

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais**

**Flávia Lucchesi de Carvalho Leite**

**queer ingovernável: da conservadora  
*assimilação* ao fogo  
anarquista**

**São Paulo**

**2023**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais**

**Flávia Lucchesi de Carvalho Leite**

**queer ingovernável: da conservadora  
*assimilação* ao fogo  
anarquista**

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

**São Paulo**

**2023**

**Banca Examinadora**

---

---

---

---

---

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## agradecimentos

Edson, por como as nossas diferenças compõem juntas essa tese. Pelo imenso prazer de tantas orientações que foram e são muito mais do que isso. Pela alegria e pelas perturbações anarquizantes. Por suas invenções, vivAs!

Salete, por ter me encontrado e apresentado tanto. Pelas tamanhas transformações que propiciou. Pelo céu de Paraty pintado para nós.

Luíza, por estar sempre presente, de seu jeito tão único. Pela firmeza, força viva. Pelas leituras e pelos brindes que atravessam essas páginas.

Lucy, pela empolgação estrondosa com essa pesquisa. Pelas informações quentes, pelas *tombadas*. Pelas gargalhadas e abundâncias.

Gus, por me passar o arco e a flecha, mostrar outras miradas, atizar a escrita como prática incansável. Por fazer circular tantas belezas e poesias.

Bia, pelas conversas que embalam andanças por outras dimensões e por outros movimentos. Pelas tardes agradáveis de aquarelas e por suas pinturas.

Lili, pela lindeza e força de *glória-da-manhã*. Por me apresentar a Baedan, um presente imprescindível para a pesquisa tomar essa forma.

Márcia, pela luz violeta. Pelas conversas sensíveis, pela carta da correnteza e pelo humor que muda todo o clima.

Acácio, pela precisão fina e brutal.

Gustavo, pela voz tranquila que desenha imagens no ar e projeta filmes em qualquer lugar.

Diego, por lançar as flechas e lançar-se com tamanha gana e delicadeza.

Nu-Sol, por cada umx e pela gente, saúde e liberdade!

Heliana Conde, pelas sugestões precisas naquela tarde de conversas prazerosas. Pela generosidade e pelos presentes da *flavia biblio* que tanto fortaleceram essa tese.

Ernani Chaves, por fazer junto aquela tarde de prazerosas conversas. Pelas histórias e sugestões que levaram a pesquisa por outros caminhos e pontos de vista.

João da Mata e Jonnefer Barbosa, pelo sim contagiante ao convite.

Mauri, por escrevermos juntxs, atravessando-nos. Pela companhia deliciosa e por suas metamorfoses incríveis.

Adriana, por deitar comigo na neve russa. Por me impulsionar a ficar de pé quando andei caindo em escadas rolantes.

Matheus, pelas tintas e pelos gatos selvagens.

Ste, pelas brisas sobre gênero e anarquia no nosso ritmo, pelos sons estranhos.

Wander, pelo cosmos caótico, de purpurinas e cristais. Pelas conversas infinitas em que nos misturamos e nos perdemos de nós mesmxxs.

Raquel, por estarmos umx nx outrx em tantos instantes. Por você entrar e se espalhar. Pelos seus traços que dividem esse quarto comigo e que foram vistos de tantos modos diferentes quando eu corria os olhos para fora da tela durante essa escrita.

Carol, pelo abraço dos corações. Por nos colocarmos nas nossas cabeças. Por me chamar para o encontro com *a planta* e pelo imenso que se abriu.

Mayara, pela flor, língua, estrela-do-mar aqui ao lado. Pelas mensagens-respiro. Pela energia inesgotável e pelas noites que nunca têm fim.

Helena, pelas intensas conversas e pelos voos brilhantes. Pela risada incontrolável, pela doçura e por tudo o que passou. Pelo *help* aos 45 do segundo tempo.

Guilherme, pela aruanda nas ruas, nas pistas, com você, aqui.

Nat, pelas nuvens de dmt que mudaram tudo. Por estarmos, sem forma fixa, furta-cores na imensidão sideral. Pelas transformações possíveis e impossíveis.

Flor, pelas danças sem repetição e sem coreografia. Por me levar a outras percepções e inventar paisagens. Pelas traduções, leituras juntxs e pensamentos em expansão nas conversas de formas múltiplas. Por cada umx das flores.

Lu, pelos intervalos da escrita, pelo humor terrível e por me fazer rir de mim. Pelas comidas saborosas que nutriram tanto em momentos precisos. Pela alegria de te acompanhar desde sempre e por dissolvermos o que poderia ser só fraternal.

Selma e Fernando, pelo apoio inabalável e pela companhia gostosa. Pela abertura e coragem de se transformarem tanto comigo e a Lu.

A todxs vocês, pelas intensidades e jeitos de cada umx se interessar por essa pesquisa. As conversas, questionamentos, leituras e vibrações juntxs foram decisivos. Valeu demais!

Às plantas com seus tempos outros, pelos movimentos quase imperceptíveis e pelo que não comunica. O período de isolamento seria outra coisa sem essas presenças.

Aos gatos com os quais coexisti e coexisto. Pelas sabedorias outras, por suas existências indomesticáveis.

À Katia, pela atenção e pelos alertas valiosos. Ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP.

À Capes pelo financiamento dessa pesquisa.

## Resumo

Desde o final do século XIX, certxs libertárixs se aproximaram das questões relativas à sexualidade de outras maneiras. Envolveram-se nas lutas contra a perseguição às pessoas identificadas como homossexuais, lançaram-se nas experimentações do sexo e do amor livres, enfrentando outrxs ácratas como uma minoria entre a minoria anarquista. No final do século XX, junto ao queer explodiram inventando outras práticas e relações. Trata-se de uma genealogia do queer em meio à anarquia, enfatizando seu significado como estranho, anômalo, perturbador. Assim, queer não se restringe a uma língua ou a um território, explicitando uma atitude que atrai à coexistência com a anarquia. Por vezes, queer e anarquismos se aproximam, misturam-se, perturbam-se, transformam-se dando formas a um *modo de vida queer libertário*. A afirmação das lutas *antiassimilação*, que irromperam contra a sociedade e o movimento – à época, de gays e lésbicas, hoje LGBTQIA+ –, pela revolta, expande a anarquia como *antipolítica*, dando formas a costumes outros que compõem a *cultura libertária*. O incessante embate entre a forças *antiassimilação-assimilação*, ora incidem em batalhas mais duras, ora se desdobram por experimentações de maneiras outras de se relacionar entre amigxs, amores e parentes. Anarquia e queer como práticas, verbos em movimento. Anarquizar e queerizar, reciprocamente, convidam a demolir fronteiras, também entre os outros bichos e seres considerados inumanos ou ainda não humanos. Em relações, coexistindo, anarquizando-se e queerizando-se.

**Palavras-chave:** queer; anarquismos; anarco-queer; antiassimilação; antipolítica.

## **Abstract**

Since the late 19th, some anarchists have approached sexuality questions in another ways. They got involved in struggles against the persecution of people identified as homosexuals and standing out themselves in the experimentation of free love and sex, facing other libertarians as a minority among the anarchist minority. By the end of the 20th century, anarchy together with queer exploded, inventing other practices and relationships. Here is presented a genealogy of queer among anarchy, emphasizing queer's meaning as strange, anomalous, disturbing. Thereby, queer is not restricted to a language or a territory, but rather embodies an attitude that attracts coexistence with anarchy. Sometimes, queer and anarchism come together, mingle, disturb, and transform each other, shaping a *libertarian queer way of life*. The affirmation of *antiassimilation* struggles, which erupted against society and the movement – at that time, of gays and lesbians, nowadays LGBTQIA+ –, through revolt expands anarchy as *antipolitics* by other customs that sets *libertarian culture*. The incessant clash between *antiassimilation-assimilation* forces sometimes takes place in harsh battles, sometimes in the experimentation of other forms of friends, lovers and relatives relationships. Anarchy and queer as practices are verbs in motion. Anarchizing and queerizing, reciprocally, invite us to demolish borders, also those between us and other animals and beings considered inhuman or not yet human. In relationships, coexisting, anarchizing and queerizing.

**Keywords:** queer; anarchisms; anarcho-queer; antiassimilation; antipolitics.



## Sumário

prólogo.....	p.10
apresentação.....	p.24
<b>primeiro movimento</b>	
lutas <i>antiassimilação</i> x <i>assimilação</i> .....	p.38
nome para o revide: uma proposta artista.....	p.39
lutas <i>antiassimilação</i> .....	p.93
batalhas <i>antiassimilação</i> - <i>assimilação</i> .....	p.144
<b>segundo movimento</b>	
<b>experiências livres x experimentações libertárias: outras</b>	
maneiras de se relacionar .....	p.198
anarquistas frente ao poliamor.....	p.199
<i>antimonogamia</i> x não-monogamia.....	p.218
anarco-queers e sexo.....	p.239
(A)mor livre.....	p.263
(A)migxs libertárixs.....	p.289
reproduções.....	p.308
<b>terceiro movimento</b>	
animalizar-se x humanizar.....	p.353
ainda há monstros?.....	p.354
com crianças.....	p.360
com outros bichos.....	p.375
ingovernáveis, <i>coir</i> queer.....	p.388
bibliografia.....	p.403
anexos.....	p.415

## prólogo

*Ah! O poder de levantar-se de outra maneira.  
Digam, o que somos nos fará jorrar em buquê?  
Um poeta deve deixar pegadas de sua passagem, não provas. Só os vestígios fazem sonhar.*  
**René Char**

As palavras não são neutras. Por meio delas travam-se batalhas, firmam-se posicionamentos, questionamentos, afirmações, recusas, negações, repetições... Os usos das palavras são atravessados por lutas e “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz [essas] lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (Foucault, 2009a, p. 10).

Em julho de 1978, quase oito anos após essa constatação proferida durante sua aula inaugural no Collège de France, em uma conversa com Jean Le Bitoux sobre sexualidade e o estado do movimento homossexual, Foucault retomou a questão. Desta vez, circunscrevendo um alvo que em muito se relaciona ao desta pesquisa,

um combate não pode se perpetuar sempre nos mesmos termos, caso contrário ele se esteriliza, se imobiliza, sucumbe a armadilhas. Logo, uma mudança de frente de batalha. E, conseqüentemente, uma mudança de vocabulário. A mudança de objetivos é também absolutamente indispensável (Foucault; Le Bitoux, 2015, p. 07).

Neste momento, na França, a palavra queer inexistia. São os usos dessa palavra uma das questões mais caras a mover esta pesquisa. Quais as transformações nos sentidos, significados, embates travados ao longo dos dois últimos séculos até o presente por meio de queer?

Antes de adentrar à essa questão propriamente, interessa apresentar outra luta que se trava na e por meio da linguagem, notadamente nas palavras que explicitam marcações de gênero. A escrita desta tese se faz também na luta contra a generalização da linguagem pelo domínio do masculino como forma totalizadora e universalizante. Não se propõe a realizar substituições, seja por marcações de gênero no feminino ou no que se diz “neutro”. Não se trata de inverter posições que mantêm hierarquias intocadas. Trata-se de um esforço para tentar romper com as universalizações. Por meio da ruptura com o binarismo na língua, pretende-se abrir espaços que possam abalar o pensamento dicotômico ocidental. O ataque ao binarismo pode se radicalizar ao ferir também a moral, o bem e o mal, o que divide e entra em disputa política ou no tribunal que se refaz cotidianamente pelas condutas da maioria – e das minorias que almejam ser maioria: ser

iguais ao mesmo. O uso da letra *x* no lugar das vogais que determinam gênero pretende abrir espaço para uma incógnita, escapar às imediatas identificações e produzir ruídos.

Hoje proposições para uma linguagem “neutra” – também chamada de não-binária – se propagam em variadas línguas, em muitos cantos do chamado Ocidente, no interior de democracias onde pululam os direitos de minorias e as políticas de identidade.

neu·tro

adjetivo

1 Que não toma partido, que se abstém de tomar partido; neutral.

2 Que avalia ou julga com imparcialidade; imparcial.

3 Que não apresenta clareza ou definição; indefinido, vago.

4 Desprovido de sensibilidade; indiferente, insensível.

5 Diz-se de cor ou tonalidade que não tem vivacidade.

adjetivo substantivo masculino

1 (LING) Diz-se de ou gênero gramatical que, em línguas com três gêneros, se opõe ao masculino e ao feminino.

2 Diz-se de ou país cujo território as nações, em estado de guerra, se comprometem a respeitar.

3 (ELETR) Diz-se de ou condutor ligado à terra.

4 (QUÍM) Diz-se de ou meio que não apresenta caráter ácido nem básico.<sup>1</sup>

Apresentam-se, nessas proposições de linguagem “neutra”, variações e combinações que, em comum, buscam estancar e demolir a universalização no masculino explicitada por meio das normas linguísticas. Nas línguas latinas, dentre as propostas que visam uma alegada neutralidade, algumas se situam no sentido da definição acima, ao incluírem mais uma expressão de gênero, buscando escapar do binário masculino-feminino. No português e no espanhol, utilizam-se grafismos como @, *x*, \*, as letras *e/u* para indeterminar adjetivos, pronomes, substantivos que marcam o sujeito como masculino ou feminino<sup>2</sup>. Há propostas que operam pela soma, geralmente, através do uso de barras ao final das palavras como *a/o/e* ou *todas*, *todos* e *todes*. Outras, pela substituição, tanto empregando a letra *e* como totalizante mais democrático e inclusivo (proposta de segmentos do movimento de LGBTQIA+<sup>3</sup>), quanto empregando a letra *a* como totalizante que inverte as posições de dominação do binário feminino-masculino (proposta de alguns feminismos).

---

<sup>1</sup> Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=neutro> (acesso em 27 de setembro de 2021).

<sup>2</sup> Inexiste o sujeito sem um gênero. “(...) o ‘sexo’ é não apenas o que se tem ou uma descrição estática do que se é: será uma das normas pelas quais o ‘sujeito’ pode chegar a ser totalmente viável, o que qualifica um corpo para a vida dentro do domínio da inteligibilidade cultural” (Butler, 2019a, p. 17).

<sup>3</sup> A sigla está em constante atualização. Demarca a visibilidade de certas identidades de gênero e sexualidade em detrimento de outras, representadas pelo sinal de mais (+) ao final. Assim como, indica o estado das disputas entre as identidades que chegam ou não a subir posições rumo à dianteira da sigla. Atualmente, no Brasil, em sua versão mais abrangente, ela representa: Lésbicas; Gays; Bissexuais; Transsexuais, Transgêneros e Travestis; Queers, Questionando; Intersexos; Assexuades, Agêneros, Aliades.

Ao vasculhar pelas procedências dos embates que confrontam a linguagem totalizadora no masculino, encontram-se essas batalhas travadas por feministas e LGBTQIA+ e, também, por certas vertentes punks e anarquistas. Revolver os questionamentos e as práticas deles decorrentes na escrita e na fala latina (notadamente espanhol e português), situa essas forças em luta. Bem como seus efeitos difusos: no campo institucional, a proposição de reformas normativas linguísticas como políticas de identidade e inclusão; no campo das causas minoritárias, almejando lugares de maioria, a inversão de sinais manifesta na disputa pelo universal, totalizante; no campo das resistências, a ruptura de normas, totalizações, universais, e da linguagem e seus domínios, ao procurar provocar ruídos e ruínas.

Ao se debruçar sobre o discurso, Michel Foucault mostrou que sua produção é, simultaneamente, “controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (Foucault, 2009a, p. 09). Estabelece, por meio de procedimentos de exclusão e interdição, quem pode falar o quê e em quais circunstâncias, sendo as regiões da sexualidade e da política as mais fechadas e nebulosas; “como se o discurso, longe de ser esse elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, fosse um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes” (Idem, p. 10). Não se está falando de um campo de possível neutralidade.

Desde o final dos anos 1990, a sociolinguista espanhola Mercedes Bengoechea pesquisa formas de linguagem “não-sexista” e demarca propostas de enfrentamento da lógica gramatical androcêntrica como o feminino universal e o uso do *x* e do asterisco (\*). Chama atenção que no artigo “Cuerpos hablados, cuerpos negados y el fascinante devenir del género gramatical” (Bengoechea, 2015), o primeiro exemplo de um uso da linguagem *antiandrocêntrica* seja um trecho da apresentação da CNT (Confederación Nacional del Trabajo) em seu site:

Nosotr@s somos la CNT. Un Sindicato Anarcosindicalista, donde nos organizamos l@s trabajadores/as de igual a igual, para defendernos de las agresiones laborales y sociales; en el que somos nosotr@s mism@s, sin comites ejecutivos, ni liderad@s, ni lideres, quienes decidimos sobre nuestros propios problemas y aspiraciones (CNT *apud* Bengoechea, 2015, p. 07).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Aqui, abre-se uma exceção para citar no idioma original afim de mostrar como se experimenta a ruptura com o domínio masculino na língua espanhola. Neste idioma, o pronome pessoal na primeira pessoa do plural possui flexão de gênero (nosotros/ nosotras), diferente do português (nós).

É salutar que um texto contemporâneo dessa histórica confederação anarquista apareça em um artigo que não partilha da perspectiva libertária. Pretende-se mostrar, ao longo desta pesquisa, que as lutas anarquistas no âmbito dos embates e questionamentos do binarismo de gênero e da sexualidade tendem a ser ignoradas, desconsideradas, deixadas no ostracismo ou intencionalmente silenciadas e furtadas.

Bengoechea situa esse uso do feminino pela CNT como dotado de um intuito “compartilhado”, uma vez que não é exclusivo às mulheres que anunciam um discurso, sendo também proferido por homens, tanto para expressar solidariedade quanto como estratégia de anonimato. Esta última, remete às histórias de embates libertários e à prática frequente entre anarquistas no século passado de assinar textos com pseudônimos que embaralhavam os gêneros: homens libertários assinando com nomes femininos e mulheres libertárias, com nomes masculinos. Hoje, grande parte dos escritos ácratas em língua portuguesa e espanhola – desde panfletos e fanzines<sup>5</sup> até sites de notícias anarquistas –, utilizam a letra *x* como maneira também de borrar, confundir e dificultar a imediata identificação da autoria, se masculina ou feminina. Prática correlata, neste sentido, aos corpos trajados de negro e encapuzados que irrompem nas ruas como força ingovernável e incógnita, muitas vezes impedindo também a identificação visual imediata de um corpo “de homem” ou “de mulher”.

Apesar da autora situar o uso do @ como este feminino compartilhado, é importante sublinhar que a arroba propiciou uma nova forma de leitura: *nosotroas* ou *nosotras*. Levando a um ruído quando verbalizado, mas não a ponto de ser incompreensível. Algo improvável quando se utiliza o *x*, pela dificuldade de pronunciá-lo no lugar de uma vogal, *nosotrxs*, soando como um *i* e se aproximando da linguagem não-binária e dita neutra que emprega o *e*, *nosotres*.

Segundo Bengoechea, há uma variação do feminino universal que se postularia “absoluto ou por projeção” (Idem, p. 09). Os efeitos políticos deste sinalizam para uma busca transcendental da expressão de um outro eu universal, que passa a se manifestar no feminino e não mais no masculino. Marca uma disputa pelo lugar da universalidade: um eu feminino que se projeta como a voz da humanidade, conservando intocada também

---

<sup>5</sup> Tomo emprestada a definição de Mauricio Marques de Souza na dissertação *Queer: canteiro de obras*: “Espécie de caderno de baixo-custo, ligado ao movimento punk e anarquista, com o principal objetivo de veicular textos informativos e literários que podem e devem ser reproduzidos em vias de aumentar sua circulação fora do mercado editorial comercial. Muitos textos são traduções ou ensaios críticos publicados sem consentimento dos/as autoras e refletem escolhas ético-políticas pelo anonimato ou pela negação da propriedade intelectual” (Souza, 2016, p. 27).

esta noção. Inverte o lugar de domínio do masculino universal, substituindo-o pelo feminino universal e mantendo intacto o exercício do governo pela reforma da linguagem. Em *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, Judith Butler analisa as relações entre linguagem e as categorias de “sexo”. Conversando com as considerações da filósofa Luce Irigaray e da escritora Monique Wittig a este respeito, Butler alertou:

a crítica feminista tem de explorar as afirmações totalizantes da economia significante masculinista, mas também deve permanecer autocrítica em relação aos gestos totalizantes do feminismo. O esforço de identificar o inimigo como singular em sua forma é um discurso invertido que mimetiza acriticamente a estratégia do opressor, em vez de oferecer um conjunto diferente de termos (Butler, 2017, p. 37).

