado há anos. Ler pela primeira vez o tom iniciático do seu *Manifesto Contrassexual* (em espanhol) deitada no quintal das amigas Karol e Vivi de Córdoba, “rua Lanín, bairro Parque Capital”, como rezava no táxi ao descer do ônibus cochilando de madrugada; ler seus sotaques nas aulas e reuniões (em francês) compartilhadas no *Diploma Universitario, Techniques du corps et Monde du soin*, criado por Isabelle Ginot na Universidade Paris 8 junto à associação AIME³; ler as controvérsias sudacas sobre seus livros e intervenções em publicações, reuniões, assembleias e discussões feministas e *queer/cuir*; ler, também, entre as linhas das interpretações irônicas e ácidas da conferência de Berta Jacob (vulgo Roberto Jacoby)⁴; ler seus textos em fotocópia traficados em oficinas e em camas; ler *Terror Anal* em voz alta agasalhando meu papel docente na universidade,

Formatado: Fonte: Itálico

¹ Marie Bardet é doutora em Filosofia (Paris 8) e em Ciências Sociais (Universidad de Buenos Aires). Sua pesquisa entre filosofia e dança explora a improvisação e as práticas somáticas. Contato: bardetmarie@yahoo.fr.

² Inaê Diana Ashokasundari Shrivya, filósofa, tradutora, escritora, educadora popular na ADEP (Ação Direta em Educação Popular), xenofeminista, anarquista solarpunk, amante de brega e noise e goth, aspirante de um novo mundo. Contato: nacimientoatragedia@gmail.com.

³ “*Association d’Individus en Mouvement Engagés*” (Associação de Indivíduos em Movimentos Comprometidos) é um grupo reunido em torno ao trabalho da coreógrafa Julie Nioche.

⁴ “Dramaturgia para una Conferencia”, no contexto do III Festival Internacional de Dramaturgia, Centro Cultural Recoleta, Buenos Aires, junho de 2018. Paul Preciado escreveu uma instrução para uma Conferencia com indicações sobre o gênero, em particular a simples inversão da marca gramatical dum gênero por seu oposto, para que a “interpretem” artistas da Argentina.

num estudo de dança “*perdiendo la cara*”⁵ e lê-lo difratado num *Panfleto* com capítulo “feminismo anal” da mão de María Moreno. Ler, deixar de ler, voltar a ler Preciado, com o cu desconfortável “sentado entre duas cadeiras”, com as línguas torcidas pelo bilinguismo que compartilhamos “ao contrário”, e ler tesuda, e ler com raiva, e ler com excitação. Escrever derivas de leituras, traçar algo da espessura tanto como do recorrido do “calor”, em todo o leque que abre sua ambiguidade entre excitação e raiva, que nos força a pensar⁶.

*

Hoje rachei. Hoje parti/rachei/cortei troncos de lenha com cunhos e uma barra de ferro. É 20 de fevereiro de 2019 e estou passando uns dias na casa onde passei a minha infância. Em francês se diz *fendre* lenha. Enquanto seguro a *masse*, este grande martelo de cabo longo e cabeça pesada, se aceleram os meus pensamentos “entre línguas”: *se défendre* é defender-se, *se fendre* é fender-se, assim como *fendre l'eau* é fender a água. Dar o golpe e sentir que se fende a madeira. Golpear com força seca e rachar (-se), *def-hendirse*. Teria chorado. Levantar a maça por cima da cabeça e deixá-la cair acompanhando a força gravitacional com um último empurrão que acentue sua potência e assim tornar o golpe mais forte e mais preciso desta vez. Vestir um macacão e cortar lenha na solidão da paisagem da infância, com a língua bífida que me fiz rachando à distância, não é ocupar um lugar (do) outro, é des-vestir e re-verter os jogos de in-comodidades para os trabalhos do campo, as tarefas de força e os papéis de gênero na qual se forjou a infância numa *fanchinha* do interior. É rir mandando fotos das imagens inadequadas que se armam atrás da *bergerie* [curral], com o zíper semiaberto num tipo de pós-pornô-camponês de lenhadore bizarro, mas rir com a ternura de reconhecer que dentro de tudo isto que não encaixa, algo traduziu (-se em) um imaginário de adolescências a cavalo antes de rachar a cidade da filosofia. Ler, ao mesmo tempo, a direção das fibras da madeira que o golpe tem que seguir, essa linha de rachadura⁷ para que se abra o tronco. Começo a cantarolar sem me dar conta: “*ta ligne de fente, ta ligne de fente*”, com a voz de Anna Karina em *Pierrot le Fou...* mas, averiguando a referência da canção, me dou conta de que a letra que canta a atriz é: “*Ma ligne de chance, ma ligne de*

⁵ “*Perder la Cara*” é o nome dum projeto de investigação e criação que desenvolvi desde 2017. Cf. *Perder la Cara, bitácora bilingüe de una investigación* de Marie Bardet no Centro Nacional de la Danse, com Amparo González e Guillermina Mongan, 2017-2019.

⁶ Lembro da visita de Suely Rolnik numa aula da licenciatura em filosofia da turma A028 da Universidade Paris 8, segunda-feira, às 9 da manhã: “mas a vocês, o que lhes força a pensar? Não penso falar até saber o que força vocês a pensar”.

⁷ [N.T.] No original “*hendidura*”. Como esta palavra não existe em português, optei por “rachadura”, que provém do verbo “rachar”, o qual está sendo empregado no texto, e que não implica tanta diferença.

chance” ou talvez mais a de Belmondo que lhe responde “*ta ligne de hanche, ta ligne de hanche*”⁸... Aparece a reversão que lhe imprimi: da linha da sorte e da linha do quadril, lhe fiz uma linha que vacila entre “corte” e “rego”⁹; *fente*, também, em algures do francês, se pode ler como “xota”.

Me obnubila a questão, nos últimos meses, desde que recebi o convite para escrever um texto para este livro “em relação a Preciado”¹⁰: “quem defende a criança *queer*?”¹¹. Uma pergunta mantra que acompanha os meus últimos retornos à França. Quem defende a criança *cuir* do interior? Usando a maça e os cunhos de ferro para rachar a madeira, rumino como aprendemos a nos de-fender¹².

“Quem cuida da criança *queer/cuir*?”

Houve na minha infância um buraco-ferida-refúgio que soube abrigar nossas infâncias “*queer*” num povo interiorano de qualquer nome, imagem, relato, exemplo, no que poderíamos ver refletida alguma direção desviada de nosso desejo, de nossa vida futura, de nossas alianças disformes. Nenhuma identificação humana e social, só o correr rápido sem que ser vistas nos escondendo na pança vegetal generosa, compartilhada com formigas que realizavam seu trabalho penoso e insistente, que traçavam sulcos obstinados de sua vida pen(s)ante não reflexiva assim como a nossa não era refletida em nenhuma imagem, em nenhum relato como “possível”. “Quem cuida da criança *queer*?”, pergunta Preciado num texto forjado no calor da raiva frente ao ódio das primeiras grandes marchas de “*manif pour tous*” contra o matrimônio igualitário na França (que ali se chamou “*mariage pour tous*”, com masculino universal, sim, assim como o leem), no início de suas crônicas no jornal *Libération*, compiladas depois no livro *Um apartamento em Urano*. Na minha cidadezinha da França dos anos 80 e 90, nos cuidou uma árvore, o ser que fez um lugar para as perguntas que não chegaram a formular duas crianças cuja aliança indestrutível dos 3 aos 11 anos se diluiu com o final do primário e o impossível acompanhamento dum duelo depois da morte do pai dele. Acolheu em seu buraco formado por uma grande ferida nunca suturada que ia

⁸ Perguntando em Pierrot le Fou por *ma ligne de chance* (linha da sorte) e Belmond respondendo sobre *ta ligne de hance* (linha do quadril).

⁹ [N.T.] As palavras “*raje*” e “*raja*”, em espanhol, dizem respeito a “corte”. Contudo, a palavra “*raja*” também diz respeito a “rego”.

¹⁰ Agradeço a Silvio Lang e a Martin de Mauro Rucovsky pelo convite.

¹¹ Cf. *Qui défend d'enfant queer?*, de Paul B. Preciado, em *Libération* (2013).

¹² Dará lugar a uma oficina com esse nome no Centro de Investigaciones Antifascistas, em agosto de 2019, no qual lemos “*Defenderse*” de Dorlin, e *Terror Anal* de Preciado, e ao qual convidei para compartilhar seus gestos de “de-fender-se” Carmen Pereiro Numer, Moyi Schwatzer de *Fútbol Militante*, e o grupo de capoeira angola Nzinga.

Formatado: Fonte: Itálico

aumentando com os anos e deixando mais espaço para nossas infâncias crescentes, a uma menina e a um menino cuja amizade recusava (se) deixar entrar nas categorias que lançava a senhora da cantina escolar, “são namorados”, conjugando entre gargalhadas meu nome com o seu sobrenome “marie joly”, despertando em mim a fúria e a dor duma designação que acendia o olhar metralhadora que é arma e com frequência se vira contra nós, disparando um “não entendem nada...”. Não havia espaço para a formulação de perguntas com seus signos que tornam oco o espaço da folha onde alojar uma consistência paradoxal dum pensamento que sabe. E não sabe, mas posso dizer hoje, houve na minha infância uma tília oca.

Seu tronco tortuoso continua habitando a praça em frente à igreja, ao lado de outra árvore a qual nunca prestei atenção. De costas para a rua, dali se pode ver todo o vale e até as colinas muito distantes do “*Maconnais*” nos dias anteriores a chuva. Essa tília tem na minha lembrança, e continua tendo, um buraco gigante no qual podíamos entrar as duas. Um refúgio nas saídas em grupo ou nas celebrações da cidade, uma casa conquistada no meio e contra a grupalidade social da *kermesse*, nos cavando um presente onde ter um pouco de respiro para (não) imaginar nossa vida futura.

Não me lembrei dessa árvore até pouco tempo. Me avassalou repentinamente o tato suave das bordas volumosas da ferida que deu lugar ao buraco, estranhamente lisos no meio da casca áspera e duríssima de seus muitíssimos anos. Subirmos aí implicava acariciar ou nos deixar acariciar pela doçura da ferida que havia aberto um vazio para o nosso refúgio. Uma vez dentro, se nos puséssemos na ponta do pé, podíamos ver lá fora por outro furo menor que a árvore vestia em direção à pracinha da igreja. Não só refúgio então, mas também ponto de observação, de poder olhar sem ser vistas.

Hoje o meu amigo voltou à cidade com seu esposo, pôs de volta a granja da sua família e cria galinhas agroecológicas no plano que se via do buraco da árvore. Eu fiz outros buracos refúgios a 12000 km dali, para a *sapatão*, ou o *garçon manqué* (“menino falhado” literalmente) que se tornou fancha portenha de sotaque quase camaleão, esculpindo sua vida numa “língua serpentina”. O que dessas trajetórias se deve ao amparo dum tronco perfurado por uma chaga que sem suturar soube abrir um espaço? Aprender a trepar e se apoiar nos buracos que não se resolvem, não reabsorvem, não se solucionam, tornando-se uma couraça que tenha a força da racha-dura vulnerável, foi parte dum treinamento infantil de armas tenras? A impressão da membrana lisa da tília ferida marcou no buraco da minha mão uma experiência da carícia desde/dentro/a partir da cicatriz desconhecida e uma erótica dos refúgios explorados à mão livre como moradas amorosas dum não-saber.

De-fender-se, será então aprender que o que se instaura como vida o faz por acumulação de camadas, por hábitos repetidos em chagas abertas, por pequenos gestos, por tendências um tanto torcidas? E se dizer “eu” for um hábito, como o hábito de respirar¹³, enunciar alguns nós de maneira situada é mais a acumulação de hábitos dos apenas potenciais, dos sulcos de formiga que vamos traçando como experiência de vidas impossíveis, que uma grande bandeira desfraldada e segura de si mesma? Sobre que “potência” nos apoiamos se é um buraco no qual se sente todo o “potencial” que Muñoz pensa como força utópica do “ainda não aqui”, e que mais que um possível pronto para usar, é um processo que já faz vibrar o presente? E se dentro desses gestos constitutivos está o “perder” (Muñoz) e o “fracassar” (Halberstam), o que se “reconhece” quando para se apoiar e tecer modos de vida em cada pequeno jogo de visibilidade/invisibilidade e algumas alianças respiráveis, se encontra tanta força no buraco como na árvore? Se trata de “aceitar o modo no qual une está perdida é também se encontrar e não se encontrar ao mesmo tempo, algo particularmente *queer*” (MUÑOZ, 2020, p. 146). segundo o que lê Muñoz entre as fibras do poemas de Elizabeth Bishop¹⁴?

Com que texturas lemos, fazemos, aprendemos, fodemos?

Como seguir neste convite para de-screver umas metafísicas “transviadas” os riscos duma leitura “distante de Preciado” que des-armam um pouco a solidez bem armada dum aparato teórico máquina de guerra um tanto esmagadora, desde um sul do Sul de outras lutas e outras realidades das condições materiais de produção do pensamento, e outras tramas de sustento das economias financeiras e desejanças? Como seguem as rachaduras do ‘material’ que se lê em oficinas que “perdem a cara” traficando sensações com conceitos nem sempre bem “claros e distintos” que desfiem algo do oculo-centrismo; em instituições que caem e em sua caída erguem algo dum tecido colaborativo que (se) sustenta? Como seguir lendo as palavras como gestos, ao modo dum de-fender-se que também é uma “arte *queer* do fracasso”, onde se põe em causa o imaginário do grande corpo vitorioso e das super trajetórias exitosas, em lutas de rua e horas assembleares? Como seguir com a ponta dos dedos e a língua salivada o deslize do *queer* ao “*cuir*”, que, Oh acaso! no idioma do “entre” de meu

¹³ “*Et comme je crois que être sujet ça veut dire avoir des habitudes et rien d’être d’autres, le contenu du mot sujet c’est l’habitude, j’ai l’habitude, je ça veut dire quoi? Ça veut dire j’ai l’habitude de respirer et c’est pas beaucoup plus compliqué que ça. C’est pas un je qui est supposé, qui me constitue comme je, c’est l’habitude de respirer et quand ça s’arrêtera et bien à ce moment-là je ne serai plus je*”, em *A Subjetivação*, de Deleuze (aula sobre Foucault), edição ampliada, publicada em Buenos Aires: Cactus, 2020.

¹⁴ Cf. *Utopia Queer*, de José Esteban Muñoz (Buenos Aires: Caja Negra, 2020) e *El arte queer del fracasso*, de Jack Halberstam (Madrid: Egales, 2018).

bilinguismo, designa em francês o “coro”, palavra que volta a des-dobrar em espanhol entre a textura dum material e a presença do gesto de estar com o peito nu (em francês “*torse nu*”)?

O que se cozinha no “viver entre línguas” (Sylvia Molloy) quando “estar com o peito nu” é e foi um gesto, explorado diante dum espelho em autoerotismo adolescente, gesto peleado nas ruas do interior, e negado em longas argumentações de “por que meus irmãos sim e eu não?” “– porque é assim”; gesto recuperado em festas, ilhas, camas, praias ou praças, ao redor dum fogo ao lado dum rio (des)fazendo um doce de amora e uma *freaky*-família *cuir*, ou nas brincadeiras de slogans para revoluções de todos os dias: “se a sua revolução é de peito nu, não me interessa”, e até na varanda da casa do agora onde vão se (des)armando gestos duma xaternidade às apalpadelas? Será que aí se compõe uma somateca íntima e política, singular, isto é, de entrada de muitos e para nada isolada? Um repertório de gestos mais que uma forma de corpo buscando “umas forças que não bloqueiam” (Amparo Gonzalez) mais que uma concepção duma corpo adequado a ideias bem feitas? Uma exploração fracassada de relações com o mundo e outras que fazem a um mundo, no qual habita um couro/corpo *cuir* como série de gestos, de texturas, de lambidas, de gemidos, de palavras, de gritos, de respirações, de con-tatos e fluidos, de olhares, de materialidades conectadas, de dedos montados e línguas bifidas, em cozinhar sempre, em parte, herdadas, inventadas, desoladas e compartilhadas?

Quais são “os corpos” que des-fazemos nas escrituras/leituras, nas práticas, encontros, oficinas... e no “foder”? Esculpindo a madeira dum Sul lésbico com o gesto pertinaz das formigas, val flores insiste em sua escritura, repassando pelas estrias duma performatividade dos limites. Re-lê e cita Preciado, e nos leva a pensar em “foder/saber” como a articulação incômoda que não evade nem ao sexual, nem o erótico entre os corpos e as línguas com a qual falamos, ensinamos, aprendemos, fazemos, (não)sabemos:

De que modo as formas de foder são práticas que constroem corpos? Que implicações políticas têm as práticas de foder como efeitos do saber? Poderiam as experiências do foder produzir deslocamentos e disrupções no regime de gênero heterocentrado? Que relações podem ser estabelecidas entre modos de conhecer, formas de foder e experiência política? Seguindo Beatriz Preciado, podemos afirmar que o sexo, como órgão e como prática, não é nem um lugar biológico preciso nem uma pulsão natural. ‘O sexo é uma tecnologia de dominação heterossocial que reduz o corpo a zonas erógenas em função duma distribuição assimétrica do poder entre os gêneros (feminino/masculino), fazendo coincidir certos afetos com determinados órgãos, certas sensações com determinadas reações anatômicas’ (2002; 22). Neste sentido, usufruindo da performatividade *queer* cuja força política reside na citação descontextualizada da injúria homofóbica, o emprego do significante “foder” [1] neste escrito opera do

mesmo modo ao fazer falar um termo da língua vernácula num contexto inusual como é o ambiente acadêmico, produzindo por sua vez, um lugar de enunciação implicado no regime da escritura dos corpos (flores, 2017, pp. 9-10)¹⁵.

Formatado: Fonte: 11 pt

Formatado: Fonte: 11 pt

Ler e seguir nervuras na madeira na qual trabalham uma longa série de gestos e um corpus de práticas, que des-fazem os gêneros, porquanto habitam os limites da injúria e do riso, das chagas e dos refúgios, das nervuras encontradas e as que se vão traçando, ao longo de práticas que sabem da e à in-comodidade. Como, fundamentalmente, retomar e levantar as perguntas que perfuram o que fazemos, como fazemos, apostando sem otimismo nem pessimismo, a uma “utopia *queer*” no sentido de Muñoz, das dimensões performativas e texturais das corporeidades, seus pe(n)sares e seus foderes?

Neste 28 de maio de 2019, numa conversa sobre a qualidade do material que constitui uma cinta na minha *sexshop* lésbica preferida de Paris, a vendedora me conta as vantagens do couro importado do Canadá com o qual é feito o que quer me vender: textura suave, bom agarre, pouca transpiração... Me diz que tem garantia (*sic*). Lhe conto que vai ser difícil a reclamação em caso de falha, pois vivo longe. A vendedora ao escutar “Argentina” me pergunta imediatamente pelo couro argentino, e se entusiasma: “com tantas vacas, deve haver bom couro para fazer cintas!”. E continua sem esperar resposta: “É que ali tem muita agricultura... e cultivo transgênico?... não?” Eu, muda, fico pensando nos efeitos do transgênico sobre o couro duma cinta, penso que claramente a conjunção do veganismo com o meio sapatão não chegou até este bairro chíc do Marais; me pergunto pelo couro vegetal, as telas... Ela segue, começa a me perguntar sobre Argentina, fantasia uma possível [viajagem](#) com sua esposa e sua criança, numa tarde fria que vai derivando do couro da cinta às vacas argentinas numa conversa de *collage* dadaísta ou imaginário pós-pornô-agrícola furtivamente compartilhada com uma comerciante de *sexshop* lésbico. Entro logo ao provador (“não pode levá-lo sem provar”), ainda alucinada pela conversa recente, e ela permanece falando, agora me recomendando me pôr de cócoras uma vez apertada a cinta (gesto que irremediavelmente me faz voltar a minha adolescência de montar cavalo) “para que a correia fique bem próxima aos isquiões, assim não lhe tapa nada, viu?”. Murmuro um “aham” de confirmação, e ela segue argumentando, como toda boa comerciante, sem deixar você respirar até que pegue o cartão para pagar: “porque não é porque você tem a cinta posta que não quer em algum

¹⁵ Cf. Saber/coger como experiencia política. Desorganizar el cuerpo hétero, de val flores, em Serie Popova, de Píxel Editora, La Plata (2017). Disponível em: <<https://bit.ly/3xmlsSg>>.

momento que lhe penetrem, não?”. “Não”. Esta conversa de armazém lisérgico me atordoava com a sua extravagante amálgama entre considerações atentas às texturas e tráfico de gestos sexuais entre “entendidas”, olhar exotizante de Le Marais para esse distante (Sul-)oeste meio vaqueiro que seu imaginário projeta sobre o lugar onde fui viver, desde França, há 16 anos, e argumentos eficientes de vendedora ~~ex~~sperta que me fez, óbvio, comprar a cinta mais cara. Volto às ruas; não, me dirijo ao metrô para ir ensaiar toda a tarde com Amparo Gonzalez num estúdio do *Centre National de la Danse*, no projeto “*Perder la Cara*”, que nesse dia incluirá explorar dançar com cintas (imaginária-real).

Des-cobre-se essa parte que está entre os isquiões (referência óssea, esquelética, gravitacional) e o ânus e/ou vagina (pensados como tecidos moles e esfíncteres); se apoia/sustenta no tecido mole do “assoalho” pélvico; e se mete, forte, a pergunta pela textura na busca dos gestos. O couro da cinta, a lenha do poste, o silicone do dildo, o plástico do teclado, o tom da voz da vendedora, a transpiração no peito, o agitar da respiração entrecortada, o olhar envolvente e preciso simultaneamente (no qual não se opõe o menor detalhe a uma sensação de “conjunto”); espiralar, golpear, entrar, atravessar, fender, ser tocado, fuçar, entrar, receber, dar, *transpercer*.

Desfazer a frontalidade da relação espacialidade/corporeidade que (nos) faz o ocularcentrismo no decorrer das tiras de couro que redistribuem os apoios e as tendências que des-orientam a pélvis. O couro da cinta acaricia a pele, sustenta com suas cilhas ajustadas ao prazer de quem montou a cavalo, torna tangível suportes em zonas desconhecidas, reorienta as direções das tendências da pélvis, e, ao mesmo tempo, burla a seriedade do status com sua i-mobilidade, se poder colocar e tirar, aparecer e desaparecer, e fazer revezar os papéis. Habitar dando consistência ao paradoxo constitutivo de nossos gestos que per-turba a linha de oposição frente/atrás, penetrante/penetrade, redobrada por frontalidade/dorsalidade, que sustentam por sua vez muitas outras: transparência/opacidade; visível/invisível; nítido/confuso. O que (mais)turba no prazer é tanto, ou menos, a forma que os gestos. Foder criando(-se) relações que geram uma corporeidade, ~~onde-em que~~ se montam e se minam as relações estabelecidas entre corpos e espaços e modos e pensamentos e palavras, governadas pelo oculocentrismo: frontal, central, focal, clara, distinta... desatar no erotismo do movimento as línguas formadas e os imaginários genitalizados nos quais “não encaixamos”. Habitando o paradoxo, os paradoxos, sentando-se nos espinhos da incomodidade do pe(n)sar entre gestos¹⁶. Pensar com, desde, entre os gestos nas práticas

¹⁶ Cf. Saberes gestuales. Epistemologías, estéticas y políticas de un “cuerpo danzante”, de Marie Bardet, em *Revista Enrahonar*, 60, Barcelona, 2018.

eróticas, e desfazer algo do corpo como um objeto dum pensamento dualista, no decorrer das materialidades de suas texturas, tendências, orientações... O estremecimento numa pele junto à direção dum gesto; ternura radical que “des-faz” o gênero numa longa série de práticas de tesouras tribades olhares arranhões carícias metidas chupadas fluidos mordidas ataduras fricções -cus na qual o “dildo”, mais que uma interrupção “consoladora” na série, é textura e gesto, compostos em práticas que habitam os limites onde se “des-fazem” as que foram abotoadas pelo imperativo sexo/gênero cisheterossexualizante. Não porque conquistaríamos uma nova posse, muito menos porque seria a única maneira de se des-fazer um corpo, mas porque constitui, aqui, uma experiência de pe(n)sar, porquanto habita e é habitada por gestos como tropismos e tendências de umas formas de vida que podem ir mais/per-turbando as repartições do que se pode/deve/sabe.

E talvez justamente no aqui-agora do gesto de escrever se escute o retumbar desviado da voz inicia(l)ítica que havia saído do autor-símbolo-enunciação “Preciado”: a dum “manifesto contrassexual” que não envelhece sobre meu antebraço que dá voltas às páginas das fotocópias, e vai se autorizando a ser fricativo gozante entrante entrado, lido naquele quintal cordobês da rua Lanín há muitos anos. Ali a escrita de Preciado combinava as tesouras de Derrida com o ciborgue de Haraway ou o ânus solar de Ron Athey, destilando sob muitas peles um saber/sentir do corpo que escapa a sua redução anatômica. E isso em muitos sentidos: uma perturbação genérica de sapata-fancha na época, essa linha de fuga e de bruxa que agora deveio transição de gênero. Como pensar, num mesmo gesto, o corte da designação de gênero anatômico dado, e o da própria ideia de corpo definido no ocidente por sua “extensão” material e natural, oposta num dualismo ao inextenso, onde ler formas anatômicas dadas?

Onde se cozinham os conceitos?

Quando surge o conceito de somateca, no calor numa cozinha, a de Isabelle Ginot nos arredores de Paris, que recebia por esses anos as primeiras reuniões do grupo de investigação Soma&Po, enquanto criava com sua companheira suas duas filhas, então pequenas, que vinham interromper as conversas sérias e lembrar que estávamos remexendo conceitos numa cozinha (nas quais nos encontrávamos Carla Botiglieri, Violeta Salvatierra, Joanne Clavel, Beatriz – que se tornou Paul B. – Preciado, Isabelle Ginot e eu). Nos orientava ao redor dessa mesa a inquietação por outros modos de pensar (desde) a corporeidade, que não repita a cisão corpo/mente cartesiana, e que surja dos modos de fazer, sentir, aprender, próprios das

técnicas somáticas, lendo e praticando particularmente a Feldenkrais¹⁷ com um pouco de fascinação e muita discussão, que deu lugar, mais tarde, a um livro¹⁸. Chegamos a imaginar contaminar as oficinas *drag-king* que dava Preciado nesse momento na e fora da universidade, com as somáticas, vendo como pensar/praticar a partir dos gestos e das relações entre espacialidade e corporeidade que con-formam as temporalidades complexas que habitam e criam, e as in-capacidades de escuta e atenção. Ali, nos reunimos sob o impulso de Isabelle e em torno a sua inquietação por interrogar as dimensões políticas e sociais das práticas somáticas, em particular mobilizando pe(n)sares-práticas feministas e *queer*, antirracistas, ecologistas, utopias de transformação social e emancipação em oficinas de práticas corporais e somáticas com públicos “vulneráveis”; numa dessas reuniões saiu da boca de Preciado este conceito: o que temos é uma “sodateca”, um arquivo do corpo, um *corpus* feito de gestos e palavras, um corpo-biblioteca (com todo seu amor pela biblioteca)¹⁹ de palavras e de gestos. Lembro o entusiasmo ao redor das grandes xícaras de chá e café, por ter produzido um conceito não dualista do corpo: a sodateca podia ser tanto textos como músculos, olhos e dispositivos tecnológicos (já tínhamos discutido muito dos ciborgues e animais não-humanos de Haraway, a bruxa suprema que nos protegia a retaguarda sem que tivéssemos estado tão conscientes disso na época). Se encontrava com a curta, mas funda “tradição” de pensamento que concebia em termos de gestos e “corporeidade”, mais que o “corpo” (Michel Bernard, que dizia provocativamente “‘O’ ‘corpo’ não existe”) que se vinha elaborando desde os anos 80 no Departamento de dança de Paris 8, em particular nos seminários de Hubert Godard²⁰.

Hoje, nesta digestão distorcida (torcida-distorcida) do que chamaria os efeitos Preciado percebido desde um Sul-acá, de outro quintal no úmido do úmido: uma ilha de Tigre no Delta tentacular do Paraná, volta e se digere essa cena. Uma cena que lembra a cozinha sempre coletiva – embora inclusive individual – na qual aparecem os conceitos, afiados como facas entre todas as pedras de toque das inquietações de cada une. Me volta também com uma pergunta pelas imagens que podem acumular por restos, como a terra fina que fica

¹⁷ [N. d. Org.] Segundo o Instituto Feldenkrais, estas práticas foram nomeadas após Moshé Feldenkrais (1904-1984), que foi engenheiro israelita, cientista, mestre de jiu-jitsu e judô. Se trata de um método, em que “o corpo humano é a ferramenta fundamental para a realização de processos evolutivos profundos”, que alia “uma série de movimentos coordenados à aprendizagem sensomotórica individual”, para promover “uma profunda tomada de consciência do seu próprio corpo”. Cf. Instituto Feldenkrais, em: <<https://bit.ly/3iorLY>>.

¹⁸ Cf. *Penser les somatiques avec Feldenkrais. Politiques et esthétiques d'une pratique corporelle*, de Isabelle Ginot (Org.), coleção *Lignes de corps*, 2014.

¹⁹ Cf. Un amour de bibliothèque, de Paul B. Preciado, em *Libération* (2019). Disponível em: <<https://bit.ly/3ls1Zyp>>. [N.T.] Para conferir a tradução em português brasileiro do texto produzida por Luiz Morando, cf: <<https://bit.ly/3CmBZe7>>.

²⁰ Cf. *Histoires de gestes*, de Marie Glon e Isabelle Launay (Arles: Actes Sud, 2012).

depois de cada subida do arroio que veio desde esta casa, não uma somateca bem articulada, classificada, fulgurante, mas a somateca como conceito-reservatório de barro, sujo e fértil, que mancha, deixa ver formas recobrando-as, pouco propensa à foto personalizada do *Instagram*.

É que a somateca, ao *rachar* o dualismo cartesiano, ao emergir da “sopa de enguias” de nossas leituras e práticas de Feldenkrais, como chamávamos nossa prática de investigação citando Warburg, *racha* por sua vez do regime de visibilidade oculocêntrico do claro e distinto. Lembrar os processos (não tão claros) coletivos das elaborações conceituais, voltar à cozinha (claro-escuro e não tão discreta) do pensar que (sempre) é uma interlocução (ainda imaginária), e insistir em que o conceito de somateca ali surgido é uma granada atirada no meio do pensamento ocidental, uma bomba “bugiganga” na qual se pode reativar a potência perturbadora e disseminadora do que se elabora ao contrário, com restos e desperdícios, entre muitas mãos e línguas mescladas orientadas por uma inquietação com-partilhada e não só um conceito bijuteria da teoria bem fechada com um laço.

Traçar hoje as errâncias dum gesto de leituras “situadas”, isto é, leituras mais impertinentes que geolocalizadas, que voltam, lembram e insistem desde “o cu do mundo” que deslocar o corpo como “objeto”, bem definido, observável, concebido por oposição dualista com uma mente, de disciplina e liberdade, para registrar os gestos e textos acumulados numa somateca, transborda e mancha qualquer novo conceito bem aceito de corpo. Talvez o que se corrói nesse gesto é o armado possível duma teoria polida, bem clara e transparente “do corpo”, dissociada das práticas e das tramas de enunciação e das atenções ao que se sussurra, se grita, se silencia. Esta somateca cozinhada numa sopa bugiganga nos instala numa série de paradoxos, tensões e fricções que nos força a entrar obliquamente a um pe(n)sar, a nos tornar uma língua do háptico e dos claro-escuros de nossas maneiras de nos des-orientar, aí onde se vê tocando, se toca olhando, tecendo alianças com certa erótica das texturas e dos gestos. E, em primeiro lugar, o corpo considerado a partir dos gestos racha radicalmente (de raiz) do imperativo binário: ativo ou passivo²¹; e, em segundo lugar, avança em direção dum novo materialismo das texturas. Mas também confunde o “pouco” e o “muito”, o “forte” e o “vulnerável”, o “rápido” e o “lento”, talvez um dos efeitos mais perturbadores das técnicas somáticas como Alexander, Feldenkrais, BMC, Fedora, etc., quando colocam a diferenciação como aprendizagem, a singularidade habitando os hábitos e o apenas como força vulnerável de epistemologias e pedagogias possíveis. Mas, muito mais

²¹ Cf. “Un pensamiento cuando se pone sensible”, de Marie Bardet, em *Anatomía comparada de los ángeles. Sobre la danza*, de Gustav Fechner (Buenos Aires: Cactus, 2017).

que uma apologia do pequeno, do pouco, ou uma ideologia do suave²² (porque como repetimos com aquele grupo Soma&Po, nem todos os corpos têm a possibilidade da lentidão), é um gesto mais radical de suspensão das certezas sobre os valores pré-estabelecidos do que tem efeito ou não, do que muda ou não, e uma ética e uma política de prestar atenção aos limites. Que efeitos dessa atenção aos limites e transvaloração dos imaginários dos efeitos e das mudanças podemos atender nos limites de nossos gestos micro e macropolíticos? E mais, terminando este texto num tipo estranho de encerramento nas casas pela pandemia da COVID-19 e as decisões globais de suspender grande parte das atividades econômicas e sociais, o que fazemos com esta sensação de que o menor gesto pode ser imenso? O que suspender, deixar de fazer, ou parar também requer energia? será que a transvaloração do pouco e do muito toma outros sentidos, outras direções? Que efeitos terá quando “fazer todos os menores gestos ao alcance da mão” se poderá estender de novo no “fora” das ruas, das aulas, das oficinas, dos encontros?