Este alerta, feito no contexto estadunidense, no final da década de 1980, continua pertinente. No campo da linguística, Bengoechea também pontua que essa estratégia de feminização da linguagem somente inclui as mulheres em novas posições na ordem discursiva e com intuito representativo. Alguns anos mais tarde, em *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*, a filósofa estadunidense retomou as análises feitas em *Problemas de Gênero*, reconsiderando e ampliando suas reflexões de modo a responder ao que ela notou como uma “confusão” na recepção desta obra, especialmente quanto à noção de *performatividade de gênero*. Neste momento, Butler procurou explicitar como a marcação e a determinação de um sexo para cada corpo, nas culturas ocidentais, é regulada pela lei e pela linguagem, sendo uma categoria de identificação impreterível para a constituição do sujeito e do “eu”, entendido por ela dentro do campo *psi*, notadamente em Freud e Lacan. Ela questionou

especificamente, como se expressaria a capacidade da lei de, ao mesmo tempo, produzir e restringir a fixação de um sexo para cada corpo, uma posição sexuada dentro da linguagem que, em certo sentido, já supõe cada indivíduo que chega a declarar-se como sujeito, cada ‘eu’, como todo aquele constituído por meio do ato de ocupar seu lugar sexuada dentro de uma linguagem que insistentemente impõe a questão do sexo? (Butler, 2019a, p. 168).

Hoje, trinta anos após a primeira edição deste livro (*Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “sex”*, 1993), estamos diante de uma variedade de identidades que revestem o sujeito contemporâneo e que são copiosamente produzidas, atualizadas e consumidas nos âmbitos do gênero e da sexualidade. Ainda que abalem os binários homem-mulher e hetero-homossexual, por operarem em sentido inclusivo para se tornarem inteligíveis no interior de um pluralismo tolerante capaz de identificar e reconhecer, não resvalam no desmanche do binarismo constitutivo do próprio pensamento, da organização social ocidental e da política, ao restringi-lo ao gênero e à sexualidade.

Tal abalo difere daquele causado por pessoas classificadas como intersexo. Na Europa, no final do século XX e começo do XXI, algumas destas pessoas passaram a questionar os morfemas de gênero, propondo substituições por @, \*, x. O asterisco se tornou o grafismo mais utilizado, pois em consonância com essas corporalidades, enquanto um “símbolo ambíguo e de infinitas possibilidades” (Bengoechea, 2015, p. 15). Ou ainda, se lembrarmos Foucault, este \* poderia funcionar como uma descrição gráfica na linguagem dos “limbos felizes da não-identidade” (Foucault, 2012, p. 87). Ele mostrou que, no final do século XIX, foram estes corpos “hermafroditas” que serviram à produção de um saber médico-psiquiátrico acerca do *verdadeiro sexo*. Por volta das décadas de 1860 e 1870, adensaram-se as buscas por identificações na ordem sexual, construindo as perversões, classificações, caracterizações, enfim as “anomalias sexuais” frente as quais pretendiam postular as verdades sobre o sexo através da sexualidade.

O problema colocado pelas pessoas intersexo, o abalo sem concerto na lógica binária que pretendia dizer a verdade sobre o sexo, foi o que levou à conceituação de gênero, muitas décadas depois desse período. Momento marcado pelos investimentos científicos, da medicina e psiquiatria, na sexualidade que produziram esta noção por meio da criação da homossexualidade e de seu espelho opositor, a heterossexualidade, no final dos anos 1860. Foi quase um século depois, na década de 1950, que a noção de gênero foi desenvolvida e “longe de ser a criação de uma agenda feminista” (Preciado, 2018, p. 109), proveio do saber médico-*psi*.

Gênero pertence ao discurso biotecnológico que apareceu nas indústrias médicas e terapêuticas dos Estados Unidos (...) a masculinidade e a feminilidade farmacopornográficas são artefatos originados do capitalismo industrial e atingirão picos comerciais durante a Guerra Fria, assim como a comida enlatada, o computador, as cadeiras de plástico, a energia nuclear, a televisão, o cartão de crédito, a caneta esferográfica descartável, o código de barras, os colchões infláveis ou os satélites de telecomunicações (Idem).

O psiquiatra infantil John Money cunhou o termo gênero, “diferenciando-o do tradicional termo ‘sexo’, para denominar o pertencimento de um indivíduo a um grupo de comportamento e expressão corporal culturalmente reconhecido como ‘masculino’ ou ‘feminino’” (Ibidem, p. 29). A categoria gramatical de gênero era usada por ele e sua equipe de pesquisadores como uma “ferramenta clínica e de diagnóstico” (Ibidem, p. 109), cujo uso principal estava voltado aos bebês que nasciam com “órgãos genitais ou cromossomos que a medicina – com seus critérios visuais e discursivos – não conseguia classificar como estritamente femininos ou masculinos” (Ibidem). Segundo Preciado, quando Money e sua equipe usavam essa palavra-diagnóstico pretendiam

definir um ‘papel social’ ou ‘identidade psicológica’, pensavam essencialmente na possibilidade da utilização de tecnologias (de hormônios a técnicas sociais, como aquelas empregadas em instituições administrativas e pedagógicas) para modificar o corpo ou produzir intencionalmente subjetividade a fim de conformá-lo a uma ordem visual e biopolítica preexistente, que foi prescritiva para o que se supunha ser um corpo humano feminino ou masculino (Ibidem, p. 110).

Diferente do que alguns críticos da teoria queer vão demarcar, como Elisabeth Roudinesco (2021), não há na teoria queer uma exaltação de John Money e dos investimentos médico-científico-farmacológicos. Paul B. Preciado mergulhou nessas histórias para a elaboração de *Testo Junkie* e foi enfático ao dizer Money “adulterava” os corpos de bebês para encaixá-los, violentamente, nas categorias binárias do que começava a chamar de gênero. Não se tratava somente da produção de um discurso clínico sobre as *verdadeiras* concepções de intersexualidade, hermafroditismo, incongruências sexuais; mas da “normatização médica das técnicas de reatribuição de sexo, mutilação genital de bebês intersexuais e reconstrução cirúrgica do gênero, tudo isso constitui nada mais do que medidas desesperadas (e violentas) para reforçar uma epistemologia abalada” (Preciado, 2018, p. 113).

Enquanto outrora se notava em um certo discurso de pessoas intersexo a intenção de escapar das amarras identitárias, hoje se constata que, majoritariamente, essas diferenças foram reduzidas à política de identidade, ao passo que a ininteligibilidade intersexo se transmutou no reconhecimento como uma parcela da chamada “população LGBTQIA+”. O anúncio intersexo, decididamente disruptivo com a linguagem e governo do sexo/gênero/sexualidade, aos poucos se reverteu na produção de agendas que buscam inclusão. São demandas que reivindicam desde a legitimação de um terceiro gênero em documentos oficiais até reformas que clamam por intervenção estatal a regular o poder médico e familiar – responsáveis pela decisão sobre os corpos de bebês assim diagnosticados e que, precisamente por suas características fisiológicas, não cabem nas categorias fechadas do binarismo sexo/gênero homem-mulher. Sem nomear e constituir uma identidade intersexo essas finalidades políticas almejadas não podem ser atingidas. Como constatou a linguista Bengoechea, ao “converter-se em uma categoria, propiciou-se a conquista política da comunidade. Vários países se abriram à diferença e a comunidade intersexo se colocou na agenda” (2015, p. 16)<sup>6</sup>. Com isto, não se aspira postular uma definitiva inclusão das pessoas intersexo, nem mesmo um consenso entre elas que tenda à *assimilação* à norma, à política, à linguagem. Pretende-se mostrar como

---

<sup>6</sup> Todas as traduções que não possuem indicação de autoria na bibliografia foram feitas por mim.



as forças em luta se movimentam e transmutam em suas nuances frente à racionalidade neoliberal que funciona pela inclusão de todos, desde que produtivos, moderados e devidamente identificados.

De uma perspectiva libertária, desde a América Latina, Mariel Mercedes Acosta Matos analisou subversões linguísticas em publicações ácratas na Argentina (*Organización Obrera*), no Chile (*El Amanecer*) e no Peru (*Acción Directa*), em circulação entre 2009 e 2014. Matos destacou o uso do *x* como maneira de conferir maior ambiguidade e impossibilitar que se fixe uma identidade ou gênero, diferente da @ que, neste sentido, expressa uma justaposição das letras a e o. Dentre as publicações analisadas, *Organización Obrera* e *Acción Directa* usavam com maior frequência a @ e *El Amanecer*, o *x* (nestes documentos, não encontrou substituições dos marcadores de gênero pela letra *e*).

No Brasil, na década de 1990, encontram-se proveniências de experimentações na escrita de fanzines e panfletos assinados por anarcofeministas e anarcopunks, que rompiam com a totalização no masculino e com as normas linguísticas. Neste contexto, muitas vezes a @ significava também um “A na bola”, “A de anarquia”.

Hoje, nas Américas de línguas latinas e anglo saxônicas, com grande ênfase nas redes sociais, se propaga a linguagem “neutra” ou não-binária. Na língua inglesa, com menos marcadores de gênero que as latinas, a saída mais comum recorre ao uso dos pronomes *they/them*. São referentes à terceira pessoa do plural (eles/ elas) e não determinam gênero. *They/them* são usados para se referir a si ou a outra pessoa, independente da flexão no plural. O pronome *it*, mais utilizado para designar coisas e animais não-humanos e não-domesticados, não compõe a linguagem “neutra” inglesa.

Em português e no espanhol, prepondera o uso das letras *e/u*<sup>7</sup>. Majoritariamente difundidas desde os meios cibernéticos, estas substituições são defendidas por serem legíveis foneticamente e decodificadas por programas e aplicativos que realizam leitura de textos para pessoas com deficiências visuais. Apresenta-se uma intersecção de demandas minoritárias inclusivas do movimento LGBTQIA+ e de pessoas com deficiência, especialmente cegas e disléxicas que têm dificuldade para ler *x*, \*, @ ou outro sinal gráfico no lugar de uma vogal. As políticas inclusivas reivindicadas pelas minorias da sociedade civil se desdobram no mercado, produzindo acomodação diante de soluções

---

<sup>7</sup> No francês, utiliza-se o pronome *iel*, como justaposição de *il* (ele) e *elle* (ela). Esta forma pronominal é reconhecida na França e, a despeito das polêmicas políticas partidárias, foi incluída nos dicionários mais tradicionais da língua.

utilitárias que se projetam em macro escala, seja como políticas estatais ou diretrizes empresariais. Nas redes sociais, polícia-se o uso da linguagem a partir dessa nova norma supostamente neutra e mais inclusiva. Cabe questionar se o atual uso da linguagem “neutra” não-binária não opera de forma semelhante à linguagem “neutra” não-sexista, que propalou o feminino universal. Não seria também uma reprodução de normas e gestos totalizantes? Importante lembrar: o masculino é tido oficialmente como neutro.

Ainda que muitos atribuam essas proposições e a defesa da linguagem “neutra” à teoria queer, nota-se que essa imputação não corresponde às reflexões apresentadas por tais intelectuais. De modo que vale sublinhar aqui mais um efeito pernicioso da comunicação instantânea e das redes sociais na produção do conhecimento. Além do problema posto por Judith Butler, o filósofo espanhol trans Paul B. Preciado em seu *Manifesto Contrassexual*, também explicitou:

Quando a contrassexualidade fala do sistema sexo/gênero como de um sistema de escritura, ou dos corpos como textos, não propõe, com isso, intervenções políticas abstratas que se reduziriam a variações de linguagem. Os que de sua torre de marfim literária reclamam aos berros a utilização da barra nos pronomes (e/ou), ou pregam a erradicação das marcas de gênero nos substantivos e nos adjetivos, reduzem a textualidade e a escritura a seus resíduos linguísticos, esquecendo as tecnologias de inscrição que as tornaram possíveis. A questão não reside em privilegiar uma marca (feminina ou neutra) para levar a cabo uma discriminação positiva, tampouco em inventar um novo pronome que escapasse da dominação masculina e designasse uma posição de enunciação inocente, uma origem nova e pura para a razão, um ponto zero no qual surgisse uma voz política imaculada (Preciado, 2015, p. 27).

Hoje a “torre de marfim literária”, possivelmente ocupada por ativistas LGBTQIA+ europeus no início dos anos 2000 (quando Preciado escreveu o *Manifesto*), se dissemina por compartilhamento pelas redes sociais entre *influencers* e seguidores que se políciam e se “cancelam”, também, quanto a linguagem “neutra” correta. Em certos nichos, a linguagem foi revalorada e o respeito às suas normas atribui valor de ativismo.

Na abertura do livro *Homo Incorporated – o triângulo e o unicórnio que peida*, e sociólogo francês trans\* não binário<sup>8</sup> Sam Bourcier se aproxima de Butler e Preciado ao afirmar: “não é a universalização reversa do ‘eles’ que nos transportaria para um estatuto impessoal além dos sexos ou para um lugar fora do sexo” (Bourcier, 2020, p. 10). Ao refletir sobre as propostas de generalização da língua “neutra”, ou “a ideologia do neutro em geral” (Idem, p. 07), questiona se cabe a quem escreve e produz o enunciado “inviabilizar as marcas da hegemonia da diferença sexual à qual ainda nos submetemos

---

<sup>8</sup> Bourcier se identifica desta maneira, por isso utilizo *e/ou* para me referir a *elu*. Em seu texto, aparece uma outra forma de linguagem dita neutra *iels\**, o pronome utilizado em língua francesa, como já mencionado, com o acréscimo do \*, que será abordado algumas páginas adiante.

diariamente ou resignificar o.as que a praticam, a reivindicam ou a reificam explicitamente ou não, conscientemente ou não” (Ibidem).

Segundo Bourcier, há possibilidades e formas de “praticar uma gramática e ortografia de geometria variável (...) ler e escrever divulgando concordância de gênero e um uso de pronomes pessoais que se destacam da massa da língua aprendida” (Ibidem, p. 09). Contudo, essa prática gramatical não se dissocia da luta: é um “gender fucking generalizado” (Ibidem, p. 11), presente na escrita, na fala, no pensamento, nos corpos, nas relações, no conjunto das práticas diárias de quem se lança nesta batalha. Atente aos efeitos da tentativa de uniformização dessa posição “neutra”, Bourcier se recusa a “atribuir a neutralidade de gênero aos outros” (Ibidem, p. 08). Em seu livro, “faz a concordância em função da posição de enunciação política dentro de um contexto” (Ibidem, pp. 07-08).

A linguagem “neutra” não-binária como universalização é capaz de apagar as diferenças, unificando e igualando todos em uma posição na qual poucas pessoas se dispõem a lutar, e se transformar constantemente, para estar. O combate contra o gênero não é o lugar comum, majoritário, de todo mundo, é uma luta travada decidida e cotidianamente por algumas pessoas.

Na luta contra as instituições e as fronteiras, no século XX, muitxs anarquistas propagaram o esperanto, como um projeto de língua internacionalista. Elaborada pelo médico polonês Ludwik Lejzer Zamenhof no final do século XIX, essa língua foi impulsionada mais por anseios judaico-cristãos do que socialistas. Porém uma linguagem nova, produzida a partir da mistura de diferentes idiomas, interessou axs libertárixs como meio de expandir os anarquismos pelo planeta e demolir fronteiras. No início do século XX, em muitas Escolas Modernas se ensinava o esperanto para as crianças que habitavam as salas todas juntas, sem exclusões de gênero. Xs libertárixs foram xs primeirxs a experimentar uma educação livre com meninas e meninos juntxs, em salas mistas, pondo fim ao tradicional esquadramento que apartava as crianças com base na diferenciação sexual. O esperanto propiciou e fortaleceu as conversas entre ácratas de diversas localidades, espalhadx pela Ásia, Europa, Américas. Nos ateneus libertários, na Espanha à época da revolução, ensinava-se o esperanto. No Brasil, na década de 1940, o jornal anarquista *A Plebe* divulgava cursos da língua internacionalista oferecidos pelo Centro

de Cultura Social. Até os anos 1990, este espaço localizado na capital paulista realizava eventos de esperanto, interessando especialmente anarquistas e punks.<sup>9</sup>

No esperanto inexistem marcações pronominais de gênero. A exceção é a terceira pessoa do singular que aceita as flexões *ŝi* (ela), *li* (ele) e *ĝi* (ela ou ele, usado mais frequentemente para se referir a recém-nascidos ou animais não domesticados e objetos, semelhante ao *it* no inglês). Os pronomes possessivos também não têm determinações de gênero: *mia* (minha/meu), *via* (tua/teu), *lia* (seu, sua, dele), *ŝia* (sua/seu/dela); *ĝia* (sua/seu para animais e coisas); *nia* (nosso/nossa), *via* (vosso/vossa); *ilia* (delas/deles). Vale lembrar que no português é impossível indeterminar gênero nos pronomes possessivos, à exceção da primeira e segunda pessoa do plural (nosso/nossa, vosso/vossa), pois a própria forma desses pronomes varia, para além da letra final (meu/minha, teu/tua, seu/sua).

No presente, prepondera o uso do *x* entre libertárixs que escrevem em línguas latinas. Encontra-se em sites de notícias anarquistas, periódicos impressos e virtuais, relatos de manifestações e reivindicações de ações diretas, textos que apresentam reflexões e análises, algumas pesquisas acadêmicas, panfletos e zines, faixas e pichações durante protestos, produções artísticas e postagens nas redes. Mas não se trata de reclamar aqui este uso como uma exclusividade anarquista, e sim, de olhar para as lutas em suas nuances. A @ se encontra quase em desuso e o asterisco figura mais entre pessoas não-heterossexuais que se confrontam com a produção infundável de identidades de gênero e sexualidade representadas pela sigla LGBTQIA+. Por vezes, aparece na escrita de pessoas que expandem essa luta junto à anarquia. Passou a compor com a palavra *trans\**, de modo a manifestar o questionamento das identidades e diagnósticos, a recusa de uma transição que possui destino fixo ou forma final. Em *Trans\*: una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género*, o estadunidense Jack Halberstam, *trans* e um dos raros pensadores da teoria queer a se afirmar anarquista, procurou situar o uso desse grafismo:

*trans\** pode ser um nome para formas expansivas de diferença, relações tateis a conhecer, modos de ser incertos, e a desagregação da política de identidade baseada na separação de muitos tipos de experiências que na realidade se combinam, se cruzam e se mesclam. Esta terminologia *trans\**, põe em questão a história da variação de gênero, que se cristalizou em definições concisas, pronunciamentos médicos firmes e exclusões violentas (Halberstam, 2018, p. 22).

Vale sublinhar que exclusões violentas são reproduzidas, hoje, entre minorias que disputam entre si. No caso, disputam a *verdade* sobre a língua “neutra” ou feminizada, a

---

<sup>9</sup> Conforme arquivo do movimento punk no CEDIC/ PUC-SP, disponível em: [http://www4.pucsp.br/cedic/semui/colecoes/movimento\\_punk.html](http://www4.pucsp.br/cedic/semui/colecoes/movimento_punk.html) (acesso em 18 de setembro de 2021).

alternativa que se pretende obrigatória. Quando se coloca como imperativo, o uso do *e/* exclui outras possibilidades e polícia sob a acusação de dupla discriminação: contra pessoas LGBTQIA+ e com deficiência. De outro lado, certas feministas – especialmente as autoidentificadas feministas radicais ou radfem, também conhecidas pela sigla inglesa TERF (feministas radicais trans-excludentes), – negam a linguagem não-binária se dizendo novamente, ou reiteradamente, apagadas do lugar de enunciação.

Sam Bourcier propõe o uso extensivo e bem-humorado do asterisco, que segundo *elu* remete à forma de uma estrela ou lantejola e que, se possível, seria grafado nas páginas do livro com diversas cores e brilhos. “Vejo aí uma extensão do \* usado em ‘trans\*’, que permite ocultar o ‘sexual’ do ‘transexual’ e deixar aberto o repertório de identidades e de subjetividades trans\*” (Bourcier, 2020, p.09). Quando *elu* e Halberstam propõem o uso da palavra trans somada ao asterisco, explicitam haver uma incógnita, um espaço aberto de múltiplas possibilidades para se questionar, experimentar, combater, afirmar outras maneiras de se relacionar com o gênero e a sexualidade. Possibilidades abertas, nuances que se delineiam e que serão mostradas ao longo desta exposição, sempre com os olhos atentos às resistências e às formas como muitas delas são rapidamente apaziguadas, *assimiladas* e tragadas para a manutenção da ordem.

Interessa a incógnita como este espaço do qual podem irromper revoltas e radicalidades ingovernáveis; um “espaço do inominável” (Halberstam, 2018, p. 21). Em *No future – queer theory and the death drive* (2004), o intelectual estadunidense Lee Edelman propôs uma releitura da teoria queer, afirmando o que ele define como *queer negativity*. O pensamento apresentado neste livro interessa a queers anarquistas, pois pode expandir essa recusa como uma afirmação *antipolítica*, que será esmiuçada mais adiante, mas que já se adianta: é inconfundível com a *nova política* ou *apolítica*. O conceito de *catacrese*, crucial na obra de Edelman e nela vinculado ao queer, segundo xs queers da associação anarquista Baedan “pode ser definido tanto como o uso de um termo para nomear algo que não pode ser nomeado, quanto como o uso indevido de uma palavra para descrever algo” (Baedan, 2012, p. 38).

Judith Butler também indicou a *catacrese* como esse uso supostamente indevido, que se afirma na ruptura com o binário adequado-inadequado de um nome ou palavra; “a *catacrese* é um risco perpétuo que a designação rígida procura superar, mas sempre inadvertidamente produzido apesar de suas melhores intenções” (Butler, 2019a, p. 355). O risco está na própria fronteira entre o uso adequado e o inadequado e que, como toda fronteira, é uma linha imaginária criada pelo homem. O *fracasso*, aqui compreendido

como a catacrese, é produzido pela própria repetição do que se almeja o adequado. Segundo a Baedan, acompanhando Edelman, a palavra queer pode ser entendida como uma catacrese que nomeia algo inominável.

Não há linguagem que possa tornar nossas intenções compreensíveis para a ordem social. Qualquer movimento em direção a tal compreensão seria uma traição ao caráter antagônico específico de nosso projeto contra a ordem social. (...) Neste projeto, não temos nada a ganhar falando a mesma língua ou fazendo exigências às estruturas de poder existentes. É especificamente a capacidade dessas estruturas de compreender o antagonismo que torna a inteligibilidade sinônimo de recuperação (Baedan, 2012, pp. 41-42).

Os esforços para romper com o masculino totalizante e as universalizações presentes na linguagem, as discussões em torno da chamada linguagem “neutra” e suas variações, podem propiciar que se experimente a língua de uma maneira outra e que se pense de maneiras outras. Contudo, ainda se está no campo de um domínio da inteligibilidade, da comunicação. Essas experimentações não são, nem pretendem ser, uma solução ou forma final. Talvez acompanhem novas reflexões e questionamentos, transformando o introjetado modo binário de se pensar, a constituição do sujeito indissociável de uma posicionalidade de gênero, e instaurando práticas capazes de radicalidade em outros campos.

Nesta disposição, as próximas páginas continuarão neste embate com as formas totalizantes e universalizantes da língua, como maneira também de abalar a própria linguagem. O uso da incógnita *x* aparecerá quando as lutas e pessoas estiverem em embates libertários, mais radicais, contra a ordem e as instituições, afirmando recusas, revolta.<sup>10</sup> Já o uso de *e/u* aparecerá quando referente a uma enunciação marcada neste lugar, como de ativistas LGBTQIA+ dentre *es* quais prepondera essa linguagem não-binária, e em relação à teoria queer. Para Bourcier, que dessa forma se identifica em *Homo Incorporated* (2020), utilizarei *e/u*; para Halberstam, a quem os “pronomes de gênero flutuantes captam bem [seu] rechaço a resolver [sua] ambiguidade de gênero” (Halberstam, 2018, p.178), utilizarei *x*, também para marcar sua perspectiva libertária; para Butler e Preciado, utilizarei as flexões tradicionais de gênero pois não há, na bibliografia contemplada, menções deles ao uso dos pronomes. Quando me referir *aes* autorus da teoria queer no plural, utilizarei *e/u*. Sublinho como este uso, socialmente mais recorrente e consensual, indica também efeitos de inclusão e *assimilação*.

---

<sup>10</sup> Tomo a liberdade de traduzir trechos do inglês utilizando o *x*, quando no original inexistente marcação de gênero, ainda que talvez o seja em decorrência apenas da própria estrutura linguística, com menos delimitações gramaticais deste tipo.

A fim de facilitar essa leitura, no Anexo A, indico como operam essas substituições. Assim como, frente aos muitos termos referentes à sexualidade e ao gênero, às inúmeras classificações identitárias que aparecem ao longo deste texto, apresento um glossário no Anexo B. Ao qual faço duas ressalvas: não se trata de uma listagem “neutra”, mas na qual pretendo demarcar mais do que as identidades, as forças em luta; tampouco é somente um apêndice, mas um registro do estado das autodeclarações identitárias neste momento, sublinhando serem constantemente atualizadas, ampliadas, modificadas.

## apresentação

*Luzir e lançar-se — rápida faca, lenta estrela.  
Na explosão que experimentamos do universo, prodígio! Os pedaços que caem estão vivos.*  
**René Char**

Desde que essa pesquisa foi formalmente iniciada, no fim de 2018, as forças vivas manifestas pela afirmação queer tomaram outras formas, espalharam-se por outros espaços, transformaram-se em seus movimentos incessantes de resistências às forças *assimilacionistas*. A revolta queer ingovernável incandesceu em diversos cantos do planeta. As lutas, como a vida, não param.

Outubro de 2020, em meio ao amplo contágio pelo novo coronavírus, em Berlim. O *squatt* anarcoqueerfeminista Liebig 34 foi evacuado por um contingente de 2 mil policiais armados que marcharam contra cerca de 60 pessoas que frequentavam ou viviam na ocupação, que existia desde 1990. Elxs revidaram atacando a polícia, propriedades e acendendo barricadas. No que nomearam “outubro caótico”, antes e depois da destruição do espaço pelo Estado, xs libertárixs praticaram diversas *ações diretas*.

Mai de 2022, Atenas. Após o tribunal considerar dois proprietários culpados pelo assassinato de Zaki Kostopoulos, queers anarquistas incendiaram viaturas da unidade antimotim. Afirmaram: “nós não temos ilusões de que o Estado nos protege, apenas nós mesmxs criamos as condições para nossa autodefesa frente aos nossos opressores. (...) Decidimos por esse modo de ação como um dentre muitos meios de luta que usamos para derrubar o sistema que assassinou Zaki e todxs xs Zaki. Pela insurreição queer, para Zaki não cair no esquecimento”<sup>11</sup>. Elx foi linchadx até a morte pelos donos de uma joalheria e por policiais, pegx em flagrante tentando realizar um pequeno roubo no local. Elx era também a drag queen Zackie Oh.

Em 2021 e 2022, diversas *ações diretas* incendiárias foram levadas adiante em cidades chilenas e em terras habitadas pelos Mapuche saudando a existência de Bau. Emilia Milen Obrecht, mais conhecida como Bau, foi executada por sicários de um condomínio em Panguipulli. Ela era anarquista, uma mulher trans ou travesti – não se prendia às identidades –, que coexistia com os Mapuche e outras forças vivas pulsantes na selva. No dia fatídico, levou um tiro na cabeça. “Como em toda a terra que semeou

---

<sup>11</sup> Disponível em: <https://www.nu-sol.org/wp-content/uploads/2022/05/flecheira671.pdf> (acesso em 10 de julho de 2023).



sementes, que agora são plantas fortes, bosques, sementes que são *kutxal y weichan* [fogo e luta]. (...) Sua existência prevalece e como sempre transmuta e se faz cada vez mais forte (...) como as raízes de uma *pewen* [araucária] e indômita como os grunhidos dos pumas”<sup>12</sup>. As ações anarquistas, rapidamente, espalharam-se por vários lugares, lembrando essa existência, suas lutas e mantendo a memória libertária viva.

Fim de maio de 2022, Cidade do México. Pessoas trans\* que compõem La Tianguis Disidente pararam o trânsito, “desde a dor e a fúria, fechamos uma avenida principal na zona hetero corporativista”. Foi uma ação frente às violências perpetradas contra pessoas, espaços e estabelecimentos LGBTQIA+ e lembrando as recorrentes execuções de mulheres trans e travestis. Uma das trans que tomou parte na ação foi, na semana seguinte, atropelada por um trans que vinha ameaçando-a nas redes sociais por seu posicionamento político.

Ao menos desde junho de 2019, ocorrem manifestações *antiassimilação* em meio a *Parada del Orgullo*, sob o nome de Antipride, mobilizadas por *maricas*<sup>13</sup> radicais incomodadxs com a predominância de “coletivos de gente muito politicamente correta, de ideologias brancas, burguesas e de ativistas de selfie”<sup>14</sup> no movimento LGBTQIA+. Declaradamente anarquistas, grupos como Resistencia Queer, Resistencia Radikal Kuir e CRAQ (Colectiva Resistencia Ácrata Queer), juntaram-se para atrair encontros entre queers libertárixs e avançar contra os setores *assimilacionistas* e as feministas radicais preconceituosas. Em 2021, anarquistas queers e trans\* ocuparam um espaço público para vender e trocar os materiais que produzem, dar aulas e oficinas, armar festivais e apresentações artísticas, fazer festas e música, dançar, comer juntxs, provocar encontros e protestos. Formaram La Tianguis. Em junho deste ano, 2023, juntxs com a Frente Radikal Sexodisidente irromperam em meio à Parada pela “resistência trans sem Deus, nem Estado, nem gênero asignado”. No *Orgullo* anterior, brindaram com “saúde e

---

<sup>12</sup> “En memoria de Emilia Milen Baucis: ‘Vivía en movimiento como las plantas que sembró, siempre creciendo’”. Disponível em:

<https://lazarzamoracolectivalesbofem.wordpress.com/2021/07/05/enmemoriadeemiliabau/> (acesso em 19 de novembro de 2022).

<sup>13</sup> Termo frequente na produção queer latino-americana. Neste contexto, não se restringe aos homens gays – o que, em português, poderia ser traduzido como *bixa* (com x) – sendo usado para outras sexualidades e gêneros como afirmação combativa. Semelhante à palavra queer, *marica* foi um termo empregado originalmente enquanto ofensa direcionada a homens que eram ou pareciam ser homossexuais e tinham traços “efeminados”. Em alguns escritos, encontram-se variações como *anarcomaricas* ou *anarcomarikas*, grafada com a letra k em referência à escrita anarcopunk.

<sup>14</sup> “Resistencia Queer: la lucha del colectivo de cuerpos disidentes más radical en México”. Disponível em: <https://terceravia.mx/2020/02/resistencia-queer-la-lucha-del-colectivo-de-cuerpos-disidentes-mas-radical-en-mexico/> (acesso em 28 de julho de 2022).

anarquia todas as monstruosas repudiadas pela sociedade binária”, na *primera linea* junto à Antipride. Também no México, em Guadalajara, desde o *bloque dissidente* ressoou: “o pride matou todo o meu orgulho e me encheu de r(A)iva-pride, (A)ntipride”

Em 2021, em Bogotá, ocorreu a primeira *contra-marcha* pois “um orgulho gay, branco, burguês não é um orgulho, é uma vergonha”. Queers dançaram ao redor do fogo de uma barricada em plena Parada do Orgulho. Na paisagem, viam-se faixas pela “morte ao capitalismo rosa” e “nem oprimidas, nem opressoras”. No ano seguinte, novamente interromperam o itinerário dos carros alegóricos e com seus gritos desafinaram a celebração neoliberal. Em 2023, a Frente Transmaricón de Acción Revolucionária afirmou: “nossa luta está sequestrada pelo Estado e por empresas, vamos liberá-la”.

Também em plena disseminação da Covid-19, em outubro de 2020, na cidade de Montevideu, ocorreu o primeiro *Encuentro anarquista de mujeres, tortas, tortes, lesbianas, travas, trans, no binaries y marikas*. O evento foi presencial e todxs se comprometeram com as precauções necessárias. Em 2021 ocorreu o segundo encontro.

Junho de 2023. Em Metz, na França, com forte presença anarquista, formou-se “uma pride radical queer antifa”. Até a CNT esteve na manifestação “por nossas lutas, sejamos orgulhosxs e libertárixs!”. Em Zaragoza, na Espanha, juntxs com “transfeministas contra a norma capitalista” queers agitaram o que nomearam como um “orgulho crítico”. Nestas manifestações, os termos “crítico” e “dissidente” são recorrentes e se entrelaçam, sinalizando um distanciamento da radicalidade. Dentre as forças em luta que se anunciam, haverá interesse em somente engrossar as fileiras contrárias ao *mercado pink* no interior das anuais Paradas do Orgulho ou em incitar contestações mais combativas e menos condescendentes com a pluralidade crítica?

Enquanto isso, no Brasil, o território onde mais se executam pessoas identificadas como trans e travestis... nada além de uma ou outra pichação afirmando a revolta em meio às celebrações LGBTQIA+ altamente policiadas e mercadológicas.

Início de junho, Ottawa, Canadá. Um bloco queer, anarquista e antifascista enfrentou organizações de extrema-direita como a “Save Canada” que clamava à polícia: “proteja nossas crianças”. Ao que os agentes do Estado obedeceram, detendo e acoçando manifestantes que vestiam balaclavas. Elxs revidaram e afirmaram: “a polícia não é neutra e não é nossa amiga. Nós nos protegemos”. 14 de junho, Califórnia, EUA. Durante um evento da “Semana do Orgulho”, enquanto drag queens contavam histórias às crianças, dois neonazistas tentaram invadir o espaço carregando um cartaz que acusava: “pessoas trans e seus amigos são doentes mentais e pedófilos”. Foram imediatamente

bloqueados por queers que estavam no evento, “nós estamos preparadxs, nós revidamos”. Final de semana do “Dia do Orgulho”, Filadelfia. Frente à conferência “Mom’s for Liberty”, que teve como convidadas Donald Trump e outras lideranças reacionárias, queers libertárixs irromperam afirmando: “revolta contra a miséria e as *mom’s*, anarquia”. 16 de junho, Pittsburgh. Um pequeno grupo de TERFs organizou um protesto no centro da cidade. Seu palanque mal foi ouvido, ofuscado pela festa de queers e trans\*, “deixar as TERFs e os fascistas com medo e não permitir que suas vozes sejam ouvidas é a maior celebração possível”. Diante das ameaças aos protestos contra as campanhas pela proibição de eventos com drag queens contadoras de histórias – uma prática usual em países da América anglo-saxã e, também, da Europa – em escolas, lugares destinados às crianças ou na proximidade destes e de bibliotecas, anarco-queers compuseram linhas de frente e difundiram materiais sobre táticas de autodefesa e alertas contra milícias neonazifascistas como o Proud Boys, tanto nos Estados Unidos, quanto no Canadá. Em Montreal, *pink blocs* levaram a faixa: “queers feministas e revolucionárixs”; na Florida, “queers bash back!”. No mês do orgulho, ante as ameaças de ataques contra Paradas e espaços LGBTQIA+, articularam-se para revidar, expulsar e impedir qualquer fascista de ferir alguém. Não permitiram que o medo governasse e que Paradas fossem canceladas, saindo nas ruas apartadxs do recuo das organizações oficiais. Houve a distribuição de um paradoxal “Defenda o Orgulho: manual de ação direta”<sup>15</sup>, como se fosse possível guiar *ações diretas*, como veremos no decorrer desta exposição. No dia 28 de maio, em Vancouver, indígenas, anarquistas, antifascistas, LGBTIA+ e queers protestaram em frente a uma igreja batista cujo reverendo prega missões de atiradores em massa contra pessoas LGBTQIA+, nega o Holocausto e manda os fiéis castigarem e espancarem seus filhos. O protesto consistiu em um casamento coletivo fictício, “Big Gay Wedding” chamaram, e foi protegido por queers encapuzadxs e empunhando armas de fogo.

Estes dois últimos breves relatos sinalizam para como os movimentos de *assimilação* podem incorrer em meio às lutas que se anunciam reversas. Por *assimilação*, entende-se o que também faz funcionar a política, o mercado, as condutas e seu governo; hoje em dia, está diretamente relacionada à racionalidade neoliberal. A *assimilação* explícita a participação na continuidade do atual estado das coisas, da ordem social, do mesmo. *Assimilação* ocorre quando se torna igual ou equiparável ao mesmo. É a pacificação das diferenças que opera pela inclusão à pluralidade identitária reprodutora

---

<sup>15</sup> Disponível em: <https://itsgoingdown.org/wp-content/uploads/2023/06/defend-pride-zine-print.pdf> (acesso em 10 de julho de 2023).

de estilos de vida similares, uniformizados ou modulados. Somar quantitativamente é fracionar pela imantação de sinais comuns. A vida como objeto das lutas arrefece em negociações por melhorias nas condições de sobrevivência que encontram pontos de sustentação na democracia como valor e contínuo a ser reformado e aperfeiçoado no capitalismo. *Assimilação* produz nivelamento e sufoca o que há de único em cada relação, em cada umx, em cada existência.

Não é fortuito apresentar as lutas *antiassimilação-assimilação* trazendo relatos de manifestações contrárias às Paradas do Orgulho LGBTQIA+. Tampouco é um efeito meramente quantitativo, decorrente da crescente presença de posicionamentos combativos ou críticos que despontam em meio às Paradas em vários lugares do planeta. Estes eventos, já há um tempo e no contexto ocidental democrático, explicitam a *assimilação* LGBTQIA+ à política, com representação e direitos; ao mercado, não mais apenas pelo chamado *pink money*, mas como produtorias e consumidorias úteis e dóceis; ao estilo de vida comum, pela reprodução das condutas e normas majoritárias. A celebração dessa inclusão e da tolerante pluralidade evidencia os efeitos pacificadores. A presença queer anarquista, os *pink blocs*, as paradas radicais e *antifas*, as *contra-marchas* e *antipride*, os blocos dissidentes e críticos, nada disso é noticiado, veiculado amplamente nas redes sociais, replicado por influenciadorias ou celebridades LGBTQIA+, nem por grupos políticos. Mesmo entre anarquistas, são raras as difusões das *ações diretas* queer libertárias. São forças que passam quase despercebidas.

Diferente do episódio que ficou conhecido como a revolta de Stonewall, que deu continuidade às revoltas contra a polícia, eclodidas em bares e estabelecimentos frequentados por drag queens, *sapatonas* e *bixas*, que eram alvos frequentes de perseguição e repressão estatal. A sublevação que estourou naquela noite de 28 de junho de 1969, no rescaldo de maio de 68, foi uma revolta contra a polícia. Nela estavam as mencionadas *reionas*, *butchs* e *fags*, mas também *junkies* e putas que transitavam pelo gueto e em seus arredores, e pessoas heterossexuais insubordinadas, radicais, que se juntaram na rua. O que eclodiu foi uma insurgência de diferentes, atraídxs por um preciso objeto em comum: a insuportável polícia, cuja violência lhe é inerente, assim como ela é inerente a qualquer Estado e ao regime da propriedade. Em 28 de junho de 1970, também na cidade de Nova York, ocorreu a primeira Gay Pride, marcando a data combativa. A partir daí, o movimento de liberação homossexual se espalhou pelo planeta e protestos semelhantes à Gay Pride passaram a ser realizados em contextos variados nas democracias ocidentais europeias e americanas. Marca-se uma disseminação de

questionamentos e lutas minoritárias, não apenas do então movimento homossexual ou de gays e lésbicas, desde os Estados Unidos da América. Os próprios termos gay e queer delineiam essa procedência. Além da farta e variada documentação destas lutas, difundidas desde a indústria cinematográfica até os chamados *Gay and lesbian studies* e a teoria queer. Há também uma maior circulação dos registros destes movimentos em territórios como a França, a Espanha e, a despeito da destruição nazista, a Alemanha.

Contudo, o que se procura mostrar nesta exposição é como a revolta eclodida em Stonewall e em acontecimentos anteriores, depois redimensionada e radicalizada pelo queer, encontra outras procedências, enfrentamentos em outras línguas e culturas. O que se chama queer, em sentido combativo – de estranhamento e perturbação tanto da sociedade quanto das identidades e dos movimentos outrora homossexual, hoje LGBTQIA+ –, apareceu, aparece e pode aparecer sob outros nomes ou sem nome algum. Há uma atitude de revolta que não é contida por territórios, línguas, contextos específicos e que não pode ser exportada como um produto, muito menos governada como uma conduta. É o que evidencia a presença da anarquia nas histórias dessas lutas. Aqui se pretende mostrar como certos anarquismos explodiram junto a estas batalhas, como certxs libertárixs, independente da sexualidade, andaram juntxs com queers e suas procedências.

Não se trata de propor um “verdadeiro anarquismo” como aquele que se misturou a estas lutas, tampouco indicar nesta atitude libertária acerca do sexo e das maneiras de se relacionar amorosamente um traço constitutivo da anarquia. Proferir o contrário seria adentrar na disputa reproduzida por alguns ácratas que derrapam em disputas hegemônicas, tangenciando a política de esquerda. Ou, ainda, cair no funcionamento da racionalidade neoliberal ao fazer dos anarquismos uma declaração identitária que apazigua as lutas e incessantes transformações do fazer-se, por meio de um dizer ser que estabelece condutas e normas. Há um diverso que dá formas a anarquia e a multiplicidade dos anarquismos e que, em alguns momentos, coexistiu e coexiste com o queer resultando em transformações recíprocas, ou não. É o que será mostrado no decorrer deste texto. Difere-se do que foi apontado anteriormente, precisamente, porque se fazem em relação, pelo estranhamento propiciado pelas diferenças que se expandem e encontram igualdade na revolta e na recusa aos governos.