Será ancorar-se nos gestos e nas texturas de nossas práticas pe(n)santes e eróticas dum pe(n)sar trans-bordante, mais elaborar uma teoria “sobre” “o” “corpo” com as armadilhas essencialistas e dualistas de suas definições, maneiras de dar/tomar consistência a certa continuidade estratégica? Quais são as alianças disformes e heterogêneas entre experiências de vida e escrituras “urânicas” que circulam e cozinham certa consistência política entre gestos de lésbicas, sapatas, fanchinhas, trans, maneiras de habitar os limites que dinamitam o binarismo genérico/sexual e de saber da designação violenta que recorta os gestos que desencaixam? Haverá possibilidade de reler as letras da palavra “somateca” com os olhos seguindo a ponta dos dedos e da língua, abrindo buracos para traçar conjuntamente trajetórias im-possíveis de vida, sem homogeneizá-las, que partem/fazem do político não tanto como um estandarte pendurado num território/corpo conquistado da identidade desde uma genitalidade biológica “de partida” ou uma identidade “de chegada”? Será salivando as palavras de Haraway em nossas bocas, que “as identidades devem voltar a se criar em conexão, para que as políticas de identidade não se convertam num modo de separatismo,

²² Como às vezes se instala no campo das técnicas somáticas, sem que circulem facilmente as perguntas críticas à própria prática, ou se reivindica em algumas correntes teóricas, inclusive filosóficas, que elaboram teorias sobre essas práticas. Assim Richard Schusterman, que em seu livro *Somaesthétique* repassa uma fenomenologia das somáticas, chegando a Foucault para avaliá-lo, analisando quanto prestou atenção às técnicas de si, mas esqueceu da suavidade e da lentidão, porque preferiu o BDSM e desliza para concluir de maneira moralizadora e pernicioso um argumento do tipo “tem que ver como terminou!”. Para uma leitura crítica, cf. From *Schusterman's Somaesthetics to a Radical Epistemology of Somatics*, de Isabelle Ginot, em *Dance Research Journal*, v. 42, n. 1, 2010, pp. 12-29.

mas num modo de situar-se”²³ Terão as guinadas que imprimem/seguem as linhas insistentes e escorregadias (que não um grande giro seguro de si mesmo) não—biologistas, não—essencialistas, isto é, fundamentalmente não—dualistas que atravessam conjuntamente as políticas do *queer/cuir*, as filosofias dum(a) materia(lismo) renovade e os pensamentos esboçados rente de práticas sensíveis e “somáticas”, a potência de atravessar as incomodidades do desejo, de realizar alianças nos buracos das paisagens urbanas – silvestres, de prestar atenção necessária diante de vidas negadas, abandonadas ou instrumentalizadas, e de podermos armar espaços/tempos para vidas mais respiráveis? Será contornando com as mãos, a costa e umas palavras sublinguais que de(sen)cantam no dorso da língua as singularidades duma torção de vida que ocupa um lugar que poderemos ir nos des-reconhecendo? Trajetos nos quais apenas possamos ir (não)—sabendo entre as teias de aranha que tecem alianças com outros modos de fazer, modos de narrar imagens com palavras e sensações, e outros modos de habitar que armam os gestos menores de algunes companheiros no caminho, samambaias, tílias, animais mais ou menos humanes, que “outro fim do mundo é possível”?

Como se monta manualmente uma i-lógica da consistência?

Hoje é 24 de dezembro de 2020, numa eterna sobremesa dum almoço bem antifesta, com esses amigues que escolhem formar uma família *freaky*, em um momento que, para a maioria era heterocomidafamiliar natalina obrigatória. Enquanto preparava o pudim batendo creme num pote para o jogar em pêssegos cortados, contei quanto me agradava bater, montar creme ou claras batidos em neve, minhas palavras sustentadas sobre o gesto que seguia batendo com giros repetidos e enérgicos. Atravi um “creio que me dá tesão a mudança de consistência”, apenas reconhecendo a eroticidade que me provoca a passagem do creme líquido ao seu modo espumoso de ser. E comecei, vapores canábicos ajudando, a lembrar a obsessão que habitou parte da minha adolescência caipira: cozinhava muitas vezes creme chantilly ou molho inglês, bolinhos com claras batidas em neves... as/os/es amigues ao redor da mesa começam a rir em gargalhadas, uma imita com os dedos meu gesto rápido, preciso e insistente da mão girando com energia dentro do pote de creme, com ar de entendido e me coro. Literal. Coisa que não passa nunca. Ante a evidência repentina da dimensão sexual da minha obsessão culinária pubertária declarada com a voz cândida do almoço familiar, muda

²³ Cf. *¿Cómo sobrevivir en (y con) la tierra?*, de Donna Haraway, entrevistada por Andrea Ancira sob o marco da feira *Index Art Book Fair*, que se tratou de um esforço conjunto com a *Galeria Kurimanzutto*. A entrevista foi publicada originalmente na revista *Terremoto*, e depois em *Página 12* (2020).

a consistência do sangue sob a pele das minhas bochechas, e somo, incômoda, meu riso aos risos cúmplices. Me deixo levar pelas associações agora frondosas e livres entre as árvores da casa-refúgio chamada “wabisabi”, e deliro (saio do sulco, literalmente) entre os músculos que se tensionam, a sensação de calor, as palavras que se fiam umas com as outras, o erotismo duma mão intervindo um líquido cremoso em busca de transformação da sua consistência, e a ideia duma relação com o (meu/outro) corpo através das mudanças de texturas. Aparecem então, e decido seguir, umas pistas que vinculam uma quentura de gestos e texturas numa formação autodidata caipira e sem representações ao alcance da mão sobre um desejo desviado se montando entre éguas e meninas epistolares, e a instauração dum modo sapata de se meter nos interstícios da ideia de corpo e de imagem visual como modos únicos da quentura²⁴.

Se tanto me interessa o háptico, esse sentido de conjugação imprópria, isto é, “suja”, pouco clara e heterogênea entre tato e olhar, será que se fundou em meu lento agitar sem cessar a *crème anglaise* para que se torne mais espessa sem passar do ponto de fervura que a cortaria? Esta atenção excitada pela alquimia culinária, orientando-se para esse umbral no qual a química molecular das gemas se compõe com o leite e o açúcar para se tornar mais consistente é a mesma que a que busca no dançar improvisando o momento em que algo “coalha” ou toma consistência como maneira de “fazer sentido”? Ou a que desbravou (com textos aliadas como Bergson encontradas no trajeto por uma biblioteca do secundário) um caminho tortuoso dentro da filosofia para um pensar que toma consistência longe dos passos trilhados da razão individual e universal e da lógica da não-contradição? Foi, também, acaso, um treino campestre e matinal para ir percebendo as passagens de limites e as espessuras como critérios de entendimento e instauração²⁵ do que cresce, do que morre, do que nasce, do que passa, e confiando tanto ou mais no que sente que no que se vê? É simples: se deixa alguém remexer um pouco, para tomar uma substituição e descansar, enquanto vai preparando um molho inglês por exemplo, é impossível se dar conta só visualmente ~~de~~-se vai espessando bem, e se está para coalhar; a consistência é questão háptica, dum sentido do tato que também se toca com o leque duma “amodalidade perceptiva” com o cinestésico e o proprioceptivo, com a capacidade de escutar o tom dos movimentos que enlameia o domínio

²⁴ “¿Qué le hace lo lésbico a la política visual heterosexual?”, em português “o que faz o lésbico à política visual heterossexual?”, é a pergunta que perfura a *collage* crítica que realizou Guille Mongan junto ao texto de val flores em “Fabular las ironías del presente. Fragmentos precarios de un corpus visual lésbico”. *Revista ARTEBA #6. Memoria anual de arte argentino contemporáneo*, v. 4, n. 6, 2019, pp. 235-240.

²⁵ Instaurar não é fundar, diz Souriau pensando “Modos de existência”. Cf. Instaurar lecturas de filosofia em lugares desviados, de Marie Bardet, em *Lobo Suelto!* (2019). Disponível em: <<https://bit.ly/3jhBitz>>.

claro e distinto do visual contagiando-o, fazendo aliança entre olhar/tocar/escutar mais que “tomando o poder” sobre ele.

Reconhecer os corpos que (não) estamos fazendo, não tanto por uma tangibilidade da forma corporal, mas através do sentido háptico de texturas. Inventar um mundo de contingências lésbicas na cozinha familiar, cumprir com a “afinidade” (AHMED, 2019, p. 120) fundante do casal heterossexual e sua reprodução familiar-linear torcendo o *straight* (“direito”) que se pretendia reproduzir aí. Participar do ritual de cozinha com mãe e irmanes todes juntas em afinidade culinária. Haverá nesse ritual, ou, sobretudo, memorá-la hoje, uma maneira de rastrear/inventar como se treina um *tangere* (tocar) que também é uma *tangente* (cortar)? Que apenas mundos de contingência nesses gestos, puderam, talvez, emergir, sem saber, batendo cremes, montando clara batida em neve num deserto paradoxal de imagens e referências “sapatas” (segundo a palavra que iria se alojar mais tarde na língua desertada do Sul)²⁶, abrindo rachaduras apenas perceptíveis, não a grande ruptura talvez, mas as brechas para respirar outro ar, tocar outras texturas e inventar outras proximidades/distâncias para se des-orientar, ao redor duma mesa de cozinha bem ordenada? “É neste sentido no qual coloco que o desejo lésbico é contingente, como uma forma de refletir sobre a relação entre o contato sexual e social. É útil lembrar que a palavra “contingente” tem a mesma raiz latina que a palavra “contato” (*contingere*: *com-*, *com*, *tangere*, tocar). A contingência está vinculada a este tipo de sociabilidade de estar “com” outros, de aproximar-se o bastante como que para se tocar. Começar a pensar o lesbianismo como contingente é propor não só que nos tornemos lésbicas mas que este devir não é algo solitário; está sempre dirigido para outras pessoas, embora seja imaginariamente” (AHMED, 2019, p. 147)²⁷.

Será que, tal como qualquer outro processo de aprendizagem, o desenvolvimento duma perícia em bater cremes, preparar maionese, uma obsessão em espessar fluidos, além da aquisição duma habilidade “técnica” por experiência, dum autoconhecimento da atenção diferenciando cada vez melhor as apenas mudanças nas passagens de limite, fabricou com restos e gestos ao alcance da mão, sensações, conceitos, imaginários, toda uma “epistemologia”? “Criando” um “corpo”, isto é, uma série de gestos como relações com o meio, de atenção a limites de texturas mutáveis, e um modo de conhecer/aprender por “consistência” não centralizado no olhar como único verificador?

²⁶ [N.T.] No original: “*tortas*”, de “*tortilleras*”. Em português, traduz-se como *sapatões*, *sapatas*, *fufas*, *lésbicas*.

²⁷ Cf. *Fenomenología queer. Orientaciones, objetos, otros*, de Sara Ahmed (Madrid: Bellaterra, 2019).

Se o *éprouver* (“experimental”, ou melhor, “experienciar”, até mesmo “sentir um sentimento”) era o verbo com o qual Elizabeth fez pular, com suas perguntas insistentes, o dualismo do próprio Descartes em sua correspondência²⁸, não se deve esquecer que ao entrar na raiz *prouver* (provar) com um *é* (ou “ex”, que compartilha com *é-mouvoir*), se aproxima mais ao experimentado, vivido, sentido, que ao racionalmente comprovável. Assim, se esboçam pistas para uma paisagem do conhecer totalmente diferente do dum logos puramente racional, higienizado de todo o sensível. E se, esta erótica do gesto da mão e das passagens do limite de fluidos se pode entender como esse corpo que fazemos (Rolnik)²⁹, como “somateca” que indícios deixa como pegadas para uma política *cuir-kuir-queer* (indecidibilidade equívoca da língua não segura de si mesma) que desfaz a categoria identitária para pensar a relação subjetividade/corpos? Como nomear as dimensões do que se (des)armou nessa contingência tateante, nesse obsessão culinária, nesses ensaios de gestos e ex-periências de texturas? Como pensar ao mesmo tempo a materialidade expandida de nossos corpos-gestos-texturas-sexualidades até as bordas duma língua que não tinha nomes disponíveis? Como dar conta do modo vesgo/viscoso, háptico, capilar e oblíquo de conhecer que se elaborou junto a uma corporeidade dos gestos e das texturas? E se, entre os armários entreabertos da cozinha familiar da cidade francesa dos anos 80, aquela adolescente buscava e armava, – ante às perguntas que ninguém podia sequer responder, ou nem mesmo chegava a formular – uma força vulnerável com suas mãos, e uma autorização desautorizada a se fazer perguntas sem resposta certa? A pergunta “que respons-habilidade se cultiva entre os gestos sapatas incipientes e sem nome”? Também poderia ser um efeito distorcido das minhas leituras iniciáticas com Preciado, mas a contrapelo e inoportuno: em meu modo de olhar uma cena do passado que me é apresentada hoje, e, ao mesmo tempo, transborda na fulgurância dum relâmpago os im-possíveis porvir, ao longo dum tipo de antecipação retroativa própria das temporalidades não lineares, ou “temporalidades *queer*” (Halberstam, Muñoz).

Fazer mundos com gestos, ler nos buracos dos textos³⁰ e das árvores, no decorrer de temporalidades torcidas, convexas e côncavas, que devolvem outras luzes opacas para narrar uma trajetória fora da grande transparência versus total opacidade; pistas fugitivas do duplo imperativo da grande confissão transparente e do nunca conte nada, total nem lhe vemos.

²⁸ Cf. “Un uppercut al dualismo”, de Marie Bardet, em *Correspondencia*, de Elizabeth de Bohemia e René Descartes (Buenos Aires: Cactus, 2018).

²⁹ Cf. “¿Cómo nos hacemos cuerpo?” (2018), entrevista a Suely Rolnik concedida a Marie Bardet. Disponível em: *Lobo Suelto!*.

³⁰ Cf. “Hacer mundos con gestos”, de Marie Bardet, em *El cultivo de los gestos*, de Georges-André Haudricourt (Buenos Aires: Cactus, 2019).

Fazer mundos com gestos que deem volta com as mãos³¹ a condenação à contradição devastadora do *double bind*³² e ao “nunca encaixar”, tornando-os apenas armas, efêmeras, que racham do imperativo de êxito vitorioso, mas se fazem buraco, colher, onde habitar o paradoxal como maneira de dar/tomar consistência a nossas vidas, nossos pensamentos, nossos gestos. Fazer mundos com gestos, gestos numa fanchinha batendo creme, que tecem alianças com gestos bacteriais de tudo o que fermenta ou se apodrece, ou gestos vegetais das samambaias: o disseminar de esporos nos ventos da reprodução das samambaias. Quando a professora do primário do interior nos pediu para buscar folhas de samambaias próximas de nossas casas, deixá-las num papel para ver como se depositavam os esporos, (não) sabia das marcas que ia deixando como esporos no papel da experimentação. Marcas não tão claras, mas indelévels, nos gestos e imaginários daquele(s) que assistia(m) sua aula, no tato desse pó delicado e cor/odor podre deixando seus traços frágeis na folha, na imagem numa reprodução com sexualidade deslocada, hermafrodita, de longo torpor e sortuda dispersão, no imaginário de filiações sem linhas desde (ter)remota narrativa pré-histórica (as samambaias eram a paisagem dos dinossauros, dizem os contos).

Dar consistência aos gestos e dar gestos à consistência, será uma linha desfiada de conversas e leituras em torno a uma somateca de cozinha coletiva, para prestar atenção e elaborar repertórios de gestos não dualistas e vitalmente, politicamente, per-mas-turbadores? Se a consistência se torna critério para pensar e fazer as coisas, para escapar ao confinamento unilateral da lógica do princípio de não-contradição, se torna relação de consistência

³¹ “Mãos que sensualizam toda superfície que tocam, discernindo rugosidades, texturas e intensidades para criar uma relação desviada entre as pontas dos dedos e a linguagem.

Mãos desejosas de cultivar e proteger; desejosas de sustentar e transportar. Mãos envolvidas no *compost*, aprendendo a viver e morrer nas ruínas dum mundo.

Mãos que estão logo depois do meu peito, ao final dos meus braços, entre vocês e eu. (...) Outras mãos são fronteiriças. Se movem em zonas carnudas e indeterminadas do encontro e desconhecem a separabilidade dos corpos. Estas mãos-na-fronteira emitem ondas eletromagnéticas para desorientar os limites do gênero e em troca, fazê-los vibrar num mundo já emaranhado a nível molecular.

Houve mãos que não souberam ser binárias. Foram e serão fugitivas. Se negarão a optar entre o lado esquerdo e lado direito, entre percepção ou sensação, entre pensamento ou imaginação, entre sexualidade ou espiritualidade, entre tocar ou telepatizar”. Cf. “Dar la mano”, de Alina Ruiz Folini, em *El trabajo del artista*, CCK. Disponível em: <<https://bit.ly/3jneY1A>>.

³² Com relação ao termo que Gayatri Spivak referindo-se a um duplo mandato contraditório que significa as posições subalternas. Se costuma conservar a formulação em inglês em espanhol. Para outras traduções, cf. “Contra el colonialismo interno”, de Silvia Rivera Cusicanqui e Verónica Gago: “Quando Gayatri Spivak visitou Bolívia, apesar de haver uma lista de tradutores oficiais propostos, foi Silvia quem se animou à simultaneidade mas, sobretudo, a que pôs em cena a indisciplina do texto e da tradução linear. ‘Como traduzir ao castelhano o termo *double bind* próprio do esquizo que usa Spivak? Em aymara há uma palavra exata para isso e que não existe em castelhano: é *pä chuyma*, que significa ter a alma dividida por dois mandatos impossíveis de cumprir”. Além do mais, esses exercícios de tradução, diz Silvia, revelam que hoje todas as palavras estão em questão: “isso é signo de Pachakutik, dum tempo de troca”. Disponível em: <<https://bit.ly/3A1VK8s>>.

paradoxal e diferencial, relação recíproca em seus efeitos de verdade e verificação, parciais e fragmentários, em muitas outras práticas do pe(n)sar que não seguem as regras. Desde que a física quântica abriu outra brecha dentro do pensamento ocidental, podemos chamá-la paraconsistência, outro nome para rachar o *logos*. Esta paraconsistência como bússola do que dizemos, do que fazemos, quando não acreditamos numa correspondência pura e neutra com uma verdade absolutamente verificável e universalizante, mas que tampouco caímos no valeduto e na festa “para alguns poucos” duma (impossível?) pós-verdade. Uma consistência dum pensar que se mete com as texturas do mundo, com os signos da pergunta que afirma um caminho em seus buracos. Uma consistência que interroga os gestos que fazem mundos, e atravessam, conformam, im-possibilitam, batendo a mão, trabalhando a partir dum detalhe, deixando espessar, amassando, afinando, fermentando e deixando que tudo se apodreça³³, como ir registrando e traçando os critérios imanentes que cavalgam os paradoxos de conexões compartilháveis de nossas palavras articuladas com gestos, conversando, dando/tomando aula, fazendo uma mostra, fodendo, tomando decisões de procedimento para uma obra, para uma paixão ativista, levando adiante/para trás uma investigação nas bordas dentro/fora duma instituição? como escrever fazendo lugar para ler algo dos mundos no buraco das/entre as letras?

Gestos vitais duma filosofia torcida no material gestual e texturizado duma vida, que repassam os olhos-dedos-língua pelas rachaduras de uns livros e fotocópias, que escutam com o ouvido interno e a costa até o dorso das mãos e da língua os nodos duros e anquilosados da madeira com o quais também se criam os conceitos; escrever (não) escutando, (não) mover so-pe(n)sando, foder (não)-sabendo, lendo as veias dos troncos que fecham um horizonte, dos que armam refúgio, dos com que fazemos arder nossos medos e nossos prazeres.

³³ Cf. O trabalho de Maria Landeta. Por exemplo: “Eróticas de la fermentación” em *Planta Inclán* (2020) ou *SER-VIDXS*, com Ximena Sánchez (Santiago, Chile, 2019), disponível em: <<https://bit.ly/3CciIMb>>.

**ESTATUTO DAS MULTIPLICIDADES
SEXUAIS LATINO-AMERICANAS**

14 - DIGRESSÕES SOBRE UMA EXPERIÊNCIA *QUEER**

Formatado: Fonte: Itálico

Cadu Oliveira¹
Eduardo Faria Santos²

Convite para o diálogo

Eduardo: Cadu, então para explicarmos a proposta do nosso artigo, conta um pouco como esse projeto veio até você, qual o seu envolvimento na militância, os lugares que você ocupa.

Cadu: Esse projeto veio para mim através do Emmanuel Theumer, que na época estava envolvido numa pesquisa na UNICAMP, e fomos apresentados por um amigo em comum, o Renan Quinalha. Tivemos uma longa conversa sobre as intersecções do *queer*, com questões de gênero, étnicas, para além das performances de gênero, e sobre o quanto a Teoria *Queer* ainda traz da estrutura social de poder brasileira – masculina, branca, classe média alta.

Eduardo: O que acaba sendo algo muito mais acadêmico do que a vivência *queer* na sua essência.

Cadu: Exatamente. Fomos a um jantar com convidados da militância LGBT e ficávamos observando e trocando. Ele vinha com maior possibilidade de observação por ser o estrangeiro (ele é argentino). Surgiu então o interesse de observar como é a cena LGBT e *queer* no Brasil, fazendo intersecções com o racismo, com a sorofobia³, e com outras exclusões que não são tão evidentes. Inclusive porque se considera que falar sobre LGBT e *queer* já são falas transgressoras suficientemente. O que não é verdade, precisamos aprofundá-las.

* Esta é a versão original e expandida do capítulo, de mesma autoria, traduzido ao espanhol e publicado primeiramente na edição espanhola deste mesmo livro (*Metafísicas sexuales*. Madrid: Editorial Egales, 2021).

¹ Ativista, mediador e palestrante dos Movimentos Negro, LGBT, PVHA, Anti-Patriarcal. Participante do grupo MEMOH. Mercadólogo, especializado em Gestão de Pessoas. Membro da Equipe 2019 do Projeto Educacional Difusão do Conhecimento na Fundação Perseu Abramo. São Paulo/SP, Brasil. E-mail: carlozduardo@yahoo.com.br.

² Ativista de Direitos Humanos, membro dos coletivos A Revolta da Lâmpada e Caneca na Mesa. Advogado, palestrante e consultor em Diversidade e Inclusão na Business for People. Mestre em Desenvolvimento com ênfase em Direitos Humanos, Gênero e Conflito: Perspectivas de Justiça Social no *International Institute of Social Studies* – ISS, *Erasmus Rotterdam University*, Haia, Holanda. São Paulo/SP, Brasil. E-mail: efariasantos@gmail.com.

³ Preconceito contra pessoas vivendo com HIV/AIDS.

O Emmanuel me pediu alguns textos que tinha produzido e comentou com o Bryan Axt e o Martín Rucovsky, que então fizeram esse convite para que participasse desse projeto, trazendo o que entendo sobre a minha militância e como ela se mistura com várias pautas, movimento negro, movimento LGBT, movimento de pessoas vivendo com HIV/AIDS (PVHA) e anti-patriarcal.

Eduardo: Interseccional, portanto!

Cadu: É, uma interseccionalidade, fundamentalmente. Minha visão é perpassada, influenciada, por esses múltiplos olhares, por esses múltiplos lugares que eu ocupo de militância e de interesse.

Eduardo: E então você me convidou para poder fazer parte do projeto.

Cadu: Sim, eu o convidei porque, além do nosso forte vínculo de amizade, você já tinha feito uma pesquisa fora do Brasil sobre o *artivismo* d'A Revolta da Lâmpada⁴, se debruçando sobre a nossa situação. Por isso entendi que o seu olhar inaugural sobre a cena *queer* brasileira também trazia uma perspectiva de expectador, importante, já que o meu olhar é bastante circunstancial, imerso nessa realidade.

Eduardo: Exato, concordo com você, mas eu também vejo esse meu olhar sob uma outra perspectiva, que forma então a minha posição. Naquele momento eu vi a militância da Revolta da Lâmpada com empolgação e orgulho, de que havia grupos organizando uma resistência política que me agrada bastante e eu queria entender melhor como se dava, além de querer fazer parte. Venho dessa posição, de alguém que não era envolvido com militância pelas dificuldades de tempo no trabalho como advogado corporativo, mas sempre com uma insatisfação muito grande de não estar me envolvendo com as causas que eu acredito. Fui atrás dessa busca, fiz trabalho voluntário por dois anos em uma escola para adolescentes com necessidades especiais na Inglaterra, o que foi uma experiência incrivelmente transformadora e enriquecedora. Mas nesse período percebi que existiam outras lutas que me mobilizavam mais pessoalmente, como LGBT e como alguém preocupado com a pauta de direitos humanos de um modo geral. Conheci na academia, durante o meu mestrado em Estudos de Desenvolvimento, com ênfase em Direitos Humanos, Gênero e Perspectivas de Justiça Social em Haia, a questão da interseccionalidade e sua possibilidade de luta, para além de ferramenta de análise. Nesse

⁴ Coletivo artista que luta pelo “Corpo Livre” de diferentes grupos marginalizados e oprimidos, como LGBTI+, mulheres, população negra, PVHA, imigrantes, refugiados, indígenas, entre outros. O coletivo trabalha como uma plataforma horizontal e interseccional, juntando ativistas de diferentes movimentos, experimentando diferentes formas de ativismo envolvendo arte e performances. Cf. <<https://bit.ly/3dPizRF>>.

contexto, me interessei justamente por uma experiência nossa, sudaca, de alguns conhecidos meus, como o Gustavo Bonfiglioli, que estavam construindo essa militância na Revolta, e vim com esse olhar, realmente expectador, mas com um interesse muito grande de fazer parte disso.

Quanto a esse projeto, acho que você me trouxe com essa percepção de que é próximo de um trabalho acadêmico, certo?

Cadu: Sim.

Eduardo: No entanto, eu me vejo numa posição ambígua, pois ainda que eu tenha ingressado por essa via acadêmica, esse não é um lugar que eu me sinto totalmente confortável. Não tenho uma grande facilidade em me expressar, é sempre um processo doloroso, que eu entendo engessado em muitos sentidos.

Foi quando entendemos que esse trabalho poderia ser mais digressivo, transgressor. Tivemos a ideia de reproduzir diálogos nossos, e não algo pronto e acabado como um artigo acadêmico. Escolhemos então comentar o documentário *Cidade Queer*⁵. Separamos textos do Preciado para nos informar sobre a sua produção, selecionamos alguns para servirem de mediadores, fios condutores das nossas reflexões sobre as nossas próprias experiências. Para isso usamos *Carta de um homem trans para o antigo regime sexual* (PRECIADO, 2018, tradução nossa) e o “Contrato Contrassexual”, de seu livro *Manifesto Contrassexual* (PRECIADO, 2014, p. 44-45).

Cadu: Eu já entro muito pouco em questões profissionais, acadêmicas, e caminho muito mais em questões centradas na vivência, que eu penso seja o mais relevante na minha participação. Por outro lado, esse falar do que se vive, traz dificuldades, porque é uma exposição. É como estar constantemente na frente de um espelho, uma autocrítica, uma auto-observação contínua que é delicada e desgastante. Portanto não falamos necessariamente de coisas fáceis, e sim de processos reflexivos. Inclusive porque estamos falando de uma pessoa, Paul B. Preciado, que está produzindo coisas interessantes para a academia, por meio de sua experiência. Porque a produção dele que nós lemos traz consigo algumas circunstâncias paralelas. Existe um Paul, que é uma pessoa que está experimentando em seu próprio corpo, que não é uma obra acabada, e tem o Paul da teoria que ele está produzindo, que é mais formal. Eu tenho uma afinidade maior com essa identidade em construção que ele vivencia.

⁵ Durante o capítulo, o projeto *Cidade Queer* será mais bem abordado, entretanto, cf. o documentário em: <<https://bit.ly/35WRVDZ>>.

Eduardo: Foi isso o que me interessou, essa possibilidade de o artigo ser mais aberto, já que o convite feito a você foi para trazer essa vivência.

No processo da minha dissertação *Corpo livre: corpo e arte como meios de ativismo no Brasil* (SANTOS, 2017) eu trouxe para a pesquisa discussões teóricas sobre essencialismo, lutas identitárias, Teoria *Queer*, busca por direitos, a linguagem da mobilização jurídica usada pelo movimento LGBT, e de como isso foi moldando a nossa luta e criando normatizações, onde nós fomos nos distanciando do *queer*, nos aproximando das normas sociais, como casamento, adoção, etc. Uma das defesas na dissertação foi justamente a produção de conhecimento vinda das vivências dos movimentos sociais, que dão muito mais conta daquelas problemáticas teóricas. A Revolta me mostrou que é totalmente possível abraçar nossas identidades e ainda assim ter uma inspiração *queer*. Considerando de que estamos em um momento em que precisamos levantar as nossas bandeiras, estabelecer nossos espaços de convivência e de cuidado para nos entendermos, e nos mobilizarmos conjuntamente, e do quanto isso é *queer*.

Cadu: E como isso se expressa na sua vivência?

Eduardo: Me entendo como uma bixa branca, gorda, de classe média, que tive pouquíssimas situações de preconceito por conta dos meus privilégios - por mais que tenha sofrido *bullying* quando criança por ser gordo, por ser meio efeminado, mas eu acho que consegui resolver isso de uma forma mais tranquila. Evidentemente, isso gerou uma dificuldade em me aceitar e assumir as minhas identidades por muito tempo. Esse foi um processo que fiz quando me desconectei da vida corporativa, quando fiz esse mergulho sobre quem sou eu, quem eu quero ser, o que quero fazer profissionalmente, e como eu queria ligar esses dois pontos, das lutas que acredito com a minha vida profissional. Foi quando tive a oportunidade de me aprofundar nas minhas identidades e ver o que fazia sentido para mim. Eu passei por todo um processo muito normativo de sexualidade, de “ok, sou gay e gordo, então eu sou urso”, e me vi inserido em uma comunidade ursina, onde me libertei parcialmente daquela luta contra a balança e me vi sendo desejado como era. Mas também percebi que era um ambiente muito machista, com expectativas de masculinidades que eu não queria reproduzir. Notei que eu precisava expressar certos signos lidos como femininos socialmente. Okupo então este lugar de quem quer experimentar e entender esses saberes, mas não me entendo um acadêmico, apesar de ter feito um mestrado. Por isso que eu acho que criamos essa conexão tão grande, e eu quis entrar na Revolta da Lâmpada para ter essa outra perspectiva e essa experiência. Você tem mais alguma coisa a dizer para a sua apresentação?

Cadu: Não, é isso. Porque eu acho também que o mais importante da minha apresentação foi o que eu trouxe. Por ora já deu, já está registrado, já existe, já se materializou.

Investigações sobre o *queer* no Brasil

Cadu: Agora, eu acho importante para falarmos do *queer* brasileiro trazer a experiência que eu tive nas Jantas *Queer*⁶. Essa experiência consistiu em trocas e jantares mensais durante o ano de 2016, que culminou na Explode! Residency⁷ – imersão com diferentes artistas e ativistas durante 11 dias na Vila Nova York, bairro periférico de São Paulo. Como tivemos a participação de ativistas estadunidenses, canadenses e sul-africanos, foi possível pensar como o *queer* entrou e influenciou essas pessoas dentro das experiências delas e refletir sobre a construção de uma identidade cultural *queer* brasileira. Isso gerou um livro e um documentário⁸, e usando este último, vamos discutir o nosso entendimento do *queer* no Brasil.

Eduardo: Achei interessante um posicionamento trazido no documentário que problematiza o *queer* no Brasil, por ter vindo da academia, e por ser uma experiência estadunidense, mas que por outro lado, também estava acontecendo aqui, mesmo que não se usasse esse nome. Já havíamos conversado anteriormente sobre como, nos anos 80/90, todo mundo se definia como bixa, mesmo as travestis, ou mesmo as lésbicas como homossexuais. Será que falar de bixas define a nossa experiência *queer*?

Cadu: Tem teorias que falam que o nosso *queer* poderia ser definido como a vivência bixa, mas eu acho insuficiente.

Eduardo: Sim, porque acabou se voltando diretamente para o homossexual masculino.

Cadu: Considero que a gente tinha uma outra estética, e que a sensação de pertencimento começou para muitos de nós com o ir a uma primeira balada LGBT, na época gay ou GLS. Por isso me sinto contemplado quando a Revolta fala “o ferver também é luta”.

Eduardo: A minha primeira foi Aloca⁹.

Cadu: Não foi minha primeira, mas foi muito marcante, principalmente por poder reconhecer outras performances de gênero!

Eduardo: Também! Para mim foi uma descoberta da diversidade! Eu era super normativo, advogado, tinha vindo do interior, tinha acabado de terminar um namoro com uma mulher,

⁶ Cf. <<https://bit.ly/3dHRyzN>>.

⁷ Cf. <<https://bit.ly/2Lpp2qy>>.

⁸ Cf. nota de rodapé 6.

⁹ Cf. <<https://bit.ly/2T2xvnx>>.

e de repente me vejo na Aloca, com um monte de bixa feminina, travestis, pessoas andróginas, pessoas bem livres, todo mundo se divertindo, se beijando, se conhecendo. Foi a primeira vez que eu tive essa experiência de pertencimento.

Cadu: Eu nunca mais tive uma experiência de balada como a Aloca. Você falou sobre conhecer pessoas, eu ia sozinho e me enturmava com quem estava lá. Inclusive conheci um homem trans, o primeiro que eu conheço e me interessa. Achei ele lindo e quando ele se apresentou ainda usava o nome feminino. Fiquei confuso na época por articular um nome feminino a uma imagem masculina.

Eduardo: Sim, foi lá a primeira vez que eu beijei uma mulher trans.

Cadu: Estamos falando de uma vivência muito moderna, e de quase 20 anos atrás.

Eduardo: Para mim já se passaram uns 12 anos, mas Aloca continuou sendo libertadora para muita gente.

Cadu: Claro, acho que eu voltei uma vez depois e não gostei mais, eu não cabia mais no espaço. Veja, estamos falando de diversas rupturas. Era um exercício da sexualidade que não tinha um compromisso apenas com a sexualidade, um espaço de celebração, como se fosse um mundo paralelo, e nele era possível beijar quem quiséssemos, sem que isso definisse a nossa sexualidade. Então, quando reivindicamos o “ferro também é luta”, entendemos que esses espaços de celebração têm esse poder de transformar estéticas. Parece que estamos falando de uma balada de hoje, que acabamos de sair, e foi algo que aconteceu a 20 anos atrás. Só demos um nome para o que já estava acontecendo.

Eduardo: Sim, pensando agora, Aloca era uma experiência totalmente *queer*. Se formos encaixar dentro da centralidade na vivência, era uma experiência *queer*.

Cadu: Victor Piercing. Era homem? Era mulher? Era Victor Piercing! Estávamos lidando com corpos e performances diferentes do estabelecido.

Eduardo: Mas vamos pensar uma coisa, lá no Cidade *Queer*, como se apresentava o *queer* nas diferentes identidades das pessoas que participaram da residência?

Cadu: As identidades eram muito diversas. A Nu Abe, por exemplo, fala “ainda vejo o *queer* meio falocêntrico”. Ainda é difícil ver mulheres usando bigodes, acessando signos entendidos como masculinos. E ela mesmo faz isso quando na apresentação usa além dos bigodes, todos os pelos do rosto de papel. Para o Claudio Bueno, o *queer* já tem o movimento da hipermasculinização. Tanto na residência quanto noutros espaços que eu o vi falando, ele não vai se aproximar do feminino, necessariamente. Ele vai se aproximar de coisas do ultra masculino, ou de coisas que saem do humano. Aliás a Nu Abe faz muito isso também. Ela tem uma foto que estamos juntos e que ela posa como se fosse um sapo.

Eduardo: Você está me falando isso e eu estou lembrando do coreógrafo, o Pony Zion, quando ele fala que o *queer* o conecta com pessoas com a pele diferente da dele, conecta ele com o que está fora da raça dele, e ele também passa uma imagem super masculina!

Cadu: Sim, chamam essa performance de gênero de *butchqueen*. A Mavi Veloso brincava que a tradução seria traveca sapatão.

Eduardo: Nós ainda temos uma imagem equivocada do *queer* ser, necessariamente, algo turvo entre o masculino e o feminino, mas os dois estão super presentes.

Cadu: Eles estão presentes, ainda que de outras formas.

Eduardo: No senso comum se acha que é sempre algo híbrido, tudo misturado. Mas eles também reivindicam uma posição onde é possível ser super masculino, ou superfeminina, e ainda assim ser *queer*.

Cadu: Exatamente. O Pony tem um corpo bem definido, todo tatuado. O Michael Roberson é muito grande...

Eduardo: É, você olha e imagina aqueles *rappers* americanos, negros, bonitos, fortes, tatuados, mas que representam um masculino que para gente não tem nada de *queer*.

Cadu: Ao mesmo tempo que o Pony tem essa imagem do masculino, era possível ver nele muito do feminino, por exemplo quando ele faz o *death drop*, um passo que parece um desmaio, se jogando no chão. Isso é masculino ou feminino? Não sei!

O Michael deve ter ganhado várias vezes o prêmio *Realness*¹⁰ do quanto ele performa o masculino. Assim como tem essa mesma premiação para a trans mais feminina. No filme “*Paris is Burning*” tem um momento que aparece a menina falando “ah, eu sou muito feminina”, então vemos essa disputa de quem é mais feminina.

Nessa categoria os homens usam uniforme de militar, policial, etc. e as mulheres como se estivessem passando na rua, justamente pela questão de uma passabilidade social, o quanto você se adequa ao gênero da sua pertença.

Eduardo: Mas eu vi que rolou essa discussão, né? A Danila Bustamante, diretora do documentário, uma mulher cis, se identifica *queer* e se declara como uma mulher bichona.

Cadu: Isso, a Danila se reivindica desse jeito, e ela é heterossexual, etc. e faz *drag*.

Eduardo: Mas ela faz *drag king* ou *drag queen*?

Cadu: *Drag queen*. Então veja, como é tudo muito nebuloso, não temos uma resposta fácil, e essa é a questão do *queer*. Para a nossa vivência é como dar nome para algo que já estava

¹⁰ Que pode ser traduzido como “autenticidade”.

presente ali, um *zeitgeist*. Eu não sei o quanto ele ainda está entre nós. Às vezes eu acho que esse espírito do momento presente no Cidade *Queer* já se foi.

Eduardo: Então, eu tenho essa preocupação. Será que nós não estamos começando a dar uma encaretada, por causa do medo?

Cadu: Pode ser. Nós já conversamos sobre isso, conversei com outras pessoas na época da eleição do Bolsonaro.

Eduardo: Eu não tinha sentido essa necessidade intrínseca de incorporar na minha rotina signos que são entendidos mais como femininos. Mas ao estudar esses assuntos, me deparar com outras vivências, me deu o aval que eu precisava internamente para adotá-los. Eu não me vejo hoje cortando o meu cabelo curto, deixando de usar brincos grandes, por exemplo.

Cadu: Eu nunca furei a orelha antes e aí nesse momento foi o de pensar se eu furava ou não, mas percebi que eu não tinha interesse. Pintar as unhas também foi uma quebra que eu iniciei nesse processo.

Eduardo: Eu também tive o processo de passar a pintar as unhas, usar maquiagem nos olhos ao sair à noite, usar peças e acessórios com lantejoulas. E depois, comecei a perceber, já durante as eleições, que eu fui reduzindo isso, até quase parar com tudo.

Cadu: Penso que muitos de nós estamos meio abandonando, já consigo perceber isso em outras pessoas que também se montavam. Eu me sinto menos motivado, por exemplo, fui participar de uma mesa de debate em Jundiaí, onde eu poderia ter ido maquiado.

Eduardo: O que confirma que o nosso receio está maior.

Cadu: É, mas eu podia ter levado a maquiagem para fazer lá, porque várias vezes já fiz isso. Parece que esse espírito está um pouco no passado, mas não é um total passado.

Eduardo: Não, foi ontem! Isso tudo passou a acontecer outubro do ano passado, durante as eleições. Foi nesse período que eu passei por aquele episódio. Estava ficando com um mocinho na festa Chorume, ali no Vale do Anhangabaú, na rua portanto, e é uma festa LGBT, com uma galera preta, periférica e super *queer*, um local que você se entende seguro. Mas de repente vários caras grandes e truculentos começaram a gritar para nós, que estávamos beijando, “Esses viados beijando aí! Tão querendo levar porrada, né?”, foi quando nossos amigos nos alertaram e nós tentamos nos proteger indo mais para o meio da festa, mas eles ficaram nos rodeando o tempo todo que estivemos lá. Eu não achei que isso fosse ter um efeito inconsciente tão imediato em mim, de diminuir acessórios coloridos e brilhantes, reduzir a maquiagem...

Cadu: É, meu problema foi usar aquela minha camiseta vermelha da POC do Bem, pela conexão direta que ela cria com uma camiseta de partido de esquerda. Cheguei a levá-la para usar numa atividade em Londrina, mas ali o estranhamento era pela palavra POC¹¹.

Eduardo: Isso quer dizer que não estamos resistindo como poderíamos?

Cadu: Não sei se não estamos resistindo, mas estamos sobrevivendo. Precisamos sobreviver, né? O que estamos falando é muito parecido com o que aconteceu com um casal de amigos meus que sofreram homofobia. Eles estavam abraçados, comprando sorvete num lugar *friendly*, e foram constrangidos por estarem abraçados.

Eduardo: O lance do meu caso foi isso acontecer no meio de uma festa LGBT, e aqueles caras se sentirem no direito de invadir um espaço LGBT e regular quem beija quem.

Cadu: Sim, entendo, inclusive esses meus amigos, se formos pensar em escalas de risco, eles estão numa bem menor do que a maioria.

Eduardo: Exatamente, e eu me coloco nessa mesma posição, branco, classe média, com uma performance que me permite ser lido como mais masculino. O que me incomoda é o fato de, considerando os meus privilégios, que me protegem de uma violência mais evidente contra LGBTs, eu não estar resistindo, enquanto a mana preta afeminada do Grajaú dá a sua cara a tapa.

Cadu: Ah, eu acho que é uma estratégia de sobrevivência a esse momento de retrocessos que estamos vivendo. E não considero que seja menos legítimo.

Quando estávamos fazendo essa desobediência de gênero não estávamos sendo hipócritas. Tinha um desejo genuíno nosso de fazer tudo aquilo, mas o que aconteceu foi um trauma, e nós temos traumas, né? Tem gente que dirige a vida toda, quando tem um acidente, fica traumatizado. O Bolsonaro foi um trauma para as LGBTs. Logo que ele ganhou, eu e a Bella Tozini estávamos em um bar e o garçom não nos atendia. Ficamos desesperados, achando que seríamos agredidos. Por fim não era nada disso. Ele estava incomodado porque um cliente bêbado estava sendo inoportuno.

Eduardo: E vocês estavam achando que era algo com vocês.

Cadu: Sim, achando que era por nossa causa.

Sobre a nossa vivência *queer*, estávamos em um momento de cruzar o estabelecido. Então podemos até traçar uma linha. Isso já existia antes, já tínhamos experiências *queer* que comprovam o nosso interesse, e a libertação que isso significava. Mas hoje, pelo contexto em que vivemos - o que só deve piorar, pelas censuras de livros, revistas, peças - tende a

¹¹ Para entender melhor a expressão “POC”, cf. <<https://bit.ly/2T5IHRP>>.

ficar mais difícil nos posicionarmos, ainda que nós acessemos lugares em que isso seja mais aceito. Estamos falando de um privilégio. Não é um problema, para mim, me declarar gay, mas sinto que minha estética *queer* acabou ficando um tanto comprometida nesse momento do Bolsonaro.

Estamos fazendo uma autocrítica nossa nesta conjuntura. Por exemplo, eu não sei como eu vou vestido quando acontecer a próxima Revolta na Rua¹². Porque é um constante teste. Nunca foi uma performance só, é sempre uma encenação, e eu falo por mim. Na primeira manifestação eu estava de camiseta e bermuda. Na segunda eu já estava sem camisa, com turbante, porque estava me aproximando dos signos afrocentrados. Na terceira já estava de sainha, cabelo black, bem não-binário. E na última era uma estética *femme fatale*, peruca, vestido, salto alto, tudo isso. Não que seja um crescente: da bermuda ao vestido, isso podia transitar de um extremo ao outro e entre eles.

Eduardo: Mas você não considera que pode ter sido um crescente do sentir-se à vontade? De experimentar coisas novas!

Cadu: Era um espaço seguro naquele momento. Por outro lado, no carnaval eu e você saímos bem montadas.

Eduardo: Sim, mas o Carnaval dá essa permissão, faz parte da nossa cultura.

Um ponto que eu acho importante discutirmos – e possivelmente pelo meio de militância que convivemos, que está imerso nas políticas identitárias -, eu não enxergo o *queer* com uma força política, considerando nossa sociedade, que está se tornando cada vez mais retrógrada e conservadora. Por óbvio que tem uma força política gigantesca a simples existência de pessoas *queer*. Mas como traduzimos isso para políticas públicas?

Cadu: Não acredito que tenha como traduzir em políticas públicas, porque ficariam muito dúbias. Por exemplo, eu quero meu direito de ser ou deixar de ser. Qual é esse direito? Que nome eu dou para ele? Eu quero o direito de não ser homem ou mulher, qual é esse direito? Entendeu? Não temos vocabulário suficiente para reivindicar o *queer* como uma pauta que busca leis, ele ainda está restrito a uma busca por mudança social, cultural e educativa.

Eduardo: Sim, fazemos um enfrentamento para além das leis. O que realmente me interessa é uma mudança social.

Cadu: Até porque as leis vêm depois da mudança social.

¹² Cf. Revolta na Rua (2017) em: <<https://bit.ly/2WxH3ck>>.

Eduardo: Nós buscamos as leis para tentar promover a mudança social que ainda não se consolidou, mas ela também é insuficiente.

Cadu: Qual a reivindicação que estamos fazendo? É isso que é importante pensarmos. Qual a reivindicação que eu faço quando sou *queer*? Eu consigo pensar em não me definir como homem ou como mulher, e nem por minha sexualidade.

Eduardo: E neste ponto estamos falando tanto de identidade de gênero quanto orientação sexual.

Cadu: Sim, mas existe o risco de uma banalização do movimento estruturado. Se assumirmos que não existe LGB e nem hetero, ou cisgênero ou trans, porque criaríamos leis específicas para LGBTs? Por isso eu entendo que ainda precisamos que essas identidades existam politicamente.

Eduardo: Será que no passado, quando começamos a usar a linguagem identitária, tivéssemos ido para o caminho da não nomeação. Porque falamos muito sobre isso, a evolução da linguagem e da gramática que estamos criando, nomeando tanto o que era tido como natural e não precisava ser nomeado quanto as experiências tidas como abjetas. Porque se pensarmos em Dzi Croquettes¹³, já estivemos próximos disso. Olha a história deles, viviam em comunidade, homens que assumiam muitos signos do feminino e do masculino, e se relacionavam mais livremente. Eles foram representantes de uma vivência *queer* brasileira.

Cadu: E em muitos aspectos muito *à* frente do que estamos fazendo agora. O Dzi Croquettes foi muito apagado da nossa história. A Tatiana Issa precisou buscar material para o documentário em arquivos dela e da TV alemã e francesa. Lembro da cena em que eles estavam de sapatilha de ballet e luva de box, é maravilhoso, porque mistura dois símbolos extremos, do feminino e do masculino, e que estão ali combinados.

Eduardo: Será que não faltou então na nossa militância na época, ou essa militância foi apagada pela identitária, no sentido de não termos desenvolvido esse aspecto do “não precisamos nos nomear”?

Cadu: Qual teria sido a colaboração de um movimento “não vamos nos nomear”? E quais seriam os passos que teríamos dado?

Eduardo: Nós poderíamos ter feitos outros enfrentamentos que nosso movimento não conseguiu, de discutir outras formas de se viver, se relacionar. Querendo ou não acabamos caindo no essencialismo e na busca por direitos. Vamos entrar na norma, casar, ter filhos,

¹³ Para saber mais sobre os Dzi Croquettes, assista o documentário disponível em: <<https://bit.ly/3dJhafC>>.

ao invés de pensarmos outros arranjos de conjugalidade, de parentalidade, de vida em comunidade. Isso tudo continua sendo visto como abjeto socialmente.

Eu me pergunto se teve uma luta mais *queer* brasileira e que acabou sendo apagada por uma luta identitária.

Cadu: O João Silvério Trevisan fazia um pouco disso no SOMOS¹⁴. Ele falava sobre outros arranjos de relacionamento, e era contra a aproximação com partidos políticos.

Eduardo: Fazia a luta pela mudança cultural.

Cadu: Acontece que nós tivemos o advento da AIDS. Por isso, não foi só o movimento responsável por não fazer esse debate. A AIDS trouxe um estigma que dificultou que homossexuais se identificassem com uma estética bixa, e buscassem uma performance mais próxima do padrão normativo.

Eduardo: Você foi certeiro nesse ponto, porque o HIV/AIDS realmente moldou toda a forma da militância. Tivemos que focar na luta contra o HIV e na crescente criminalização da identidade bixa, com todo o moralismo que recaiu sobre quem tinha uma sexualidade mais livre.

Cadu: Nós estamos num processo de retomada. Eu até falei no *Cidade Queer* sobre esse compromisso que nós temos com o momento presente que estamos vivendo. “Qual a minha contribuição para o momento histórico que eu estou vivendo?” Isso é o que importa. Estamos no meio dessa mudança cultural, da construção de uma resistência contra um imaginário retrógrado, que se mostra de diversas maneiras, inclusive entre pessoas LGBTs.

Isso que você está falando é importantíssimo. Acredito que ambas as lutas poderiam ter caminhado em paralelo, porque tínhamos pessoas interessadas nelas. Temos inclusive o Clodovil¹⁵ nessa quebra de padrão. Ele era homem ou mulher? Não dá para falar que ele era uma figura normativa.

Eduardo: Não, era uma bixa superfeminina, não era normativa, mas era normatizadora!

Cadu: Exatamente, ele podia acessar esse lugar, os outros não. Embora a posição do Clodovil não fosse suficientemente politizada, ela existe, precisamos reconhecer a importância dela também.

Eduardo: E temos, desde aquela época até agora, o Ney Matogrosso¹⁶!

¹⁴ O SOMOS foi o primeiro grupo organizado do Movimento Homossexual Brasileiro, em 1978. Cf. em: <<https://bit.ly/3cwYekb>>.

¹⁵ Sobre Clodovil Hernandes, cf. em: <<https://bit.ly/2Vlz8Bh>>.

¹⁶ Para saber mais sobre Ney Matogrosso, cf. em <<https://bit.ly/3tVI5e>>.

Cadu: O Ney tem uma estética *queer* fortíssima. Ainda que o discurso, eu entendo, pudesse se afinar mais com a militância LGBT.

Eduardo: Mas eu já leio de forma diferente as declarações do Ney sobre sua sexualidade. Nossa militância o critica muito, mas eu considero seu discurso muito mais *queer* quando ele fala que não precisa se declarar gay.

Cadu: É, tem isso, o Ney é uma resistência do *queer* brasileiro. O Dzi Croquette não teve uma continuidade. Até porque parte deles morreu de complicações do HIV e por assassinatos homofóbicos.

Então veja, estamos falando de uma dificuldade que temos, inclusive parecemos adolescentes reclamando dos pais. “Porque você não fez isso?” Não, não é tão simples, a geração desse movimento andrógino passou por muitas violências que os afastaram dessa estética.

Eduardo: Sem dúvida alguma! Agora eu acredito que podemos trazer o artigo “Carta de um homem trans para o antigo regime sexual” (PRECIADO, 2018), onde poderemos traçar alguns paralelos e contradições quando discutimos as políticas de identidade e o *queer*.

Contradições e reivindicações do *queer* e das políticas identitárias no Brasil

Senhoras e Senhores e outros,

Em meio ao fogo cruzado em torno das políticas de assédio sexual, eu gostaria de falar como um contrabandista entre dois mundos, que “homens” e que “as mulheres” (os dois mundos que muito bem não poderia existir, mas alguns tente mantê-los separados por algum tipo de muro de Berlim do tipo) para lhe dar notícias da posição de “objeto encontrado” ou melhor “assunto perdido” durante a travessia.

Eu não falo aqui como um homem que pertence à classe dominante, daqueles que são atribuídos ao gênero masculino no nascimento, e que foram educados como membros da classe governante, daqueles a quem concedemos o direito ou melhor daquele que é requerido (e esta é uma chave interessante para a análise) que eles exercem a soberania masculina. Também não falo como mulher, pois abandonei intencional e intencionalmente essa forma de encarnação política e social. Eu me expressei aqui como um homem trans. Então, eu não reivindico, de forma alguma, representar qualquer coletivo (PRECIADO, 2018).

Cadu: Quando o Preciado fala “eu não falo como homem nem como mulher” é uma visão importante que ele está trazendo, que está muito próxima do *queer*, mas que é insuficiente para nós. Porque um homem trans, na nossa realidade latino-americana, sul-americana, ou seja lá o nome que quisermos dar, ou simplesmente americana, em muitos casos reivindica

uma identidade. O que ele está falando é de um não-lugar, que é válido, ele existe, mas a gente usa muito esse lugar que ele está falando, também para pessoas não-binárias. Quando se fala homens trans, estamos falando de homens. E é importante estabelecer esse marco, ainda que ele seja insuficiente, mesmo que a gente não entenda o que é ser homem e o que é ser mulher, é importante estabelecer esse marco para que as identidades trans/travestis sejam respeitadas. É muito recorrente a pertença delas serem desrespeitadas por não atenderem aos modelos de homem e mulher constituídos.

Eduardo: Mas daí entramos numa outra discussão. A questão do *queer* não ser entendido como uma identidade por si só. Enquanto o *queer* é justamente essa negação da necessidade de se enquadrar numa categoria. Essa tradução do *queer* ou da própria Teoria *Queer*, que veio da academia, acabou se dando como mais uma das identidades.

Cadu: Com a obrigatoriedade de se encaixar. Porque é isso, você pode estar dentro do *queer*, mesmo numa performance de gênero bastante convencional. Ainda que você não se declare como *queer*, todo mundo tem um certo desvio da norma. A norma é tão travada, que os desvios são sempre possíveis. Então quando o Preciado fala desse não-lugar é muito interessante, mas para a nossa tradução, estamos falando também sobre não-binariedades, da insuficiência do masculino e do feminino.

Eduardo: Mas ainda pela nossa necessidade de nos adequarmos para as políticas de identidades, não? De estabelecermos como iremos fazer uma luta política usando esse tipo de termo e esse tipo de posição no mundo, onde eu possa não querer me classificar.

Cadu: Vou te dar um exemplo: em uma mesa que eu participei, uma bixa mais velha citou uma mulher trans que não atende esse padrão de depilação das axilas ou do cabelo comprido, como uma bixa efeminada. Por isso que precisamos estabelecer esses marcos identitários. Por conta do machismo e sexismo fortes que vivemos, se eles não estiverem determinados, corremos o risco de nos perdermos enquanto movimento nessas identidades, deixando de dar conta delas. Como se retrocedêssemos aos anos 80, em que todo mundo era bixa, a travesti era bixa, o bissexual era bixa, todo mundo era bixa, entendeu? Então, é interessante o que ele traz, mas para nossa realidade, a gente precisa criar, estabelecer essa diferenciação, não manter ela estática. Nós não estamos falando de forma eficiente para lésbicas e para bissexuais. O bissexual não tem uma vivência homossexual, ele tem uma vivência bissexual. Inclusive, estamos fazendo um contra processo, que é o de falar que aqui, Brasil/América do Sul, a gente precisa de identidades.

Eu não falo nem posso falar como heterossexual, nem como homossexual, embora eu conheça e viva as duas posições, já que quando alguém é trans, essas categorias se tornam obsoletas (PRECIADO, 2018).

Eduardo: Se tornam obsoletas na visão dele. Porque aqui entendemos que uma mulher trans pode muito bem ser uma mulher trans lésbica. Essa é uma diferenciação cara para pessoas trans, da diferença entre o que que é identidade de gênero e o que é orientação sexual, mas já na visão dele, isso se torna turvo quando se é uma pessoa trans.

Cadu: Sim e fica pouco elucidativo para nós o jeito que ele fala. Eu assisti uma entrevista com a Symmy Larrat¹⁷, em que ela disse que a sexualidade da travesti é revolucionária, já que ela é lida como uma sexualidade de subserviência, só se realiza para agradar a um homem necessariamente. Então quando duas travestis, ou duas pessoas trans estão se beijando, isso gera um estranhamento social, “como elas tem uma sexualidade que não atende a um homem?” Entendeu?

Eduardo: Exato! Isso buga!

Cadu: Precisamos estabelecer que essas vivências existem, pois se deixarmos esse discurso como está estabelecido, manteremos essas experiências invisíveis. Eu entendo perfeitamente o que ele está dizendo, e o quanto é transgressor, mas para nossa realidade corremos um grande risco de abrimos esse precedente e ficarmos sem identidade.

Eduardo: Sim e não. Uma coisa é como eu me identifico politicamente como bixa, e outra coisa é como as dinâmicas do meu desejo vão funcionar! Eu posso muito bem, como já aconteceu anteriormente, me apaixonar por uma mulher. Porque no nosso contexto nós sentimos a necessidade de nos colocarmos em um compartimento, de se compartimentar o desejo para poder me explicar politicamente, mas é porque a nossa política ainda se explica muito de forma identitária.

Epistemologias *Queer* e LGBT

Cadu: Exato, devemos quebrar essa política de identidades não aderindo a ela como está posta. Mas criando outros termos dentro dela, nós estamos criando um vocabulário novo! Muita gente diz: “Ah tem muitas letras! Está ficando muito confuso!” Na verdade, nós estamos criando uma gramática do gênero e da sexualidade, onde existia só um termo...

Eduardo: Onde existia só o normal e o resto era considerado anormal.

¹⁷ Cf. em: <<https://bit.ly/2LppMMm>>.

Cadu: Eu acho revolucionário quando se passa a dar nome para heterossexuais¹⁸ e pessoas cisgêneras¹⁹, quando antes essas pessoas eram entendidas como normais, biológicas, homens ou mulheres, enquanto os ditos dissidentes eram conhecidos como anormais. Nós conseguimos fazer uma ruptura com os padrões normativos e estabelecer outras estéticas, sexualidades, identidades de gênero, etc.

Estamos criando uma gramática com várias letras, termos, possibilidades, e que não se esgotam com a nossa geração. A nossa geração está falando de uma que nós damos conta, possivelmente no futuro vamos ter outras gramáticas, letras, outras frases, outras expressões que a gente não dá conta nesse momento.

Eduardo: Por mais que, por exemplo, a Butler (*apud* COLLING, 2010, p. 2) fale que é necessário se iniciar a luta política pela nomeação das identidades, até para sabermos dos corpos abjetos, no *queer* a defesa é a de uma não obrigatoriedade de se colocar nesses compartimentos, de não reduzir nossa experiência a algo estritamente explicável.

Cadu: Sim! Estamos falando de algo que é político, mas de uma política partindo das experiências. O *queer* se constrói em cima das experiências. No entanto, para falarmos de política institucional, o Estado atua como uma “máquina de normatização dos corpos”, que vai fazendo tudo ser um corpo só. E não somos, de forma alguma, um corpo só. Somos vários corpos que não necessariamente vão atingir ou vão seguir esse padrão, essa norma. Precisamos trazer para a nossa realidade, criar esses termos e quanto mais termos criarmos, melhor.

Eduardo: Mas eu não sei se iremos conseguir criar todo um vocabulário que de conta das diferentes experiências.

Cadu: Exatamente, mas é um exercício. Assim como não temos palavra para tudo. Usamos ainda a expressão “caiu a ficha”. Caiu a ficha era da época do orelhão. Ninguém mais usa orelhão, ninguém mais usa fichas. Então o que seria agora? Dar um download? Entendeu? A linguagem, no geral, não dá conta da modernidade, está sempre um passo atrasada, assim como o direito está um passo atrasado para o que a sociedade está construindo. Isso é natural.

Poderíamos definir que não vamos ter mais letras no acrônimo LGBT, entretanto, estabeleceríamos uma nova norma restritiva. Esse é o desafio. De deixar aberto e cada vez ir trazendo e acrescentando novas identidades. Posso falar: “Ah eu sou um homem trans

¹⁸ Para saber mais sobre a conceituação da heterossexualidade, cf. em: <<https://bbc.in/35WJ3ya>>.

¹⁹ Cf. em: <<https://bit.ly/2Z4yKXu>>.

bissexual!” “Eu sou um homem trans não monogâmico.” Sabe? Você vai colocando mais coisas, vai tornando complexo o que era estritamente simples.

Eduardo: Simplório.

Cadu: Sim, melhor que simples: simplório. Estamos trazendo complexidade para algo que era simplório.

É difícil você criar esses termos, mas isso é uma criação da cultura. A cultura tem que abranger para além das 7 artes, ela deve compreender a sociedade. Então a escrita das experiências é cultura, a conquista de direitos das pessoas negras é cultura, a conquista de direito das pessoas dissidentes de gênero é cultura, a percepção de que mesmo as pessoas heterossexuais que atuam dentro da dissidência é cultura. Porque é isso, podemos citar os homens que criam os filhos sozinhos, sem conjugalidade. Culturalmente, criar filhos é um papel feminino. Quando um homem é pai-mãe ele já está quebrando essa estrutura heteropatriarcal. Ele está virando mãe? Eu não sei, porque de certa forma sim.

Assim como quando eu falo sobre famílias homoafetivas - e aí cabe homoafetivas, que eu acho que não cabe para as relações, se eu namoro com você eu não tenho uma relação homoafetiva, eu tenho uma relação homossexual, que parte da minha sexualidade – agora, quando eu tenho um filho com você, eu estou falando de homoafetividade.

Eduardo: Sim, certa vez fiz um estudo para o mestrado sobre a construção da identidade homossexual, de como o “Movimento LGBT”, que se iniciou como Movimento Homossexual, agiu no Brasil nesse sentido. E um dos pontos era de que a criação de termos como “homoafetivo” tenta de novo nos encaixar dentro de uma norma (COACCI 2015, p. 75-76). Porque primeiro, numa relação heterossexual, você não precisa falar sobre a questão do afeto, sobre a questão amorosa, você não precisa dar nome. Mas, como no nosso movimento, as lutas foram sempre no sentido de nomear direitos que nos eram negados, fizemos as escolhas de ir atrás do casamento, da adoção, a criação do termo “homoafetivo”, por mais que a intenção fosse boa, num contexto político, para colocar as famílias homoafetivas como receptoras de direito, acaba sendo em certa instância uma forma de nos normatizar, higienizar. Quando começamos a definir “relações homoafetivas”, foi nesse sentido de tirar então o sexo, que é ligado ao sujo, ao desviante. Para nos colocar na norma, como “nós também amamos”, “nós somos normais, como todos que também querem ter família”. E por que que a gente tem que querer ter família? Porque não falamos heteroafetivo?

Cadu: Nunca vamos falar heteroafetivo!