A questão não é apenas o enfrentamento contra o Estado e suas instituições, mas o embate contra outras formas de governo, que se exercem e incidem por outras vias. É “o Estado como maneira de fazer; o Estado como maneira de pensar” (Foucault, 2008b, p. 481). Afinal, como sublinhou Foucault, “o Estado talvez não seja mais que urna

realidade compósita e uma abstração mitificada cuja importância é bem mais reduzida do que se imagina” (Idem, p. 144). O alvo é ampliado, volta-se ao que reproduz e sustenta o Estado nas relações cotidianas e por cada um em si mesmo. É o que se mostra pelas condutas – e que acaba se reiterando pelas contra-condutas que não rompem com esta forma – enquanto a atividade de conduzir, a alguém ou a si por outrem (um dogma, uma verdade, um pastor). Trata-se, portanto, de atentar para o funcionamento do que Foucault definiu como “governamentalidade”: as formas de governo que não se dão apenas, que não se restringem, à lei, ao comando, ao soberano, ao proprietário, ao juiz; é a forma como se governam as condutas.

Ao longo desta exposição, procura-se indicar como essa *governamentalidade* opera, seja por meio das identidades governando condutas, seja pelas *dissidências* que não avançam como *anticondutas*. É possível falarmos em uma governamentalização do sexo pela sexualidade e pelas inúmeras identidades que pululam neste âmbito? Hoje, não mais confinadas em instituições disciplinares ou no gueto, mas governadas nos fluxos e a céu aberto. Diante dos efeitos da chamada liberação sexual; dessa profusão de identidades de gênero e sexualidade; da tolerância à variedade de estéticas, corpos, modos de se relacionar e compor arranjos familiares; do esgotamento do interdito sexual e de tabus outrora decisivos; da produção de mercados variados voltados e atravessados por gênero, sexualidade e sexo, coloca-se a pergunta: que forças podem potencializar o ingovernável frente a esta ordem e escapar à *assimilação*?

Com o objetivo de traçar pistas de práticas de resistências nesse campo, mapeando as forças em luta, lancei meu olhar sobre o queer. Não com lentes da observação que se supõe neutra e científica, mas com a atenção interessada de um ponto de vista libertário. Não restringindo essa relação queer-anarquismos à vertente libertária conhecida como anarco-queer. Juntando histórias, análises, documentos de lutas de certxs anarquistas no início do século XX, em apoio às pessoas perseguidas e presas por “serem homossexuais”; e de experimentações de formas livres de se relacionar amorosamente, encontrei confirmações de que esse era um percurso de pesquisa possível. Indicou que vasculhar em meio às lutas e práticas libertárias, desde o final do século XIX, poderia sinalizar para procedências do queer em meio à anarquia.

Considerando os apontamentos de Michel Foucault, desdobrados a partir de Friederich Nietzsche, sobre o método genealógico, pretendi fazer uma *genealogia do queer* e seus *saberes sujeitados*, possibilitando emergir “blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos”

(Foucault, 2005b, p. 11). O que me levou a encontrar registros surpreendentes de “toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos” (Idem, p. 12). Foi a partir destes saberes que apareceu a afirmação *antiassimilação*, alertando, a partir do próprio campo de batalhas, para os embates seriais constantes *antiassimilação-assimilação* e propiciando uma noção que foi imprescindível à análise que aqui se apresenta, e que não se aproxima da dialética.

Buscando pelas relações entre queer e anarquismos, tateei os percursos da pesquisa a partir de quatro eixos. Um, referente ao próprio uso da palavra queer, que passou a designar um insulto no final do século XIX, no rescaldo da criação das categorias da sexualidade – homossexual e o opositor binário e complementar, heterossexual. Outro, voltado a procurar entre as práticas e os embates anarquistas atitudes, contestações, invenções que estabelecem relações com o queer; ora de aproximação, ora tangenciais, ora tensionadas, ora divergentes e ora convulsivas. Um terceiro, direcionado especificamente para as lutas afirmadas enquanto queer e anarquistas, ou anarco-queers. E mais um, enfim, relativo às produções da teoria queer a partir de um recorte específico. Diante da ampla produção nesta área de estudos de gênero e sexualidade, concentrei-me nas obras publicadas e em circulação no Brasil, buscando ou chegando a outras referências pelos caminhos da própria pesquisa ou por sinalizarem perspectivas libertárias e questionamentos que pudessem propiciar a expansão simultânea da anarquia e do queer, como as obras de Jack Halberstam e Lee Edelman.

Neste ponto, vale indicar outra mudança recente em torno das afirmações queers, agora no campo acadêmico e editorial. De 2019 até o presente, a bibliografia cresceu consideravelmente. Foram traduzidas para o português obras de referência da teoria queer como *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”* (2019) e *Desfazendo gênero* (2022) de Judith Butler; *A arte queer do fracasso* (2020) de Jack Halberstam; *Homo Incorporated: o triângulo e o unicórnio que peida* (2020) e *Queer zones* (2022) de Sam Bourcier. Uma importante procedência, com a edição de *O desejo homossexual* (2020) de Guy Hocquenghem, com epílogo assinado por Preciado. Também dele, autoria da teoria queer cujas obras foram mais rapidamente publicadas no Brasil, saiu *Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas* (2022). Dois livros de autoras dos estudos queer locais, *Ex/orbitâncias os caminhos da deserção de gênero*

de abigail<sup>16</sup> Campos Leal e *Não vão nos matar agora* de Jota Mombaça, ambos de 2021. Em 2020, o imprescindível *Bash Back! Ultraviolência queer* passou a circular por essas terras e, em 2021, o *Manifesto das espécies companheiras* de Donna Haraway, livro importante para o desdobramento final desta tese. Quase toda a bibliografia que atualiza os embates em torno das relações não-monogâmicas e do amor livre foi lançada mais recentemente: *Ética do amor livre: guia prático para poliamor, relacionamentos abertos e outras liberdades afetivas* (2019); *Anarquía Relacional: la revolución desde los vínculos* (2020); *O desafio poliamoroso: por uma nova política dos afetos* (2022); dentre outros títulos que também conversam com os temas desta pesquisa, mas que não puderam ser contemplados frente às imposições do calendário.

O material da pesquisa proveio de revisão bibliográfica considerando esses eixos, além de consultas em arquivos virtuais e impressos de fanzines queers, anarco-queers e anarquistas, e de periódicos libertários e do movimento homossexual no Brasil. É importante ressaltar que, por se relacionar diretamente a uma palavra de língua inglesa, grande parte da bibliografia foi produzida no contexto estadunidense, onde as lutas afirmadas como queer e a teoria queer emergiram.

Tanto queer e quanto anarquia, podem ser enunciados como verbos. *Queerizar* tem, entre outros sentidos, o de perturbar e estranhar. Anarquizar, como mostrou Edson Passetti (2007a), é preciso também aos anarquismos, que “não cessam de acontecer. Não dão descanso a heróis, às interpretações do passado e reviram o presente. (...) inventam costumes libertários que desintegram hierarquias, abalam a propriedade, corroem o Estado, estraçalham o Indivíduo” (Idem, p. 77). Mostrar como esses movimentos se cruzam e se expandem – ou não – é o objetivo dessa pesquisa. Nos instantes em que as forças *queerizam* os anarquismos e anarquizam o queer, *queerizando* o queer e anarquizando os anarquismos, emergem forças outras, experimentações e práticas inventivas em lutas incessantes. Cujas nuances se desdobram, muitas vezes, caoticamente, e que procuro cartografar.

Reitero: do próprio material queer anarquista veio a noção de *antiassimilação*. É de onde olho para esses embates. Lutas *antiassimilação* e *assimilação* abertas por vias variadas. Por vezes, o que se anuncia como *antiassimilação* será ou está assimilado. Então, soma-se a noção de *antipolítica*, enquanto a revolta como impulso vital (Augusto, 2013), não somente para auxiliar a análise. É o que pode indicar a composição de *modos*

---

<sup>16</sup> Sua assinatura é assim, com o nome próprio em minúscula.



*de vida queer libertários* que produzem e se tornam indissociáveis de uma *ética queer libertária*. Neste sentido, são imprescindíveis os apontamentos de Michel Foucault sobre o modo de vida conceituados em dois contextos diferentes. O primeiro, foi sugerido durante uma conversa entre o filósofo e alguns militantes do movimento homossexual francês, publicada como entrevista no jornal *Gai Pied* em 1981, na qual Foucault subverteu a noção médico-psiquiátrica de homossexualidade. Ele saiu desse problema, atado à identidade e à *verdade* sobre o eu e seu desejo, para expandi-lo à uma multiplicidade de relações a serem descobertas e inventadas: amizades que podem dar formas a outros modos de vida. Para ele, este modo de vida propiciaria “dar lugar a uma cultura e a uma ética”, na qual o “ser gay” não estaria cingido à identificação, “aos traços psicológicos e às máscaras visíveis do homossexual” (Foucault, 1981, p. 03), mas voltado a “buscar definir e desenvolver um modo de vida” (Idem). O segundo, no último curso ministrado por ele, *A coragem da verdade* (2011), realizado em 1984, no qual esta noção emergiu associada ao *militantismo* e à singularidade de uma *vida artista*.

Ao longo dos três **movimentos** que dão corpo à esta exposição, procura-se mostrar as expansões, os desdobramentos, as nuances e transformações neste *modo de vida queer libertária* e nesta *ética queer libertária*. Atentando para as atrações, estranhamentos e perturbações em relação ao múltiplo dos anarquismos, conforme sinalizam pontos de aproximação com o queer. Um modo de vida outro, não mais a partir da homossexualidade, mas do queer como uma afirmação liberada de identidades. Não mais uma amizade somente, mas relações entre amigxs libertárixs. Momento em que o conceito de *ética dos amigos* elaborado por Edson Passetti (2003a), interessado nas invenções e experimentações de existências libertárias, propicia a análise a singrar por outros espaços. Neste percurso, a possível “cultura homossexual” incitada por Foucault, que em nada se confunde com a segmentação identitária ou o gueto, pode indicar outros desdobramentos a partir da *ética queer libertária*, expandindo a e expandindo-se pela *cultura libertária* (Passetti et al., 2020; Augusto, 2013; Passetti; Augusto, 2008).

Assim, como um convite pelos movimentos das próprias forças em luta, das existências únicas e dos acontecimentos surpreendentes que emergiram no decorrer desta pesquisa, propõe-se sua exposição por três **movimentos** compostos por **momentos** singulares, mas que estabelecem diversas conversas e aproximações entre si e em outras potentes expansões e desdobramentos. Apresenta-se uma constelação queer anarquista, como uma possível *constelação dos anarquismos menores* (Uehara, 2019). Possível, pois, “uma constelação, sabemos, pode se modificar com a descoberta de outros astros, e

também ser surpreendida pela formação ou desaparecimento de outras estrelas” (Idem, p. 22). Assim como, muda conforme os olhos de quem vê, não só pela atração a um ou outro ponto cintilante que formam certos desenhos, mas pelo deslocamento e pela altitude dimensional.

Os mapeamentos que se inscreveram nestas páginas se iniciam por **lutas antiassimilação x assimilação**, onde o **primeiro momento, nome para o revide: uma proposta artista**, volta-se aos usos dessa palavra no contexto anglófono, notadamente no Reino Unido e nos Estados Unidos da América. Passa pelas primeiras transformações e lutas que o atravessaram e começa a se delinear uma *atitude queer*. A partir do uso afirmativo de queer, dá-se uma forma de revide, subvertendo o sentido insultante vinculado à homossexualidade estranha e efeminada. Em meio à literatura, especialmente à *beatnik*, o queer ganha outros contornos. Na década de 1980, desponta outra afirmação queer, agora, em meio ao punk, entre Canadá e Estados Unidos. A palavra queer, então, associa-se à anarquia. As conexões e diferenças desses usos do termo sinalizam para metamorfoses na *atitude queer* anunciando um *modo de vida queer*.

No **segundo momento, lutas antiassimilação**, procura-se expor a irrupção do queer no interior do então chamado movimento homossexual, enquanto uma força em ruptura com a tendência majoritária à *assimilação*. Os embates *antiassimilação-assimilação* irrompem poucos anos após a revolta de Stonewall e a articulação do Gay Liberation Front, mas tomam proporções mais explícitas frente aos efeitos devastadores da Aids. Neste **momento** é possível deslocar o olhar para a América do Sul e situar algumas procedências da *atitude queer* e das lutas *antiassimilação-assimilação* no Brasil.

No **terceiro e último momento deste movimento, batalhas antiassimilação-assimilação**, prosseguem as análises e o escavar dos embates anunciados anteriormente, sublinhando a luta *antiassimilação* como *antipolítica* por meio da decisiva afirmação anarco-queer ou queer anarquista. Neste **momento** é situada a criação da teoria queer, concomitante embora distante dos enfrentamentos travados no interior do movimento LGBT e nas ruas. Dentre as autorias do queer, destacam-se os debates trazidos por Jack Halberstam, Jasbir Puar, Judith Butler, Lee Edelman, Paul B. Preciado e Sam Bourcier. Objetiva-se, além de mostrar como o combate *antiassimilação-assimilação* atravessa o queer, quais os efeitos da produção intelectual – suas implicações políticas, apolíticas e *antipolíticas* –, e como também abrem outras vias *assimilacionistas*. Outros embates se anunciam, também, nas ruas.

No **segundo movimento** da tese, **experiências livres x experimentações libertárias: outras maneiras de se relacionar**, a análise se desdobra sobre as mudanças nos costumes sexuais, amorosos, confrontando a instituição família, inventando relações outras entre amigxs e entre parentes. Pretende-se destacar as tensões com os atuais arranjos alternativos como o poliamor e as inúmeras novas famílias, estancando essas modulações não-monogâmicas, suas funcionalidades na racionalidade neoliberal e as diferenças com os modos de se relacionar libertários. Entre xs anarquistas, despontam proposições, atualizações e divergências quanto a estas formas relacionais contemporâneas, que são apresentadas em **anarquistas frente ao poliamor**

Atenta-se, novamente, ao incessante embate *antiassimilação-assimilação* para ressaltar uma das características das atuais *sociedades de controle*, segundo a qual não se está diante da profusão de moldes, como nas sociedades disciplinares e nos espaços de confinamento, mas das *modulações*. “Os controles são uma *modulação*, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro” (Deleuze, 2010b, p. 225). Estamos diante de fluxos, cujos atravessamentos, intensidades, contenções e vazões são inconstantes e, por vezes, escapam ao esperado. Neste sentido, no **segundo momento**, **antimonogamia x não-monogamia**, a partir das *modulações* classificadas amplamente como não-monogâmicas ou não-monogâmicas consensuais, busca-se explicitar como, a partir de uma negação meramente quantitativa, refazem a ordem e conservam a forma majoritária de se relacionar. Ante a isso, travam-se lutas afirmadas por forças *antimonogâmicas*, cujos questionamentos e práticas se expandem, escapando às *assimilações* neoliberais, religiosas e ecumênicas.

No **terceiro momento**, apresentam-se as forças voltadas diretamente para o sexo e suas práticas consideradas mais radicais. Pretende-se situar tensionamentos frente ao *mercado do sexo* (Carvalho, 2017) e suas atualizações que comportam sexualidades e práticas diversas, direcionadas aos seus vários nichos de *consumidorus*. Na contramão deste mercado, a emergência do *pornoterrorismo* como *ação direta* irrompe por meio de práticas que expõem o sexo, rompendo com o binário público-privado, e apartando-se da excitação como finalidade. Diante delas, não é o mercado do sexo, mas o mercado da arte que desponta como via de *assimilações*. Entre axs queers, anarquistas e queers anarquistas, despontam embates em torno do que algunxs denominam como uma *hipersexualização* do queer e do anarco-queer. Colocam em questão a pretendida radicalidade, vinculada a práticas como o sexo em lugares tidos como públicos ou as

orgias, levar a um certo imperativo que pressiona a difusão destas como sendo constitutivas de uma *queeridade* transgressora e conservando a centralidade no sexo. Essas discussões são apresentadas em **anarco-queers e sexo**.

Na sequência, segue-se uma discussão cara à *cultura libertária* em **(A)mor livre**. São situados alguns embates e reflexões travados nos séculos XIX e XX, enfatizando as radicalizações escandalosas ácratas e buscando suas atualidades em modos libertários de se relacionar no presente. A questão abre para as relações entre amigxs, dissolvendo as fronteiras binárias constituídas por idealizações do amor e da amizade, marcando os inconfundíveis atravessamentos por éticas libertárias, desdobradas no **quarto momento**, **(A)migxs libertárixs**.

Por fim, chega-se à reprodução, em um **momento** mais longo em que esta desponta não somente como sinônimo de procriação, mas das formas fundantes da cultura ocidental civilizada, postuladas com pretensões universalizantes: a família e o parentesco. Uma profusão de vozes e batalhas emergem, remetendo desde à propagação de métodos de controle de natalidade e da *greve dos ventres*, no início do século XX, até os posicionamentos contemporâneos de certxs queer anarquistas pela *greve humana*. Indissociável à *greve de gênero*, ela se coloca como um derradeiro enfrentamento do *futurismo reprodutivo* (Edelman, 2004), como expressão da *negatividade queer* que levanta embates entre xs próprixs queers. Passa, também, pela demanda e posterior conquista do direito ao casamento entre “pessoas do mesmo sexo”, redimensionada pelo desenvolvimento e ampliação do acesso às tecnologias reprodutivas.

No **terceiro movimento** da tese, o olhar se desloca para outras relações em desdobramentos a partir do queer e dos anarquismos, por meio das quais é possível avançar demolidoramente sobre o antropocentrismo e a centralidade no humano. Apresentam-se outras batalhas, entre **animalizar-se x humanizar**. Primeiro, pergunta-se: haverá ainda uma monstruosidade sexual ou um interdito que permanece operando neste campo? Há ainda algum tabu remanescente aos movimentos de liberação sexual e seus efeitos mais amplos? Retomando a questão inicial situada nesta apresentação. A discussão caminha pelos monstros e monstruosidades, questionando a contundência deste termo: **ainda há monstros?**

O **segundo momento**, anda junto **com as crianças** a partir das proposições de René Schérer e Guy Hocquenghem em *Coir: álbum sistemático da infância* (2016). Procura-se situar a delicada questão dos prazeres das crianças, em suas infinitas e amorais manifestações, e as acusações reincidentes de “pedofilia” contra queers, gays subversivos

e artistas. Marca-se, do início ao fim, a diferença abissal entre estes outros modos de lidar com as crianças e a continuidade do mesmo trato autoritário e violento ao qual a maioria dos adultos submete as crianças, passando inevitavelmente pelos castigos e pelas rígidas e moralistas determinações sexo-gênero e imposições de condutas sexuais retilíneas.

A seguir, **com os bichos**, surgem outras perspectivas queer e anarquistas que se juntam a vozes que atravessam esta exposição, como Jack Halberstam. Propiciam questionamentos à autodomesticação e à domesticação de outros animais, analisando os endossados vínculos contemporâneos com os *pets* e outras coexistências que são capazes de dissolver as fronteiras e binarismos que sustentam a noção de humano e sua alegada superioridade racional.

Encaminhado para um instante de possível encerramento temporário, analisa-se a perspectiva anarquista *anticivilização*, indicada ao longo de diferentes **momentos** e por diversas vozes. Procura-se estancar uma remanescente definição de natureza e apresentar uma deriva do movimento incessante entre *anarquizar* e *queerizar*, anarquizar-se e queerizar-se em **ingovernáveis**, *coir queer* que se expandem por outras relações.

**primeiro movimento:**  
**lutas *antiassimilação* x *assimilação***

A uma rosa me uno.  
Somos ingovernáveis. Nosso único senhor propício é o Relâmpago, que ora nos ilumina, ora nos fende.  
Relâmpago e rosa, em nós, em sua fugacidade, para nos realizar, se juntam.  
René Char

## nome para o revide: uma proposta artista

“Queer, kwèèr. a. esquisito; estranho; original; inadequado. Queerly, kwèè’-lè. ad. particularmente; estranhamente” (Johnson; Walker, 1828, p. 275). Essa é a definição impressa na segunda edição do *Dictionary of the English Language*, datada da primeira metade do século XIX. Hoje, nos dicionários online de Cambridge e Oxford, apresentam-se as seguintes definições:

Queer, kwɪər (uk), kwɪr (us).

Adjetivo (sexo)

[também ofensivo]

1.(especialmente um homem) gay.

Nota:

Essa palavra pode ser usada como um insulto, mas as pessoas, às vezes, a usam em um sentido que não é ofensivo, especialmente para despreverem a si mesmas.

2.não cabe nas ideias tradicionais de gênero ou sexualidade, especialmente a ideia de que todo mundo é macho ou fêmea ou que as pessoas devem ter relações sexuais com o sexo oposto.

Adjetivo (estranho)

[fora de moda]

1.estranho, incomum ou inesperado.

Substantivo

[também ofensivo]

1.Uma pessoa gay, especialmente homem.

Verbo

1.mudar algo de forma que não esteja relacionado apenas a um gênero, masculino ou feminino, ou de forma que não caiba mais nas ideias tradicionais sobre gênero ou sexualidade.