É importante também perceber que nem todo gay, nem toda lésbica, nem toda pessoa T, ou bissexual, é LGBT. Porque ser LGBT é um compromisso que temos com a comunidade. Se eu me defino como LGBT, eu tenho um compromisso com essa comunidade, muito maior do que ser gay. Ser gay é uma das coisas, eu tenho compromisso com todas elas. Eu não posso dizer: “ah eu sou LGBT”, mas eu chamo a mulher trans de bixa. Eu devo ter esse cuidado de respeitar a identificação de cada um. Eu preciso ter esse compromisso de entender e de falar bem, mesmo dentro do movimento. Acabamos homogeneizando também o acrônimo LGBT, mesmo sabendo que dentro do movimento, que entendemos como GGGG, é difícil assimilar todas essas letras/identidades. Por vezes, o que se busca no movimento é voltar as coisas ao normativo. Então o movimento é homossexual, que “dá conta de todo mundo”. “Ah, mas criaram letras.” Ok, mas dessa forma ainda se vive dentro do espectro da norma, de que todo mundo é homossexual. Não! As pessoas trans podem ser heterossexuais ou não. É por isso que é tão importante essa contradição, que permite que quem quiser ser trans heterossexual, possa se reivindicar desse jeito. Ou quem quiser ser lésbica e monoafetiva, também. O auto identificar-se é poderoso. Eu dizer quem eu sou. E isso no meu entender vale para questões étnicas também. Você pode ter pessoas que são lidas como não brancas, mas elas se leem como brancas. E está tudo bem! Você quer se entender desse jeito, essa é a sua construção, como é que eu vou discordar?

Deixe-me dizer-lhe, do outro lado da parede, que a coisa é muito pior do que a minha experiência que a mulher lésbica me permitiu imaginar. Desde que eu vivo como se eu fosse um homem no mundo dos homens (consciente de incorporar uma ficção política), eu pude verificar que a classe dominante (masculina e heterossexual) não vai desistir de seus privilégios, porque nós enviamos muitos tweets ou empurramos alguns gritos. Desde os levantes da revolução sexual e anticolonial do século passado, os patriarcas heterodoxos embarcaram em um projeto de contrarreforma - para o qual as vozes "femininas" que desejam continuar "incomodadas" estão se unindo. Será a Guerra dos Mil Anos - a guerra mais longa, sabendo que afeta as políticas e processos reprodutivos através dos quais um corpo humano é constituído como sujeito soberano. Na verdade, será a mais importante das guerras, porque o que se joga não é nem o território nem a cidade, mas o corpo, o prazer e a vida. O que caracteriza a posição dos homens em nossas sociedades tecnopatriárquicas e heterocêntricas é que a soberania masculina é definida pelo uso legítimo de técnicas de violência (contra mulheres, contra crianças, contra homens não brancos, contra animais, contra o planeta como um todo). Poderíamos dizer, ao ler Weber com Butler, que a masculinidade é para a sociedade o que o Estado é para a nação: o detentor e o legítimo usuário da violência. Essa violência é expressa socialmente sob a forma de dominação, economicamente na forma de privilégio, sexualmente na forma de agressão e estupro. Pelo contrário, a soberania das mulheres está ligada à capacidade

de as mulheres gerarem. As mulheres são sexualmente e socialmente subjugadas. Apenas mães são soberanas. Dentro deste regime, a masculinidade é definida necropoliticamente (pelo direito dos homens de dar a morte) enquanto a feminilidade é definida biopoliticamente (pela obrigação das mulheres de dar vida) (PRECIADO, 2018).

Cadu: A sociedade foi construída dessa forma. Os homens têm direitos, as mulheres têm deveres. E o direito masculino é contraditório ao dever feminino, já que o dela é de manter e dar a vida, e do homem é de estabelecer a morte. Quem merece estar vivo ou não.

Pode-se dizer da heterossexualidade necropolítica, que é algo como a utopia da erotização do acoplamento entre Robocop e Alien, pensando que com um pouco de sorte, um dos dois levará o pé... A heterossexualidade não é apenas, como Wittig demonstra, um regime de governo: é também uma política do desejo. A especificidade desta dieta é que ela é encarnada como um processo de sedução e dependência romântica entre agentes sexuais "livres". As posições de Robocop e Alien não são escolhidas individualmente e não são conscientes. A heterossexualidade necropolítica é uma prática de governo que não é imposta por aqueles que governam (os homens) aos governados (mulheres), mas sim uma epistemologia que fixa as definições e as respectivas posições dos homens e das mulheres por meio de regulamento interno (PRECIADO, 2018).

Cadu: Nós podemos pensar com uma maior fluidez, colocando a heterossexualidade como mais um componente da necropolítica. Podemos pensar a branquitude como um outro componente, a cisgeneridade como outro.

E nestes termos alcançamos outras visões do que enxergamos da fala do Preciado, parafraçando-o: a cisgeneridade necropolítica é uma prática de governo que não é imposta àqueles que governam, as pessoas cis, ou governados, as pessoas trans. Estabelecendo a partir disso várias outras distinções, o que é tão assustador! Porque parece que estamos escapando, e na verdade estamos mesmo. Estamos dando voz - e dar voz é não só deixar o outro falar, mas também se dispor a escutá-lo - para grupos estruturalmente silenciados, no caso do texto dele, as mulheres. Podemos pensar em outros muitos grupos, falando dos que governam, os civilizados, e dos governados, os não civilizados.

Eduardo: Os europeus brancos, os povos não europeus, os colonizadores, os colonizados.

Cadu: Sim, partimos de uma binariedade que não é completa. Então quando eu falo de colonizadores e colonizados, eu também estou falando de mulheres.

Eduardo: Ela é simplória.

Cadu: Quando falamos daquele discurso da Sojourner Truth “E eu não sou uma mulher?”²⁰ (2014), ele é uma resposta a uma visão colonizadora do que é ser mulher. É esse o lugar da fluidez de privilégios, as definições de dominante e de dominado, sempre escapam porque em alguma esfera, eu carrego um signo dominante. Então embora eu seja negro, bixa, etc., existe a possibilidade de quando eu me relaciono com uma mulher, de infinitas maneiras, ser machista. Existe um poder definido socialmente que me permite estar naquela relação, naquele momento, no domínio sobre aquela pessoa. A necropolítica pode se adequar a muitas outras compreensões.

Eduardo: Sim, mas é que eu acho que até o termo heteronormatividade já inclui um combo da estrutura dominante. A gente não precisa levar ele no conceito estrito, que estamos falando só sobre o heterossexual. Esse combo dominante da heteronormatividade é a dominação branca, a dominação cisgênera, heterossexual. Que isso tudo sempre foi entendido como o normal, e agora que estamos nomeando como uma outra identidade.

Cadu: É, hoje poderíamos chamar de necropolítica normativa. Nessa necropolítica normativa você ainda tem poderes a mais que podem minimizar a sua dissidência. A dissidência por si não define, como quando falamos do identitário, uma união entre as pessoas, é preciso um compromisso com o grupo e suas reivindicações.

Isso me lembra de um artigo do Gabriel Cohn “Indiferença a nova forma de barbárie”²¹, em que ele fala sobre o conceito de indiferença essencial, como uma negação das diferenças. A proposta do *queer*, numa visão mais ampla que estamos fazendo, é justamente o entendimento que a nossa essência é a diferença. Então a diferença faz parte, a desigualdade não. A diferença é uma constituinte do ser humano e da natureza.

Precisamos assumir essa diferença também como interna às identidades. Por exemplo, quando me perguntam o que eu acho de pessoas negras chamando outras de “capitão de mato” — se eu gosto ou não, não vem ao caso — eu acredito que elas ainda podem falar assim. No entanto, quando uma pessoa branca usa esse mesmo termo, ela está reforçando a gênese do termo, que é separar negros. Dizer que existem negros mais conscientes ou mais adequados. Por mais bem-intencionada que seja sua fala.

Eduardo: Mas eu acho que também passa por um desconhecimento, não? Porque eu também já estive nessa posição, de nomear um negro que não defenda ou que seja contra as pautas do movimento negro, como um capitão do mato, mas é porque eu não fazia a noção de

²⁰ Para ler o discurso, cf. em: <<https://bit.ly/2TQyYkA>>.

²¹ Para ler o texto, cf. em: <<https://bit.ly/2y2lrvv>>.

como esse termo é extremamente racista, pela sua gênese, de como eu o reforço ao usá-lo.

Cadu: Claro! Não estou falando que seja intencional, mas esse tipo de fala reforça que existe um negro adequado, consciente, enquanto o outro é alienado e inadequado. Assim está dividindo em dois grupos, sendo que há uma luta imensa de tentar aproximar, tentar dizer para o outro “olha, estamos no mesmo lugar, podemos ter tons diferentes, acessos diferentes, mas somos pretos juntos”. Quando o racismo vem, não importa se se é mais claro ou mais escuro, tem cabelo loiro ou preto, não faz diferença.

Eduardo: Se é rico, ou se não é.

Cadu: Isso, você é preto! Então esse é o lugar de entendimento de que nem tudo é para a gente. Quando falo que uma mulher é machista, eu estou usando do meu privilégio de ser homem para separar as mulheres. E isso interessa dentro desse debate que estamos fazendo agora, para assumir que nossas identidades têm uma importância cultural, uma importância de juntar, de aglutinar grupos, e separar, porque esse é o processo. Nos juntamos por semelhanças, por lutas comuns, e nos separamos por diferenças. Quando eu defendo que ser gay não quer dizer ser LGBT é isso, nós vamos nos unir por lutas em comum, mas também precisamos considerar que existem diferenças.

O processo de denúncia e visualização da violência que estamos vivenciando faz parte de uma revolução sexual, que é tão imparável quanto lenta e sinuosa. O feminismo *queer* situou a transformação epistemológica como condição para a possibilidade de mudança social. Trata-se de questionar a epistemologia binária e a naturalização de gêneros afirmando que existe uma multiplicidade irreduzível de sexos, gêneros e sexualidades. Entendemos hoje que a transformação libidinal é tão importante quanto a transformação epistemológica: o desejo precisa ser modificado. Precisamos aprender a desejar a liberdade sexual (PRECIADO, 2018).

Eduardo: Esse trecho é maravilhoso, mas infelizmente a forma que fazemos política atualmente, política pública, por exemplo, não consegue contemplar essa transformação epistemológica que ele está propondo.

Cadu: Exatamente, mas é importante cruzarmos o contraditório. A contradição da multiplicidade não é uma negação, é só uma contradição, que é diferente de negação. Nesse momento eu lembro de uma fala da Jota Mombaça, no documentário *Cidade Queer*, que ela diz estar informada pela Teoria *Queer*, ter estudado e escrito sobre e pergunta: qual é a verdade do meu gênero? Depois ela faz toda uma digressão sobre a contradição que existe dentro da sua vivência, a academia e a sociedade em que vive.

Algo que é válido lembrar, é que Paul fala dentro de um lugar de colônia. Embora os espanhóis não sejam nossos colonizadores diretos, a grande maioria da América foi colonizada por espanhóis. Dessa forma, também estamos falando sobre a resistência que temos ao *queer*, ela é histórica também! O *queer*, quando vem de Paul, quando vem de Butler, temos uma resistência que também se deve a essa origem de colônia. O receio de sermos colonizados de novo.

Eduardo: De estarmos passando por uma nova colonização cultural estadunidense ou europeia.

Desvios à necropolítica normativa

Durante anos, a cultura *queer* tem sido um laboratório para inventar novas estéticas da sexualidade dissidente, confrontando as técnicas de subjetivação e os desejos da heterossexualidade necropolítica hegemônica. Muitos de nós abandonaram há muito a estética da sexualidade robótico-alienígena. Aprendemos com as culturas *butch-fem* e BDSM, com Joan Nestle, Pat Califia e Gayle Rubin, junto com Annie Sprinkle e Beth Stephens, com Guillaume Dustan e Virginie Despentes, que a sexualidade é um teatro político no qual o desejo, não eu anatomia, escreve o roteiro.

É possível, dentro da ficção teatral da sexualidade, desejar lambeir solas de sapato, querer ser penetrado por cada abertura ou levar o amante a uma floresta como se ele fosse uma presa sexual. No entanto, dois elementos diferenciais separam a estética *queer* daquela da hetero norma do antigo regime: o consentimento e a não naturalização das posições sexuais. A equivalência de corpos e a redistribuição de poder (PRECIADO, 2018).

Cadu: Os homens entendem, muitas vezes — e acho que dá para ampliar quando se fala de sexualidade — que usar certos termos, certos signos, é uma abertura para o consentimento. Porque construímos a sexualidade — como bixa, que é o nosso lugar — não pelo consentimento, mas pela insinuação. Porque não digo que eu estou a fim de você, eu vou insinuando. Nós entendemos a sedução como insinuar, mas nunca paramos para declarar a nossa real intenção. Só que é uma ficção isso. Porque é claro que você pensa no decorrer da ação e faz escolhas, mas fica tudo tácito.

Eduardo: Sim, e as pessoas se incomodam de estar nessa posição de discutir as coisas. De parar o que está acontecendo e falar “não, eu não gosto disso”, “eu não quero.” Porque entendemos que o consentimento foi dado ao aceitar se relacionar com o outro, enquanto o consentimento é uma construção.

Cadu: É como se quando você transasse com alguém assinasse uma promissória em branco. Quando o Paul fala sobre a Gayle Rubin (1999) é bastante potente. Ela criou gráficos que elucidam o quanto cada experiência vai nos afastando ou aproximando da dita

normatividade. É possível, a partir da dinâmica que se estabelece ao transitar nesse gráfico, ver como a sexualidade pode ser complexificada. A nossa sexualidade se constrói desse modo, não segue uma linha reta, lógica. E a necropolítica normativa impõe um caminho reto que não pode usar de atalhos, que não pode fazer trânsitos. Então quando falamos sobre *queer*, estamos falando de uma sexualidade que tem trânsitos e que também pode incluir mudanças. Vejamos:

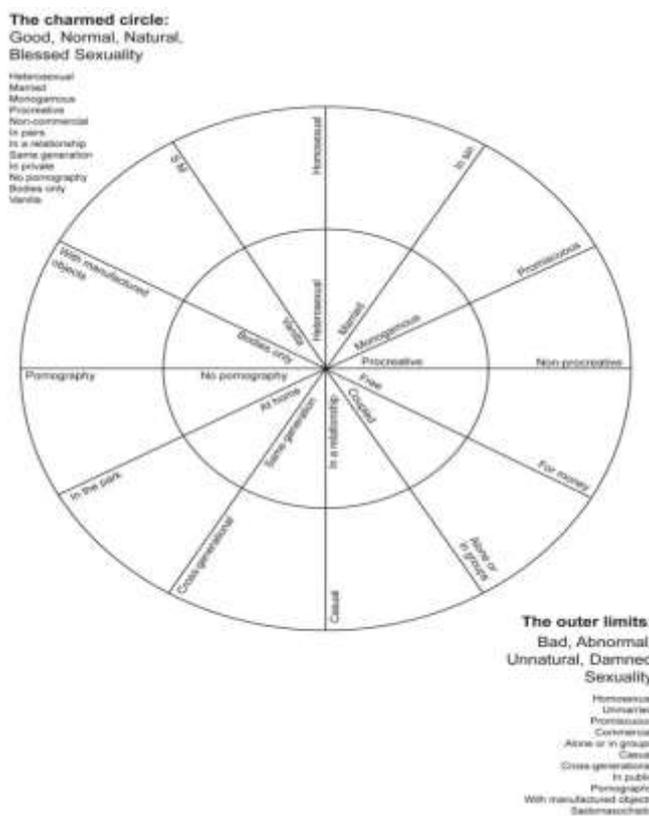


Figura 1. A hierarquia sexual: o “círculo encantado” versus os limites externos (RUBIN, 1999, p. 153).

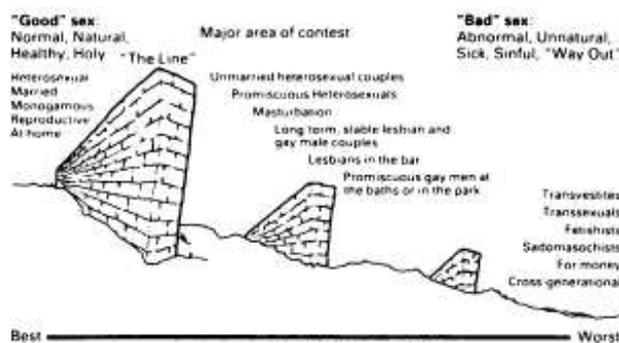


Figura 2. A hierarquia sexual: a luta por onde traçar a linha (RUBIN, 1999, p. 154).

Cadu: A partir destes gráficos podemos pensar que o cruzamento de gerações também pode ser lido como uma forma de transgressão.

Eduardo: Exatamente, mesmo sendo um casal monogâmico, branco, heterossexual, a simples diferença de geração já se apresenta na necropolítica normativa como uma ruptura.

Cadu: Existem gradientes nessa ruptura. E eles são inclusive de gênero. Há uma permissividade maior em um homem se relacionar com uma pessoa mais jovem, do que uma mulher nas mesmas condições.

Eduardo: É o macho alfa predador de mocinhas.

Cadu: E que é desejável, na estrutura que a gente tem do casamento, o casamento é pensado para você se relacionar; quando se é mulher, com um homem mais velho. Tanto que tem esse mito de que a mulher amadurece antes do homem. Não é isso! É uma autorização para que o homem mais velho deseje uma mulher mais nova. Existe uma lógica, de que mesmo que um homem seja mais velho, ele possa querer ser pai. Para a mulher é diferente, há uma imposição sociobiológica. Não há possibilidade de um homem de 50 anos encontrar uma mulher de 50 anos e adotar uma criança. O que também é uma maneira de ser pai. Mas a adoção também mexe com essa questão de parentalidade.

Eduardo: Porque a adoção só é pensada como uma possibilidade dentro da norma quando nenhum dos dois conseguem procriar, como último recurso.

Cadu: Se pode falar da adoção dentro das diversas parentalidades. Como é que funciona a adoção para um casal de lésbicas? Como é que funciona a adoção de crianças para casais não monogâmicos? Ainda não conseguimos contemplar plenamente essas realidades. E isso faz parte do *queer*. Precisamos pensar em como as relações são constituídas. Veja, o *queer* é uma gramática relacional, uma nova epistemologia. Vai além de uma gramática

sexual, ainda que a gramática sexual seja importante. No gráfico da Rubin (1999, p. 153-154), ela não falou das relações interraciais, mas elas também fazem parte disso. Quando se tem uma relação interracial, você também está fugindo da normatividade.

Como homem trans, eu não identifico a masculinidade dominante e sua definição necropolítica. O que é mais urgente não é defender o que somos (homens ou mulheres), mas rejeitá-lo, não sermos identificados com a coesão política que nos força a desejar a norma e a reproduzi-la (PRECIADO, 2018).

Cadu: Quando ele fala da renúncia à identidade dominante, dessa masculinidade, ele está falando da posição de um privilégio branco que ele carrega. Ele deixa de pertencer a esse universo parcialmente, quando faz a transição. Mas se você é negro, você não faz parte dessa identificação do que é ser homem, necessariamente. Porque o ser homem inclui você ser branco, classe média alta, ter uma certa idade — assim como você não é esse homem quando adolescente e nem quando velho, estudante ou aposentado. Porque esses não são homens, eles são adolescentes e velhos. Então ser homem tem uma idade, tem uma etnia, tem uma orientação sexual, tem o modelo do homem, o marco do ser homem, do humano, é esse. Quando ele fala isso ele está se referindo a uma experiência dele.

Eduardo: Sim, mas eu acho que ele deixa claro que está falando da posição dele, principalmente no começo do texto. Mas sim, aqui ele também extrapola para uma política *queer*.

Cadu: Essa questão é nova para quem está começando a pensar sobre isso agora, mas para alguns grupos essa diferença sempre existiu. Esse pertencer ao homem foi sempre algo conflitante e excludente para grupos não-brancos e não-heterossexuais. Essa é a experiência dele, eu não estou deslegitimando. Mas sim falando que na experiência dele, o marco de ruptura é a transição.

Nossa práxis política é desobedecer às normas de gênero e sexualidade. Fui lésbica na maior parte da minha vida, depois trans nos últimos cinco anos, estou tão distante de sua estética da heterossexualidade quanto um monge budista que mora em Lhasa, a leste do supermercado Carrefour. Sua estética do antigo regime sexual não me faz gozar. Não me excita "incomodar" ninguém. Não me interessa sair da minha miséria sexual colocando minha mão na bunda de uma mulher no transporte público. Eu não sinto qualquer tipo de desejo por cozinhas sexuais eróticas que você propõe: caras que se aproveitam de sua posição de poder para atirar e tocar em bunda. A estética grotesca e assassina da heterossexualidade necropolítica me enoja (PRECIADO, 2018).

Eduardo: Sim, pela própria experiência corporificada que ele teve enquanto mulher, o quanto essa heterossexualidade tóxica, predominante, é grotesca para ele.

Cadu: Sim, essa é uma construção que ele traz e que guarda sua especificidade. Estamos construindo, por evidente, uma ideia de que as sexualidades não podem ser abusivas como falamos agora há pouco, mas a gente também tem que ter um espaço, no teatro da sexualidade, para que essas realizações aconteçam. Quando Preciado falou de você colocar o seu parceiro numa floresta e você querer a dor dele, tudo isso é uma possibilidade válida dentro de um consentimento e que aquilo ali não caracterize aquela pessoa para além daquela experiência. Eu posso querer ser amarrado, apanhar, ser queimado, ou qualquer outra coisa. Mas isso não me torna um ser humano subalterno.

Quando eu falo da minha profissão, da minha relação com a minha família, ou de outros aspectos da minha vida, isso não me determina. Logo, estamos nos referindo a uma sexualidade, a um gênero, a uma vivência que não deveriam determinar, esgotar ou limitar as outras experiências, as outras vivências e os outros espaços que eu vou acessar. É importante falarmos disso porque a lógica da necropolítica normativa é essa. Quando você desvia, já resvala em outros aspectos. Então se sou prostituta, não posso ser mãe. Se eu sou adepto ao BDSM, eu não posso pedir respeito. Quando na verdade, um não interfere no outro, se eu não quiser, porque eu posso desejar, que isso seja a minha identidade. Pode-se falar do *queer* também como uma multiplicidade de identidades, mas não multiplicidade só na diferença entre as pessoas, mas uma multiplicidade também na própria identidade de cada pessoa.

Eduardo: Dessa forma, retomamos a dicotomia simplório x complexo.

Cadu: No meu entendimento, *queer* é complexificar o ser. A sua condição e o seu estado não são suficientes para definir quem você é. Não é você ter pênis que vai te definir homem, ou vagina que vai te definir mulher.

Eduardo: Nem as identidades gay, bi ou lésbica irão te definir plenamente.

Acredito que neste ponto o “Contrato Contrassexual” (PRECIADO 2014, p. 44-45) dialoga muito com o que estamos conversando.

Contratos e contrassexualidades

EU,, voluntária e corporalmente, renuncio à minha condição natural de homem [] ou de mulher [], a todo privilégio (social, econômico, patrimonial) e a toda obrigação (social, econômica, reprodutiva) derivados de minha condição sexual no âmbito do sistema heterocentrado naturalizado.

RECONHEÇO-ME e reconheço os outros como corpos falantes e aceito, de pleno consentimento, não manter relacionamentos sexuais naturalizantes nem estabelecer relações sexuais fora de contratos contrassexuais temporário e consensuais (PRECIADO 2014, p. 44-45).

Cadu: Eu entendo a ideia do que é naturalizante ou de um contrato naturalizante como o estabelecimento de regras e posições pré-determinadas e não sujeitas a modificações dentro de um relacionamento.

Eduardo: Sim, o naturalizante seria a bixa mais feminina ter que assumir a posição passiva e a mais masculina a ativa, o que é uma reprodução do modelo heterossexual.

Cadu: Isso é uma naturalização. Preciado fala de corpos falantes, que vocalizam os seus desejos. Então, quando estou em uma relação contrassexual, preciso ler esse contrato, fazer as alterações que contemplem as pessoas envolvidas.

Eduardo: Mas isso não é criar uma norma?

Cadu: Você vai criar as condições que estão dentro do interesse de ambos. Nesse processo se incluem e retiram elementos para então assinar e dar uma data de validade para este contrato. Pode ser que daqui a três meses esses valores não valham mais a pena.

Eduardo: Isso leva a ideia do consentimento ao extremo, do precisar colocar no papel.

Cadu: Sim, e também de você se colocar, porque a relação sexual tem muito do intuitivo, que acaba levando para uma naturalização de papéis. Nada é natural, tudo é artificial, tudo é tecnologia. Então precisamos criar, falar sobre isso. Esse contrato serve para que tenhamos que falar sobre a nossa sexualidade, o nosso desejo, constantemente. Para que seja um imperativo sempre se falar de novo, e recombinar.

Eduardo: Eu sinto que finalmente consegui iniciar um relacionamento em que exista esse imperativo do se falar sobre tudo, o que estamos sentindo, e o que está incomodando. Hoje, no movimento LGBT, existe uma necessidade de se contestar um padrão heteronormativo de relacionamento, o que por óbvio é extremamente necessário. No entanto, não nos interessava iniciar um relacionamento já aberto, o que poderia ter ocorrido se não tivéssemos sido totalmente sinceros quanto às nossas expectativas e vontades. Pela minha experiência, percebi que se não acontecer um momento de construção das bases da nossa relação, acabaríamos dispersando muita energia.

Cadu: Pronto, você fez um contrato do que funciona para você. Você sistematizou algo que poderia ter ficado só no intuitivo.

Eduardo: E acordamos que pode ser que isso mude depois, mas para nós agora, somos só nós dois.

Cadu: Fazendo uma comparação entre o contrato contrassexual e a manifesta da Revolta, na manifesta se coloca algo mais centrado no indivíduo, o direito do meu corpo transitar. Enquanto no contrato se fala de conjugalidade, sobre os corpos que se relacionam estarem sob as mesmas condições.

Eduardo: Mas você entende que o contrato pressupõe duas pessoas, ao menos? Eu entendo que é um contrato individual. Ele pode ser usado como um contrato para lidar com o outro. Porque nós dois discutimos explorando o exemplo de uma relação. Mas trata-se de um indivíduo ali, e como ele se relaciona com outros corpos, sem naturalizações, de como este indivíduo entende o seu próprio corpo.

RECONHEÇO-ME como um produtor de dildos e como transmissor e difusor de dildos sobre meu próprio corpo e sobre qualquer outro corpo que assinare este contrato- (PRECIADO 2014, p. 44-45).

Cadu: A produção de dildos, eu entendo como criar outras maneiras de realizar a nossa sexualidade sem que seja necessariamente com uma vagina e um pênis. Onde a vagina pode ser uma fruta, uma flor, uma mão — já fazemos isso com a masturbação. Criamos um cu ou uma vagina com as mãos. Então ele só está dando voz para o que já existe.

RENUNCIO de antemão a todos os privilégios e a todas as obrigações que poderiam derivar das posições desiguais de poder geradas pela reutilização e a reinscrição do dildo.
RECONHEÇO-ME como um ânus e como um trabalhador do cu (PRECIADO 2014, p. 44-45).

Cadu: O cu é o que nos iguala. Isso está na Manifesta da Revolta também. A partir do momento que falo que sou um ânus, então eu sou, você é, qualquer pessoa independente do gênero é um trabalhador do cu. O cu não é algo a ser ignorado, ele vai ser contemplado dentro da minha sexualidade de várias formas, seja cagando em cima do meu parceiro, lá está o cu; seja dando para alguém, enfiando o dedo no meu cu, enfiando o dedo no do outro. O ânus faz parte, é constituinte.

Eduardo: Põe todo mundo em pé de igualdade. E muitas bixas não o usam justamente pela hierarquia de poder do falo, como se ele comesse, quando na verdade é o falo que está sendo comido pelo cu.

Cadu: Sim, muitas bixas ou mulheres não conseguem se imaginar colocando o dedo no cu do parceiro ou parceira, chupando o seu cu, e que ele possa ter prazer sobre isso. Tem muitas bixas que falam “ah eu coloquei o dedo no cu dele e ele gostou!”. Está tudo bem, ótimo que ele tenha gostado.

Convite para futuras reflexões

Cadu: Na verdade, nunca é simples falar sobre os nossos desejos – e não falo apenas do desejo sexual –, pois isso envolve uma coragem de falar o que se sente, ouvir o outro e gerar uma resposta sobre a reação do outro. Ocorre que nós estamos pouco familiarizados com o dialogar dessa forma. Normalmente falamos e supomos uma resposta, o que é extremamente silenciador dos nossos sentimentos e das expectativas do outro. Inclusive, muitas das vezes, apenas imaginamos a resposta sem nem gerar a pergunta. Por isso é importante essa estrutura que estamos seguindo aqui.

Eduardo: De estarmos abertos para não virmos com pensamentos e concepções prontas a serem apresentadas, mas de refletirmos à medida que o outro nos toca com suas reflexões.

Cadu: Quando usamos os textos do Preciado e o Cidade *Queer* para mediar a nossa conversa, trouxemos perguntas que geraram respostas reflexivas, que tiveram influência das nossas vivências e da troca que nós estabelecemos nesse exercício. Por isso é importante saber que essas respostas são contingentes do momento político que nós estamos vivendo, e que elas não esgotam um entendimento do que seja o *queer* ou a desobediência de gênero que estamos propondo.

Eduardo: Acredito que esse exercício de produzir um artigo em forma de diálogo, com todas as complicações e dificuldades inerentes a ele, reflete tanto a dificuldade quanto à necessidade de estabelecermos cada vez mais vias de diálogo e de troca, intercambiando conhecimentos acadêmicos com as experiências corporificadas, construindo novas epistemologias que melhor nos representem e nos compreendam.

Cadu: Exatamente, e perceber que quando falamos do local, também estamos falando de algo universal. As nossas experiências têm impacto na sociedade que fazemos parte, então é relevante termos feito essa troca entre nós, quando geramos esse texto, e com os demais autores, na experiência do leitor.

REFERÊNCIAS **bibliográficas**

ALVES, C. A. 75 anos de Ney Matogrosso: assista a 10 momentos marcantes do artista. *In: Hoje em dia*, 2016. Disponível em <bit.ly/3ltVI5e>.

AMBROSINO, B. Como foi criada a heterossexualidade como a conhecemos hoje. *In: BBC Brasil*, 2017. Disponível em: <bbc.in/35WJ3ya>.

A REVOLTA da Lâmpada. **Sobre**. 2014. Disponível em: <bit.ly/3dPizRF>.

BAGAGLI, B. B. “Cisgênero” nos discursos feministas: uma palavra “tão defendida; tão atacada; e tão pouco entendida”. *In: Campinas, SP: UNICAMP/IEL/Setor de Publicações*, 2015. Disponível em: <bit.ly/2Z4yKXu>.

CIDADE Queer. Direção de Danila Bustamante. Organização de Lanchonete.org, ArtsEverywhere, Musagetes, EXPLODE! Residency. São Paulo, 2016. Disponível em: <bit.ly/35WRVDZ>.

COACCI, Thiago. Do homossexualismo à homoafetividade: discursos judiciais brasileiros sobre homossexualidades, 1989–2012. *In: Sexualidad, Salud y Sociedad*. Rio de Janeiro, 2015.

COHN, Gabriel. **Indiferença, nova forma de barbárie**. 2004. Disponível em: <bit.ly/2y2Irvv>.

COLLING, Leandro. **A naturalidade é uma pose tão difícil de se manter** – apontamentos para pensar Homofobia e Direitos no Brasil hoje. Artigo apresentado no V Congresso da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura, Natal. 26 de novembro, 2010. Disponível em: <bit.ly/2AtJLHv>.

DZI Croquettes. Direção: Tatiana Issa e Raphael Alvarez. Documentário, 2010. Disponível em: <bit.ly/3dJhafC>.

EXPLODE! Residency. Curadores: Cláudio Bueno e João Simões. 2016. Disponível em: <bit.ly/2Lpp2qy>.

JANTA: Queer food/queer politics. Projetos, 2016. Disponível em: <bit.ly/jantaqueer>.

LGBTs no Regime Militar - O Grupo SOMOS. Vídeo, 2018. Disponível em: <bit.ly/3cwYekb>.

O QUE É POC – Lorelay Fox. Vídeo, 2018. Disponível em: <bit.ly/2T5IHRP>.

PRECIADO, P. B. **Manifesto contrassexual**: Práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, Paul B. Lettre d’un homme trans à l’ancien régime sexuel. *In: Libération*, 2018. Disponível em: <bit.ly/cartatrans>.

REVOLTA da Lâmpada 2017: Corpo livre é a cura, meu koo para a censura. Evento no Facebook, 2017. Disponível em <bit.ly/2WxH3ck>.

ROMEU, M. **Clube A Lôca.** Disponível em <bit.ly/clubealoca>

RUBIN, G. **Thinking Sex:** Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. 1999. Disponível em: <bit.ly/radictheo>.

SANTOS, E. F. **Corpo livre:** body and art as means of activism in Brazil. Tese de mestrado. *International Institute of Social Studies*. Haia, Holanda, 2017. Disponível em: <bit.ly/2WV2q6x>.

TROCA-TROCA com Symmy Larrat. Vídeo, 2019. Disponível em: <bit.ly/2LppMMm>.

TRUTH, S. E não sou uma mulher? *In: Geledés*. 8 de janeiro, 2014. Disponível em: <bit.ly/naosoumul>.

ZORZI, A. C. Uma década sem Clodovil Hernandes: relembre sua trajetória na TV. *In: O Estado de S. Paulo*, 2019. Disponível em <https://emails.estadao.com.br/noticias/tv,uma-decada-sem-clodovil-hernandes-relembre-sua-trajetoria-na-tv,70002757090>.

15 - ANALÍTICA TRANSVIADA

Silvio Lang¹

Rodrigx Rocca²

Tradução de Tales Santos Pereira³

Há *n*-possibilidades existenciais para experimentar e perceber sua genitalidade, as modulações da voz, a coreografia dos gestos, as soluções dadas a seus afetos, as tensões proxêmicas entre outros corpos e as formas de abordá-los, os usos de seus órgãos e sua composição, o tom do que você diz, a forma como você articula o que pensa, as lógicas que constroem sentidos, as formas de ouvir, os modos de querer. O que é – o que foi – a masculinidade? Uma reação às bifurcações da subjetividade. Inicialmente, uma maneira obrigatória de ser masculino. Em segundo lugar, a coerção de um binarismo de gênero: a masculinidade cis-heterocentrada fabrica para seus fins uma prescritiva fantasmagórica de feminilidade; cria elementos e os vincula, impõe um sistema. O regime predominante é esta fábrica de identidades e práticas que estão inscritas na carne com violência, derramando sangue se for necessário, escondendo prontamente os processos históricos que lhes deram origem. De frente, o binarismo; por trás, a cis-heteronorma. É por isso que, quando dizemos que estamos fartas da heterossexualidade, referimo-nos à norma a qual quiseram nos confinar, à invisibilização de nossas outras possíveis corporalidades, à negação dos devires minoritários de nós roubados.

As identidades de gênero – hegemônicas e dissidentes – são performances, roteiros do real, do corpo e de seus atributos, do pensamento e dos afetos. A masculinidade cis-heterocentrada é para nós: mandar a gente calar a boca, priorizar o abstrato ao invés do

¹ Silvio Lang (1979, La Pampa, Argentina) é diretor cênico e escritor. Se dedica à produção artística e teórica e ao ensino de práticas cênicas. Atualmente, participa dos coletivos ORGIE - *Organización Grupal de Investigaciones Escénicas*; *Comparsa Drag*; *Princesas del Asfalto* e *ETC - Escuela de Técnicas Colectivas*.

² Rodrigx Rocca (1986, Buenos Aires, Argentina) é Magnolia de la Fuente, Persio, Rodríguez, 9mil. Professor de filosofia pela Universidade de Buenos Aires. Realizou estudos na Rússia e na Turquia. Se dedica à análise da política internacional, investiga a travessia entre performatividade e escrita autobiográfica.

³ Doutorando e mestre em Letras pelo PPGL - Linguagens e Representações (UESC). Licenciado em Letras Português/Espanhol e respectivas literaturas, pela Universidade Estadual de Santa Cruz. É membro do Grupo de Pesquisa O Espaço Biográfico no Horizonte da Literatura Homoerótica (GPBIOH), no qual atua principalmente nos seguintes temas: Literatura homoerótica, Espaço Biográfico, Poesia Homoerótica, Dissidência sexual e de gênero. Contato: milletus@gmail.com.

sensível, concluir o sentido, ignorar a escuta, zombar do desconhecido e do que incomoda, sentir medo e vergonha frente à possibilidade de pensar as margens do óbvio, negar as vítimas, distribuir o uso da violência e monopolizá-la, sempre conquistar, conquistar qualquer coisa, acreditar que ser macho, heterossexual e cis não lhe confere privilégios, inviabilizar a produção e a autoria coletiva, justificar os impulsos agressivos de ferir e matar em todos os contextos, dispor o corpo para continuar obedecendo, ser chefe e obedecer ao chefe, priorizar a satisfação de seu próprio gozo em detrimento a outros gozos, ter apenas uma maneira de gozar, sempre querer ganhar antes de articular alianças, organizar os transbordamentos dos sentidos e dos afetos, ter vergonha de sentir medo, acreditar que o poder é algo que se possui e que se é herdado, cancelar os usos de certos órgãos e hierarquizar outros, validar a autoridade e a linhagem acima de tudo, exercitar o adultocentrismo, não entender ou se envolver em outras expressões de gênero e categorizá-las, sacralizar o amor romântico e o sexo porno-hegemônico, reduzir a vida a uma matéria morta e explorável, esquecer as próprias raízes e identificar-se com o colonizador, escolher a mediação monetária como a essência do real, recrutar e articular corpos e desejos de outrxs⁴ para realizar o seu desejo dominador, projetar a dinâmica da propriedade sobre todos os afetos, naturalizar a monogamia, endossar um padrão impossível de beleza ao qual todos os corpos devem ajustar-se, recusar-se a dançar fora de si mesmos e a deformar-se.

Porque nos cansamos dessa masculinidade imposta é que estamos empreendendo uma analítica *transviada*. Ou seja, uma tarefa de analisar e revelar as potências inscritas em nossos corpos individuais e sociais que nos distanciam das identidades que querem nos impor; um esforço – inacabado, imperfeito, incipiente – para tomarmos consciência dos elementos que compõem nossas identidades, dos privilégios e dificuldades envolvidos nos lugares que rejeitamos ou assumimos, das conexões a partir das quais podemos estabelecer alianças com outros grupos dissidentes. Esta *analítica transviada* consiste em assumir em sua própria carne uma tarefa de “descolonização interior” (Silvia Rivera Cusicanqui), a fim de romper com o binarismo invisível que busca reescrever-nos na lógica do capital através de seu dispositivo cis-heterocentrado. Uma *analítica transviada* não assume uma identidade já reconhecida, mas uma infinidade de possibilidades de existência, um devir inacabado e descentrado, uma alteridade espectral frente à presença hegemônica. Nosso devir transviado não é sair do armário para entrar em outro, mas empreender um desvio existencial e abraçar o que escapa da imitação e reprodução. Não se resume à burocracia do trânsito, mas busca

⁴ [N.T.] Decidimos preservar as marcações da linguagem não-binária do texto fonte, a fim de não descaracterizar o próprio jogo de derivações e trânsitos que nele se ensaia.

descobrir o latente e criar novas relações e conexões dos termos nos quais quiseram nos confinar, a fim de conhecer seus limites e nos permitir pensar e viver para além deles.

Em consonância com a “potência trans”, da qual Marlene Wayar fala, mas também do nosso encontro singular em devir, é que embarcamos em *uma analítica transviada*. Buscamos desenterrar esses momentos em que a masculinidade hegemônica nos castrou outras possíveis manifestações de gêneros dissonantes, além de estar atentxs aos momentos que bifurcam o presente. Voltar às bifurcações dessas potências consiste em refazê-las em nossas existências, juntamente a outras práticas corporais, ritualísticas e estéticas com as quais fomos nos recompondo do aprisionamento e da colonização devastadora e cis-heterocentrada. Minar mutuamente nossa masculinidade até desconfigurá-la. Pervertê-la amando as feminilidades que vêm, as contribuições dissidentes das transmasculinidades com as quais dialogamos e nos aliamos, a bicha ou a não-binariedade que nascem na carne, os ditosos extravios de gêneros em nossos corpos.

A *analítica transviada* está inscrita na luta pela liberdade e pelos direitos das identidades dissidentes, bem como está associada a formas revolucionárias de produção de subjetividade e aprende com outras lutas anticoloniais que estão entrelaçadas com nosso contexto político, econômico e social. É também no universo de uma esquizoanálise ao estilo de Suely Rolnik, em aliança com Deleuze/Guattari, que nossa *analítica transviada* assume consistência. Assim como nos valemos de Paul Preciado, sobretudo acompanhando as reverberações do seu movimento de descolonização com a migração para a periferia global, que parece ter empreendido desde que começa sua viagem a Urano. Suas “linhas de fuga” nos sussurram: incorporar as forças transviadas que nos surgem, criar um cosmos dissidente de composições singulares de gestos, formas e ambientes que funcionem como mapas ou focos de bifurcação da masculinidade cis-heterocentrada. Esses movimentos, na territorialização normativa, se evidenciam: pela trajetória do circuito de relações alógicas e a-significantes como guerra ao signo hegemônico, na concretização provisória do desejo para não ser capturado e recrutado pelo patriarcado, nos delírios do inconsciente, em magnetismos que estruturam objetos como forças selvagens, na travessia de núcleos atraentes de energia desterritorializada, na defasagem da relação consigo mesmxx e na vivência do próprio estar na sociedade como uma performance ou uma criação cênica existencial. Aqui começa a trajetória de nossa *analítica transviada* e entrecruzada, que não se deterá porque tem um pacto diabólico com o infinito. A potência liberada e incalculável do real, o desejo fervente que escorre sobre o corpo social.

“Rodrigo, por ‘el Cid’⁵”, me nomearam meus pais pela única designação que eu pensava ser por mais de vinte anos. A essa frase tão repetida, uma vez meu velho acrescentou, “mas se tivesse nascido mulher, você se chamaria Magnólia”.

Em uma tarde qualquer, a sorte e minha febre cinéfila me levaram para uma casa invadida em que um grupo de anarquistas exibia um documentário. Começou, primeiro, a entrevista de Alexander Jorodowsky com Preciado; e depois Venus Boyz, um documentário sobre a performance cênica e vital de varixs drag kings e drag queens. Já enfraquecido pelas palavras inesperadas de Preciado, enquanto es drags se montavam e desmontavam uma e outra vez na frente da câmera, naquela tarde o céu se abriu e de um golpe fulminou tudo o que acreditava ser óbvio e evidente sobre os corpos, sobre meu corpo e sobre mim. Entrei naquela sala como homem, cis e heterossexual, e saí perdidx, sem saber como me reconhecer no meu próprio olhar. Corri para comprar o Manifesto Contrassexual e devorei-o em poucos dias, o reli até a exaustão. Meu corpo e meu nome se tornaram distantes, durante muito tempo me senti inominável, impensável e incompreensível.

Dez anos depois, Magnolia vive. Incorpora um conjunto infinito das pulsões mais belas que encontro em mim. Sou também Rodrigo, mas me sinto mais leve, mais livre e mais tranquilo do que jamais fui. As identidades coexistem, as expressões fluem. Enquanto escrevo isto, as pontas dos meus dedos deslizam sobre o teclado revestido com uma camada de nitrocelulose prateada; a pele do meu peito está ruborizada hoje, depois de uma sessão de laser neodímio e luz pulsada; fibras modacrílicas peroladas caem sobre meus ombros; uma camada de polímeros inorgânicos de polissiloxano cobre meu rosto, e outras variáveis que eu escolho a cada dia – e outras que ainda não experimentei – aguardam minha decisão. Há também tantas outras tecnologias de gênero, menos visíveis, nas quais nos habilitamos dia após dia. Gosto de destacar, dentre elas, minha própria escrita e as conexões maquínicas que relaciono com outras subjetividades que capturam minha intriga. Ao compreender-me a tal ponto atravessada pela técnica, foi impossível continuar considerando-me humana; para que se a verdade é que “não queremos mais ser essa humanidade”, como escreve Susy Shock⁶. Os poderes masculino e feminino se entrelaçam no meu corpo com este devir ciborgue que eu chamei de 9mil. Em certos momentos, parece-me inegável a encarnação

⁵ [N.T.] Referência a Rodrigo Díaz de Vivar, conhecido como El Cid, nobre espanhol que teria vivido no século XI, sendo representado, sobretudo na literatura, como herói do período da Reconquista espanhola do domínio mulçumano.

⁶ [N.T.] Susy Shock é uma cantora, performer, docente e ativista argentina. Junto a nomes como Marlene Wayar, Karen Bennett e Naty Menstrual, representam os desdobramentos de uma arte e pensamento trans e travesti produzido na América Latina.

felina ou o espírito calmo de um huemul⁷ que eu amo e abraço. Há algo meu em tudo isso? Poderia por acaso subsistir algo "privado" nesta identidade sempre exposta, jogada fora de si, enraizada nesta terra que habito?

O fervor do campo dissidente confronta a humanidade na sua própria finitude. A hegemonia do passado se fratura, uma vida hedionda goteja seu alimento endoplasmático sobre tristes estatuetas de falsos santos e patronos falecidos. O cenário, saturado de cores vibrantes, anuncia a irrupção de um futuro superpopuloso que até Donna Haraway teria considerado utópico.

No entanto, a dissidência é inseparável das pulsões fascistas que combate. Xs policiais do amanhã já assumiram suas funções, tentam prender o excesso que alimenta sua própria luta, cuidam das parcelas da nova ordem cuja senha eles acreditam que possuem. Escassez de modificações corporais, falta de militância em certos espaços, incapacidade de certificar de forma confiável as inscrições do próprio desejo; tudo serve para brandir uma exceção à autopercepção de um corpo, ao custo de empobrecer o coletivo e reproduzir a violência do antigo regime. Reeditados, os ideais de pureza e autossuficiência da empresa colonizadora europeia carregam as armas elétricas dos autoproclamados guardiões do porvir.

Na extremidade oposta, gritos anarquistas radicais derrubam todos os contornos e limitam os corpos a prisões solitárias e individuais. Sem Deus, mas também sem Estado, eles sacrificam as instituições e direitos que otrxs tentam erguer para protegê-lxs. Sem reconhecimento não há uma associação nem coletivo possíveis, se impõe um relativismo bruto que nega qualquer alicerce e frustra a construção compartilhada.

Dessa tensão entre o fanatismo da mesmice e do diferente, surge a necessidade de libertar-se da tirania identitária. Não rejeitar a identidade, mas entender o masculino e o feminino como “registros abertos disponíveis aos corpos falantes”, como diz Paul Preciado. Assumir essas formas voluntariamente, mas também pensar além de seus limites. Mais do que efeitos de sentido, mais do que um produto resultado do entrecruzamento de práticas e discursos, é preciso pensar os gêneros como ferramentas para transcender o imediatismo e viver o máximo de vidas possíveis. Tantos gêneros como linhas de fuga, cada corpo se desfaz nos incontáveis poderes que o atravessam. Construções contingentes e não excludentes nas quais se pode entrar e sair, a coerência relativa dos gêneros permite explorar dimensões que

⁷ [N.T.] Também conhecido como cervo sul andino.

inicialmente podiam parecer alheias, mas que, quando experimentadas, podem causar ressonâncias que descobrem órgãos silenciados, prazeres obscuros e poderes inéditos.

Disse aos meus pais que era uma bixa quando tinha 17 anos porque me perguntaram se eu era homossexual. Naquela época, eles faziam parte do movimento católico de cursilhistas⁸. Haviam passado pela franquía Método Silva de Controle Mental⁹ e continuavam contratando parapsicólogos e videntes como guias familiares. Meu pai me leva à Catedral de Santa Rosa para que eu fale com o Bispo e saia dessa vida de bixa. Soei demasiadamente obstinado ao padre, que recomendou a meu pai que me levasse a um psicólogo que realizava “milagres” em casos como o meu. A psicóloga estava obcecada com meus argumentos e queria que lhe revelasse as fontes. “Em que revista você leu isso?”. “O que você está lendo?”, me interrogava aos gritos. Não podia arruinar tudo e entregar o bando de viados e sapatas que me davam asilo político-afetivo das surras da minha mãe e dos companheiros de colégio. Minha mãe, saboreando o momento, machucava minha cabeça com a fivela do cinto, ameaçando-me com queixas criminais a mexs amigxs por “corrupção de menores”. Nem ao padre, nem à psicóloga, nem às professoras, nem a meu pai importavam as agressões e estigmas que eu sofria. Só queria saber de onde havia tirado a ideia de ser bixa. Eu não tinha nenhuma teoria sobre “El deseo homosexual”¹⁰ para me defender. Estava sozinho, e com nada menos que o vagar pelas ruas, poemas, peças de teatro, cinema e um desejo louco de transar. Diante dos primeiros fracassos juvenis, soube que a teoria ia me salvar de uns quantos golpes e humilhações. Carmen, uma amiga sapata e livreira, que tinha sido amante de Alejandra Pizarnik, passou-me como uma arma de defesa Um quarto próprio, de Virginia Woolf. Pouco tempo depois, descobri, em uma viagem sozinho a Buenos Aires nas férias de verão, na antiga livraria Gandhi, o Problemas de gênero¹¹, de Judith Butler. Não entendi nada daquela obra, mas pressentia que aquela norte-americana tinha a ver comigo porque dizia que o gênero era puro teatro. Enquanto lia,

⁸ [N.T.] O Movimento de Cursilhos da Cristandade fez parte de uma ação de evangelização da igreja católica, que nasce na Espanha nas décadas de 30 e 40.

⁹ [N.T.] Método desenvolvido pelo parapsicólogo norte-americano José Silva e que adquiriu notoriedade entre as décadas de 70 e 80.

¹⁰ [N.T.] Referência à tradução em espanhol de *Desire homosexual*, de Guy Hocquenghem: HOCQUENGHEM, Guy. *El deseo homosexual*. Trad. Geoffroy Huard de la Marre. Barcelona: Melusina, 2009.

¹¹ [N.T.] Optamos por referenciar a tradução brasileira de *Gender Trouble*, que no Brasil foi traduzido pela editora Civilização Brasileira: BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 16ª. ed. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. No espanhol foi traduzido como *Gênero em disputa*, pela editora Paidós: BUTLER, Judith. *Gênero em disputa: el feminismo y la subversión de identidades*. Trad. Maria Antonia Muñoz. Paidós: Barcelona, 2007.

lembrei a cena de infância de um primo nadador profissional que nos ensinou, a mim e ao meu irmão, a andar com as pernas abertas, como se tivéssemos assaduras entre elas e com os braços juntos aos flancos. Bem à maneira de um capanga gaúcho. Aprendemos lições de macheza aos invés de viadagem: indo e vindo como em uma passarela. Meu irmão e eu nos fizemos bixas. Será que foi a passarela? Pela admiração do nadador? Ou por que fomos forçados a fazer a encenação do capanga?

O gênero é uma performance. Já sabemos isso. Contudo, como toda atuação, oscila entre uma ação que te pega em uma fração de tempo e uma autoafetação subjetiva com a qual produzimos um cenário, um território, uma forma de habitar a terra. É com a insistência de nossos gestos que uma existência ou corporalidade é territorializada. Os gestos são um trabalho mais ou menos consciente de composição. Podemos (des)habituá-los alguns gestos, apropriar-nos de outros. Cada vez que fazemos algo concatenamos gestos que nos compõem, fazemos da terra formas de como ocupá-la, produzimos sínteses com o cosmos. Por isso que a pergunta vital é: como fazer? A quais técnicas apelar? Como fazemos as coisas? Como produzimos nossas vidas? Este “como fazer” é a técnica. Técnica significa, aqui, práticas e dispositivos de produção da vida, produção de formas de vida ou técnicas de subjetivação. Na revolta, para além da reivindicação pontual pela qual se luta, o que está em jogo são os critérios nominais, visuais, corporais, espaciais e temporais que necessitamos para fazermos uma nova vida. Uma nova terra.

A cis-heterossexualidade e o binarismo de gênero constituem duas das principais técnicas produtivas monopolísticas do território capitalista ocidental. A cis-heterossexualidade é um modo de amar, transar, comer, falar, ver, criar, nomear, pensar, aproximar, tocar, mover-se, lutar, dominar. A pergunta pelo gênero e a invenção de suas práticas de performatividades coletivas degeneradas formam o procedimento para desandar essa "coreografia política normatizada" do mundo cis-heterossexual e binário, pela qual sofremos desde a tenra idade.

Embora, para mim, a pergunta pelo gênero tenha surgido principalmente relacionada às minhas práticas sexuais, uma vez que a pólvora entrou em combustão nada se salvou das labaredas. Descobri, com assombro, que ao abandonar a cis-masculinidade meus vínculos pessoais começaram a transformar-se, meus amigos mais próximos mudaram, inclusive es desconhecidas na rua começaram a me tratar de outra forma. Não só minha habilidade tátil se desdobrou em vários mundos possíveis, mas hoje quando minha mão

percorre o contorno de umx amante, apenas naquele centímetro de pele, ellx me sente ora homem, ora mulher, ora inominável; mas ainda, o trem dos meus pensamentos me fascina quando descubro que me leva a diferentes latitudes dependendo do corpo que habito a cada dia ou a cada momento. Jamais teria imaginado em quantos elos minha subjetividade estava acorrentada. Mais do que apenas um nome, a identidade que me foi atribuída atravessava todo o meu ser, cada uma das minhas células, das minhas percepções, das minhas ideias e das minhas emoções. Libertx, meu corpo se multiplica, habito hoje entre dois e mil mundos simultaneamente, sinto com uma potência que excede minha antiga forma humana. E me recuso, portanto, a abraçar definitivamente qualquer outro conceito que me circunscreva. Durante anos, acreditei – enganando-me – viver a masculinidade com todo o meu ser; hoje eu posso me sentir totalmente feminina, ou inteiramente não binárix, embora encontre algo de fictício, quase paródico, na própria ideia de totalidade. Em vez disso, sinto-me como um agregado de peças iridescentes que refletem, cada uma, a partir de ângulos irreconciliáveis, a luz de estrelas diferentes e desconhecidas; peças que não são peças, mas fluxos orgânicos de vidas efervescentes. Não a frieza clara e precisa do cogito cartesiano, senão uma colônia microbiana hedionda que cresce sem direção nem objetivo, muito mais pela simples necessidade de estender suas potências.

Cruzar uma fronteira. Vir com um nome e chegar com outro. Transformar-se ao cruzar os limites, como se a primeira pessoa não existisse e a pessoa atual não fosse nada mais do que presente. Amanhã, um enigma sem mais resposta do que há hoje, e a incerteza.

Quando o hormônio sintético começa a percorrer por suas veias, torna-se inegavelmente uma verdade pré-existente: que seu corpo, desejo e identidade não são fatos da natureza, mas produtos culturais, instâncias no devir técnico da sociedade. Uma ficção que é afetada e afeta seu entorno, uma ficção política. Tão política que, por incorporar uma dessas ficções, podem te matar ou convencê-lx de que parece justificado extirpar algumas vidas.

O limite dessa politização está vibrando hoje. A nível local, as reivindicações de gênero começam a ressoar nas instituições nacionais e, em alguns casos, terminam em leis de reconhecimento. Quando essas potências futuras triunfam, começa a preparar-se o terreno para uma nova batalha, a qual Preciado se adianta a explorar.

Qual será o destino internacional das identidades trans? Como se articulará a soberania de cada Estado com os instrumentos de direitos humanos que subscreveram na decrepita era binária? As identidades transgêneras já estavam lá, latente no subtexto desses

tratados, esperando que a fúria de uma Diana Sacayán¹² os impulsionasse à luz. À medida que os governos das potências coloniais continuavam a promover o neoliberalismo global, na primeira década do novo século, a América Latina avançou na melhoria do conjunto de ferramentas para proteger identidades dissidentes, que, durante a próxima onda progressista, poderá constituir um verdadeiro espaço de refúgio diante da violência do passado.

Preciado cruza outra fronteira, carrega consigo outras dezenas, e renega a letra morta de seu passaporte esquecendo os privilégios que lhe confere. Busca sair das algemas que paralisam, como se achasse possível chegar a um fora absoluto para recomeçar. Em Urano não há gênero, nem imposto ou escolhido; a única liberdade que existe naquele planeta é a dos sonhos, uma liberdade intangível que não permite o encontro material dos corpos. Não há ficção em Urano, tampouco política.

Minha mãe me criou para ser um macho, com surras, insultos, humilhações, ameaças. E a sociedade interiorana onde cresci me forjou pela força de linchamentos, difamações, estigmatizações e discriminação. A violência reativa como modo de relacionamento afetivo, laboral e pedagógico foi o meu patriarcado dissecado no divã da analista. Estou tentado a dizer que, em meio a tudo isso, um livro – “O mestre ignorante”, de Jacques Rancière – funcionou como phármakon do meu sintoma. Não só isso, como também a “série de boas mulheres”, como minha analista chamou uma rede de amigas que fiz e que neutralizavam o desamor da minha mãe, salvaram minha vida da crueldade soberana do sujeito patriarcal. No entanto, foi com o coletivo ORGIE (Organización Grupal de Investigaciones Escénicas), que fundamos coletivamente com alunxs das oficinas que coordenei, onde experienciei um exorcismo patriarcal revolucionário. Foi a partir de um espaço coletivo de filhos-sem-pais, como os amantes de Jean Genet, que minha subjetivação de gênero foi mais radical. Um espaço no qual nos custou tempo, suor e lágrimas para estabelecer os critérios de relação entre nós e outros mundos. Nunca antes havia associado minha agressividade à violência patriarcal. Em vez disso, a violência funcionava como um recurso defensivo da história destruída da minha vida. E quando começa a desativar-se em mim a automação do binarismo de gênero que nos introduz no regime cis-heterossexual, para além das práticas sexuais que sustentamos, a consciência de gênero se torna um hormônio lisérgico da minha ecologia afetiva, erótica e intelectual. O gênero não é mais a violência do regime da heterossexualidade obrigatória, mas um locus de informação

¹² [N.T.] Amancay Diana Sacayán foi uma importante ativista dos direitos humanos e pela luta e reconhecimento da comunidade trans na Argentina.

molecular para combinar e singularizar. O gênero é invenção de novos modos de habitar a terra e conectar-me a outros corpos. Diria que cheguei tarde para o evento de gênero transfluído e suas n-possibilidades, seus n-sexos. Minha bicha sonhadora e militante não havia despertado sua potência de existência em intensidade, limitada pelo pretexto do falo na minha cabeça. Dediquei-me, então, a inventar com outres práticas de transverberação e sensibilização. Práticas que nos mesclam, nos autorizam a ser mutantes, inconscientes infinitos que se encontram. Há uma analítica de gênero. A questão do gênero como clínica e perspectiva futura do impulso selvagem.

Não tivemos na adolescência um manual cívico de *Ética bixa*¹³ ou uma *Teoria travesti latino-americana boa o suficiente*¹⁴ para defender o direito a quem quer que seja, como agora "as crianças amaldiçoadas do futuro" tem *Um apartamento em Urano*¹⁵, de Paul B. Preciado. No entanto, improvisamos tudo como em uma performance constante e, assim, tivemos um devir teórico. A teoria, como nos apontou Michel Foucault, é uma caixa de ferramentas...afiadas. Esse estilete na jaqueta, a navalha na mochila, o bisturi na pochete, a seringa na mesa de cabeceira, a faca na cinta-liga para se defender. A teoria pode ser um abridor de latas, o saca-rolhas e o alicate que abre o mundo no qual nos enlataram e, ao mesmo tempo, a agulha para costurar outro. Precisamos da teoria como prática defensiva de desarmamento e neutralização do que nos despotencializa e como prática inventiva de composição e mutação para as performances da vida que nos desperta vontades.

Porque não falamos, não nos movemos, não nos relacionamos, não produzimos imagens, não sabemos as coisas do mundo, nem produzimos valor, nem sentimos nossos corpos, nem compomos afetos nos termos do pensamento cis-heterocentrado que pretende tutelar nossa sensibilidade. *Bicha*, por exemplo, é mais do que um apelido ou um vocativo, é uma técnica de produção de identidades de gênero. Há bichas-travestis, bichas-trans, bichas-afeminadas. A *bicha* renuncia ao macho. É uma deserção do imperativo da cis-masculinidade heterocentrada. Faz uma operação transgênera. *Bicha* é uma aliança com a possibilidade dos n-sexos, das infinitas formas de vida inclinadas a um devir transgênero. *Bicha* é a ironia de transformar um xingamento machista em nome de guerra de nossa prática destotalizante e

¹³ [N.T.] Referência à obra *Ética marica: proclamas libertarias para una militancia LGBTQ*, de Paco Vidarte. Traduzida no Brasil pela editora n-1: VIDARTE, Paco. *Ética bixa: proclamações libertárias para uma militância LGBTQ*. Trad. de Pablo Cardelino Soto e Maria Selenir Nunes dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2020.

¹⁴ [N.T.] Referência à obra *Travesti/ Una teoria lo suficiente buena*, da psicóloga social e ativista trans Marlene Wayar. Sem tradução para o português.

¹⁵ [N.T.] Traduzido no Brasil pela Editora Zahar: PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Trad. de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020

Formatado: Fonte: Itálico

impetuosa, nos enfrentamentos à normalidade capitalista. *Bicha* é para nós, também, o nome de um materialismo artístico que considera a produção cênica como a criação sensual de formas sensíveis excluídas, reprimidas e desvinculadas da subjetividade dominante. Esse materialismo implica uma atenção às microscopias que compõem os corpos ou materialidades e como elas se movem, se propagam e se contagiam entre si. É necessário munir-nos de um método temporário que intensifique a tectônica que nos compõe a cada vez, a cada aliança e em cada desenvolvimento no qual podemos colocar-nos em devir. Um método para rastrear o desejo insurgente comum. Um *método revolucionário de composição de corpos*. Então, com quais técnicas fazemos um corpo para nossas derivas, que não se ajustam à normalização da vida? O que fazemos com o que nos constitui? Inventar técnicas, organizar práticas, fazer performances não é um trabalho, uma disciplina, um quiosque, é uma criação de valor que (re)faz nossas vidas colonizadas pelo cis-heterocentrismo.

Eu não acho que todo o espectro de luz se reduza a cinza. Não acho que o mundo seja o que me mostram. Não quero mais meu nome, meu corpo, minha forma nem meu destino, justamente porque eles não são meus. Me cansei de ser humana.

Tudo o que quiseram me impor, tudo isso é o que jogo contra eles. Suas palavras, suas ferramentas, suas máquinas, suas técnicas de submissão; suas formalidades, seus ritos, suas estratégias para cativar e explorar nosso desejo; seus gestos amáveis, seus gritos de autoridade, suas formas de sedução; em tudo isso me formaram, de tudo isso me fizeram vítima e vitimada, me transformaram em uma especialista de seu terror. Todas essas feridas que foram gravadas a fogo na minha carne, tudo isso é o que eu vou jogar contra eles; vou arrancar todos os órgãos do meu corpo humano, cada peça que me fez cair e, em vez de jogá-los fora, eu vou usá-los para montar uma máquina nova, inesperada e imprevisível, que se conecta com todas as outras máquinas desejantes que já existem, com todas as máquinas sensíveis que vivem em liberdade. Me desfaço, me desmembro, me renego e... me despeço. Só para me reencontrar como uma forma de vida mais ampla e informe, carregada de um desejo dissonante que não se encaixa em qualquer prisão, movida por um impulso vivo que já não respeita mais a mentira e que não naturaliza a injustiça, que habita um corpo descentrado, um corpo com memória, consciente de sua própria história e da identidade que escolhe. Minha humanidade já foi, é meu passado, é uma lembrança viva, é a cicatriz aberta desta mega máquina imparável que vive para ser livre, que pensa sem piedade, que lembra sem medo e que é, ela, minha vida no futuro. Eles podem ter os recursos para alimentar sua vida falsa e artificial, mas nós temos a liberdade e a alegria. Eles vivem no vácuo; nós, em

contrapartida, porque escolhemos lembrar, temos do nosso lado nada menos do que a História. Nem a mim nem a ninguém mais, a máquina não pertence, mas vive, torna-se, é nosso desdobramento inclusivo, sensível e político.

Qual é o limite do conceito da vida? Existe uma relação necessária, algum tipo de continuidade essencial, entre o vivo e o orgânico? Como os tecidos e os fluidos se articulam com os materiais e as engrenagens? O ciborgue de Haraway, ao continuar vivo, desfez a natureza em uma fuga infinita na direção ao sintético; a ficção de uma vida pura, sem ingerência da tecnologia, já se revelou ilusória. Mas o que há da relação inversa? É realmente necessário pensar a tecnologia em função da vida?