2.[informal (uk)] estragar uma chance ou oportunidade para alguém, muitas vezes intencionalmente.<sup>17</sup>

Queer / kwɪə

Adjetivo

1. estranho; esquisito.

2. denota ou se relaciona a uma identidade sexual ou de gênero que não corresponde às ideias estabelecidas de sexualidade e gênero, especialmente às normas heterossexuais.

2.1também ofensivo (de uma pessoa) homossexual

Substantivo

[ofensivo]

1.um homem gay

Verbo

[informal]

1.estragar ou arruinar (um acordo, evento ou situação)

---

<sup>17</sup> Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/queer> (acesso em 18 de setembro de 2020).

Origem

Início do século XVI, considera-se vir do alemão *quer* ‘oblíquo, perverso’, mas a origem é duvidável.<sup>18</sup>

Pode-se acrescentar ainda a definição em português para aquilo que é oblíquo como o que “não é perpendicular ou reto; que não é reto ou direito; que não caminha em linha reta; em direção tortuosa; torto, vesgo”.<sup>19</sup>

É possível que o primeiro registro notório do uso da palavra *queer* como um insulto à chamada homossexualidade seja uma carta do Marquês de Queensbury, de 1894. Antes de adentrar nesta história, uma breve interrupção para situar o porquê de me referir dessa maneira à homossexualidade. Essa noção emergiu no século XIX, quando aquilo que até então era considerado amplamente como libertinagem passava a ser substituído por classificações com base em um saber que pretendia caracterizar o comportamento sexual, vinculado à ordem médica-biológica-*psi*. Não só aparecia a noção de homossexualidade como uma anormalidade, um desvio da *verdade* sobre o sexo, mas a noção de sexualidade como um todo. Na já mencionada conversa com Jean Le Bitoux, Foucault situou que, a partir de 1870,

o grande debate sobre a homossexualidade e contra a segregação dos homossexuais ganha impulso nos vinte anos que se seguem, para notar que há um fenômeno absolutamente correlativo: quiseram aprisionar as pessoas nessa noção de homossexualidade e, muito naturalmente, elas revidaram. Foi o que ocorreu com Gide, com Oscar Wilde, com Magnus Hirschfeld, etc. (...) era mesmo preciso lutar, porque essa noção era a captura histórico-política que se tentou estabelecer quanto a uma forma de experiência, uma forma de relação, uma forma de prazer que se queria excluir (Foucault; Le Bitoux, 2015, p. 04).

Na tal carta, John Douglas, o Marquês de Queensbury, referiu-se a “queers esnobes como Rosebery”, tendo como alvo o Conde de Rosebery e incomodado por suspeitar que seu filho primogênito, Lorde Viscount Drumlanrig, fora “corrompido” por homossexuais mais velhos. Drumlanrig se suicidou pouco tempo depois. No ano seguinte, 1895, o Marquês de Queensbury endereçou um bilhete ao escritor Oscar Wilde: “para Oscar Wilde, posando como sodomita”. Depois de outras tentativas de constranger Wilde, insinuando sua “sodomia”, o Marquês deixou este recado na portaria do clube londrino Albemarle, frequentado assiduamente pelo escritor. Foram tentativas vingativas pelo relacionamento amoroso de Wilde com seu outro filho, Lorde Alfred Douglas. Oscar Wilde estava no auge de sua carreira e sua relação com o jovem lorde produziu polêmica em meio à burguesia e à nobreza. Nesta época, o termo “posing” tinha, também, o

---

<sup>18</sup> Disponível em: <https://www.lexico.com/definicao/queer> (acesso em 18 de setembro de 2020).

<sup>19</sup> Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/obl%C3%ADquo/> (acesso em 18 de setembro de 2020).



significado de alguém que assume o papel passivo no sexo anal. No artigo “One of them: homosexuality and anarchism in Wilde and Zola”, Andrew J. Counter pontua que “estes termos estavam intimamente envolvidos com o próprio programa estético de Wilde e sua noção de *self-fashioning*, localizando, assim, a acusação de Quensberry em um momento épico da história do desenvolvimento da identidade (sic) queer” (Counter, 2011, p. 08).

Douglas e Wilde decidiram abrir um processo contra o Marquês por difamação. O julgamento foi um evento com repercussões para além dos estratos abastados, rendendo matérias jornalísticas dentro e fora do Reino Unido. Durante o teatro do tribunal, acusação e defesa se inverteram, levando o advogado do escritor a retirar a queixa. Poucos dias depois, foi expedida uma ordem de prisão para Oscar Wilde por “cometer atos de indecência grave com outras pessoas do sexo masculino”. As “provas” usadas contra ele foram seus escritos, especialmente os poemas; as cartas trocadas com Alfred Douglas e os depoimentos de michês e funcionários de hotéis.<sup>20</sup> Há um trecho do julgamento que ficou particularmente conhecido, no qual os acusadores citaram estrofes do poema “Two loves” escrito por Alfred Douglas para Oscar Wilde.

‘Doce jovem,  
diga-me por que, triste e suspirando, vagas  
por estes reinos aprazíveis? Te rogo, diga-me de antemão,  
qual é teu nome?’ Ele disse, ‘Meu nome é Amor’  
De imediato, o primeiro voltou-se para mim  
E gritou, ‘Ele mente, pois seu nome é Vergonha.  
Mas eu sou Amor, e habituado estava  
Sozinho neste belo jardim, até que ele veio  
Sem que a noite o convidasse; Eu sou o verdadeiro Amor, preencho  
Os corações de garotos e garotas com a chama mútua’.  
Então, suspirando, o outro disse, ‘Seja feita a tua vontade,  
Eu sou o Amor que não ousa dizer seu nome’<sup>21</sup>

Seguiu-se o inquérito:

---

<sup>20</sup> “Cenas de um tribunal”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/5/21/mais!/37.html> (acesso em 18 de setembro de 2020).

<sup>21</sup> Por se tratar de um poema, de mais difícil tradução, indico o original. ‘Sweet youth,

Tell me why, sad and sighing, dost thou rove  
These pleasant realms? I pray thee tell me sooth,  
What is thy name?’ He said, ‘My name is Love’,  
Then straight the first did turn himself to me,  
And cried, ‘He lieth, for his name is Shame.  
But I am Love, and I was wont to be  
Alone in this fair garden, till he came  
Unasked by night; I am true Love, I fill  
The hearts of boy and girl with mutual flame’.  
Then sighing said the other, ‘Have thy will,  
I am the Love that dare not speak its name’.

Disponível em: <https://www.famous-trials.com/wilde/342-wildetestimony> (acesso em 07 de março de 2021).

Não há dúvida sobre o que isso significa?

Wilde: Certamente não.

Não está claro que o amor descrito se relaciona com o amor natural e o amor não natural?

Wilde: Não.

O que é ‘o amor que não ousa dizer seu nome?’

Wilde: ‘O amor que não ousa dizer seu nome’, neste século, é uma grande afeição de um homem mais velho por outro mais novo, como havia entre Davi e Jônatas, tal como Platão fez a verdadeira base de sua filosofia, tal como você encontra nos sonetos de Michelangelo e Shakespeare. É aquela profunda afeição espiritual que é tão pura quanto perfeita. Ela dita e permeia as grandes obras de arte como as de Shakespeare e Michelangelo e essas duas cartas minhas. É neste século incompreendido, tão incompreendido, que pode ser descrito como ‘o amor que não ousa dizer seu nome’, e, por causa dele, fui colocado onde estou agora. É bonita, é fina, esta é a mais nobre forma de afeição. Não há nada não natural nisso. É intelectual e existe repetidamente entre um homem mais velho e um mais novo, quando o mais velho tem intelecto e o mais novo possui toda a alegria, esperança e glamour da vida diante de si. É assim que deve ser, mas o mundo não entende. O mundo o ridiculariza e às vezes coloca alguém no pelourinho por causa dele.

(...) Quero chamar a atenção do sr. para o estilo de sua correspondência com Lorde Alfred Douglas.

Wilde: Estou pronto. Nunca me envergonhei do estilo dos meus escritos.

(...) O sr. acha que um ser comum dirigiria tais expressões a um jovem?

Wilde: Não sou, felizmente, penso eu, um ser comum.<sup>22</sup>

Oscar Wilde foi condenado a dois anos de prisão e trabalho forçado por “indecência grave” e “sodomia”. Alfred Douglas acompanhou todas as sessões no tribunal e, como lorde membro da nobreza, não foi pego pela seletividade penal.

Cinco dias após sua condenação, foram impressas 50 cópias de *A alma do homem sob o socialismo*, livro em que Wilde explicitou sua perspectiva libertária. Como constatou a anarquista Emma Goldman “*A alma do homem sob o socialismo* é pura anarquia” (Goldman, *apud* Kissack, 2008, p. 47). Poucos anos antes dessa publicação, em 1893, em uma entrevista sobre política ao jornal francês *L’Ermitage*, Wilde não titubeou: “[sou] um artista e um anarquista” (Wilde *apud* Kissack, 2008, p. 48)<sup>23</sup>.

A punição ao escritor reverberou pelo planeta. Nos Estados Unidos da América, seus livros foram banidos e retirados das livrarias, repercutindo como ameaça o exemplo do castigo recebido pelo renomado artista, porém “indecente”. Certxs anarquistas se posicionaram pública e incansavelmente pela liberdade de Oscar Wilde e de todas as pessoas classificadas como “homossexuais” e, por isso, perseguidas, ameaçadas e condenadas. Neste contexto, Alexander Berkman, John William Lloyd, Benjamin Tucker

---

<sup>22</sup> “O julgamento”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/5/21/mais/35.html> (acesso em 18 de setembro de 2020).

<sup>23</sup> Em sua primeira peça, *Vera ou Os Nilistas*, Oscar Wilde cita o *Catecismo revolucionário* de Mikhail Bakunin e Sergei Nechayev. Na época, a relação entre os dois anarquistas foi motivo de bisbilhotice e usada politicamente por Karl Marx contra Bakunin, a quem alguns socialistas acusavam de ter escrito uma carta erótica para o jovem Nechayev sob o pseudônimo de Matrena (Kissack, 2008; Cordero, 2017).

e, principalmente, Emma Goldman se insurgiram contra as tentativas de regulamentação das relações amorosas e sexuais por parte do Estado. Contra a moral puritana e a pretensão ao governo do sexo, das paixões e amores, pouco importava qual o sexo da pessoa ou qual a prática sexual vivenciada. Sobre isso, Terence Kissack, diretor da Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender Historical Society de São Francisco e autor de *Free Comrades: anarchism and homosexuality in the United States, 1895-1917* (2008), foi enfático:

quando Oscar Wilde foi jogado na prisão por ‘crimes contra a natureza’, xs anarquistas se levantaram em sua defesa, enquanto outros comemoraram sua queda. Elxs se recusaram a deixar sua voz ser silenciada e trabalharam para garantir que outrxs não partilhassem seu destino cruel. Nas décadas que se seguiram, anarquistas *sex radicals*<sup>24</sup> palestraram, escreveram e discutiram questões políticas e morais fundamentais suscitadas pelos rastros de Wilde. Quase sozinxs entre seus contemporâneos, xs anarquistas *sex radicals* abordaram a questão da homossexualidade dentro do contexto de seus objetivos políticos mais amplos: nenhum político *mainstream* o fez; nenhum grande intelectual independente o fez; nenhuma importante figura científica americana o fez; e nenhum crítico social viu a questão do lugar social, ético e cultural do amor entre pessoas do mesmo sexo como merecedora de seu tempo e energia. O trabalho dxs anarquistas *sex radicals* foi único e valioso (Kissack, 2008, p. 188).

Na imprensa anarquista nos Estados Unidos – especialmente na revista editada por Emma Goldman, a *Mother Earth*; na *Liberty*, editada por Benjamin Tucker e na *Lucifer the Light-Bearer* – circularam muitos escritos em defesa de Oscar Wilde e de todas as pessoas perseguidas como “homossexuais”. Frente à censura das obras do poeta, nas páginas do *Lucifer the Light-Bearer* foram publicados trechos de seus livros. A Mother Earth Publishing Association editou *A alma do homem sob o socialismo* e na revista *Mother Earth* foram impressos textos que Wilde redigiu quando estava preso. Tucker editou *A balada do cárcere de Reading* e, em sua livraria, a New York City, vendia este livro por um dólar e trechos dele em forma de panfleto por dez cents. O intuito era fazer a obra de Wilde circular mais amplamente.

Além de sua punição, o livro *A balada do cárcere de Reading* embalou reflexões de anarquistas acerca da prisão. A libertária Marie Ganz, quando encarcerada na Queens County Jail, realizou leituras do livro de Wilde para as outras presas, encontrando nelas ouvidos atentos e eco para as palavras do escritor inglês. Um trecho desta obra foi escolhido como a epígrafe do livro *Prison Memoirs of an Anarchist* (1912), redigido por Alexander Berkman a partir de seu encarceramento. Ele se posicionou em defesa do

---

<sup>24</sup> *Sex radicals* se refere às pessoas que se dedicavam a estudar e pensar a questão da chamada homossexualidade; propagavam táticas de controle de natalidade; praticavam o amor livre; escreviam, liam ou divulgavam textos considerados imorais. Algumas dessas pessoas eram anarquistas, outras não eram heterossexuais; umas, eram anarquistas e não-heterossexuais; outras, ainda, nenhuma das duas coisas.

escritor e contra a hipocrisia e a estupidez dos julgamentos contra homossexuais. Quando saiu do cárcere, Berkman propôs conversas sobre “homossexualidade e vida sexual na prisão” em diversos cantos dos Estados Unidos da América. Não há documentação destas conversas, apenas reportes nas páginas da *Mother Earth*, como cartas de leitorxs que agradeciam ao libertário por tê-lxs levado a mudar o ponto de vista sobre a chamada homossexualidade. Nesses eventos, ele lia trechos de seu livro e explicitava publicamente que não se “pode suprimir o insuprimível” (Berkman *apud* Kissack, 2008, p. 120). O anarquista marcou a imensa diferença entre a reprodução de relações de poder pelo exercício da violência sexual entre presos e pelos carcereiros, e o que escapava desse jogo de forças como relações possíveis dentro deste lugar atroz e que, muitas vezes, trazia aos encarcerados uma vitalidade.

Lembra a história de Hans Hoffmann no filme *Great Freedom* (2021), não pela condenação, pois Hoffmann foi reincidentemente preso enquadrado no parágrafo 175 que criminalizava a homossexualidade na Alemanha – contra o qual se articulou um dos primeiros grupos pela defesa dos direitos dos homossexuais, contando com a proeminente figura do médico Magnus Hirschfeld, que será apresentado adiante. Hoffmann foi encarcerado em um campo de concentração, e novamente, mais de uma vez, preso após o fim do governo nacional-socialista. Durante o nazismo e na democracia pós-Segunda Guerra, Hoffmann foi encarcerado por ser gay. Dentro das prisões, onde passou a maior parte de sua vida, relacionou-se com parceiros gays, gays enrustidos e um amigo heterossexual, Viktor, cuja relação entre eles foi imprescindível para ambos, para além do lugar insuportável onde estavam.

Em suas memórias da prisão, Berkman conta seu envolvimento amoroso com outros homens. Desde o cárcere, escreveu ao amigo George:

acho essa emoção muito bonita. Tão bonita quanto o amor por uma mulher. Eu tive um amigo aqui, seu nome era Russel, talvez você se lembre dele. Eu não senti paixão física, mas eu o amei de todo o coração. Sua morte foi o choque mais terrível para mim. Quase me fez enlouquecer (Berkman *apud* Alexander, 2011, p. 31).

Apesar de estarem em seu livro, as histórias experienciadas e publicizadas por Berkman, assim como as conferências que proferiu ao redor dos Estados Unidos propondo outras reflexões sobre as relações amorosas e sexuais, são majoritariamente silenciadas pelxs próprixs anarquistas. Além de Terence Kissack (2008), Jenny Alexander também se dedicou a analisar esses registros. Pensando as relações entre anarquismos e queer, ela sinalizou como hoje, para além dos preconceitos que seguem

conservados por alguns ácratas, as questões identitárias determinadas a partir de categorias da sexualidade, muitas vezes, continuam intocadas e impossibilitam que se perceba certas nuances. “As intimidades pessoais que ele [Berkman] descreve (...) não se encaixam nas categorias pelas quais nós, no século XXI, geralmente entendemos paixão, desejo sexual e intimidade” (Alexander, 2011, p. 34), pontuou.

Apesar dos remanescentes moralismos e preconceitos incrustados em ácratas, para Kissack, após a condenação de Wilde, “nenhum outro movimento político do período se engajou com esforço similar para lidar com o lugar legal, moral e social do desejo pelo mesmo sexo” (2008, p. 67). Ele enfatiza o quanto as questões relativas à sexualidade interessaram, também, a Emma Goldman. Foi a prisão do escritor que a fez lançar-se, destemida, na luta contra os castigos e violências exercidos contra os chamados homossexuais. As pesquisas de sexólogos europeus como Havelock Ellis, Krafft-Ebing e Edward Carpenter; do médico e defensor dos direitos homossexuais, Magnus Hirschfeld e as considerações de Sigmund Freud foram decisivas para as análises de Goldman sobre as questões e repressões sexuais. Ela talvez tenha sido a mais entusiasmada, entre xs libertárixs neste contexto, com os conceitos e saberes destas áreas de conhecimento.

No ano em que Oscar Wilde foi preso, a anarquista estava em Viena, estudando enfermagem com foco em ginecologia. Foi neste momento que ela teve contato pela primeira vez com uma literatura “científica” sobre a chamada homossexualidade, assuntos até então “enigmáticos”. Durante a palestra de um de seus professores, também pela primeira vez, ela esteve entre uma audiência “estranha: homens de aparência feminina de modos coquetes e mulheres claramente masculinas, com vozes graves” (Goldman, 2015, p. 127). Nos escritos sobre a sua vida, ela apenas comentou: “certamente uma plateia peculiar” (Idem). Pouco depois, ela assistiu a uma conferência de Sigmund Freud e logo estava imersa nos estudos sexológicos e defendendo os chamados homossexuais, usando as mesmas palavras conceituadas pelos cientistas – “invertidos”, “tipos intermediários”, “homossexuais” – mas como uma luta explicitamente anarquista, associada ao amor livre e diretamente voltada contra o Estado e o governo pela moral. Em um de seus rascunhos sobre sexualidade, maternidade e controle de natalidade, possivelmente em torno de 1935, Emma Goldman foi explícita: “o conceito de apaixonar-se pode ser aplicado a si mesmo, a membros do mesmo sexo ou do sexo oposto” (Goldman, 2022, p. 260).

Em 1923, ela escreveu uma carta para Magnus Hirschfeld, na qual evidenciou a importância do encontro com sua obra: desse “momento em diante, usei minha caneta e

minha voz em favor daqueles a quem a própria natureza destinou serem diferentes em sua psicologia sexual e necessidades” (Goldman, 2022, p. 179). Todavia, mesmo antes e independente desses saberes específicos aprendidos, ela já havia se lançado na luta pela liberdade do poeta socialista: “como anarquista meu lugar sempre foi com os perseguidos. Eu vi refletidas na perseguição e na acusação de Oscar Wilde a cruel injustiça e a hipocrisia da sociedade que o enviou para sua ruína” (Idem).

Nos Estados Unidos, desde os últimos anos do século XIX, Goldman falava e escrevia sobre o amor entre pessoas “do mesmo sexo”. Em 1901, o jornal *Free Society* publicou uma matéria sobre uma de suas conferências, na qual ela confrontava a classificação de qualquer ato sexual, exercido livremente por duas pessoas, como “vício” e defendia a “homossexualidade” e a masturbação. Foi no período da Primeira Guerra Mundial, entre 1915 e 1916, que ela realizou mais conferências e leituras coletivas sobre “homossexualidade”. Nesses eventos, ela conheceu pessoas não-heterossexuais das quais se aproximou e para as quais apresentou os anarquismos. “Suas histórias sofridas faziam o ostracismo social do invertido parecer mais terrível do que antes. Para mim, o anarquismo não era apenas uma mera teoria para o futuro: era uma influência viva para nos libertar das inibições, internas e externas, e das barreiras destrutivas que separam o homem do homem” (Goldman, 2015, p. 404). Uma das histórias mais interessantes desses encontros é a de Alberta Lucille Hart que, em 1916, após frequentar seguidas leituras proferidas por Emma Goldman, interessou-se pelos anarquismos. Mergulhou em leituras, estudos, pesquisas e fez-se também anarquista. A descoberta deste outro modo de vida levou Hart a experimentar um grande querer seu, há anos pulsante: Hart passou a viver como um homem.

Goldman enfrentou, também em espaços anarquistas, muitas tentativas de censura e de coibi-la a falar sobre “o problema mais tabu na sociedade educada – o homossexualismo” (Idem, p. 403). Em sua autobiografia, *Vivendo minha vida*, ela contou um episódio ocorrido em Portland, onde fora conferenciar sobre homossexualidade, liberdade no amor, controle de natalidade e antimilitarismo.