“As telas são a nova pele do mundo [...], a pele de uma nova entidade coletiva radicalmente descentrada e em processo de subjetivação”, diz Preciado, “chegaremos à desmaterialização absoluta e automatização total”. Absoluta e total? Um espaço vazio se abre no qual nenhuma voz ressoa. Pode o ciborgue negar sua organicidade e tornar-se técnica pura? A tecnologia é sempre “humana” ou pode, por acaso, reproduzir-se a si mesma segundo critérios próprios e abstratos, ou inclusive sem critérios? Se a hipótese soa descabida, deve-se lembrar de que a vida agora parece estar sujeita quase que totalmente à lógica abstrata do capital financeiro. No fundo, não se trata de cifrões que variam com velocidade em uma tela que reflete o estado dos fluxos bancários, não se trata nem mesmo das moléculas em movimento que mudam de estado conforme as descargas eletromagnéticas em discos de cobalto dentro dos milhões de computadores que compõem “a nuvem” ou “a rede”, esses não-lugares nos quais hoje nosso futuro é decidido. Há uma lógica que coordena essas correntes elétricas, atravessando todos os nossos oceanos, um devir que emerge do material, mas que constitui um mundo independente, um novo modo de vida, uma vida não-humana, não-animal, não-vegetal, uma vida sem calor, sem sensação ou sentimento, uma vida tão radicalmente outra que para nós encarna a própria figura da morte. O biopoder que caracterizou o passado, diz Preciado, gerou um novo monstro, capaz de fagocitar todo o planeta e garantir sua própria reprodução. Hoje o necropoder é patriarcal, cis-heterossexista, *winka*¹⁶ e neocolonial, mas todas essas características são acessórias para a forma mais abstrata do capital. Quem é o protagonista do processo de sujeição tecnológica global? A humanidade? A vida? O ciborgue? A máquina?

¹⁶ [N.T.] Forma como os povos mapuche designavam os colonizadores espanhóis.

Formatado: Fonte: Itálico

Um sonho pós-apocalíptico. O demônio de Maxwell alimenta um móvel perfeito. Em um planeta deserto, um computador relativamente simples reproduz no seu interior um algoritmo que buscará até o fim dos tempos o valor absoluto do número π (pi): três vírgula um quatro um cinco nove dois seis cinco oito nove... A equação é um fim em si mesma. O capital se desfez do principal obstáculo que dificultou sua plena realização – aquelas criaturas absurdas que desperdiçam energia sofrendo, transando e cagando – e enfrenta a própria eternidade para completar sua tarefa infinita. A obra-prima do capitalismo, a singularidade tecnológica mais radical.

No entanto, entre as ruínas desoladas, se escuta como um eco crescente uma voz fresca, animada e incansável, a voz mapuche de Soraya Maicoño¹⁷ que desde a profunda América do Sul aponta para o porvir e pergunta: Como nos reencantamos com a terra?

¹⁷ [N.T.] Soraya Maicoño é atriz, cantora, contadora de histórias e notável expoente das expressões culturais da comunidade mapuche.

16 - PROTUBERÂNCIAS ARQUITECTÔNICAS E ESPAÇOS TENTACULARES DO PRAZER SEXUAL

Francisco Hernández Galván¹
Tradução de Ricardo Afonso-Rocha²

Uma das coisas que sempre me surpreendeu ao ver *Queer As Folk*, quando era um adolescente de quinze anos, era a presença contínua das cenas de sexo em certos espaços de socialização guei – em Pittsburgh, Pensilvânia³. Embora, as personagens da série retratavam as próprias problemáticas das classes sociais brancas localizadas em um país do primeiro mundo, o que me interessava mais era essa suposta “liberdade sexual”. A série acompanhava anedotas inscritas no drama, na diversão e no riso com os problemas da pandemia do HIV, a pergunta sobre como gerar comunidade desde a dissidência sexo-gênero e como produzir outras relações de casal. O que me chamava a atenção era a combinação de uma vida sexual através de uma vida urbana. Obviamente, as cenas sexuais, as penumbras e a música *pop*, vinham acompanhadas da provocação de ligeiras ereções (ou, pelo menos é assim que me recordo). *Queer As Folk* abria um mundo de possibilidades longe da monogamia, socializações não consanguíneas, orgulho guei e, é claro, sexo.

Aquelas cenas, de atos sexuais entre as penumbras, me conduzem a uma imbricação suada entre corpos, espaços e desejos que me interessa retirar daqui por meio de uma série de fragmentos etnográficos sobre os cinemas eróticos. As passagens etnográficas às que refiro são um conjunto de escrituras corporais que experimento por frequentar alguns ‘espaços do desejo’, há mais ou menos quatro anos. Portanto, não é uma observação participante sistemática (nem pretendo que seja), nem é um texto que procura repensar novas discussões sobre como os espaços sexuais são constituídos. O texto é um híbrido que,

¹ Mestre em Antropologia Social e Doutorando em Sociologia no Instituto de Ciências Sociais e Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Contato: franckhg93@gmail.com.

² É doutorando e mestre em Letras: Linguagens e Representações (UESC). Bacharel em Direito pela mesma instituição. Membro do Grupo de Pesquisa O espaço biográfico no horizonte da literatura homoerótica (GPBIOH). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia - FABESB. Estuda ditadura cis-hétero-militar brasileira, biopolítica, necropolítica, deimopolítica e literaturas LGBT+ de jornais publicados em contexto ditatorial. Colaborador do Grupo de estudos discursivos em arte e design (UFPR) e do blog Resista! Observatório de Resistências Plurais. Contato: rickwhoop22@gmail.com.

³ Série norte-americana/canadense televisionada em 2000-2005, produzida por *Showtime* e *Temple Street Productions*.

Formatado: Fonte: Itálico

Formatado: Fonte: Itálico

honestamente, se centra em como utilizar um instrumento analítico espacial em função de algumas experiências. Valeria a pena dizer que tenho entrado a diversos cinemas eróticos em diferentes estados da república mexicana – e em outros países de América Latina. Certamente, encontrei algumas semelhanças entre esses espaços; alguns apresentam menor ou maior sofisticação em suas tecnologias visuais/corporais/sanitárias e os corpos mudam em função dessas características. Me esforcei para que o ensaio seja lido através de um percurso espacial e temporal, que pareça ser a descrição de um único dia. Por essa razão, versará em maior densidade sobre um lugar erótico.

Muitas vezes, os sujeitos que procuram analisar problemas socioculturais utilizando o “sexual” como ponto de fuga, ao final de nossos ensaios parece que essa representação com a qual a sexualidade está envolvida se dilui e escapa pelas letras anotadas. Quero pensar que este ensaio está cheio de sexo, de fluídos e gozo. O que me excita é que, ao adentrarmos a esses circuitos de desejo, a esses contornos destinados ao prazer sexual, como sujeitos, nos re/fazemos. Não somos nem sujeitos, nem corpos completos, muito menos queremos sê-lo, pelo-ao menos não ali. Por esses breves momentos, somos pedaços de carne e sombras ambulantes. Assim, neste texto, quero indagar sobre as possibilidades de operação-produção da maquinária espacial de Preciado vinculada a uma série de experiências combinando, além disso, argumentos das teorias contemporâneas do espaço social que proveem de posturas feministas/queer. Denomino maquinária espacial uma série de argumentos estéticos/políticos que servem não somente para articular uma reflexão crítica do espaço mas, também, de intervenção política a respeito dos lugares: certas espacialidades e territorialidades que ocupamos no decorrer de nossa prática sexual.

No desenvolvimento do ensaio, portanto, não me interessam os *manifestos* e inclusive tenho a impressão de que a maquinária pós-pornográfica pode ser uma armadilha analítica –que não considera os problemas de classe social e de raça, assim como aquelas dissidências sumamente precarizadas—. Contudo, a Preciado não lhe interessa aqueles corpos condicionados por outra coisa que não seja o gênero ou, melhor, o *tecno-gênero*; interessante, mas diluídos, nos argumentos preciadistas, é o assunto do espaço social inscrito na territorialização do corpo e do desejo para pensar a potência de determinadas políticas sexuais.

O Preciado que me interessa, que me estimula e que desejo manipular *aqui*, é aquele que argumenta desde uma gramática do espaço social e arquitetônico. Evidentemente, encontraremos neste Preciado que a sexualidade e o gênero se constituem desde latitudes espaciais/urbanas. É assim que, nossas configurações corporais (obviamente, protéticas)

permanecem entramadas em tecnologias espaciais e dispositivos temporais. Aqueles artefatos culturais influenciam nossos comportamentos mais básicos. Ou seja, como nos movimentamos, como falamos e caminhamos, até onde nos excitamos, tocamos ou nos tocamos. Dito isso, a pergunta que percorrerá o texto poderia ser como fagocitar Preciado e excretar uma leitura sexopolítica do espaço social circunscrito a um cinema erótico às margens de uma cidade mexicana?

Bichas *Just Wanna Have Fun* pPelos ~~Arquiteturas-arquiteturas~~ ~~Do-do~~ ~~Desejo~~desejo

Let my mouth go where it wants to
Madonna – Erotic (1992)

A vez que assisti a um filme erótico foi em novembro de 2016, na cidade de Puebla, México. Uma experiência cheia de manobras de desejo, excitação, assombro e moralidade. O lugar se encontrava –se encontra— entre casas que poderíamos denominar de classe média. A alguns metros há um dos cemitérios da cidade, um campo de futebol onde correm corpos masculinizados atrás de uma bola e fora do recinto ~~p~~erambula um *flanelinha* (homem adulto que cuida dos carros estacionados na calçada). Antes de entrar ao cinema, virei a cabeça a ambos os lados, tal como observei que um casal de homens o fazia, antes de mim. Caminhei lento para que eles entrassem antes que eu.

O espaço que se me abriu era um lugar gigantesco pintado de um branco que com o tempo se tornou amarelado e opaco. Ainda que escassos, os corpos iam materializando-se. O primeiro, um homem (atrás da bilheteria), me perguntou desinteressadamente se ia só ou acompanhado e me cobrou \$70 pesos mexicanos. O segundo, me pediu licença para revistar meu corpo e comprovar que não carregava nada proibido (qualquer tipo de objeto cortante ou armas de fogo). Nessa parte do percurso, começou a escutar-se “*give it up, do as I say. Give it up and let me have my way*”. Ali, na incerteza, ~~a~~parecia a voz de Madonna. Essa *Madonna sexual* dos anos noventa. Antes de abrir essa cortina cor carmim, típico dos teatros; o terceiro corpo, uma mulher sentada vendo uma telenovela, em uma televisão microscópica, vendia balas, chicletes, papel higiênico e preservativos.

Afastei de meu caminho esse entediado acúmulo de fibras e, diante de mim, a escuridão completa. O silêncio não apareceu, primeiro meu coração batia fortemente e, depois, nos segundos posteriores quando deixei de ser consciente de meu fluxo sanguíneo; se escutavam os gemidos de uma mulher. Um corredor, que se percorre lentamente. Segui pela esquerda. A escuridão se transformou em uma luz que me golpeou como uma bofetada

estrondosa. Lá estava a imagem de onde vinham os gemidos incessantes, intempestivos... fingidos. O *ifuck me, fuck me, fuck me!, joh, my god, give me dick!* Saía de uma mulher loira sendo penetrada por um corpo musculoso, que raramente aparecia sua cabeça: corpo, músculos, *big dick... big black dick.*

Frente a esse telão ia desenhando-se uma atmosfera irregular e observava-se a distribuição do lugar. Um telão gigante projetando diversos filmes pornô dos anos noventa. Evidentemente, uma das minhas impressões girava em torno dessas cenas de pornô-hétero. Se o lugar é frequentado na sua maioria por homossexuais, não deveria ser o contrário? Pois bem, essa arquitetura desejante se materializava da seguinte maneira: abaixo do telão acomodavam-se as poltronas (duas filas de assentos velhos para uma capacidade de pouco mais de duzentos corpos). Ao final, a última fileira, parecia uma fronteira natural na parte superior, a sala de projeção não funciona como tal, mas como um espaço destinado exclusivamente a casais heterossexuais. Sie continuamos caminhando, encontraremos dois corredores que funcionavam anteriormente (quando o espaço era um *cinema familiar*), respectivamente, como entrada A-Esquerda e B-Direita. As antigas entradas agora funcionam como corredores escuros.

A distribuição corporal e arquitetônica do lugar opera sob uma circulação que segmenta espacial e temporalmente os percursos. Alguns corpos se distribuem ao longo das poltronas, alguns outros parecem estar em constante movimento que vão do corredor A ao corredor B e logo percorrem absolutamente todas as poltronas. Eu não gostaria de realizar aqui a eterna segmentação do corpo guei em ativo/passivo. Embora, todos os corpos busquem prazer sexual, alguns buscam ser penetrados e outros penetrar e respeito esses desejos que têm práticas corporais e rituais espaciais diferenciados. Por exemplo, a maioria dos homens que se sentam procuram por alguém que lhes realize alguma *blowjob*. Estes corpos permanecem sentados com a braguilha aberta, alguns colocam seu pau de fora e outros massageiam constantemente a prolongação cavernosa. Outros corpos rondam entre as poltronas; passam de um corredor a outro e logo caminham entre as poltronas até chegar ao telão. Ao percorrer todo o lugar, sente-se algo meio grudento nos sapatos ao pisar o chão. Enormes manchas de sêmen, saliva ~~y~~e outros fluídos podem ser percebidos ao pisar. Agora, a respeito dos sujeitos que frequentam o ambiente, na sua maioria são homens adultos homo-e-heterossexuais, casais *swingers*, praticantes do *cuckold* e, ainda que raramente, aparecem os garotos de programa.

Sob essa fronteira natural, que menciono acima, encontra-se toda uma fauna com o pau fora de suas braguilhas. Abaixo dos casais heterossexuais que estão transando e de cujos

corpos saem os sons que mantêm uma linha de excitação. Permanecem em uma fileira vários corpos que com uma mão se masturbam lentamente, enquanto com a outra mão seguram seus telefones celulares e iluminam, com a luz que sai de seus aparelhos, seu pau. Estes corpos esperam os gemidos que saem dessa fronteira. Esperam que apareçam os corpos. Se a sorte aparece essa noite, poderão ser vistas algumas cenas. O olhar permanece alerta para o andar superior. Uma mulher aparece com seus grandes seios fora de sua blusa. Se segura no limite do andar superior e uma mão que sai da escuridão lhe acaricia – mais ou menos – os seios, as auréolas, os mamilos. Segura com seu dedo indicador e polegar o mamilo e, sucessivamente, puxa-o bruscamente. Começa um vaivém. A cabeça da mulher se mexe para atrás-para frente-para atrás-para frente. Essa mesma mão segura seus cabelos e puxa-os para si. Nesse momento, se veem somente os seios iluminados pela luz da tela. Ela geme o tempo todo e sussurra coisas para esse corpo invisível que a penetra. Abaixo, os corpos erguidos começam a manipular mais e mais seus paus, alguns outros que os veem se ajoelham frente a alguns deles e metem esses paus em suas bocas. Se veem os corpos ajoelhados sugando paus eretos, a saliva cai no chão.

Determinadas realidades se veem conjuntas no espaço. Apropriar-se de um espaço nos mostra um limite estabelecido pela territorialização dos corpos que o ocupam, se entendemos que “o espaço não é simplesmente a soma de territórios mas uma complexidade de relações (fluxos e fronteiras, territórios e vínculos)”, isso implica que ‘um lugar’, um território, também não pode ser algo simples, fechado e coerente” (MASSEY, 2004, p. 79, tradução nossa). Então, a dinâmica dos corpos e os espaços formam fronteiras invisíveis em relação às distribuições e classificações de certas práticas.

Entendo que aquelas imbricações espaciais, sexuais e arquitetônicas constituem uma forma de pensar uma “episteme-sexual” que, por sua vez, ~~que~~ localiza temporalmente a criação de uma sexo-política a partir não apenas da potência do próprio corpo mas, também, de uma organização material dos corpos nos espaços destinados ao prazer sexual. Ou seja, os corpos enquanto “arquiteturas desejantes” (PRECIADO, 2016, p. 185). Assim, partiremos da afirmação de Teresa De Lauretis (1992) de que a sexualidade e o gênero não são propriedades naturais dos corpos, mas sim, um conjunto de efeitos produzidos por complexas tecnologias políticas como o cinema, a literatura, a família, o Estado. No entanto, existe uma aparente cisão entre os corpos e essas tecnologias que aparecem no espaço como, diria Preciado, *protuberâncias arquitetônicas*. Evidentemente, nesses limites que dividem a materialidade do corpo sexuado e a materialidade estética dos lugares arquitetônicos existem, de tal forma, “milhões de fronteiras de gênero, difusas e tentaculares, segmentam cada metro quadrado do

espaço que nos rodeia” (PRECIADO, 2006, p. 42). A arquitetura abarca desde a produção de lixo corporal nos espaços urbanos até a produção de subjetividade nos espaços de desejo e funciona, da mesma forma, como “verdadeira prótese de gênero que produz e fixa as diferenças entre tais funções biológicas” (PRECIADO, 2006, p. 44).

Os espaços sociais, especialmente os contemporâneos, são reformulados sob uma segmentação especial dos corpos. As fronteiras às que me refiro não supõem uma cisão entre corpo/espaço porque são concebidos em uma mesma gramática de produção. Não há espaço sem sujeitos, nem corpos sem cidade. O exposto, pode-se ler sob as disputas fundadas nas dicotomias espaciais no que se refere ao-público-e-o-privado. Contudo, como tem demonstrado as teóricas feministas (ROSE, 1993; MASSEY, 1994: 2005; BRAH, 2011), essa cisão espacial é imprecisa e os espaços arquitetônicos podem ser reformulados sob seus limites, fronteiras e caracterizações materiais/simbólicas por diversas posições-sujeito, em diferentes temporalidades. Embora, em algum momento tenha sido possível caracterizar a vida dos corpos mediante as noções do privado e do público, agora se constitui “uma ideologia completamente enganosa, inclusive para mostrar de que forma ambos os termos destas dicotomias se constroem mutuamente na prática e na teoria” (HARAWAY, 2019, p. 57).

Esta rede conceitual afirma um espaço socialmente localizado e reinterpretado sobre a noção material dos corpos advertindo a incessante necessidade de pensar os processos afetivos, simbólicos e sexuais a respeito dessa espacialidade que, de alguma forma, captura e constrange-nos em seus resultados. Quem sabe o grande problema do espaço social arquitetônico que divide os corpos “biológicos” desses elementos materiais é a constante naturalização de ambos. Em outras palavras, os interstícios entre o espaço social-arquitetônico e a sexualidade teriam que se desemaranhar sob novas metodologias que considerem a trama urbano/cultural como assentamentos compartilhados e individuais em que essas velhas epistemologias duais sobre o “privado” e o “público” não tem cabimento. Pensando em Le Corbusier, afirmará que “a arquitetura não tem nada a ver com os ‘estilos’” (1998, p. 15). Nesta concepção, os estilos sob os quais estão inscritas as superfícies materiais são importantes na forma nas quais diferentemente nos influenciam; por isso, o interessante é pensar que a formulação dos corpos reside nas maneiras de como os ocupamos e de como essas mesmas arquiteturas nos segmentam, limitam e nos colocam à margem. Um *sexy* Le Corbusier também nos afirmará que “a arquitetura tem destinos mais sérios. Passíveis de ser sublime, inquieta os instintos mais brutais por sua objetividade” (1998, p. 15). Essa fibra sensível, evidentemente, permanece vinculada à sexualidade e ao desejo. De quais formas

essa arquitetura destinada ao desejo nos perturba e se incorpora a nosso apreço ao excitante dos corpos ambulantes?

Pornotopias localizadas e fronteiras corpo-espaciais

I'm hot, sticky sweet from my head to my feet, yeah!
Def Leppard – Pour some sugar on me (1987)

Pensando na construção teórica deste espaço do desejo, retomaremos a ideia de “pornotopia” de Preciado que reformula a “heterotopia” de Foucault. Desse modo, podemos afirmar que, dentre todos os cursos e seminários pronunciados por Foucault em sua produção teórica, *El cuerpo utópico y las heterotopías* parece que é o menos explorado e comentado. No entanto, em vários aspectos é o mais provocativo. A análise que Foucault faz sobre a reconsideração do espaço é transformá-lo poeticamente em uma ilha fantasma, certamente, utopizá-lo: des/localizá-lo. O elemento que aparece na “heterotopia” não apenas a consideração de um espaço *outro*, mas bem circunscrevê-lo sob uma localização temporal. Desta forma, teria que observar que:

[O] espaço que aparece hoje no horizonte de nossas preocupações, de nossa teoria, de nossos sistemas, não é uma inovação; o mesmo espaço, na experiência ocidental, tem uma história, e não é possível desconhecer esse entrecruzamento fatal do tempo com o espaço. Poderia afirmar-se, para descrever muito grosseiramente esta história do espaço, que na Idade Média existia um conjunto hierarquizado de lugares: lugares sagrados e lugares profanos, lugares protegidos e lugares, pelo contrário, abertos e sem defesa, lugares urbanos e lugares rurais (este pelo que respeita a vida real dos homens); [...] Existiam os lugares onde as coisas se encontravam localizadas porque tinham sido deslocadas violentamente e depois os lugares, ao contrário, onde as coisas encontravam seu local e seu repouso naturais. Era toda essa hierarquia, essa oposição, esse entrecruzamento de lugares o que constituía aquele que poderia denominar-se muito grosseiramente o espaço medieval: *espaço de localização* (FOUCAULT, 2010, p. 64-65, itálico do autor).

O assunto que aparece com o “espaço de localização” é a advertência de um lugar material em perfeita sintonia com seu exercício, sua práxis. Por isso, a organização do espaço ocorre em função de uma orientação histórica. Primeiro sobre a linha argumentativa do espaço medieval a uma mutação em função da interconectividade (sociedades de controle) ou, melhor, distintos pontos de deslocalizações espaciais que trocam pela justaposição no

que diz respeito às narrativas do espaço-tempo. Em meio a esses espaços duais (profanos/sagrados-materiais/fictícios-homo/heterogêneos) existe o espaço heterotópico. Portanto, não é um mero jogo categórico afirmar que o local substitui a extensão e a localização dos sujeitos e dos lugares. O local se refere a um tipo específico de socialidade e de localização cultural: nos encontramos enraizados nos espaços que assumimos como nossos —_como séries, árvores, tramas—, a metáfora do local como *raiz* tem a ver com os processos de crescimento e ordem normativo dos sujeitos. Pertencemos a lugares, espaços, ideias e afetos concretos. Nos formamos espacial e corporalmente nos lugares. Evidentemente, o que propõe Foucault é uma *genealogia do espaço* ancorado a uma forma de localização. A inquietação que provoca esta política da localização concerne às distribuições possíveis entre o tempo e o espaço. Ou seja, as utilidades que podemos atribuir a um lugar temporalmente e, isto, é sabido por nosso Preciado. De tal forma, a heterotopia pode ser definida como “aqueles espaços diferentes, esses outros lugares, essas impugnações míticas e reais do espaço no qual vivemos” (FOUCAULT, 2010, p. 21). ~~¶E~~, também, “espaços singulares que encontramos em alguns espaços sociais cujas funções são diferentes de outros” (FOUCAULT, 2012, p. 156-155). Este conceito é, entre outras coisas, uma quimera composta pela inter-relação do espaço, as “utopias localizáveis” e as produções simbólicas. De fato:

As crianças conhecem perfeitamente esses contraespaços, essas utopias localizadas. Certamente, é o fundo do quintal; certamente, é o sótão ou, ainda melhor, a tenda de índios posta no sótão; ou inclusive é —_a quinta-feira à tarde— a grande cama dos pais. É sobre essa grande cama onde o oceano é descoberto, porque a gente pode nadar ali entre as cobertas; e além disso, essa grande cama é também o céu, já que se pode pular sobre as molas; é o bosque, porque a gente se esconde; é a noite, já que ali a gente se torna fantasma entre os lençóis; é o prazer, por último, porque, quando voltam os pais, vamos ser castigados (FOUCAULT, 2010, p. 20).

Foucault, no exemplo anterior, nos relata as características desses *outros espaços* —_o oceano, o céu, o bosque, a noite— nos que se pode transformar um espaço e, neste caso, um objeto particular; a cama pode ser, nesta lógica, outro espaço para além dos alcances materiais do regramento social. A transmutação em barco, escada ao céu, labirinto e a dimensão a outros mundos, não apenas considera a imaginação em si, mas também o uso — imediato ou fático — que a liminaridade outorga. Se a *heterotopia* é uma impugnação, a *pornotopia* será concebida pela capacidade de vincular relações nessa contradição. Ou seja,

o que define a pornotopia é “sua capacidade de estabelecer relações singulares entre espaço, sexualidade e tecnologia [...], alternando as convenções sexuais ou de gênero e produzindo a subjetividade sexual como um derivado de suas operações espaciais” (PRECIADO, 2010, p. 120). Logo, se os espaços heterotópicos se estabelecem em função de um conjunto de regras (não exclusivamente materiais), que os situa e os define através da *heterotopologia*⁴. As pornotopias bem que poderiam ser definidas através de sua *young science sister*: a *pornotopologia*.

Pornotopias de proliferação extensa que se afirmam como um território com seus próprios códigos, leis e hábitos, como os bairros chineses, a “milha pecadora” de Hamburgo, os canais de Amsterdã, os hotéis de prostituição em Nevada ou o Strip de Las Vegas; e *pornotopias localizadas*, como as cabines pornô, os *peep-shows*, os clubes de troca de casais, os *dungeons* sadomasoquistas, os *love hotel* japoneses..., inclusive aquelas que se fazem presentes através dos anúncios de jornal ou que, sem outra localização que a virtual, existem em e por meio dos espaços cibernéticos. Há também *pornotopias de restrição* como a prisão, o colégio ou o hospital, o celibato, o convento, todas elas gerando suas próprias pornotopias derivadas, como reservas parciais de energia libidinal: os banheiros e as duchas, o apartamento do “amante”, os vestiários, o quarto da noite de núpcias, a viagem de lua de mel ou as geradas pelo turismo sexual. Há também *pornotopias subalternas* como as que se criam quando uma minoria dissidente logra atravessar a tecitura sexopolítica e econômica urbana dominante e tornar-se visível como acontece nos bairros gueis do Village de Nova Iorque, West Hollywood em Los Angeles ou Le Marais em Paris. Há *pornotopias de resistência* que se encenam no espaço público da cidade, como se se tratara de um teatro improvisado, lógicas e subjetividades sexuais habitualmente não visíveis na cartografia do urbano (PRECIADO, 2010, pp. 120-121).

Todas estas pontuações sobre as hétero/porno/topias não são consecutivas, mas bem uma malha que se entrelaçam para mostrar a materialização dessas ou aquelas utopias situadas no espaço. O que se destaca é a consideração de que, embora as heterotopias são criadas por uma sociedade em um período histórico particular, também é a sociedade que pode delimitá-las e desmontá-las. As pornotopias incluirão, para além de seu material espacial, uma imbricação econômica instaurada pelo “capitalismo farmacopornográfico”. Ou

⁴ Em 1967, Michel Foucault apresentou em uma conferência, no Círculo de Estudos Arquitetônicos de Paris, o conceito de heterotopia, incluindo em sua reflexão a ciência que estuda essa conceituação espacial, a heterotopologia. Desdobrando tal apresentação em cinco princípios analíticos: o primeiro princípio é que: as sociedades determinam e constituem suas heterotopias; o segundo refere-se ao que as sociedades aperfeiçoam ou, em sua contrapartida, podem desaparecer aquelas heterotopias que criaram anteriormente; o terceiro é a justaposição de vários espaços em um lugar real pensados como incompatíveis; o quarto propõe que as heterotopias são recortes singulares no e do tempo e, por fim, o quinto aponta para essas utopias situáveis como um sistema de abertura e fechamento.

seja, as pornotopias serão usadas e exploradas pelo mercado. O capitalismo farmacopornográfico se beneficiará daqueles espaços do desejo. Pelo que, entenderemos que algumas das *pornotopias localizadas* não são meras concepções eletivas dos sujeitos, mas a organização social e cultural assentada no espaço físico, os induzirá a construí-las, expô-las ou entrar a *outras* já demarcadas por um mercado sexual. Bastaria com recordar as descrições espaço-sexuais que narram Manuel Castells (1986), Lauren Joseph (2008) o Gayle Rubin (1989) sobre as cenas gueis dos anos sessenta na América do Norte. Não apenas iam emergindo importantes *pornotopias de resistência* e *subalternas*, mas também iam incrementando aqueles lucros monetários de *pornotopias localizadas*.

[O] *capitalismo farmacopornográfico difere radicalmente do capitalismo puritano do século XIX que Foucault caracterizou como disciplinário: as premissas de penalização de toda atividade sexual que não tenha fins reprodutivos e da masturbação tem substituídas pela obtenção de capital através da regulação da reprodução e da incitação à masturbação multimidiática a escala global* (PRECIADO, 2010, p. 113).

Formatado: Fonte: 11 pt, Não Itálico

Formatado: Fonte: 11 pt

Sob a concepção de que ao *horny* capitalista lhe interessa a produção de corpos e desejos tanto quanto gera *gay-coins*, “[tirando] proveito do caráter politóxico e compulsivamente masturbatório da subjetividade moderna” (PRECIADO, 2010, p. 113). É assim que, a transição do modelo econômico do século XX que criou e delimitou suas próprias utopias espaciais sob a lógica das sociedades de controle, a modernidade tomará aquelas utopias instáveis e as revitalizará para que todos, aqueles que possam pagar, tenham acesso a elas. Absolutamente todos os lugares de encontro homo-erótico-sexual foram criados às margens da produção da cidade heterossexual. Se, cinemas, “saunas, bares e discotecas delimitam esse universo e lhe conferem uma concretude espacial” (GUASCH, 1995, p. 109) aos lugares de sociabilidade guei, também é certo que “a distribuição espacial das pessoas nos locais de ambiente homossexual obedece a uma dupla estratégia de exibição e controle” (GUASCH, 1995, p. 118). Uma das coisas que aprendemos sobre a construção cultural da sexualidade e o espaço, percebido por Foucault e posteriormente por Parí Hilton e Kardashian, é que esse nó complexo é, e continua sendo, um objeto de controle, regulação e modificação em todas as sociedades. Estes espaços destinados ao desejo sexual “são inseparáveis da modificação do tecido urbano, da fabricação de arquiteturas políticas específicas nas quais esses sujeitos circulam, se adaptam e resistem à normalização” (PRECIADO, 2017, p. 11). Por isso, os homossexuais não tiveram outra alternativa a não ser

inventar(se) lugares destinados a seu próprio prazer, ainda que posteriormente o mercado tenha absorvido esses espaços, continuam sendo lugares em que as geografias heteronormativas não se encaixam.

Desse modo, a invenção da “pornotopia” corporificada no projeto *Playboy*, de Hugh Hefner. A revista *Playboy* não é somente a criação de um espaço – uma casa – onde garotas de biquíni e orelhas de coelho passeiam diante de Hefner, mas também um ambicioso projeto arquitetônico-midiático cujo objetivo era posicionar uma representação particular de uma casa heterossexual “acessível” em termos de consumo e geradora de um desejo específico. Ou seja, uma arquitetura heterossexual espacial para o consumo dos homens. No entanto, existe algo nessa aparente disparidade espacial que nos interessa. O que reúne a pornotopia — dirá Preciado — “é sua capacidade de estabelecer relações singulares entre *espaço* [e] *sexualidade* [...] alternando as convenções sexuais ou de gênero e produzindo a subjetividade sexual como um derivado de suas *operações espaciais*” (PRECIADO, 2010, p. 120). Essa produção de subjetividade sexual reduzida a ‘operações espaciais’ específicas é o que permite pensar *outro* acontecimento, não distante de fins lucrativos, mas como possibilidades alternativas de práxis sexual. Assim, a pornotopia é uma tecnologia sexual/espacial que, ao expressar esta bifurcação, produz subjetividades ancoradas a dimensões espaciais. Em nossos termos, podemos nos perguntar sobre quais são os movimentos espaciais que se cruzam com latitudes sexuais e que possibilitam um dispositivo temporalmente explosivo de localização sexual.

Ejaculações, tecnologias espaciais e amantes voyeur

Já sei que estás absolutamente ansioso de enfiá-lo na boca e chupá-lo, enfiá-lo até a garganta, engoli-lo e asfixia-te com ele, mas te proíbo, para isso terás que suplicar-me e chamar-me amo, adora meu sexo, ama-o, come-o com os olhos e sonha com metê-lo na boca...

Hervé Guibert – *Los perros* (2000)

Os percursos circunscritos nesta localização espacial do desejo são circulares. No cinema erótico alguns corpos se sentam nas poltronas na espera de que alguém se materialize na sua frente. De fato, sempre aparecem esses corpos que não tocam, mas que se dedicam a observar as cenas sexuais ou melhor, olhar como se masturbam. Naturalmente, “o espaço adquire “domicílio” ao ser habilitado pelos corpos, da mesma forma que os corpos adquirem domicílio ao habitar o espaço” (AHMED, 2019, p. 27). É recorrente encontrar homens de

meia idade sentados em uma poltrona com o olhar fixo na projeção enquanto se masturbam mutuamente com homens jovens que permanecem sentados a seu lado. Se escutam as respirações ofegantes, se veem os movimentos frenéticos de mãos; e aí, “o olhar paralisado pelo descontrolado prazer” (BATAILLE, 2016, p. 77). As imagens projetadas na grande tela absorvem a atenção dos corpos sentados como se não importasse a fruição das línguas diante de uma boquete ou a pressão dos músculos sobre seu inglês. A maioria desses corpos são homens-heterossexuais-adultos, e talvez as cenas de pornô comercial noventista sirvam para manter o desejo distante do que efetivamente acontece na sala.

Enquanto alguns corpos passam por diversas práticas eróticas, alguns outros caminham lentamente ao redor do ambiente. Sempre acontece devagar, com uma cadência lenta. Se interrompem as lógicas agitadas do lado de fora, pelo menos desse exterior espacial. A velocidade dos corpos e automóveis se veem descontinuados. Os corpos parecem letárgicos, como se tivessem plena consciência de seus passos, de seus movimentos, de sua excitação. Uma característica fundamental da maquinaria espacial é a contraposição das lógicas imperativas na ideia de espaço-lugar-tempo. Por isso, os corpos circulam em um percurso impreciso, mas em uma mesma direção e em uma mesma orientação libidinal. De fato, “a temporalidade da circulação não é contínua ou indefinida: é pontual. Há distintos momentos e ritmos desde os quais é possível medir a distância no tempo” (WARNER, 2012, p. 109). O ritmo temporal muda em função dos presentes acontecimentos. Se os observadores terminam de satisfazer esse desejo ‘promíscuo’, o interesse de permanecer no lugar é reorientado. Parece que a lógica desta pornotopia localizada depende restritamente da lógica do desejo: desejo-objeto-satisfação.

Neste ambiente do desejo, há o *voyeur*, esse xereta que, em nossas representações, se esconde atrás de arbustos ou cortinas para observar algo que o estimule aparece como uma figura inserida para te excitar. O *voyerista* não é, aqui, um desvio a respeito do objeto-e-meta sexual, como assinalaria Freud. Quem sabe, também não seja uma fixação das metas sexuais provisionadas. Ainda que mantenhamos essa relação que aparece em Freud, Sade e Sacher-Masoch: “quem no inconsciente é exibicionista é ao mesmo tempo *voyeur*” (FREUD, 1992, p. 152). Destaco que aqui o *voyerista* não é um derrame psiquiátrico, mais bem um amante patológico. É uma figura mais do prazer sexual. Certamente, o *voyeur* e todos os espectadores mostram que na sexualidade “o mais sublime e o mais nefasto aparecem em todo lugar em íntima dependência” (FREUD, 1993, p. 147).

O amante *voyeur* aparece enquanto você está devorando um pinto ou no êxtase do esfrega-esfrega consensual. Esse amante fiel que permanece a teu lado enquanto logras

diversos tipos de estimulações e lubrificações. Assim, o espaço do desejo se expande e se acomoda mediante a incorporação dos corpos em seus entornos. Esta correlação nos mostra duas coisas; a primeira diz que “o mundo *queer* é um espaço de entradas e saídas, de formas vinculantes não sistematizadas, de horizontes projetados, exemplos característicos, rotas alternativas, obstruções e geografias incomensuráveis” (BERLANT ~~y~~e WARNER, 2009, p. 242) e que, de uma forma contundente, a produção da sexualidade assume essas lógicas espaciais:

Parece perfeitamente colocado que o espaço físico não possui nenhuma realidade sem a energia que se desdobra dentro dele. As modalidades deste exercício, as relações físicas entre os centros, os núcleos, as condensações de um lado, e de outro, as periferias, permanecem ainda em estado de simples conjunturas (LEFEBVRE, 2013, p. 174).

Considerar o argumento anterior é caracterizar o espaço não como mero suporte material da sociedade, mas que é este o que torna complexo o caráter interativo dos sujeitos, já que é capaz de produzir práticas sexuais e eróticas longe do aparente argumento consensual da ‘intimidade’. Ou seja, se estes sujeitos se reúnem nesta invenção pornotópica é para estender as concepções que temos da sexualidade e a correlação sempre corporificada do privado-íntimo-singular-e-monogâmico. Não estamos falando sobre as múltiplas maneiras que os sujeitos têm para excitar-se, *mais* bem, das criações temporais-espaciais que os corpos utilizam para pensar um campo estético e político de subjetivação sexual. Parece ser que “o projeto de pensar o sexo em público não se limita a quando é proibido ou suprimido” (BERLANT ~~y~~e WARNER, 2009, p. 250), mas quando é aproveitado, encenados e compartilhado por outros múltiplos corpos desconhecidos.

Por sua vez, pensamos sobre este cenário pornotópico a partir da capacidade tentacular de incidir nos processos de subjetivação sexual, também permite usar a palavra “promiscuidade” não apenas como uma ferida sociopsíquica sobre o corpo homossexual, mas também como uma pulsante capacidade de boicotar coletivamente os desejos normativos. Por um lado, aceitamos que, no domínio comum, “a promiscuidade é a correlação social de uma sexualidade psicologicamente baseada no fenômeno que ameaça um êxtase anorgásmico” (BERSANI, 1995, p. 99). Certamente, o descontrole e a ansiedade acompanham uma conduta que precisa ser satisfeita, haja vista o vazio existencial-sexual, contudo, teríamos que entender as possibilidades da promiscuidade como:

Uma compulsão sexual resultante do temor à intimidade se enfrenta a uma realidade que contradiz seus prejuízos [...]. Ao contrário, a promiscuidade masculina que deveria se ver como um modelo positivo de modo que todos poderíamos aspirar e tirar proveito desses prazeres caso não fossem confinados aos limites da sexualidade institucionalizada (CRIMP, 1987, p. 253 *apud* BERLANT; WARNER, 2009).

A promiscuidade não será entendida como um impulso anorgásmico mas, pelo contrário, como aquela “força orgásmica [...] da potencialidade de excitação inerente a cada molécula material” (PRECIADO, 2008, p. 38). Parece que, dentro da pornotopia, se retira a discursividade promiscua, a práxis monogâmica e surgem contundentemente figuras do desejo. O cinema funciona como uma ficção erótica que concentra a produção de práticas sexuais temporais. O cinema é uma cápsula de produção de subjetividade temporal; uma arquitetura multimídia produtora de prazer e práticas espaciais. Certamente, “a heterotopia altera as relações habituais entre forma e função” (PRECIADO, 2010, p. 118), no momento em que projeta um espaço múltiplo particular “como no cinema [que] supõe um lugar onde estamos e, ao mesmo tempo, não estamos” (PRECIADO, 2010, p. 119). O cinema erótico compreende um tipo de laboratório sexual no qual os corpos experimentam entre si e entre o espaço permitindo possíveis relações entre o prazer, a corporalidade e os processos de subjetivação. Logo, poderíamos perguntar: O que significa ser pego acompanhado? Que sensações se estabelecem no contato de uma masturbação coletiva? Quais fantasias se desdobram diante da figura do amante *voyeur*? O que a promiscuidade oferece no espaço pornotópico? Já que:

Não se trata de colocar barreiras à ebulição das pulsões reprimidas, mas de brincar consciente e deliberadamente nas superfícies de nossos corpos com formas ou intensidades de prazer não abarcadas, mais bem dito, pelas classificações disciplinares que até o momento ensinaram o que é o sexo (BERSANI, 1998, p. 101).

Seguindo essa dica de Leo Bersani, também poderíamos dizer que, o cinema erótico nos mostra (de uma forma pedagógica) outras possibilidades de nos relacionar sexualmente com outros através da generosidade corporal e suada, uma vez que permite ver a organização dessas arquiteturas corporais em um espaço destinado ao prazer sexual. Desta forma, se a fixação será uma particularidade dos cinemas eróticos, essas fixações temporais-e-espaciais em um lugar produzem experiências de sociabilidade distintas. Neste ponto, as margens do

espaço erótico necessitam ser texturas de outra espécie. Alguns componentes destes espaços do desejo se caracterizam a partir de um aparente consenso grupal a respeito da proteção e liberdade do lugar, mas da mesma forma este ‘movimento espacial’ está estruturado por fronteiras e distribuições visíveis ao redor de suas condições sociais que permitem discriminar uma estrutura de signos e símbolos que emergem ativando metáforas dos lugares e de suas experiências corporificadas.

Conforme dizíamos no início do ensaio, entendemos, é claro, que o estritamente público-e-privado dissiparam-se das categorias arquitetônicas como um espaço de normalização de gênero, de domesticação do corpo feminino ou, como reprodução da família heterossexual. É assim que o espaço público e o espaço doméstico “espera sua transformação em molécula e sua final evaporação, ou seja, seu passo à invisibilidade material e política” (PRECIADO, 2005, p. 9-10). Inclusive podemos dizer, através de Preciado que, as formas em que Hefner incorporará as câmeras de televisão dentro do espaço doméstico (uma extensão das tecnologias visuais/auditivas) que transformam o espaço doméstico em um *set* de filmagem sexual ou, adiantando-nos um pouco mais a Hefner, as redes sociais e as aplicações de conexão como “uma crescente capitalização e virtualização do corpo e do espaço nas sociedades contemporâneas” (PRECIADO, 2005, p. 12), supõe também uma ruptura sobre a descrição do íntimo na modernidade. Se o doméstico e o público têm a ver, para cânones tradicionais, com a relação entre masculinidade e feminilidade, a mutação do espaço para a *ficção da modernidade* teria que se redefinir longe da concepção que se acredita que os espaços privados “como extensão do corpo feminino” (PRECIADO, 2004, p. 54) existe uma circulação de seus fluidos e nos públicos se derramam fluidos masculinos. O cinema erótico, continuando a narrativa de Preciado (2014)⁵, entraria como uma arquitetura mais da dissolução da esfera doméstica tradicional, cuja materialidade espacial atenta contra a práxis sexual e sua representação entre o público-e-privado: estamos frente a um espaço saturado de sêmen.

Dito isso, se as cidades – e sua ampla materialidade de subúrbios e territórios – são “máquinas socioarquitetônicas capazes de produzir identidade” (PRECIADO, 2019, p. 219), o cinema erótico, assim como todos aqueles lugares pornotópicos (e suas ramificações), são espaços tentaculares de produção de prazer e de identidades temporais sujeitas somente a um ritual constrangido pela materialidade arquitetônica e seu *flâneur*. Ou seja, os espaços forçosamente teriam que se fixar em função do prazer: um modelo de subjetividade a partir

⁵ Cf. uma conversa entre Paul B. Preciado e Andrés Jaque, que se encontra disponível em: <<https://bit.ly/3ytJmhh>>.

de tecnologias corporais/espaciais temporalmente prostéticas. Um espaço que, mediante o verter de fluídos, marca ao mesmo tempo uma política de prazer sexual.

É impossível precisar ou rastrear os percursos que cada sujeito faz, em que momento entram ou saem do lugar; cada um segue um ritmo temporal através de uma busca egóica do prazer, um exercício narcisista da excitação. No momento em que se derramam os fluídos individuais e compartilhados, o ritmo temporal vai acelerando-se e recupera-se uma lógica similar à que entrou no cinema. Se a etimologia da palavra ‘excitar’ provém do latim *excitare* (*ex* – fora de/*citare* – impulsionar ou mover), como seu significado sai do lugar expulso, lançado para fora. Parece que se expulsam os fluídos como um símbolo material para fechar provisoriamente seu percurso, para dar por finalizado o ritual. Aqui sabemos que o feitiço da pornotopia se fissurou. Os corpos e a penumbra vão se desvanecendo, os passos vão se prolongando e se desvia a rota temporal que se mantinha. O chão se faz menos pegajoso, a luz vai penetrando insistentemente até te lançar a outro espaço que não é um espaço de desejo. As cortinas voltam a se abrir e, ao fechá-la, com ela vai se cicatrizando essa profanidade almejada.

Ao sair do cine erótico meu corpo não somente estava ensopado de suor e uma mistura de cheiros e sabores que impactavam minha língua e meu nariz, respectivamente. As cenas se projetavam na minha cabeça, uma atrás da outra. Sêmen-pintos-corpos-pornografia-escuridão-gemidos-suor. Ao sair pensava nos personagens de *Queer As Folk*, particularmente em Brian Kinney ou Justin Taylor, tentava lembrar o que faziam ao sair desses espaços destinados ao prazer sexual. Pensei na introdução do texto *Experience*, de Joan W. Scott, em que retoma o romance autobiográfico de Samuel Delany e ~~que~~ descreve o assombro e a excitação de Delany (um escritor-guei-negro) ao entrar pela primeira vez a um espaço de encontro sexual nos anos sessenta. Pensei, por último, em Preciado, em seus argumentos sobre a gestão da subjetividade através dos espaços sexuais que dependem forçosamente da interação com outras materialidades e outros fluídos. Sobre as porosas noções corporificadas do público e do privado, já que na narrativa da modernidade parece ser que as fronteiras espaciais são, para os corpos sexuados, expansivas, contraditórias e difusas. Então, o que é o doméstico e como se define a partir dos limites a respeito do público? Talvez a arquitetura, como a pensamos, se encontra para além do desenho e traço urbano das cidades (coisa que poderia ser uma forma do “público”) ao contrário, se incorpora na mesma medida no desenho e formação subjetiva do íntimo (coisa que poderia ser uma forma do “privado”). A materialidade corporal delimita suas fronteiras com outras materialidades das quais

dependem forçosamente para movimentar-se mais ou menos com certa autonomia. É por isso que, todas as arquiteturas corporais são contornos políticos.

Ao sair do lugar, por último, fiquei uns minutos do lado de fora. Fiquei observando essa grande superfície branca, sabendo o que acontecia lá dentro. A realidade de fora parecia tão entendiante... tão carente de fluídos. Me distanciei do lugar, caminhei e atravessei ruas. Enquanto esperava a luz da sinaleira ficar vermelha para poder atravessar a avenida, passou um carro que reproduzia: *Gonna give you all my love, boy. My fear is fading fast. I'd been saving... Like a Virgin.*

REFERÊNCIAS **bibliográficas**

AHMED, S. **Fenomenología queer**: orientaciones, objetos, otros. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2019.

BATAILLE, G. **Historia del ojo**. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2016.

BERLANT, L; WARNER, M. Sexo en público. *In*: MÉRIDA, R (coord). **Manifiestos gays, lesbianos y queer**. Testimonios de una lucha (1969-1994). Barcelona: Icaria Editorial, 2009.

BERSANI, L. ¿El recto es una tumba?. *In*: LLAMAS, Ricardo (coord). **Construyendo sidentidades**: estudios desde el corazón de una pandemia. Madrid: Siglo XXI, 1995.

BERSANI, L. **Homos**. Buenos Aires: Manantial, 1998.

BRAH, A. **Cartografías de la diáspora**. Identidades en cuestión. Madrid: Traficantes de sueños, 2011.

CASTELLS, M. **La ciudad y las masas**. Sociología de los movimientos sociales urbanos. Madrid: Alianza, 1986.

DE LAURETIS, T. **Alicia ya no**: feminismo, semiótica, cine. Barcelona: Universitat de València-Insituto de la Mujer-Ediciones Cátedra, 1992.

FOUCAULT, M. **El cuerpo utópico**. Las heterotopías. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

FOUCAULT, M. **El poder, una bestia magnífica**. Sobre el poder, la prisión y la vida. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

FREUD, S. **Obras completas, tomo VII (1901-1905)**. Fragmento de análisis de un caso de histeria. Tres ensayos de teoría sexual. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

GUASCH, O. **La sociedad rosa**. Barcelona: Anagrama, 1995.

GUIBERT, H. **Los perros y las aventuras singulares**. Barcelona: Tusquets Editores, 2000.

HARAWAY, D. **Manifiesto para cyborgs**. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. Argentina: Letra Sudaca Ediciones, 2019.

JOSEPH, L. **Finding space beyond variables: an analytical review of urban space and social inequalities**. *Spaces for difference*, 1(2) 29-50, 2008.

LE CORBUSIER. **Hacia una arquitectura**. Barcelona: Ediciones Apóstrofe, 1998.

MASSEY, D. **For Space**. California: SAGE Publications, 2005.

MASSEY, D. **Space, Place and Gender**. USA: Polity Press, 1994.

PRECIADO, P. B. Género y performance. 3 episodios de un cybermanga feminista *queer* trans... *In: Zehar. Revista Arteloku-ko aldizkaria*, v. 54, n. 3, 2004.

PRECIADO, P. B. GIGANTAS/CASAS/CIUDADES. Apuntes para una topografía política del género y de la raza. *In: ARTECONTEXTO*, v. 8, n. 4, 2005.

PRECIADO, P. B. **Testo Yonqui**. Madrid: Espasa, 2008.

PRECIADO, P. B. **Pornotopía**. Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la guerra fría. México: Anagrama, 2010.

PRECIADO, P. B. Basura y género. Mear/Cagar. Masculino/Femenino. *In: ESETÉ*, v. 6, n. 1, 2006.

PRECIADO, P. B. Encamados. *In: Badebec*, v. 6, n. 11, 2016.

PRECIADO, P. B. Cartografías queer: o *flâneur* perverso, a lésbica topofóbica e a puta multcartográfica, ou como fazer uma cartografia “zorra” com Annie Sprinkle. *In: Revista Performatus/Inhumanas*, v. 5, n. 17, 2017.

PRECIADO, P. B. **Un apartamento en Urano**. Crónicas del cruce. España: Editorial Anagrama, 2019.

ROSE, G. **Feminism and geography: the limits of geographical knowledge**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

RUBIN, G. Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. *In: Revolucion Sal*, v. 6, n. 1, 1989.

WARNER, M. **Público, públicos, contrapúblicos**. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

17 - PAUL B. PRECIADO E O PÓS-PORNÔ

Javier Gasparri¹
Tradução de Leila Raposo²

Apropriações (Teoria e Crítica)

Existem inúmeros trabalhos em que Paul B. Preciado vem articulando suas intervenções em torno da pornografia e suas passagens pós-pornô, desde seu surgimento há quase duas décadas na cena da crítica sexo-gênero, se tomarmos como ponto de partida a publicação de seu *Manifesto Contrassexual*, em francês em 2000 e em espanhol em 2002 [2014]. Entre essas obras, de fôlego e abordagem variados, penso centralmente nos livros *Testo Yonqui* (2008a), em *Pornotopía – seu estudo sobre a Playboy –* (2010 [2020]) e nos ensaios e notas *Mujeres en los márgenes* (2007), *Museu, lixo urbano e pornografia* (2008 [2018]), *Cartografías queer* (2008b [2017]), *Activismo posporno* (2015)³, entre outros. De outro modo, suas tentativas de reformular os termos de uma “epistemosexualidade”, bem como as maneiras pelas quais ele precisa, corrige, incorpora ou compensa certos pontos de condensação histórica (como em *Biopolítica del género* [2009]) vai encontrar no pornô, no ingresso do pornô, uma chave marcante e decisiva para construir o desenvolvimento teórico de sua perspectiva, recursiva e nunca progressiva, que em princípio poderia convidar a pensar em uma “contra-história”, mas que não necessariamente seria habilitada nessa lógica: “eu poderia me apressar aqui a construir uma história pós-pornográfica da arte [...] que construa um relato alternativo ao oferecido pela historiografia progressiva-identitária (2018,

Formatado: Espaço Depois de: 0 pt

¹ Docente dos cursos de Letras e Belas Artes (FHyA – UNR). Pesquisador do Instituto de Estudos Críticos em Humanidades (UNR – CONICET). Diretor do curso de Letras (FHyA – UNR). Doutor, mestre e professor em Letras (UNR). Membro do Programa Universitário de Diversidade Sexual (CEI – UNR). Se especializa em estudos de sexualidades e gênero na literatura argentina, latino-americana e em arte contemporânea. Publicou o livro *Néstor Perlongher. Por una política sexual* e numerosas contribuições em livros e revistas. Contato: jegasparri@gmail.com.

² Mestra e doutoranda em Letras: Linguagens e Representações (UESC), com especialização em Leitura e Produção de Texto na Escola e Curso de licenciatura em Letras Português/Espanhol, ambos também pela UESC. Tem atuado nos seguintes temas: Estudos do corpo gordo; Literatura Brasileira; Literatura Portuguesa; Literatura Afro-Brasileira; Escrita feminina; Relações culturais entre literatura, história e memória; Leitura e produção de texto na educação básica. Atualmente tem especial interesse por Estudos do Corpo Gordo, Estudos biográficos e Escrita Feminina, bem como por Dissidências sexuais e de Gênero. Contato: lrrevisoes@gmail.com.

³ [N.T.] Algumas das citações de Javier Gasparri foram traduzidas livremente.

p. 24), escreve Preciado. O autor, entretanto, continua: “prefiro, antes de tudo, repensar os termos do debate pornográfico e as suas relações”, bem como “história da arte, as estratégias biopolíticas de controle do corpo e de produção de prazer através de dispositivos de intensificação do olhar” (PRECIADO, 2018, p. 24). Então, não é um “relato alternativo”, mas “repensar os termos”. Uma virada corrosiva que contesta o sentido e seus efeitos políticos. Por certo, em seus ensaios mais orientados às intervenções atuais, como *Multidões Queer* (2003 [2011]) ou *Transfeminismo y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica* (2009), é onde são exibidos os traços mais claros dessa reformulação genealógica.

Assim, na “reformulação” de Preciado de certas hermenêuticas históricas, e em seu óbvio interesse em periodizações, e na forma como a pornografia ocupa um lugar decisivo em sua chamada “era farmacopornográfica” – e na delimitação desse conceito, a “farmacopornografia” – ele dará um sinal da relevância que a pornografia adquire em sua teoria. Sem ignorar as diferentes fontes, obras e estudos que o precedem, em qualquer caso pode-se dizer que devemos a Preciado a implementação e o fato de chamar à atenção, sem retorno, sobre o lugar da pornografia como uma “forma de produção cultural” que participa “dos modos culturais, através dos quais se constroem os limites do socialmente visível e, com eles, os prazeres e as subjetividades sexuais normais e patológicas” (PRECIADO, 2018, p. 24). Assim, se trataria de uma “genealogia” que “nos ajudará a entender porque a pornografia se converteu, a partir dos anos setenta, em um espaço crucial de análise, crítica e reapropriação para as micropolíticas de gênero, sexo, raça e sexualidade” (PRECIADO, 2018, p. 24).

Sempre discutindo com o feminismo antipornografia, ou pelo menos mostrando as falácias de seus argumentos, Preciado está no lado -“pró-sexo” e em aliança com o trabalho sexual, ali onde habitam “minorias sexuais” (termo que ele escreve em *Activismo posporno* [2015, s/p], referente não a um número, mas a um “índice de subalternidade”) ou, pelo avesso, ao empoderamento de “multidões *queer*”. É a partir deste lugar, então, que estou interessado em destacar alguns pontos-chave dentro das irradiações conceituais e críticas que Preciado produz a partir da pornografia. Trata-se da conexão com os regimes visuais (ou dispositivos de visibilidade), com as indústrias culturais, com o espaço público, com a gestão do capitalismo global e com diferentes significados da “representação”.

Gostaria de apresentar duas citações de Preciado sobre as quais nos assentar. A primeira:

o melhor antídoto para a pornografia dominante não é a censura, mas a produção de representações alternativas da sexualidade, feitas a partir de olhares divergentes do olhar normativo [...] [para] dismantelar os dispositivos políticos que produzem as diferenças de classe, raça, gênero e sexualidade (PRECIADO, 2007).

É possível escutar nesse trecho o eco de Annie Sprinkle: “a resposta para pornografia ruim não é a proibição da pornografia, mas fazer melhores filmes pornôs”. A citação seguinte:

É este exercício de reapropriação das tecnologias de produção da sexualidade que chamamos de pós-pornográfico. Pós-pornô não é uma estética, mas o conjunto de produções experimentais que surgem dos movimentos de empoderamento político-visual das minorias sexuais: os párias do sistema farmacopornográfico [...] reclamam o uso dos dispositivos audiovisuais de produção de sexualidade (PRECIADO, 2015).

Assim, vemos não apenas vários dos termos que Preciado convoca repetidamente para acentuar a relevância sexopolítica da pornografia, mas também uma certa passagem da pornografia para o pós-pornô. Se desconfiássemos ideologicamente desse “pós” a partir de todos os seus usos liberais e da banalização dos discursos pós-modernos, e então o tomássemos simplesmente como um índice descritivo de uma sequência, poderíamos pesquisar os ciclos e pontos de passagem que ele promove antes que uma simples oposição taxativa, e, portanto, entender o pós-pornô como uma forma de experimentação com pornografia em múltiplos traços que, levado ao extremo, seria apenas outra maneira de fazer pornografia. Mas um pornô que dissolveu o que, no sentido ~~normativo-normativo~~, faz a pornografia convencional. Neste ponto, a dissidência seria, naturalmente, acomodada na visibilidade de corpos, desejos, prazeres, gêneros, sexos e sexualidades e também nas formas autogestivas, coletivas e comunitárias de realização.

Neste ponto, e através de toda a implantação que realiza na constelação teórica em que insere a pornografia, é evidente como o pensamento de Preciado iluminou e levou a ações pós-pornô em vários níveis. Há, no entanto, dois núcleos em sua caixa de ferramentas que são especialmente relevantes, e que não casualmente ainda não destaquei. Um deles é o da tecnologia, noção e categoria fundamental ao longo do desenvolvimento teórico de Preciado, e que, logicamente, se recupera de Teresa de Lauretis e, por sua vez, de Foucault: assim, pensar a pornografia como uma tecnologia do sexo e do gênero permite falar dela enquanto

produção e não como mera representação. Preciado escreve: “a relação entre sexualidade e pornografia não é da ordem de representação, mas da produção”, porque “a pornografia não representa uma sexualidade que pré-existente a ela, mas é [...] um dos dispositivos que constroem o marco epistemológico e que desenham os limites dentro dos quais a sexualidade aparece como visível” (PRECIADO, 2015). O outro núcleo decorre dos interesses óbvios de Preciado na construção de periodizações (históricas) e, desta forma, afetaria a consideração de certas temporalidades.

Então, a partir desses dois aspectos que eu entendo sobressalientes, poderia se pensar em uma série de considerações em torno de ações pós-pornô em inter-relação com o tramado pela pornografia. Por ações, poderíamos refletir em vários níveis. Por um lado, intervenções críticas ligadas à pós-pornografia – penso na Argentina – a produção de Laura Milano, Beto Canseco e o Assentamento Fernseh, de Martín De Mauro Rucovsky, de val flores, entre outros. Além disso, obras em ação produzidas a partir do pós-pornô ou mostrando seus efeitos (e aqui a lista seria numerosa). E, obviamente, será necessário examinar as intensas articulações entre elas, para invocar qualquer fantasma de cisão entre o que reconheceríamos como “teoria” e como “prática”.

De um modo particularmente singular e específico, porém, ocorre esse *entre* teoria e prática no ensino e é nisso que eu quero me basear para falar sobre Preciado. Gostaria, então, de pensar e propor a teoria e a crítica como um modo de pesquisa artística, em uma sinergia intensa e produtiva, e não em uma sequência (ou seja, teoria indo antes para marcar o caminho do que precisa ser feito ou indo depois para reunir as evidências do que foi feito e generalizar). Eu me pergunto: É possível ensinar a *fazer* pós-pornô? É claro que a resposta a esta pergunta não será resolvida, mas, em vez disso, deslizo parcialmente uma agenda de trabalho ligada ao desenvolvimento de conteúdo e a um programa de pesquisa para, em seguida, refletir, da mão de Preciado, sobre a pós-pornografia.

O corpo pornô

Caracterização da pornografia convencional/comercial. Críticas ao seu desenvolvimento cis-hétero-normativo dominante. Suas figurações corporais. O debate da pornografia/antipornografia dentro do feminismo. “Pornotopia” como uma máquina de subjetivação desejante. Mediatização e mercado. Filmes, diretorxs e estrelas (figuras *pornostars*) chaves, paradigmáticas ou históricas. Pornografia como verdade, dever ser e pedagogia do sexo; o ciclo excitação frustração. Apropriações e usos. Pornografia *mainstream* não heterossexual: crítica à pornografia gay padronizada. Alguns desvios *queer*.

Tecnologias e temporalidades

O debate histórico erotismo/pornografia. Antes da pornografia como tecnologia audiovisual: o esplendor literário. Hipóteses de Paul B. Preciado: museu e lixo urbano. Problemas de meios e mediações da mídia: pornografia como “representação” (ficção realista irreal ou ilusão de realidade) e pornografia em seus efeitos (produção de corpos, desejos e subjetividades). Tensões entre ficção e documento/documentário. O tópico crítico da opressão: a pornografia como uma simples “reflexão” e “reprodução” de práticas normalizantes e violentas. Algumas (outras) saídas críticas da pornografia a partir de perspectivas situadas, não na censura proibicionista, mas sim em estratégias de resistência e empoderamento. Pornografia como simulação; imaginação pornô e afetação mórbida. O regime tecnológico de visibilidade. A pornografia como dispositivo, como máquina, como gênero (a “lei do gênero”). Além do olhar: a construção de uma história (narrativas e argumentos: regularidades e estereótipos). Para um arquivo pornô. Experimentação com pornografia como um ponto de resposta e passagem pós-pornô. Pornô amador: “faça você mesmo”. Depois da pornografia: é tudo pós-pornô? O caminho para o pós-pornô ou entre pornografia e pós-pornô: fronteiras porosas e flexíveis, abertas e experimentais, indeterminadas e não taxonômicas, sem ser inespecíficas, vagas ou não-perturbadoras. Leituras pós-pornô retrospectivas ou retroativas: um pré-pós-pornô? Literatura (e) pornografia: alguns artefatos verbais contemporâneos, como criações porno-literárias. Cultura de cinema pornô e *darkroom* como espaços da orgia.

Trajetos

Debates em torno das categorias modernas das artes e a tradição estética. O pós-pornô na discussão sobre os limites da arte e das artes. Depois do pós-pornô: efeitos de sua abertura em produções artísticas não realizados a partir de sua estrutura.

Articulações (Teoria e Prática)

O percurso realizado em uma cátedra de Pós-pornô⁴ pode oferecer algumas pistas experimentais sobre a relação criativa e produtiva do trabalho teórico-crítico de Preciado com

⁴ Se trata da cadeira “Posporno”, que propõe como eixo “Obra em (de)construção. Corporalidade e performance na chave estética-política”. A mesma foi promovida pelo Programa Universitário de Diversidade Sexual da Universidade Nacional de Rosário e iniciou suas atividades no ciclo letivo de 2018 como Disciplina Opcional da carreira de Belas Artes da Faculdade de Humanidades e Artes daquela Universidade. Embora os cursos e oficinas pós-pornô na Argentina venham se expandindo há vários anos, neste caso é a primeira, e até o momento

as ações pós-pornô realizadas. A importância e a necessidade de conhecimento teórico, sua colocação em contato, vai articulando no desenvolvimento como disciplina uma lógica e uma dinâmica de integração e não cisão entre teoria, como linguagem conceitual, e prática. Entendemos como prática, o processo de obra, orientada e sequenciada, rigorosa e planejada, mas nunca concluída, nem fechada, nem de-terminada: a busca é entregue à deriva, ao desejo e à experimentação, e entende seus “resultados” como parte de um processo, talvez parcial, fugaz, fragmentário ou aleatório, mas qualquer que seja o resultado, não abre mão de um trabalho assinado pela precisão e a complexidade. Dessa forma, as práticas ao longo do ano vão convidando a alguns “treinamentos”, como colocar o corpo em obra e ação, ou ensaios corporais, que justamente buscam sempre o horizonte integral com a reflexão teórica, até mesmo – e acima de tudo – como laboratório de pesquisa de obras (ou seja, não meramente como “consciência teórica” mais ou menos ornamental) que dá uma densidade e abre possibilidades ~~é~~ para a obra em ação. E esse uso funciona em suas muitas derivas para as quais convida (ou seja, tampouco se aspira a que se apropriem de tudo), o que também se imbrica no duplo propósito da matéria (a obra como produção de um artista e a tarefa como pesquisadorxs-críticxs) e no reconhecimento de que a performance, mesmo que seja o registro privilegiado, não é o único para o projeto de obra.