A censura veio de meus próprios camaradas, pois eu estava tratando temas ‘antinaturais’ como homossexualidade. O anarquismo já era pouco compreendido, e anarquistas considerados depravados; era desaconselhável acrescentar à essa incompreensão tratando de formas sexuais pervertidas, eles argumentavam. (...) importei-me com os censores em minhas próprias fileiras tão pouco quanto os das inimigas. Na verdade, censura por parte de meus camaradas tinha o mesmo efeito sobre mim que a perseguição policial – dava-me segurança, e me tornava mais determinada a lutar por toda vítima, fosse de um mal social, fosse do preconceito moral (Ibidem).

Tudo indica que Goldman não conheceu o médico anarquista Johannes Rutgers. Em 1929, na renomada revista libertária *Estudios*, foi traduzido do holandês para o espanhol “La ambisexualidad”, texto assinado por ele. Essa publicação na *Estudios*, colocou-se na contramão da tendência majoritária dxs anarquistas – presente e recorrente na própria revista –, que condenava as práticas amorosas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Quase um século depois, em 2013, foi reproduzido no fanzine *Anarqueer*, com a indicação de ser “o primeiro texto proveniente do anarquismo ibérico a favor da dissidência sexual” (*Anarqueer #4*, p. 30). Nele, Rutgers sugeriu que a aceitação e abertura para a homossexualidade ampliariam a solidariedade. De forma muito própria, evidenciou a indissociabilidade entre hetero e homossexualidade: “frequentemente sentimos compaixão pelos homossexuais, como se eles estivessem limitados à eleição de seus afetos íntimos, mas esquecemos que para os heterossexuais a mesma questão se manifesta” (Rutgers, 2013, p. 31). Assim como explicitou a fragilidade da pretendida rigidez binária entre homens e mulheres, afirmando: “há em cada um de nós uma mescla de dois sexos – exatamente como somos provenientes de uma mescla dos dois. O tipo puramente macho e o tipo exclusivamente fêmea são ideais extremos de uma infinita sucessão de estações intermediárias” (Idem, p. 32). Dentre estas estações, os homossexuais eram um dos “fenômenos de transição mais importantes entre os dois tipos extremos que temos o costume de considerar normais” (Ibidem). Rutgers argumentou que quando crianças, em nossos primeiros anos de vida, não mostramos nenhuma preferência quanto ao sexo das pessoas que nos agradam, tampouco apresentamos características sexuais “bem determinadas” (Ibidem, p. 33). Este breve escrito anunciava como a sexualidade e o que, desde meados da década 1950 chama-se gênero, são indissociáveis. Johannes Rutgers afirmou: não há determinismo biológico, “no caráter pessoal de cada homem, encontram-se os vestígios de algo que podemos denominar feminino – e masculino em cada mulher” (Ibidem).

Como quase tudo nos anarquismos, sempre há diferenças. X libertárix Piro Subrat (2019), em sua extensa pesquisa *Invertidos y rompepatrias: marxismo, anarquismo y desobediencia sexual y de género em el estado español (1868-1982)*, destacou três maneiras recorrentes de tratar essa questão, conforme expostas nos jornais anarquistas feitos na Espanha, desde o final do século XIX até a derrocada da Revolução Espanhola. Segundo elx, a maioria dos escritos classificava a homossexualidade como uma doença. Havia muitos textos que a consideravam um mal social, que seria extirpado pela revolução. Neste caso, divergiam xs que julgavam ser uma decisão “pervertida” e

“promiscua” – frequentemente vinculada à burguesia, à nobreza e seus “vícios” – e xs que avaliavam xs homossexuais como “vítimas” – muitas vezes, decorrentes das instituições disciplinares que esquadrihavam os “dois sexos”, confinando em escolas, conventos e mosteiros, internatos, prisões e quartéis. Ainda assim, em meio à multiplicidade que dá formas à anarquia, encontravam-se outros tons e jeitos de lidar, que afirmavam a liberdade de cada umx experimentar suas relações amorosas e sexuais pelo seu querer. Aqui, interessam essas perspectivas.

Benjamin Tucker, como Goldman, foi um dxs libertárixs que mais incitou a circulação de textos sexológicos nos Estados Unidos da América. Ele abordou tais perspectivas em suas publicações e dispôs as obras dos autores mais importantes em sua livraria. Contudo, não aderiu ao discurso médico e sexológico.

Em nenhum lugar em seus escritos sobre sexo ele identifica alguém como homossexual, invertido, tipo intermediário, amante homogêneo ou, aliás, heterossexual. Em sua defesa de Wilde, por exemplo, Tucker nunca o identifica como homossexual, nem fala de identidade ou comunidade sexual. Em grande parte, isso se deve à insistência de Tucker na primazia do indivíduo. (...) Ele tendia a usar gênero neutro e linguagem não específica de gênero [em suas falas públicas] (Kissack, 2008, pp. 132-133).

Além disso, ele não se esquivou de lidar com um aspecto mais delicado das acusações contra Wilde, o fato dele se relacionar com homens muito mais jovens. Para Tucker a questão não era a diferença etária, mas se estes rapazes mais novos queriam ou não ter relações sexuais com o escritor (Kissack, 2008).

Vale reiterar que a luta travada por estxs libertárixs foi rara também em meio às histórias dos anarquismos. Não eram todxs xs ácratas que defendiam a chamada homossexualidade, pelo contrário, a maioria tratava essa questão da mesma maneira que a moral burguesa e religiosa. Não foi diferente entre xs que viveram na América do Sul. No livro *Amor y anarquismo: experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual* (2017), a socióloga Laura Fernández Cordero mergulha do arquivo da imprensa anarquista na Argentina, olhando para as publicações de 1880 a 1930 e atenta às experiências de liberdade sexual e de emancipação das mulheres. Ela mostra como, majoritariamente, a chamada homossexualidade era execrada nos periódicos editados em terras portenhas. Mesclavam-se os usos de termos antigos e evidentemente morais como “sodomita”, “aberrações”, “vícios” e conceitos novos à época, com teor científico, como “homossexuais” e “invertidos”. Por vezes, apareciam gírias ofensivas como “maricas”. Para muitxs, as relações entre pessoas do mesmo sexo eram práticas da burguesia ou



decorrentes do confinamento em instituições disciplinares, acrescentando acusações de “pederastia” aos casos em que viam ou suspeitavam de aproximações eclesiásticas.

O risco da “homossexualidade” assombrava alguns anarquistas que o tinham como uma possibilidade aberta pela experimentação de relações de amor livre “plurais” ou “múltiplas”. Alguns jornais chegavam a explicitar sua ojeriza a tais práticas nos editoriais ou mesmo como questões fundantes das publicações, como no caso de *La Libre Iniciativa*: “será um periódico altamente batalhador, combaterá aos ‘hermafroditas’ e aos ‘pederastas’ do anarquismo, hoje mais do que nunca, quando autointitulados anarquistas dão à luz periódicos que de anarquistas não tem absolutamente nada” (n.1, 1895 *apud* Cordero, 2017, p. 130).

Semelhantes às publicações em terras espanholas, nas argentinas, eram poucos os textos em que os “sodomitas” apareciam como vítimas do meio social e, geralmente, eram assinados por anarquistas individualistas – utilizo a marcação de gênero no masculino pois não há escritos assinados por mulheres libertárias sobre este assunto neste contexto, ainda que na Argentina, nesta época tenha se produzido dois jornais anarquistas editados somente por mulheres, *La Voz de la Mujer* e *Nuestra Tribuna*.

No caso de subsistir a sodomia na sociedade futura, vocês acreditam ser esta uma necessidade perene do indivíduo ou creem ser engendrada pelas causas da sociedade presente? No primeiro caso: os indivíduos que o fizessem seriam considerados imorais? E, no segundo: acreditam que a Anarquia a faria desaparecer? (*El Perseguido* n.98, 1896, *Ibidem*, p. 133).

Os próprios autores responderam que a anarquia tenderia a acabar “naturalmente” com estes “vícios”. Se não o fizesse, estas “anomalias” poderiam ser vividas, “ninguém dirigirá seus olhares, nem estigmatizará”. Desde que ficassem restritas à “conformidade recíproca de quem as praticasse” (*Idem*, p.135). É curioso que, nas páginas destes jornais, circulavam textos de Walt Whitman, Oscar Wilde, Edward Carpenter. Porém, Cordero destaca apenas um escrito, do jovem José Ingenieros, em defesa de Wilde: “aos homens de Arte, nada do que lhes possa provocar uma emoção ou um estado de consciência agradável está vedado. (...) Oscar Wilde fez muito bem ao fazer o que fez, porque era artista; e porque Lorde Douglas era um belo homem” (n.5, 1897, *Ibidem*, pp. 136-137).

Se de um lado, a prisão de Oscar Wilde pouco reverberou entre libertários ao sul da América – não há ainda pesquisas que tenham perseguido tais questões nos jornais anarquistas publicados no Brasil –, de outro, foi um grande impulsionador de batalhas ácratas em solo estadunidense. Todavia, a narrativa mais repetida acerca dos efeitos da prisão do poeta nesta região do planeta ignora todas essas histórias e lutas travadas por

anarquistas, que levaram adiante as primeiras manifestações públicas nesta terra em defesa de pessoas não-heterossexuais. Até mesmo as narrativas alternativas, de minorias, mantêm essa memória escondida ou silenciada.

Na bibliografia da teoria queer aqui contemplada não há nenhuma menção a estas lutas anarquistas. Judith Butler procurou mostrar o que definiu como “sutis estratégias de subversão”, em meio aos efeitos majoritariamente repressivos da prisão do “sodomita” Wilde, que ela encontrou na produção literária das primeiras décadas do século XX. Demarcou aí, na literatura estadunidense, os primeiros usos de termos relativos à “homossexualidade” sem conotação ofensiva ou insultante.

Obviamente, após o julgamento de Oscar Wilde a homossexualidade torna-se associada ao nome não dito e indizível. O amor que não ousa dizer seu nome veio a converter-se, para [a escritora Willa] Cather, em um amor que faz proliferar nomes no local desse indizível, estabelecendo assim uma possibilidade de que a ficção efetue esse deslocamento, reiterando essa proibição e, ao mesmo tempo, *aproveitando, de fato explorando, essa proibição pelas possibilidades que oferece de repetição e subversão* (Butler, 2019a, p. 255 – grifos da autora).

Por meio das palavras é possível demarcar como a moral da sexualidade se modifica e como, mais recentemente, essas mudanças, reformulações e modulações ocorrem mais velozes e, também, no âmbito dos gêneros. Nestes processos, a ação de pessoas que se insurgem contra o governo pela moral e suas normas é a força motriz. Os efeitos de tais apropriações e dos outros usos dessas palavras são múltiplos. Aqui se pretende mostrar os efeitos produzidos pelas lutas através do termo queer. Foi no romance *Passing* de Nella Larsen, publicado em 1929, que Butler encontrou um

uso periódico do termo *queering* na história em si – palavra essa ligada à erupção da raiva nas conversas, sufocando e fraturando o discurso – (...) quando a conversa de Irene vacila, o narrador, ao referir-se à lacuna súbita na superfície da linguagem, a qualifica de queer, estranha, anômala. Na época, ao que parece, queer ainda não significava homossexual, mas englobava uma variedade de significados associados ao desvio da normalidade, o que poderia incluir o desvio sexual. Esses significados incluem: de origem obscura, o estado de sentir-se mal ou doente, pouco franco, obscuro, perverso, excêntrico. Como forma verbal, *to queer* tem uma história: significava olhar com curiosidade ou ridicularizar, deixar perplexo, mas também cansar e enganar (Idem, pp. 295-296).

Ainda que pudesse se relacionar a um desvio sexual, nenhum personagem se afirmava queer ou acusava alguém de ser queer neste texto de Larsen. Mas, já era possível demarcar: “em última instância, *queering* é o que perturba e expõe o passar-se por; é ato pelo qual a ira, a sexualidade e a insistência da cor fazem explodir a superfície racial e sexualmente repressiva da conversa” (Ibidem, p. 297). Em *Trans\**, Jack Halberstam

mostra que no início do século XX, nos EUA, as mulheres negras encarceradas eram aviltantemente chamadas de queer (Halberstam, 2018, p. 76).

No capítulo final de *Corpos que importam*, “Críticamente queer”, Judith Butler se propôs a analisar a temporalidade deste termo e como foi possível que se seu sentido e seus usos tenham se modificado tanto.

O termo queer emerge como uma interpelação que levanta a questão da condição e do local da força e da oposição, da estabilidade e da variabilidade, *dentro* da performatividade. O termo queer tem operado como uma prática linguística cujo objetivo tem sido envergonhar os sujeitos que assim são nomeados ou, em vez disso, produzir um sujeito *por meio* dessa interpelação humilhante. A palavra queer adquire força justamente por ter sido muitas vezes invocada, o que a levou a ser vinculada à acusação, à patologização, ao insulto. A interpelação ecoa interpelações passadas e se vincula àqueles que a proferem, como se eles estivessem falando em uníssono todo o tempo. Nesse sentido, é sempre um coro imaginário que insulta com ‘queer!’. Até que ponto, então, o termo performativo queer tem operado lado a lado como uma deformação do ‘Eu vos declaro...’ da cerimônia de casamento? Se a expressão performativa opera como a sanção que realiza a heterossexualização do laço social, talvez ela também entre em jogo precisamente como o tabu humilhante que ‘perturba’ [no inglês, queers] quem resiste ou que se opõe a essa forma social, assim como quem a ocupa sem a sanção social hegemônica (Butler, 2019a, pp. 374-375).

Por ora, não interessa ainda esmiuçar a questão de um sujeito queer que ocupa essa sociedade mesmo sem sanção hegemônica, nem adentrar na noção de *performatividade* cunhada por Butler. Mas sublinhar que, antes de estar diretamente relacionada às questões de gênero e sexualidade, a palavra queer já designava o que perturba, o que explicita uma fúria, algo incontível. É neste sentido que se pode situar uma *atitude queer*, como a dxs anarquistas mencionadas anteriormente.

Aqui, revolvendo as histórias *menores*, traçam-se as primeiras pistas das relações entre anarquismos e queer, em um momento no qual essa palavra designava uma ofensa violenta, vinculada à criminalização da “homossexualidade” ou “sodomia”. Sublinha-se na atitude de Oscar Wilde frente ao tribunal, ainda que procurando defender uma “naturalidade” ou até superioridade do “amor que não ousa dizer seu nome”, a afirmação de uma existência outra, inominável, inconfundível com a do “ser comum”. Assim como a atitude corajosa de Alexander Berkman de publicizar suas relações amorosas com outros homens, sem hierarquizar com o amor por mulheres. Ou ainda, as atitudes de Emma Goldman, Benjamin Tucker e Johannes Rutgers de se lançarem de peito aberto em defesa das pessoas perseguidas por suas relações amorosas e práticas sexuais fora da norma. Goldman e Berkman percorreram os EUA em conversas com quem estivesse disponível a ouví-lxs. Escreveram sobre esta questão de maneiras e perspectivas únicas. Tudo isso, em suas diferenças e particularidades, pode ser apontado como procedências

de uma *atitude queer*. Contudo, a palavra queer não aparecia nas falas e escritos destxs anarquistas.

À afirmação de Oscar Wilde, “[sou] um artista e um anarquista”, Terence Kissack complementou: “na cabeça de Wilde, as duas – arte e anarquia – estavam relacionadas, porquanto ambas prometiam remodelar o eu de novas e irrestritas maneiras” (2008, p. 48). Ambos, a afirmação de Wilde e o complemento de Kissack, traduzem às suas maneiras a *vida de artista como escândalo da verdade*.

Em seu último curso, poucos meses antes de morrer, Michel Foucault se voltou à *coragem da verdade* a partir de um mapeamento dos modos de vida cínicos. Desde a procedência grega antiga, passando pelo cinismo cristão, militante e artista. “O cinismo, a ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa, da verdade faz parte e fez parte da prática revolucionária” (Foucault, 2011, p. 161). Constituiu modos de vida revolucionários no decorrer do século XIX, dentre os quais o filósofo destacou “o militantismo como testemunho pela vida, na forma de um estilo de existência” (Idem) caracterizado pela constante “ruptura com as convenções, os hábitos e os valores da sociedade” (Ibidem). Contatava-se este modo de existência cínico no nihilismo russo, nos anarquismos e no terrorismo: militantismos que levavam a coragem da verdade ao limite da própria vida, ao se lançarem nas lutas assumindo o risco de morte. As atitudes corajosas apresentadas anteriormente, experimentadas nas práticas diárias, na vida dessxs anarquistas davam forma a um modo de vida cínico.

Vida militantista muitas vezes associada à vida artista, como a de Oscar Wilde e de outras figuras que aqui serão mostradas, sustentadas pela “ideia de que o artista como artista deve ter uma vida singular, que não pode ser reduzida totalmente às dimensões e às normas ordinárias” (Ibidem, p. 164). Na qual é possível ressaltar um estranhamento que lhe é próprio, uma afirmação do diferente em sua unicidade que não pretende se fazer o mesmo, que não pode ser “totalmente parecido com a dos outros. Sua vida não é exatamente comensurável à dos outros” (Ibidem). Segundo Foucault,

a arte é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda outra, uma forma que é a da verdadeira vida. (...) essa ideia da vida de artista como condição de que toda obra, autenticação da obra de arte, obra de arte ela própria, é uma maneira de retomar, sob outra luz, sob um outro perfil, com uma outra forma, é claro, esse princípio cínico da vida como manifestação de ruptura escandalosa, pela qual a verdade vem à tona, se manifesta e toma corpo (Ibidem).

Ele mencionou exemplos nas artes plásticas e na literatura, onde destacou Samuel Beckett, Baudelaire e o escritor *beatnik*, William Burroughs. Burroughs ouvia a palavra

queer quando era jovem. Ele gostava desse termo precisamente pelo estranhamento implicado, pois propiciava “um espaço mais aberto de relações possíveis” (Wilson, 2013, p. 232). No início dos anos 1950, Burroughs começou a escrever um romance que seria intitulado *Queer*. Em 1953, estava pronto para publicação e viria na sequência de *Junky*, dando continuidade à história de seu personagem central, Lee. Mas não houve quem publicasse *Queer* até 1985.<sup>25</sup>

Logo nas primeiras páginas, Burroughs deixa entrever uma provável diferença entre queer e homossexual, ambos termos recorrentes no contexto de sua escrita. Queer – bicha, na tradução em português<sup>26</sup> – é como Lee se refere a si mesmo, aos homens que lhe provocam interesse e aos que vivenciam suas relações sexo-amorosas com outros homens nos mesmos contextos boêmios que ele. Mas também a todos os que se relacionavam com eles e com mulheres, conservando a fachada heterossexual. Homossexual é o amigo que não sai da casa da mãe, permanece vivendo em um dos estados mais conservadores do país, disposto a sobreviver escondido ou reprimido em nome da moral religiosa e da família. A palavra homossexual aparece poucas vezes ao longo do livro, mas chama atenção na cena em que Lee se “assume” para Allerton:

Uma maldição há gerações na nossa família. Os Lee sempre foram pervertidos. Jamais vou me esquecer o homem indizível que gelou a linfa das minhas glândulas – glândulas linfáticas, quero dizer, claro – quando a tal palavra venenosa marcou a ferro meu cérebro cambaleante: homossexual. Eu era homossexual. Pensei naquelas falsas mulheres de rosto pintado e com um sorriso idiota que eu tinha visto numa boate em Baltimore. Seria possível que eu fosse uma daquelas coisas inumanas? Eu perambulava pelas ruas num estado de atordoamento, como se tivesse sofrido uma concussão leve – espere aí, Dr. Kildare, isto aqui não é um dos seus roteiros. Eu podia muito bem ter acabado com tudo, ter dado fim a uma existência que parecia não me oferecer nada além de miséria e humilhação grotesca. Mais nobre seria, pensei, morrer

---

<sup>25</sup> Vale contar brevemente aqui que o escandaloso *O Uivo e outros poemas*, escrito do poeta *beat* Allen Ginsberg, foi publicado pela primeira vez por Lawrence Ferlinghetti em sua editora e livraria City Lights Books, um espaço libertário e “dos mais radicais de São Francisco” (Simões, 2021, p. 161). Foi propagador da anarquia, de literaturas disruptivas como as poesias de Ginsberg, frequentado por drag queens, revolucionários e crianças, como enfatizou Gustavo Simões, a partir de Diane di Prima. A edição e difusão de *O Uivo* levou o anarquista Ferlinghetti à prisão. Ele e o livreiro da City Lights, Shig Murao, foram detidos acusados de “obscenidade” (Simões, 2021).

<sup>26</sup> É importante salientar que na última tradução de *Queer* no Brasil, feita por Christian Schwartz, o termo queer foi traduzido como bicha. O tradutor sublinha: “o problema maior de tradução está no título, que optamos por manter no original – repare que tal problema não se colocava para *Junky*: se esta é palavra de uso mais ou menos corriqueiro no Brasil, ‘queer’ não goza do mesmo alcance. Pior: tem conotações bastante ambíguas em seu uso no inglês contemporâneo, de viés um tanto acadêmico, mas também fundamental na quadra linguística da luta por direitos dos homossexuais, movimento que se apropriou do termo, originalmente pejorativo, para nomear o que no Brasil chamamos ‘orgulho gay’ (nos Estados Unidos é queer pride). Em resumo, decidimos, neste caso, assumir o risco do título no original – e a coerência com o anterior *Junky*, afinal água da mesma fonte – e, ao longo do romance, preservar o eventual uso pejorativo da palavra ‘queer’, traduzida quase sempre por ‘bicha’” (Schwartz, 2017, p. 8). Opto por marcar, nos trechos citados, algumas palavras em língua inglesa, tal qual escritas no texto original de modo a não perder de vista o uso de queer e outras expressões referentes à “homossexualidade”.

como um homem do que levar adiante uma vida de aberração sexual [*sex monster*]. Foi uma bichona velha [*wise old queen*] – Bobo, como a gente a chamava – quem me ensinou que eu tinha a obrigação de seguir em frente e carregar meu fardo com orgulho pra todo mundo ver, superar o preconceito, a ignorância e o ódio com conhecimento, sinceridade e amor. Sempre que sentisse a ameaça de uma presença hostil, liberar uma nuvem espessa de amor como a de um polvo quando libera sua tinta para se defender (Ibidem, p. 38).

Em todas as outras passagens do livro em que Lee se refere à sua sexualidade, ele se diz queer. Neste momento, de confissão a um homem que nunca tinha se relacionado sexualmente com outro e a quem Lee desejava, ele empurrou sua sexualidade para o domínio do saber médico – a genética, uma herança familiar biológica, coisa inumana, miserável, humilhante, grotesca, aberração sexual, monstro sexual: *anormal* – e para o âmbito moral religioso – uma maldição, miserável, humilhante, coisa inumana: *indecente*. Essa descrição ia de encontro à definição médica do termo homossexual que, desde 1948, integrou o Código Internacional de Doenças (CID) da Organização Mundial de Saúde como uma “condição anômala”. Até 1990, a homossexualidade foi classificada como a doença número 302.0, referente ao subtópico de “desvios e desordens sexuais”. Desde 1952, quando foi lançado o primeiro Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), a homossexualidade era considerada uma “doença mental” da ordem das “perversões” e “desvios de natureza sexual”. Foi retirada dessa lista pela Associação Americana de Psiquiatria em 1973.

Outro sinônimo usado pelo autor, mas que também assinala diferenças, é o termo *fag*, que poderíamos traduzir como *viado*, quando ele se refere às “bichas espalhafatosas”, as que “dão na cara”. Talvez aí se destaque uma expressão trazida no livro com um sentido um pouco mais depreciativo, voltada aos efeminados e indiscretos. Renata Gonçalves Gomes, professora do Departamento de Letras em Inglês na Universidade Federal da Paraíba, no artigo “*Queer beats*: representações de gênero e sexualidades na literatura beat”, pontua que “Burroughs ao identificar-se com o termo queer, entendia-se como um homossexual masculinizado e ojerizava ser identificado como afeminado” (Gomes, 2018, p. 9). O que incomoda a autora é o não comprometimento de Burroughs com “a causa” social, não se identificar como “homossexual” e o que ela considera um conformismo em relação à misoginia. Identificar-se era em si um problema para Burroughs, que nunca se reivindicou homossexual ou qualquer outro termo referente à sexualidade. De maneira que podemos sublinhar um uso da palavra queer associado à prática sexual, por vezes também amorosa, entre dois homens, mas que não implicava o reconhecimento ou identificação como “homossexual”.

Na dissertação *O Comissário do esgoto: coragem de verdade e artes da existência na escritura-vida de William Burroughs*, Wander Wilson Chaves Jr. mostra como a recusa de Burroughs a assumir uma identidade sexual era respaldada em suas reflexões acerca da linguagem, no enfrentamento de seus aspectos constitutivos de controle e enquanto um elemento político. Inserem-se aí as considerações do literato sobre o verbo ser como aquele que “encerra o sujeito em uma substância fixa” (Wilson, 2013, p. 230), como um imperativo, uma determinação de permanência em uma dada condição. É um indicativo de provável argumento atrelado a essa recusa de “ser homossexual”. Contudo, esse instigante pensamento não se alastrava para além da sexualidade, não tocava na identidade de gênero, no ser homem, sendo as problemáticas mais enfatizadas pelo autor a este respeito da identidade direcionadas às mulheres (ainda que à mulher enquanto categoria, o mesmo não ocorria em relação ao Homem enquanto categoria de gênero e espelho universal do Humano).

O que Gomes realça, sobressai também em *Queer*. Em alguns trechos e frases, marca-se a continuidade da diferenciação entre os gêneros, o apreço pelo masculino e a manutenção de condutas machistas. Quando Lee tenta se aproximar de Allerton, ele inicialmente o ignora, pois “não lhe ocorreu que Lee fosse bicha [queer] porque associava essa condição [queerness] a comportamentos abertamente efeminados, pelo menos em algum grau” (Burroughs, 2017, p. 30). Somente após a confissão de Lee, Allerton entendeu seu interesse e passou a se envolver com ele, mas sempre arredio, às escondidas e avesso aos carinhos. Mesmo após perceber que o rapaz era indiferente a ele, que “não era suficientemente bicha [queer] para tornar possível uma relação recíproca” (Ibidem, p. 52), Lee insistiu em levá-lo consigo a uma viagem na América do Sul em busca do *yage* – um dos nomes dados à *ayahuasca*. Lee sugeriu a Allerton que o acompanhasse com tudo pago, podendo ficar com as mulheres que quisesse e ir embora quando decidisse, desde que se comprometesse a ser “legal com o Papai, digamos, duas vezes por semana. Não é pedir demais, né?” (Ibidem, p. 62). Allerton aceitou. A relação entre eles na viagem é marcada pelo acordo feito. Lee, como quem reivindicava um direito ou parte no negócio acertado, e Allerton ríspido com qualquer gesto que lhe parecia fora do previamente combinado. Lee segue, ao longo de toda a história, perseguindo a figura masculina de seu desejo e se *assujeitando* ao lugar hierarquicamente inferior dentro dessa relação binária.

Durante todo o livro, Lee – um assíduo frequentador de bares – vai somente uma vez a um bar gay, mas seu interesse pelos queers mexicanos que estavam no local era misturado às repulsas: “[Lee] registrou algo de arcaico nos movimentos estilizados, uma

graça animal e depravada ao mesmo tempo bela e repulsiva” (Ibidem, p. 22). Sua forma de chegar nos rapazes, neste espaço, era muito mais direta. Um personagem, que sequer tem seu nome mencionado, rapidamente o leva a um hotel. Lee se perguntou, depois, se deveria lhe pagar pela transa.

Nota-se que se a palavra queer, neste romance, é reivindicada e atrelada a um gênero específico, fixo; perde a radicalidade de contestação. Ainda mais se vinculada ao masculino, a sinônimo de gay e passando por desejos muito restritos à figura do macho. Assim as autoridades – de médicos do exército a vigias de rua – que aparecem no livro também são nomeadas queers. Afirmar queer como uma exclamação combatente é enfrentar as relações de poder entre os gêneros e as sexualidades; portanto, demolir os binarismos. Em *Queer* as dicotomias de gênero foram preservadas, governando as relações entre homens.

Ainda assim, em algumas passagens, o personagem queer Joe Guidry se posiciona em alguns enfrentamentos. Em certa ocasião, o vigilante que fora seu amante o ameaçou, após ele ter negado tomar uma bebida juntos,

saca a pistola: ‘Toma uma’. Consegui tirar a pistola dele, e ele entra no boteco pra chamar reforço pelo telefone. O que me obrigou a entrar também e arrancar o aparelho da parede. Agora estão me cobrando o conserto. Quando voltei pro meu quarto, que fica no térreo, ele tinha escrito ‘*El Puto Gringo*’ na janela, com sabão. Aí, em vez de apagar, deixei lá. Funciona como propaganda (Ibidem, p. 34).

A atitude de Guidry explicitou a fúria queer como um revide, estancando uma situação de violência. Lee também demonstra uma *atitude queer* de recusa ao aprisionamento de seus desejos, a domesticação de seu sexo. “Obstáculos a seus desejos eram como barras de uma jaula, como a corrente de uma coleira, algo sobre o qual tinha aprendido como um animal aprende, ao longo de dias e anos submetido à afronta da coleira, ao confinamento da jaula. Jamais se resignaria” (Ibidem, pp. 28-29).

Burroughs também sinalizou outro aspecto, por vezes, referente ao queer: o *fracasso*. Em muitos trechos, ele indica o estado do personagem principal como derrotado. Todos os intuitos de Lee fracassam: as investidas sexuais, a relação com Allerton, a tentativa de caçada na selva, ultrapassar o estado de abstinência de opiáceos, a busca pelo *yage* que motivou sua viagem por países sul-americanos.

Em *A arte queer do fracasso*, Jack Halberstam vai na contramão contemporânea ao afirmar a potência do que não atinge ou sequer almeja o sucesso, o protagonismo, um lugar de destaque, uma posição elevada hierarquicamente. Mostra que o *fracasso* sempre permeou o queer, “para pessoas queer, o fracasso pode ser estilo, citando Quentin Crisp,



ou um modo de vida, citando Foucault, e pode contrastar com os cenários sombrios de sucesso que dependem de ‘tentar e tentar novamente’” (Halberstam, 2020, p. 21). Este *fracasso*, como *arte queer* ou modo de vida queer, é a noção por meio da qual elx associou queer e anarquia:

o fracasso permite-nos escapar às normas punitivas que disciplinam o comportamento e administram o desenvolvimento humano com o objetivo de nos resgatar de uma infância indisciplinada, conduzindo-nos a uma fase adulta controlada e previsível. O fracasso preserva um pouco da extraordinária anarquia da infância e perturba os limites supostamente imaculados entre adultos e crianças, ganhadores e perdedores. E ainda que, indubitavelmente, o fracasso venha acompanhado de uma horda de emoções negativas, tais como decepção, desilusão e desespero, ele também proporciona a oportunidade de usar essas emoções negativas para espetar e fazer furos na positividade tóxica da vida contemporânea (Idem).

O *fracasso* frente à ordem se mostra presente nas *atitudes queer* até aqui apresentadas, não somente em relação ao *fracasso* da heterossexualidade e dos papéis binários de gênero, mas de um modo mais geral, do governo das condutas – explicitado pelas prisões de Wilde e Berkman –, e da *assimilação* à sociedade. Neste último ponto, com xs anarquistas em recusa aberta a esta sociedade; com o declínio da carreira em projeção de Oscar Wilde, o “sodomita” e “indecente”; com todas as tentativas inócuas do personagem Lee de se ajustar; com o suicídio de Clare em *Passing*, de Nella Larsen, citado por Judith Butler. À esta lista, acrescenta-se o próprio William Burroughs que na introdução de *Queer*, evidencia o quanto de si há neste livro, para além da autoria e de coincidências biográficas entre ele e Lee. Ele escreveu *Junky* para relatar “da maneira mais precisa e descomplicada” (Burroughs, 2017, p. 119) as experiências com o vício, mas declarou: “as razões para eu ter escrito *Queer* foram mais complexas, e até hoje não estão claras para mim. (...) Eu escrevera *Junky* enquanto sentia estar sendo escrito por *Queer*” (Idem, p. 120).

Para Wander Wilson, foi no romance *Wild Boys: A book of the dead*, de 1969, que o literato expressou mais claramente a rebeldia queer, manifestada pelos garotos selvagens, maconheiros e em frenesi sexual entre si, que apareciam como bichos “cerrando os dentes prontos para a caça, conversando por grunhidos e sorrindo” (Wilson, 2013, p. 233). Não adentrarei neste livro, sublinhando aqui apenas as considerações da análise feita pelo antropólogo e que, a sua maneira, indicam a *atitude queer* de Burroughs:

Os garotos *queer* de Burroughs são jovens selvagens avessos a regulações familiares e tudo aquilo que consideram suas ramificações cancerosas. Estes exemplos revelam uma conexão entre a reflexão sobre a linguagem e ética. Um cuidado na escolha das palavras, como no caso da opção pela palavra queer, mesmo em um momento em que o uso desta palavra poderia soar *démodé*. Tratava-se de afirmá-la, para trazer à tona uma outra ética (Idem).

A vida artista de Burroughs, indicada por Foucault e esmiuçada por Wilson, dá pistas para se pensar em uma *atitude queer* que anuncia um *modo de vida queer*. Por meio de um deslocamento, de uma ruptura com a sexualidade em seu domínio moral, é possível expor práticas capazes de compor o conjunto de “artes da existência”

entendidas como as práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmos regras de conduta, como também buscam transformar-se, modificar-se em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo (Foucault, 2012, p. 193).

Dentre os autores *beatniks* mais conhecidos Allen Ginsberg foi quem mais se aproximou dos movimentos de liberação sexual. Em 29 junho de 1969, na noite seguinte à eclosão da revolta de Stonewall, quando ele soube do ocorrido, foi ao bar Stonewall Inn. Depois, em uma entrevista à revista *Gay Sunshine*, posicionou-se:

uma multidão estava lá e o lugar estava aberto. Então eu disse, ‘a melhor coisa que eu posso fazer é entrar; a pior coisa que pode acontecer é acalmar a cena. Eles não iam atacar enquanto eu estivesse lá. Eu vou apenas começar com um grande ‘Om’.’ Eu não me envolvi com a parte violenta. Dessa parte ruim eu achava um saco, desnecessária, histérica. Mas, por outro lado, tinha uma imagem de que todo mundo queria que eles pudessem vencer a polícia, o que aparentemente eles conseguiram (Ginsberg *apud* Gomes, 2018, p. 11).

Diferente de Burroughs, Ginsberg não se incomodava em se referir a si mesmo como *fag*. Preferia este termo a *queer*, revertia o uso pejorativo de *fag* e não temia uma possível feminilidade contida nesta palavra. Também não procurou se afastar do movimento de liberação, do qual Burroughs sempre manteve distância. Ainda em relação às táticas consideradas violentas, ambos divergiam. Ginsberg era entusiasta de uma mudança de foco da energia excitada que irrompia revoltas, como Stonewall, para a criação de grandes orgias públicas. Ou eventos como peças de teatro de rua, danças e yoga coletivas também em espaços públicos (Shepard, 2010). Em uma entrevista aos punks anarquistas e não-heterossexuais do fanzine *Homocore #7*, em 1991, Burroughs comentou que os “homossexuais” deviam se armar, lembrando que existiam muitos tipos de armas e que algumas não produzem cadáveres. Ele contou que costumava andar pelas ruas de Nova York armado com uma bomba de gás e um blackjack (uma espécie de cassetete usado para autodefesa).

Mesmo tendo posicionamentos diferentes em relação ao movimento de liberação, ao uso das palavras *queer* e *fag*, ambos os autores não são muito mencionados como referências ou procedências das lutas dos movimentos civis de minorias ou do *queer*.

Renata Gomes, que se dedicou um pouco mais a traçar as proximidades e distanciamentos entre *beatniks* e queer, concluiu que

nos anos 1960, os *beat* entendiam a identidade queer como um estilo de vida individual. A problemática de se entender tal identidade a partir de um viés individualista passa pela performatividade masculina que tais escritores se identificavam com, bem como por seus status como homens, brancos de classe média que não eram identificados como afeminados nem por eles, nem pela sociedade. Sendo assim, a causa gay não era deles, pois não tinham seus direitos civis prejudicados (Gomes, 2018, p. 13).

É bem provável que cobranças e valorações semelhantes sejam repetidas por outras pessoas que olham para tais autores, suas obras e posicionamentos políticos. É a recorrente tentativa de reduzir e propositalmente confundir com individualismo neoliberal as atitudes e ações que não buscam conduzir, ou representar uma causa ou um grupo social, e que tampouco se importam em reivindicar direitos. A pergunta que norteia a pesquisa de Gomes: “é possível considerarmos Jack Kerouac, Allen Ginsberg, William Burroughs e Diane di Prima como representações queer da época?” (Idem, p. 8). A representação, assim como a identificação, é indissociável da *assimilação*. Portanto, não interessa a uma perspectiva queer cuja atitude perturba a ordem, explicitando sua fúria diante dela ou seu *fracasso*.

Diane di Prima conheceu Allen Ginsberg através do *Uivo*. Passou a trocar cartas esporadicamente com ele e, quando Ginsberg esteve em Nova York, se conheceram. Na companhia de Jack Kerouac e das bichas Benny e Leslie, ficaram chapados e fizeram uma “orgia estranha, pouco marcante” (Di Prima, 2013, p. 201).<sup>27</sup> Di Prima é a mais conhecida dentre as mulheres que fizeram o *beatnik*, todas elas inferiorizadas em relação aos autores homens tanto entre críticos e especialistas, quanto em meio à opinião pública.<sup>28</sup>

No livro que descreve mais as experimentações de sexo livre do que de alteradores de consciência, diferente do caso de Burroughs, a poeta evidencia que as marcações de gênero e delimitações de sexualidade, para ela eram irrelevantes. Nesta época, anos 1950,

---

<sup>27</sup> Em *O comissário do esgoto* (2013), Wander Wilson expõe algumas passagens de Allen Ginsberg e William Burroughs sobre as relações sexuais que eles e outros *beats* tinham entre si. A experimentações de sexo entre amigos, implodindo os governos identitários da sexualidade e a cisão compulsória entre sexo e amizade, era uma prática frequente.

<sup>28</sup> Um pouco depois da explosão *beat*, Eillen Myles é mais referida como poeta e escritora queer, título decorrente de sua sexualidade – ela prefere as relações sexuais e amorosas com mulheres – e da presença dessa temática em seus livros e poesias. Em *Chelsea girls: um romance* (2019), Myles narra algumas de suas experiências quando jovem, mais voltada para os estados alterados e às relações com outras substâncias, notadamente a cocaína, do que as experimentações sexuais, ainda que elas também apareçam. Assim como alguns trechos em que a autora pontua problemas de gênero, suas aproximações e distanciamentos do que era e é considerado masculino, as situações em que se sentia, em suas palavras, “mulherizada”. No entanto, opto aqui por andar com Diane di Prima por sua proximidade com os anarquismos e pela forma como o sexo solto aparecia na sua escrita.

di Prima descobria prazeres com garotos e garotas, em pares ou em mais de dois. Nas páginas de suas memórias estão marcadas as tardes “em que cinco ou seis garotas se juntavam em um quarto. Uma era escolhida e despida de forma ritualística, e as outras, designadas a diferentes partes de sua anatomia, buscavam excitá-la enquanto ela permanecia nua na cama” (Idem, pp. 46-47). E o dia após a praia, quando ela e as amigas caçavam carrapatos em seus corpos e acabaram encontrando seus toques, tesões e carinhos em uma orgia.

Ela destacou suas histórias com Tomi, “pequena criatura misteriosa que era capaz de despertar tamanha inquietude e tamanho desejo” (Ibidem, p. 50), que nesta viagem à praia com outras garotas, apaixonou-se por Susan O’Reilley, sua amiga de colegial e por quem ela também já tivera certo encantamento. O desfecho de sua relação com Tomi foi atravessado pelo peso da instituição familiar, tal como algumas histórias narradas por Burroughs em *Queer*, quando a jovem desistiu de viver com di Prima e O’Reilley em Nova York, decidindo permanecer no interior com sua família.

Você sabe do que está abrindo mão. Eu me referia à O’Reilley, mas me referia à luz e à liberdade, ao ar e às risadas, ao mundo externo – fora da sufocante atmosfera incestuosa da sua ‘vida familiar’. Eu me referia a pranchetas de desenho em ambientes altos e claros, noites no balé ou em algum restaurante exótico, ou simplesmente vagando, explorando as ruas de neon. E, principalmente, eu me referia aos risos, à bobeira e à alegria não questionada, ao sangue correndo forte e vermelho nas veias, e não sendo extraído para alimentar o desgosto inextirpável da geração anterior (Ibidem, p. 88).

Diferente de Lee – e do tanto que ele trazia de Burroughs –, em suas *Memórias*, di Prima narrou experimentações sexuais e também amorosas com mais de uma pessoa. Além da relação com Tomi e O’Reilley, ela se relacionou com diferentes homens simultaneamente e, em certa ocasião, viveu junto de três companheiros amorosos.

Sim, era bom ser a garota de três homens, e cada um em sua própria viagem, cada um querendo algo diferente do mundo, e a interação como uma foto com tripla exposição, criava um espaço infinito. Desde então penso que geralmente é uma coisa boa ser a mulher de muitos homens ao mesmo tempo, ou ser uma entre muitas mulheres na vida de um homem, ou ser uma entre muitas mulheres em uma casa com muitos homens, e a situação entre todos, cambiante e ambígua (Ibidem, p. 126).