A partir daí, então, acontece desde o início uma insistência nas leituras teóricas como integração, que serão exibidas no sustento das obras, bem como nos textos do catálogo com que a exposição final é acompanhada (além das instâncias avaliativas típicas de uma disciplina universitária), ou seja, a teoria, o mapeamento crítico-conceitual, se sustentam e se exibem na consistência da obra e aparece tácita ou explicitamente no que está escrito no catálogo. Claro, o risco a superar, ou o fantasma para conjurar, é o de uma aplicabilidade escolar ou obra de tese. Diante desses efeitos indesejados, o caminho proposto que transita do texto teórico à obra baseia-se em sua refração, sua torção, sua desobediência, ou mesmo como prática desencadeante ou ponto de partida, como relacionamento, embora sempre como exigência.

Ao mesmo tempo, a escrita ocupa um lugar central a partir das instâncias nas que se trabalha a verbalização do projeto de obra (apresentada como planejamento com suas ideias,

a única, cadeira fixa para a formação de alunxs de graduação universitária, que também está aberta a estudantes de outras carreiras. Para efeitos da carreira em que está ancorada, seus objetivos atendem a um perfil duplo integral: formação artística como cineastas des alunxs e formação como pesquisadorxs acadêmicxs na área da arte. A cadeira está no meu comando e eu estou acompanhado, desde o início, pelo renomado artista visual e performer Mauro Guzmán e Didac Terre, bem como nos últimos tempos Natalia Cocciarini e um potente grupo de ajudantas e colaboradoras.

recursos, etc.), de forma que o que é mobilizado na conversa coletiva de classe para classe possa ser enunciado por escrito: uma transferência de registros que, embora se trate de um processo aberto, permita visualizar uma sequência. A articulação, ou mesmo a tensão, entre teoria e prática, aqui, possibilita também uma série de informes, registros, morbidades e gatilhos a modo de laboratório experimental sustentado também em uma espécie de trabalho de campo em que olhar/observar(se) é decisivo no fluxo que vai do desejo e do autocuidado à despersonalização e ao impessoal. O que se escreve, então, está ligado ao desenho de uma corpografia, um mapa e um registro poético-corporal no qual o documental já passa, ao menos, para o segundo plano (de fato, poderia se considerar aqui a documentação excessiva dos artistas contemporâneos).

Da escrita à performance, esta percebe-se como obra em ação, como colocação em ação da obra: dispositivo incompleto e aberto, efêmero e quase incompreensível ao registro in-mediato, sempre contingente, em (des)construção e resistente à re-iteração. A prática e a vivência, mesmo a experiência feita, dão origem a um *continuum* comunitário que quebra, ou pelo menos corrói e racha, a ideia individualista (e neoliberal) da arte, até mesmo para lutar com as estruturas da arte atual (incluindo a própria performance) e levar os rumos para outros lados. É sobre agir com a obra, como resposta.

Embora essas dinâmicas de trabalho certamente não representem uma novidade radical, estou interessado em destacá-las como parte de um registro localizado e enunciar-las como um rodeio antes de retornar a Preciado. Vale dizer que elas também não são exibidas metodologicamente como “receitas”. Em vez disso, elas aspiram a mostrar um mapa de ação com bastante detalhe, porque o trabalho de Preciado funciona nele como uma base insubstituível (enquanto caixa de ferramentas, mas também como um arquivo inspirador) que também é projetado em intervenções artísticas, como veremos na última seção.

Mas primeiro, voltando a desandar da encenação à reflexão teórica, é apropriado especificar alguns problemas que surgem da formulação e desenvolvimento de conteúdos de ensino. Uma das questões mais relevantes é colocar a pornografia como uma chave nos estudos sexo-gênero ou seja, sua incidência além de si mesma; nesse sentido, o campo dos *porn studies* já é um fato, mas de todas as maneiras ainda pode ser ultrapassado. Nos termos de Preciado, precisamente, se formula com clareza o modo como a pornografia funciona como “uma das indústrias centrais na biopolítica global da produção e normalização do corpo”. E da pornografia (de sua crítica) devemos dar o passo em direção ao pós-pornô, que vamos entender – vale a pena insistir – como um limiar ou ponto de passagem ou trânsito móvel e não como oposição taxonômica.

No entanto, a pornografia não é apenas orientada para o mercado, no âmbito do fluxo capitalista global (como, mais uma vez, nos ensina a ler Preciado com tanta precisão), mas é trazida à tona por debates mais longos, como a distinção dicotômica (estética e moral ao mesmo tempo) entre erotismo e pornografia, cujo questionamento ilumina tanto debates artísticos quanto sexo-políticos⁵.

De fato, os problemas ao mesmo tempo estéticos, tecnológicos e políticos se fazem presentes tanto se entendemos a pornografia definida como um regime de visibilidade ou visualidade, determinado pelo ob-sceno ou a partir de seus efeitos como normatividade performativa (como deve ser o sexo) (flores, 2013, p. 284 e ss). Portanto, é inevitável insistir nos processos de mediação/midiatização e ficção: não se trata de uma reprodução transparente de algo dado e pré-existente, e, portanto, é necessário insistir na complexidade (e até mesmo nas limitações) da categoria de “representação”. Neste ponto adquire sentido o convite de Preciado para pensar na pornografia como uma produção. As diferentes teorias e abordagens em torno dos processos de mediação podem nos ajudar ou nos contrariar, mas, de todas as formas, os dilemas em torno de como a pornografia “representa”, “constrói” ou mesmo “influencia” no receptor parecem ser dados pela indistinção ou confusão entre ficção e documentário, como se a ficção não fosse aceita ou entendida e como se fosse apenas procurada e lida em termos documentais como garantia de registro real. As consequências de tal abordagem, assim compreendida, são projetadas nas limitações críticas, até um pouco triviais, em relação à pornografia: por não considerar o registro fictício (ou seu status de representação, mas que aqui é compreendido nos termos em que é plasmada em uma ficção), se enxerga no pornô apenas a opressão, reprodução de práticas normalizadoras e violentas e uma espécie de transferência transparente (a violência sexual é promovida pela pornografia); não se vê, no entanto, que uma crítica mais potente levaria a diferentes formas de resistência, que são precisamente as que estimula o pós-pornô. Também é necessário trabalhar essa crítica simples ou maniqueísta, como um lugar comum para pensar a pornografia como opressão ou coisificação dos corpos, uma vez que, paradoxalmente, por enfatizar uma forte oposição com o pós-pornô e – apenas em princípio e sem complicar – críticas feitas a partir daí, acabam confluindo com os argumentos da censura anti-pornô. Assim vista, a pornografia não teria muito o que fazer e ficaria paralisada, sem nuances e tensões, em um fechamento sem resto, antes que aberta à experimentação e à apropriação subversiva de seus códigos e

⁵ Ver, nesse sentido, como Beto Canseco (2017), através de categorias como a eroticidade, o marco pornográfico e a paixão sexual, articula o problema, embora muito mais perto de Judith Butler do que de Paul B. Preciado em sua elaboração crítica.

linguagens. A articulação, aqui, dos onze pontos que Preciado dispensa no capítulo “Pornopoder” daquele ensaio corporal-literário que é *Testo Junkie*, não só é essencial (seria redundante enfatizar seu valor teórico-crítico), mas também permite o deslocamento, preciso e agudo, para compreender a pornografia como “dispositivo virtual (literário, audiovisual, cibernético) masturbatório”, como “paradigma de toda indústria cultural”, como “verdade do sexo” (ao modo de Foucault) (PRECIADO, 2018, pp. 281-289).

Por outro lado, aparecem os corpos (ou, como diria Nestor Perlongher: “a primeira coisa que se vê são corpos”). Entre os elementos “próprios” da pornografia se encontra o que poderíamos chamar de espetacularização corporal que favorece, fundamentalmente, a exibição, mostraçã, ostentação carnal, compreendida genito-centralizadamente. Portanto, noções complexas em torno de/dos corpo/s e da/s corporalidad/es são ativadas aqui como um desafio de ensino e horizonte de pesquisa, para lidar com sua concepção fenomênica, referencial, como algo dado, ou em sua equivalência ou confusão com “carne”, desconhecendo suas conexões inorgânicas, ou em expressões estereotipadas como “colocar o corpo”. E a partir daqui, também são abertos os debates e tensões em torno da nudez, ou ao nu como um problema para projetar em uma obra pós-pornô: se dissermos que não necessariamente tem que ser decisiva, definidora, pois aspiramos a um “contra-genitocentrismo” (porque o nu, em última análise, e no sentido básico, garante isso), ao mesmo tempo, no entanto, é necessário garantir que essa crítica não se torne embasamento para um escamoteio pudico (e, portanto, moralista) do corpo/carne. Por isso, o desnudo, entendido em termos genitocentrados, faz pensar que o pós-pornô não passa necessariamente por aí, embora caberia se perguntar sobre formas de nudez não-genital. Se o pós-pornô aspira e convida uma gramática corporal nova ou diferente, dos corpos, dos desejos e prazeres, à criação e exploração de outros territórios desconhecidos, então é necessário que a mutação se desloque para a reinvenção a uma experiência dos limites.

Se há pós-pornografia, então antes houve pornografia e daí partimos, por isso é necessário insistir que o prefixo “pós” é tomado apenas em termos descritivos de uma sequência e nenhuma crítica é poupada. Entendido em princípio como uma produção (audio)visual com elementos pornográficos, mas objetivos políticos, críticos ou humorísticos, ou seja, não-masturbatórios (diferença discutida ou confrontada por muitos artistas que propõem que suas obras sim excitam), o pós-pornô encontra uma de suas chaves na autogestão, segundo a qual, pelo menos em princípio e em declaração de vontade, modos colaborativos e coletivos, bem como redes de comunidades criativas levam ao surgimento de dispositivos que permitem ver com alguma nitidez as diferenças entre a empresa (como

propriedade privada de mercado), a autoria (como função social legitimadora), o artista (como um gênio romântico) e o sujeito (como indivíduo criador). No entanto, essa nitidez relativa não se deve à clara divisão dessas figuras, mas, paradoxalmente, às inter-relações desenhadas pelo mapa autogestivo que, em vez de confusão, propõe uma constelação na qual todas essas figuras não se enquadram em um único nome como Um (razão pela qual tem sido tão difícil discerni-las, mesmo analítica ou operacionalmente, na arte moderna). No entanto, se concordarmos que em um certo nível a autogestão é a coisa definitiva, como observa Laura Milano (2019), abre-se uma tensão entre a autogestão e as instituições (acadêmicas e universitárias, bem como festivais e museus), que em rigor cristaliza a relação do ativismo pós-pornô com as instituições e marca o *affaire* entre arte e academia, cujo risco é a cristalização do pós-pornô a partir de sua cooptação. Mas, além disso, pode-se acrescentar que se entendermos o pós-pornô localizado em um horizonte de afeições artísticas e não como mercadoria de consumo (com o qual em princípio se oporia à pornografia industrial) é notável como ele terá, por sua vez, de superar o obstáculo de que a Arte também não está fora do mercado, e, de fato, não é mais surpreendente encontrar produções pós-pornô dentro do museu (como uma forma de consagração), produções pós-pornô tipificadas (e, portanto, virtualmente adequadas para o consumo *mainstream*) e artistas pós-pornô quase convertidos em *pós-pornostar*. É, no entanto, uma tensão, não uma opção excludente, que certamente responde à lógica cultural absorvente e centrípeta do capitalismo, perante o qual o desafio poderia ser encontrar formas inéditas de singularização. Como se isso não fosse suficiente, a necessária reformulação das categorias tradicionais modernas da arte significa que, por exemplo, não podemos continuar a falar levemente sobre estética (ou função estética, no caso do pós-pornô, e opor ele com uma segurança transcendental à sua função masturbatória).

Embora fiquem claros os eixos, especialmente os políticos, que fazem ao pós-pornô (rapidamente: a dissidência sexual-gênero-corpo no que concerne à normalização hegemônica e a dissidência autogestiva em relação à indústria), do lado de cá, no entanto, persiste o problema ou a questão em torno do que define a (pós)pornografia, como dispositivo, intervenção ou ação. Talvez continuemos ainda a não oferecer uma formulação precisa aqui, mas poderíamos nos arriscar a sugerir as exigências de uma definição possível. É claro que se a orientação for dada pelo jogo corrosivo e subversivo, dentro e com a própria linguagem da pornografia (ou seja, não apenas articulando uma queixa explícita), uma definição conceitual de (pós)pornografia teria que contemplar uma flexibilidade clara, mas que também não implique que qualquer coisa pode caber lá, pois se dissolveria no ar. Pareceria, então (especialmente dados os limites porosos ou pontos de passagem ou o

indecidível com a pornografia comercial: um vídeo amador que poderia ser pós-pornô por suas formas de realização, uma produção pós-pornô que, no entanto, mostra os mesmos corpos hegemônicos da pornografia, etc.)₂ que o (pós)pornô seria formulado contra qualquer forma de classificação ('este sim, isso não, até aqui vai, até lá não'), se mantendo₂ então₂ em um estado de indeterminação aberto e experimental, deliberada e estrategicamente, mas ao mesmo tempo se impõe a 'necessidade' de alguma, uma ou muitas definições, para abster-se da facilidade ou banalização de que tudo, ou qualquer coisa, possa se chamar (pós)pornô; nesse caso, sua força política e sua potência artística terão sido enfraquecidas ou mesmo perdidas.

Por sua parte, todas estas derivas giram em torno de artistas, práticas, ações, objetos, produções, obras que se autodefinem (politizadas e localizadas) no âmbito do pós-pornô. Mas também poderia se deslizar o (pós)pornô como máquina de leitura “para trás” (de sua emergência), visto que, algumas produções que₂ sem se identificar com o pós-pornô como tal (por básicas razões cronológicas), podem ser lidas com lógicas semelhantes. É a conexão do (pós)pornô com as formas do anacronismo. E, por sua vez, a conexão com os lados: numerosas – e cada vez mais – produções visuais que sem se autodenominar pós-pornô (nem de longe, em certos casos), parecem, no entanto, feitas a partir desse lugar de enunciação; a conjectura é evidente: eles usufruem um regime visual que a (pós)pornografia habilitou.

A partir deste marco, no qual muitas de suas articulações possuem uma dívida óbvia com o trabalho de Preciado, as ações pós-pornô realizadas e produzidas moveram-se sobre a fantasia e a imaginação (imaginário: imagem) e sobre conhecimentos corporais, dando origem ao invés de um estado corporal a um estado de (sua) imagem; sobre a ex-tensão (tensão das peles) e a deformação das formas do fragmento que se focalizara; sobre a presunção de que se pensar (se identificar, se auto-designar) e empoderar-se como artistas pós-pornô implica uma definição circunstancial, contingente, efêmera, situada; sobre o interesse dado em montar e sacudir uma geopolítica cono-sulista (do “cu do mundo”) através de uma anarquia de disciplinas; sobre o desejo de produção de conhecimento – e suas expansões – (através) do corpo – e suas expansões – sobre a preocupação de interromper ou saturar lógicas de mercado perante o “depois que” da novidade; sobre a vontade de dessacralizar as metáforas de mármore da arte e das instituições que a abrigam, começando com a que nos abrigava.

Projeções (Artísticas)

Após esse percurso, no qual os ecos de Paul Preciado ressoam muito mais do que as referências expressam, quisera apontar brevemente que três obras surgidas da cátedra “Pós-pornô” e exibidas nas exposições coletivas foram baseadas em seus textos. Isso vale como uma forma de tecer o quão explicitamente produtiva é a obra teórico-crítica de Preciado, seu pensamento e seu relato, muitas vezes de forma (auto)figurativa, além do impacto na reflexão conceitual, em suas projeções: como fonte inspiradora ou gatilho de obra-ação, como um arquivo aberto à experimentação.



Imagem 1. *Pornolimpieza* (2018), de Clara Abad. Performance disparada a partir de um fragmento de *Testo Junkie* (“a testosterona, como biosuplemento energético ativado em um programa cultural feminino, me leva a arrumar freneticamente e limpar meu apartamento durante toda a noite”). Corpos: Laura, Bethany, Aimé, Celeste, Lucia, Virgínia. Foto da exposição de Martina Aguirre e Camila Biondo.



Figura 2. *Vigília das Corporalidades* (2018), de Agustina Siffredi. Registro fotográfico em série a partir da tomada do espaço da Faculdade como novas formas de habitar aquele espaço universitário. Com base nas intervenções de Preciado ligadas à arquitetura. Foto parcial da amostra por J.G.



Imagem 3. *Dildocracia* (2019), de Juliana González e Lucrecia Sepúlveda. Performance baseada em postulados do *Manifesto Contrassexual*. Corpos: Juliana e Lucrecia. Foto da exposição de Giuliana Terre e Luisina Vázquez.

CANSECO, B. **Eroticidades precarias**. Córdoba: Asentamiento Fernseh, 2017.

DE MAURO RUCOVSKY, M. **Cuerpos en escena**. Materialidad y cuerpo sexuado en Judith Butler y Paul B. Preciado. Barcelona: Egales, 2016.

DESPENTES, V. **Teoría King Kong**. Barcelona: Melusina, 2007.

FLORES, V. Educación sexual y dispositivo pornográfico: un currículum postpornográfico o la blasfemia sexo-educativa. In: **interrucciones**. Neuquén: La Mondonga Dark, 2013.

MILANO, L. **Usina posporno**. Buenos Aires: Título, 2014.

MILANO, L. **Hacer posporno**. Las prácticas pospornográficas entre la autogestión y los affaires institucionales”. Comunicação apresentada no IV Coloquio Internacional “Saberes contemporâneos desde la diversidad sexual: teoría, crítica, praxis”, PUDS-UNR, 2019.

PERLONGHER, N. Matan a un marica [1988]. In: **Prosa plebeya**. Buenos Aires: Colihue, 1997.

PRECIADO, P. B. **Manifiesto contra-sexual**. Madrid: Ópera Prima, 2002 [**Manifiesto Contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. Tradução por Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014].

PRECIADO, P. B. Multitudes queer. Notas para una política de los ‘anormales’. In: **Revista Multitudes**, n. 12, 2003 [Multidões *queer*: notas para uma política dos "anormais". Tradução por Cleiton Zóia Münchow e Viviane Teixeira Silveira. In: Revista Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 19, n. 1, jan-abr, 2011, pp. 11-20].

PRECIADO, P. B. Mujeres en los márgenes. In: **El País**, 2007.

PRECIADO, P. B. Museo, basura urbana y pornografía. In: **Zehar**, n. 64, 2008. [Museu, lixo urbano e pornografia. Trad. Bryan Axt. In: **Revista Periódicus**, v. 1, n. 8, 2017.]

PRECIADO, P. B. Cartografías queer: El flâneur perverso, la lesbiana topofóbica y la puta multicartográfica, o cómo hacer una cartografía "zorra" con Annie Sprinkle. In: CORTÉS, J. M. (ed.). **Cartografías Disidentes**. Barcelona: SEACEX, 2008a. [Cartografías queer: o flâneur perverso, a lésbica topofóbica e a puta multicartográfica, ou como fazer uma cartografia “zorra” com Annie Sprinkle. In: **Revista Performatus/Inhumanas**, v. 5, n. 17, 2017].

PRECIADO, P. B. **Testo Yonqui**. Madrid: Espasa Calpe, 2008b [**Testo Junkie**. Traduzido por Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018].

PRECIADO, P. B. Basura y género. Mear / Cagar. Masculino / Femenino. In: **Parole de queer 2**, 2009a.

PRECIADO, P. B. Biopolítica del género. In: AAVV. **Biopolítica**. Buenos Aires: Ají de Pollo, 2009b.

PRECIADO, P. B. Terror anal: Apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. In: HOCQUENGHEM, G. **El deseo homosexual**. Barcelona: Melusina, 2009c.

PRECIADO, P. B. Transfeminismo y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica. In: **Ramona**, n. 99, 2009d.

PRECIADO, P. B. **Pornotopía**. Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la guerra fría. Barcelona: Anagrama, 2010 [**Pornotopia**. Playboy e a invenção da sexualidade multimídia. São Paulo: n-1 edições, 2020].

PRECIADO, P. B. Decimos revolución. In: AAVV. **Transfeminismos**. Epistemes, fricciones y flujos. Tafalla: Txalaparta, 2013.

PRECIADO, P. B. Si la escritura no es un arma estamos perdidos. Entrevista concedida a Sara Malagón Llano. *In: El espectador*, 2014.

PRECIADO, P. B. Activismo posporno. *In: El Mundo*, 2015.

PRECIADO, P. B. Encamados. *In: Badebec*, v. 6, n. 11, 2016.

PRECIADO, P. B. **El museo apagado**: Pornografía, arquitectura, neoliberalismo y museos. Buenos Aires: MALBA, 2017.

APÊNDICE.SUPLEMENTO

TEXTOS PUBLICADOS POR PAUL B. PRECIADO Cartografia dos anos 2000-2021

Elaboração coletiva e comunitária
em conjunto com o grupo do Facebook Paul B. Preciado (Brasil).

LIVROS

1. **Manifeste Contra-sexuel** (2000: Édition Balland);
2. **Testo Yonqui** (2008: Espasa Calpe);
3. **Pornotopía** (2010, 2020: Anagrama);
4. **Terror anal y manifiestos recientes** (2013: La Isla de la Luna);
5. **Colección Posmuseo. El museo apagado: Pornografía, arquitectura, neoliberalismo y museos** (2017: Programas Públicos de MALBA);
6. **Un appartement sur Uranus: chroniques de la traversée** (2019: Grasset);
7. **Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes** (2020: Grasset);
8. **Feminazis** (2021: Gato Negro & Miau Ediciones).

TESE DE DOUTORADO EM FILOSOFIA

1. **Gender, Sexuality, and the Biopolitics of Architecture: From the Secret Museum to Playboy**, sob orientação de Prof. Beatriz Colomina (2013: [Princeton University](#)).

CAPÍTULOS

1. **Contrabandos queer**, de Preciado ~~y~~e Bourcier (2001: Universitat de València);

2. **Auto) biografía de un órgano eam** “Que piensan ellos. Microensayos” (2001: Opera Prima);
3. **Devenir Bollo-Lobo o cómo hacerse un cuerpo Queer a partir de el pensamiento heterosexual** (2005: Editorial Égales);
4. **Biopolitique du genre** (2005: L'Harmattan);
5. **Biopolítica del género** (2009: Ají de Pollo);
6. **Les Années Trans**, em# "Une histoire (critique) des années 1990. De la fin de tout au début de quelque chose", de François Cusset (2014: La Découverte);
7. **Encamados em#** “El sexo que habla Osvaldo Lamborghini” (2015: [MACBA](#); disponible también en [Revista Badebec](#));
8. **My body doesn't exist eam** The documenta 14 Reader (2017: Prestel Verlag).

PREFÁCIOS

1. **Decimos revolución. Eam** “Transfeminismos: epistemes, fricciones y flujos”, de Miriam Solá y Elena Urko;
2. **La izquierda bajo la piel eam** “Esferas da Insurreição”, de Suely Rolnik (2018: n-1 edições);
3. **“Prólogo” eam** Ficciones patógenas, de Duen Sacchi (2019: Rara Avis);
4. **“Prólogo” em#** Superbollos contra le LEFA (2020: Continta me tienes).

EPÍLOGO

1. **Terror Anal em#** “Le Désir Homosexuel” de Guy Hocquenghem (2000: Librairie Arthème Fayard).

ARTIGOS

1. **Mies-conception: La casa Farnsworth y el misterio del armario transparente** (2000: Zehar. Revista de Arteleku-ko aldizkaria);
2. **De-titled: gender and the architecture of the double signature in droit de regards** (roman-photo de Marie-Françoise Plissart suivi d'une lecture de Jacques Derrida) (2004: Quaderns de Filologia. Estudis Literaris. Vol. IX);

3. **Género y performance: 3 episodios de un cyber-manga feminista queer trans...** (2004: Zehar - Revista de Arteleku-ko aldizkaria);
4. **Llegan los Reyes de la cultura King** (2004: Revista Zero, n. 62);
5. **Gigantas/Casas/Ciudades. Apuntes para un topografía política del género y de la raza** (2005: Artecontexto);
6. **El cuerpo digitalizado** (2005: La Vanguardia);
7. **SavoirsVampires@War** (2005: Multitudes - Revue politique, artistique, philosophique);
8. **Artivismo queer. “Ready-made” políticos** (2006: La Vanguardia);
9. **Los rascacielos las prefieren rubias** (2007: La Vanguardia);
10. **Mujeres en los márgenes** (2007: El País);
11. **Abrir posibilidades - una conversación con Judith Butler** (2007: Lectora; Preciado e Soley-Beltran);
12. **Pharmaco-pornographic Politics: Towards a New Gender Ecology** (2008: Revista Parallax);
13. **Farmacopornografía** (2008: [El País](#));
14. **Historia de una palabra: Queer** (2009: [Parole de Queer 1](#), pp. 14-17; trad. PT-BR de Luiz Morando em [Resista!](#));
15. **Basura y género. Mear/Cagar. Masculino/femenino** (2009: [Parole de Queer 2](#), pp. 14-17);
16. **Revoluciones vivas y muertes chiquitas**, em# Las Muertes Chiquitas de Mireia Sallarès (2009; 2019: Arcàdia);
17. **Transfeminismo y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica** (2010: Revista de artes visuales);
18. **Sade en a Complutense** (2011: Blog RQTR);
19. **Multidões Queer: notas para uma política dos “anormais”** (2011: Revista Estudos Feministas; traducido por Cleiton Zóia Münchow e Viviane Teixeira Silveiras);
20. **Carol Rama for ever 1/2** (2013: [blog Jeu de Paume](#));
21. **Carol Rama for ever 2/2** (2013: [blog Jeu de Paume](#));

22. **Matrimonio Ecosexual con Annie Sprinkle y Beth Stephens** (2013: [blog Jeu de Paume](#));
23. **Lecciones de estilo** (2013: [blog Jeu de Paume](#));
24. **Gironcoli contra Money, o el arte como aparato de verificación disidente** (2013: [blog Jeu de Paume](#));
25. **Volver a la Womanhouse** (2013: [Jeu de Paume](#));
26. **Oítica: Farmacoficciones** (2013: [Jeu de Paume](#));
27. **El feminismo no es un humanismo** (2014: Revista El Estado Mental; trad. de 2014 em [OPOVO](#));
28. **Restif de la Bretonne's State Brothel: Sperm, Sovereignty, and Debt in the Eighteenth-Century Utopian Construction of Europe** (2015: Issue #6);
29. **The Ocaña We Deserve. Campceptualism, sexual insubordination, and performative politics** (2016: Stedelijk Studies);
30. **Fais tes cartons sans savoir où tu déménages par Paul B. Preciado** (2016: [Libération](#); trad. PT-BR de Luiz Morando em [Resista!](#));
31. **Cartografias Queer: o flâneur perverso, a lésbica topofóbica e a puta multcartográfica, ou como fazer uma cartografia "zorra" com Annie Sprinkle** (2017: Inhumas, ano 5, n. 17);
32. **Après le livre, imprimons la chair** (2017: [Libération](#); trad. PT-BR de Luiz Morando em [Resista!](#));
33. **Eloge du fétichisme** (2018: [Libération](#); trad. PT-BR de Luiz Morando em [Resista!](#));
34. **Museu, lixo urbano e pornografia** (2018: Revista Periódicus; trad. PT-BR de Bryan Axt);
35. **Baroque technopatriarchy: reproduction** (2018: ArtForum; trad. PT-BR de Sara Wagner York em [Medium](#));
36. **Lettre d'un homme trans à l'ancien régime sexuel** (2018: Libération; trad. PT-BR de Ali Prando em [Disco Punisher](#));
37. **Ser 'trans' é cruzar uma fronteira política** (2019: El País);
38. **Chalecos desnudos** (2019: [El País](#); trad. PT-BR de Luiz Morando em [Resista!](#));
39. **Lorenza Böttner: la inspiración chilena de Paul B. Preciado** (2019: Latercera; trad. PT-BR de Luiz Morando em [Resista!](#));

40. **La heterosexualidad es peligrosa** (2019: El País; trad. PT-BR de Luiz Morando em [Resista!](#));
41. **The Losers Conspiracy** (2020: ArtForum; trad. castellano por [Lobo Suelto](#); trad. PT-BR de Sara Wagner York em [Medium](#));
42. **Aprendiendo del virus** (2020: El País; trad. de Sara Wagner York em [Medium](#));
43. **La imposible dedicatoria** (2020: [Revista de la Universidad de México](#));
44. **When statues fall**, (2020, *Artforum*).

CRÔNICAS

1. **Ara.cat** (2010-2019);
2. **Libération** (2013-Atual);
3. **El Estado Mental** (2014-2016);
4. [Resista!](#) (Traduções de Luiz Morando e Inaê Diana Ashokasundari Shrivya em PT-BR das crônicas de Paul B. Preciado).

SEMINÁRIOS TRANSCRITOS

1. **Retóricas de Género. Políticas de identidad, performance, performatividad y prótesis**, com Halberstan e Bourcier (2003: Arteleku);
2. **Transfeminismo no Regime Farmaco-pornográfico** (2010; trad. Thiago Coacci);
3. **Cuerpo impropio. Guía de modelos somatopolíticos y de sus posibles usos desviados – Resumen** (2011: Universidad Internacional de Andalucía);
4. **¿La Muerte de la Clínica?** (2013; 2015: bocavulvaria ediciones);
5. **Mujeres en Psicoanálisis** (2019; trad. de Manuel Murillo, Jorge Reitter y Agustina Saubidet; revisão de Nicolás Cerruti).

ENTREVISTAS

1. **Después del feminismo** (2007: El País);
2. **La pornografía es una noción política** (2008: Diagonal Periódico);

3. **Judith Butler y Beatriz Preciado en entrevista con la revista Têtu** (2008: Revista Têtu, n. 138; trad. Ursula Del Aguila; trad. PT-BR de Luiz Morando em [Resista!](#));
4. **Entrevista con Beatriz Preciado**, por Jesús Carillo (2010: Revista Poiésis);
5. **Entrevista con Beatriz Preciado: Posporno. Excitación disidente** (2010: [Parole de Queer 4](#), pp. 12-19);
6. **Un bien preciado** (2011: Suplemento Soy);
7. **Encarnar disidencias**. Entrevista con Beatriz Preciado & Teresa Forcades (2014: [Blog Teresa de Forcades i Vila](#));
8. **Paul B. Preciado & Andrés Jaque** (2014: [Revista Arquitectura](#));
9. **Formas radicales de ateísmo sexual** (2015: [Clarín](#));
10. **A importância de chamar-se Paul** (2015: Suplemento Soy; trad. PT-BR de Bryan Axt em 2017);
11. **Somateca. Producción biopolítica, feminismos, prácticas**. (2012: [Radio del museo Reina](#));
12. **"El colegio y el ámbito doméstico están idealizados pero son de los espacios más violentos"** (2016: [Eldiario.es](#); entrevista con João França; tradução PT-BR de Inaê Diana Ashokasundari Shrivya em [Resista!](#));
13. **Paul B. Preciado: "Hier, le lieu de la lutte était l'usine, aujourd'hui c'est le corps"** (2018: [Libération](#); entrevista con Cécile Daumas; trad. PT-BR de Luiz Morando em [Resista!](#));
14. **Paul B. Preciado: "Nos corps trans sont un acte de dissidence du système sexe-genre"** (2019: [Libération](#); entrevista con Cécile Daumas; trad. PT-BR de Luiz Morando em [Resista!](#));
15. **Paul B. Preciado: "Soy un disidente del sistema sexual"** (2019: [El Mundo](#); entrevista con Elena Pita; trad. PT-BR de Luiz Morando em [Resista!](#));
16. **Paul B. Preciado: "La censura institucional se parece a la violación"** (2019: [El País](#); entrevista con Almudena Ávalos; trad. PT-BR de Luiz Morando em [Resista!](#));
17. **"Me di cuenta de que cuando socialmente no percibes la violencia es porque la ejerces"** (2019: [Suplemento Soy](#));
18. **Paul B. Preciado y la sonrisa de los cocodrilos: una entrevista desde Urano. Parte I y Parte II** (2019: Blog El Salto Diario; El Rumor de las multitudes.);

19. **Paul B. Preciado: “One day we’ll see assigning gender at birth as brutal”**
(2020: I-d.vice; trad. PT-BR de Sara Wagner York em [Medium](#));
20. **Paul B. Preciado – Ein Apartment auf dem Uranus - Lesung und Buchpremiere #HAUonline** (2020: HAU Hebbel am Ufer en [Youtube](#));
21. **Entrevista con Paul B. Preciado**, com Apollin Bazin (2021, Parole de Queer).