Sem hesitar, posicionou-se aberta e fracamente contra a monogamia. Explicitando uma *atitude queer* e anunciando um *modo de vida queer*, ainda que não utilizasse este nome. Tanto no que se refere às relações de sexo solto com outra mulher, com outras mulheres, com um ou mais homens, quanto na maneira de se relacionar amorosamente e entre amigxs. Enquanto os personagens queers de Burroughs reproduziam a lógica do amante – duplo-complementar da esposa e do marido – e o binarismo masculino-feminino

ou efeminado, di Prima e seus amores explodiam com essas formas de se relacionar e viver produzidas pela norma e como reflexos da moral puritana. Ela foi enfática:

O que não é bom, o que é claustrofóbico e embotador, é o relacionamento normal entre duas pessoas. Tudo bem por um fim de semana ou por um mês nas montanhas, mas não por um tempo longo, não quando os dois disserem a si mesmos que essa será a forma da sua vida. Aí começam as reivindicações sem fim, os malabarismos para evitar a monotonia e a limitação lenta e inexorável do horizonte infinito de Deus (...).

Nos tempos dos nossos pais, havia o casamento, ainda há de vez em quando, e isso é ruim o bastante, mas se trata de uma forma legal e pode ser resolvida com mais do mesmo, mais papéis. É desagradável, mas é apenas uma das formas do monstro. O verdadeiro horror, o pesadelo em que a maioria de nós está passando a vida adulta, é a convicção insidiosa e arraigada no mundo de relações entre duas pessoas apenas. O mundo do ‘esse é o meu homem’. Viva com um único homem, e você passa a ter uma reclamação contra ele. Viva com cinco, e você tem a mesma reclamação, mas ela é difusa, ambígua, indefinida. O que não é preenchido por um será facilmente preenchido por outro, ninguém é condenado como culpado ou inadequado, ninguém é colocado contra a parede pelas exigências que não consegue cumprir (Ibidem, pp. 126-127).

Proposta possivelmente pela primeira vez por Charles Fourier em 1816, com a publicação de *Le nouveau monde amoureux* (livro nunca traduzido para o português), a experimentação de relações amorosas livres é vivida por certxs anarquistas desde o final do século XIX. Uma das experimentações mais notáveis neste período aconteceu na cidade de Palmeira, no Paraná. Em 1890, o anarquista Giovanni Rossi chegou no município acompanhado de outros quatro homens e uma mulher. Juntxs iniciaram a Colônia Cecília: proposta de outro modo de vida libertário, na lida com a terra, abolindo todas as propriedades, inclusive entre companheirxs amorosxs e sobre as crianças.

A partir de estudos e reflexões registrados no livro *Un Comune Socialista* (1878), Rossi realizou inúmeras conferências em cidades italianas, à procura de ácratas entusiastas a mudar de terras e de modos de vida. O cerne da proposta do libertário era a “necessidade de mudanças nos relacionamentos, só quando a mulher não pertencesse a ninguém e os filhos fossem não de um pai, mas da comunidade, a noção de família estaria banida” (Sanches, 2005, p. 10). À destruição da família como instituição fundada na propriedade, somava-se a proposição de um amor livre, “múltiplo e contemporâneo”. Ao jornal ácrata *La Comuna Socialista*, ele pontuou: “mudemos os ritos e os nomes o quanto quisermos..., mas enquanto tivermos um homem, uma mulher, unxs filhxs, uma casa, teremos uma família, isto é, uma pequena sociedade autoritária, ciumenta de suas prerrogativas” (Rossi *apud* Manada de Lobxs, 2014, p. 87).

Uma história da Colônia Cecília é contada no romance *Um amor anarquista* de Miguel Sanches Neto (2005). A partir de cartas do anarquista a companheirxs que viviam na Itália, o livro remonta as batalhas travadas por libertárixs que migraram ao Brasil para

se lançarem nesta experimentação. Muitas vezes, essas batalhas eram contra si mesmos, tanto no que concerne à prática do amor livre, quanto ao trabalho na lavoura de uma terra desconhecida e à coexistência em meio à escassez. Contudo, ao fim da curta existência da Colônia, Rossi se mostrou satisfeito: “o principal resultado da Cecília foi o amor livre (...) o fim da família tradicional deve ser o centro da grande revolução” (Sanches, 2005, p. 221). Para ele, “tudo de ruim que aconteceu na Colônia, da mesquinhez ao ciúme e à traição, sempre esteve ligado ao instinto de proteção familiar” (Idem).

Nesta época, de um lado, ainda estavam muito atravessados pelo pensamento iluminista, racional, nos limites do ideal; de outro, pela moral também “científica” (e um tanto repleta de religiosidade) que condenava práticas sexuais “vulgares”, como entre pessoas do mesmo sexo e a masturbação. Para Rossi, era “a sodomia a mais abjeta das infâmias humanas!” (apud Cordero, 2017, p. 127; apud Mello Neto, 2017, p. 221). Ainda que houvesse o ímpeto de abolir a família, o sexo reprodutivo seguia como o definidor da normalidade e da *verdade* sobre o sexo a partir de postulados científicos, mesmo que não fosse praticado exclusivamente com essa finalidade. Neste ponto, Rossi se distanciava das proposições de Fourier que

interessado como estava nas paixões, propôs um ‘novo mundo amoroso’ no qual o desejo fosse o *motor* do consenso social e as ‘manias’ particulares não fossem entendidas como aberrações ou desvios, senão como mostruário da profunda variabilidade humana. Seus discípulos mais próximos procuraram ocultar as arestas mais ousadas, especialmente as passagens em que Fourier integrava no falanstério aqueles que obtinham prazer nas relações com pessoas do seu mesmo sexo e a aqueles que gostavam de atividade sexual grupal. As cenas ‘safianas’ entre amantes mulheres eram parte de sua mania pessoal e o único problema que via nesses modos de viver o prazer era se não se encontravam companheiros e companheiras dispostos a compartilhar a experiência (Cordero, 2017, p. 105).

Na Colônia, tudo parecia bem resolvido racionalmente, não apenas para Rossi, mas também para os outros anarquistas diretamente envolvidos na experimentação do amor múltiplo. Não eram muitos, a maioria das pessoas que se juntaram à Colônia não se abriram ao amor livre. O casal Adele e Aníbal, que chegaram nas terras paranaenses juntos para viver a Colônia inteiramente, demonstravam como grande motivador a crença de que o amor livre era “útil ao progresso da moral socialista e da paz social” (Sanches, 2005, p. 195). Adele e Rossi passaram a se relacionar amorosamente. Aníbal sabia e se manteve firme às suas convicções. Porém, a flor da pele perturbava a mente racional. Ele passou a beber constantemente, alimentando desgosto pela situação, agravada quando Adele começou a se relacionar também com um jovem rapaz chegado da França, Jean Gelèac. Aníbal e Adele deixaram a Cecília quando sua morte já estava anunciada, e Adele

grávida. “Os óculos, ela culpou os óculos de Rossi, tinham lentes que deformavam tudo à sua volta, tingiam de princípios o que era apenas sentimento” (Idem, p. 181).

As emoções viscerais não podem ser controladas ou contornadas pela razão. “Ninguém que seja realmente capaz de uma vida interior intensa e consciente pode esperar escapar da angústia mental e do sofrimento”, é a frase que abre o texto “Causas e possível cura para o ciúme”, de Emma Goldman (2021, p. 165). O que certamente não quer dizer que tais angústias levem às condutas fundamentadas no regime da propriedade e na cultura do castigo, as quais procuram controlar e impedir a pessoa amada de seus encontros e relações livres, as quais almejam punir x outrx, alguém de fora, por sentimentos internos que, muitas vezes, combinam-se à educação e formação moral, aos resquícios de noções de bem e mal. Mais ao final desta mesma reflexão, a libertária constatou: “a angústia oriunda da perda ou da não reciprocidade no amor entre pessoas que são capazes de pensamento elevados e delicados nunca as transformará em grosseirões” (Idem, p. 172). Desde que as práticas sobre si e em suas relações não busquem ou achem encontrar um lugar fixo, como um modelo ou solução. É um trabalhar constante sobre si mesmxx, contra si mesmxx, em relação, em experimentação.

Na carta de março de 1893, quando reportou o fim da Colônia, Rossi se antecipou: “talvez pensem que eu esteja frustrado. Não estou. Não conseguimos por acidentes, por falta de um melhor planejamento, por inexperiência. Mas temos a prova de que é possível, a liberdade plena é algo que se pode conquistar aqui e agora, está ao alcance de todos” (Sanches, 2005, p. 221). Ele reiterava que a Colônia não fora um fracasso e que seu “caráter experimental” foi profícuo. Pessoas “em condições econômicas desfavoráveis puderam viver por dois anos, com poucas diferenças e uma satisfação recíproca, sem leis, sem regulamentos, sem chefes, sem códigos, sob o regime de propriedade comum, trabalhando espontaneamente para a comunidade” (Rossi *apud* Armand, 2014, p. 08). Há frustração pelo *fracasso* quando se olha somente para os fins, se houve ou não êxito na finalidade esperada, a partir de comparações. Para anarquistas não há separação entre meios e fins, o fazer, o viver, a experimentação em si, valem no aqui e agora.

“O FIM JUSTIFICA OS MEIOS?” isso é um processo, não há fim, é melhor que cada um justifique a si mesmo. Para quem?” (Di Prima, 2018, p. 194), escreveu a poeta em uma de suas cartas revolucionárias, a de número 26. Di Prime era neta de um

anarquista, Domenico Malozzi, que foi amigo de Emma Goldman.<sup>29</sup> Ela não ignorava ou buscava silenciar as existências e lutas anarquistas, pelo contrário. Em suas memórias, em uma rápida passagem descritiva, ela sublinhou que a amiga O'Reilley lia *Aos jovens*, livro escrito pelo anarquista nascido na Rússia, Piotr Kropotkin. No posfácio às suas memórias, escrito em 1987, ela menciona que, pós-1968, quase todos os seus amigos estavam sem trabalhar, tinham largado seus empregos

ou estavam organizando eventos, entregando comida de graça, vendendo ou produzindo substâncias químicas ilegais, publicando manifestos anarquistas, planejando ataques políticos, criando espetáculos de luz para shows de rock, alimentando guitarristas de rua ou fazendo brincos de contas ou copos de velas com pedras coloridas (Di Prima, 2013, p. 210).

O apreço pela vida livre vibra nas linhas de suas poesias.

**carta revolucionária #4**

entregues a si próprias as pessoas  
deixam o cabelo crescer.  
entregues a si próprias elas  
tiram seus sapatos.  
entregues a si próprias elas fazem amor  
dormem tranquilamente  
dividem cobertores, drogas & crianças  
elas não são preguiçosas ou têm medo  
elas plantam sementes, riem, elas  
falam umas com as outras. a palavra  
vem por si mesma: toque de amor  
no cérebro, no ouvido.  
voltamos com o mar, as marés  
voltamos quase sempre como as folhas, tão numerosas  
como a relva, gentis, insistentes, lembramos  
o caminho,  
nossos bebês passeiam descalços pelas cidades do universo (Di Prima, 2018,  
p. 11).

Em 1987, também nos Estados Unidos da América, na fronteira Texas-México, a escritora e poeta mexicana Gloria Anzaldúa publicou *Borderlands la frontera*, livro em que situa a vida fronteiriça como um atravessar, estar em constante mutabilidade e multiplicidade. Um estranhamento “nunca confortável, não com o clamor da sociedade pelo antigo, para se juntar ao gado, para ir com o rebanho” (Anzaldúa, 1987, p. 03). É aí que ela situou explicitamente o queer.

As fronteiras são estabelecidas para definir os lugares que são seguros e inseguros, para distinguir nós deles. Uma fronteira é uma divisória mentirosa, uma faixa estreita ao longo de uma borda íngreme. Uma fronteira é um lugar vago e indeterminado criado pelo resíduo emocional de uma fronteira não natural. Está em constante estado de transição. O proibido e o banido são seus

---

<sup>29</sup> Além da *revista verve*, outras poesias de Diane Di Prima e escritos sobre ela podem ser lidos em: *revista c h e i a*, outubro/II, 2020. São Paulo/Serra da Mantiqueira: É selo de língua + selo treme-terra; *revista c h e i a*, setembro, 2020. São Paulo/Serra da Mantiqueira: É selo de língua + selo treme-terra.



habitantes. *Los atravesados*<sup>30</sup> vivem aqui: o vesgo, o perverso, o queer, o incômodo, o híbrido, o mulato, o mestiço, o quase morto; em suma, aqueles que atravessam, transitam ou vão além dos confins do ‘normal’ (Idem).

Não se trata somente das fronteiras de Estado, menos ainda de uma condição legal, de “ter papéis”. A escritora mostrou que ao romper com o pensamento que se estrutura por fronteiras é possível que “cada passo adiante seja uma *travesía*, uma travessia. Eu sou novamente um alienígena em novo território. E de novo, e de novo” (Ibidem, p. 48). Não deixa de ser o queer no sentido de estranho e do que causa estranhamento, que perturba, incomoda. Pensar este queer junto com a questão étnica movimenta o estranhamento ao que é estrangeiro ou, indo mais além, extraterreno.

Na tese *O design das formas políticas na governamentalidade neoliberal*, Adriana Martinez tece algumas linhas sobre “o estar estrangeiro na perspectiva de impelir o estranhamento e, em simultâneo, um estranhar-se constantemente com o entorno para impossibilitar habituar o *olhar*” (Martinez, 2020, p. 270). Ela sinaliza:

o estrangeirizar-se como uma atitude combativa para além da legalidade, estar ininterruptamente não-cidadão, não-adaptado a quaisquer regras socioculturais. A instauração de fronteiras, sejam elas quais forem, é o inimigo a ser confrontado, e atirar-se contra elas expressa estremecer as formas hierárquicas de governos. (...) Estrangeirizar-se enquanto abalo do que é disseminado como *normal* com o qual se limitam as existências (Idem).

Neste sentido, mais do que estranho, ao provocar e provocar-se estranhamentos o queer se *estrangeiriza*. Essa atitude combativa está no próprio uso da palavra ou nos usos diferentes aqui apresentados, mas que em comum manifestam perturbação e se pronunciam em confronto com a norma e o normal. Recusam as linhas imaginárias que pretendem limitar e governar as existências.

Gloria Anzaldúa afirmava-se queer enquanto “ser diferente, ser o outro e, portanto, menor; portanto, sub-humano, inumano, não-humano” (Anzaldúa, 1987, p. 18). Implodindo a fronteira do que define o humano, avançando em seus limiões, a ponto de *estrangeirizar* o “de fora” de modo que não seja somente “gringo” ou “chicano”. Um estranhamento que não encontra lugar fixo, de pertencimento, que não está em vir de outro país, mas de outro lugar, apartado das definições do Humano e de suas marcações arbitrárias. Para a autora e a partir de rituais ameríndios, é “se tornar suscetível às formas estrangeiras de ver e pensar. Ela renuncia a todas as noções de segurança, do familiar. Desconstruir, construir. Ela se torna *nahuatl*, capaz de se transformar em uma árvore, um

---

<sup>30</sup> A escrita de Anzaldúa mesclava idiomas. Ainda que o contraste da mistura, desavisada e sem tradução do espanhol em meio ao inglês seja mais gritante, mantenho esses trechos conforme o original, em meio à tradução para o português.

coiote, em outra pessoa” (Idem, p. 82). Olhar e pensar de forma estrangeira a si, abrindo outras perspectivas e percepções que vão além do eu, no esforço de romper com o pensamento ocidental, suas categorias fechadas e seus binarismos. Para isso, Anzaldúa recorria a elementos de culturas indígenas, notadamente da região norte do México, falantes da língua *nahuatl*. Não com o intuito de sugerir substituições ou inclusões, mas de juntar, misturar para experimentar um novo.

A autora se dizia *queer metiza*, *estrangeirizando-se* frente ao duplo heterossexual-homossexual, ao recusar se declarar lésbica e, também, diante do binário fundante homem-mulher. Contra a “dualidade déspota absoluta que diz que somos capazes apenas de ser um ou outro” (Ibidem), ela afirmava haver “algo de atraente em ser homem e mulher” (Ibidem). É a primeira vez dentre as procedências aqui apresentadas que se intenciona, pelo uso da palavra *queer*, pontualmente, perturbar as fronteiras macho-fêmea. Não há heterossexualidade, nem homossexualidade, sem o estabelecimento do binarismo sexo-gênero. Todavia, não necessariamente uma reflexão acerca da chamada homossexualidade toca nas questões de gênero, como evidenciado em *Queer* (2017).

A partir da poeta a afirmação *queer* mira seus alvos com precisão, movendo a *atitude queer* para o enfrentamento direto, como intrínseco a um *modo de vida queer*, à heterossexualidade e aos binarismos de gênero, sem se acomodar às fronteiras da lésbica ou do homossexual, noções também questionadas por ela. Anzaldúa considerava o termo lésbica uma “palavra cerebral, branca e classe média” (Anzaldúa, 2016, s/p). De procedência no grego *lesbos*, era amplamente utilizada nos Estados Unidos neste período, como autoidentificação, no discurso ativista L, “na academia, dominadas por teóricas lésbicas brancas de classe médica” (Idem) e no âmbito mais geral da sociedade. “Diferentemente da palavra ‘queer’, ‘lésbica’ chegou tarde em algumas de nossas vidas. Me chame de *las otras*. Me chame *loquita*, *jotita*, *marimacha*, *pajuelona*, *lambiscona*, *culera* – essas são palavras que cresci ouvindo. (...) ressoam em minha cabeça e evocam sentimentos e significados viscerais” (Ibidem).

Neste aspecto, ela se aproxima de Burroughs que também preferia o termo *queer* pelas memórias que o acompanhavam. Os “sentimentos e significados viscerais” são o que pode propiciar o revide por meio da afirmação dessas mesmas palavras, comumente repetidas e direcionadas contra essas pessoas com a intenção de aossá-las, humilhá-las, inferiorizá-las. Mas diferente do *beatnik*, Anzaldúa transitou pela universidade como docente, debruçou-se sobre as implicações de dizer-se *queer* como um termo capaz de se misturar a outros. Por vezes, em língua inglesa, ela utilizava o termo *dyke*, que pode ser

traduzido como sapatão, aproximando-se mais das palavras listadas acima. Seu uso primevo era pejorativo, expressão de uma ofensa. Tanto ela quanto Burroughs se afastavam das classificações oficiais, indo às gírias, às palavras corriqueiras cujo tom aviltante evidenciava a repulsa pela “anormalidade”. Esta estava contida também nos termos oficiais, homossexual e lésbica, mas era encoberta pelo status sério, científico e supostamente neutro destes discursos; não soavam como insulto. Para Anzaldúa, mesmo quando eram repetidos por pessoas do movimento, homossexual e lésbica eram “termos com moldes de ferro fundido” (Ibidem) e que evocavam estereótipos diferentes dos trazidos pela palavra queer que

nos anos de 1960 e 70 significava que alguém vinha da classe operária, que não vinha da nata da sociedade. Mesmo que hoje o termo signifique outras coisas, para mim ainda há mais flexibilidade no molde ‘queer’, mais espaço para manobra. ‘Lésbica’ vem de um molde euro-anglo americano, e ‘homossexual’ de um molde anormal, doentio enformado por determinadas teorias psicológicas. Supõe-se que nós não-euro-anglo americanas devamos viver por e à altura dessas teorias. Uma pessoa queer *mestiza* de cor é empurrada tanto pelo mundo heterossexual quanto por gays brancos para dentro do molde ‘lésbica’ ou ‘homossexual’, quer ela/ele caiba ou não (Ibidem).

O espaço mais aberto implicado no queer podia funcionar como um escape ao gueto, ao fechamento em bolhas identitárias e a decorrente limitação dessas existências por meio do governo das condutas do homossexual e da lésbica. Um espaço aberto possibilita outros encontros e conversas. Foi o que a escritora notou quando fez uma leitura no distrito de Haight, para “uma audiência de hippies brancos e de cor, beats hétero e pessoas fora do círculo literário” (Ibidem). Ela estava acostumada a se apresentar nas comunidades de lésbicas e de latinos. Nestes contextos, percebia relutância das latinas ao queer e que lésbicas brancas e de estratos mais abastados a ouviam dando a impressão de que queriam apenas aplaudir.

Muitas dessas pessoas na leitura de Haight eram hetero, e um monte delas eram homens – o que você consideraria chauvinista ou antifeminista –, mas eles estavam lá por mim de uma forma que outros grupos, como o politicamente correto ou o politicamente consciente, não estavam. O que havia sobre elas que era aberto e receptivo? Elas lançavam encorajamentos, balançavam a cabeça e assentiam minhas palavras – elas estavam ouvindo com seus corpos e não só seus intelectos (Ibidem).

Esse evento no Haight ocorreu no início dos anos 1980, alguns anos depois da efervescência *beat*, da explosão de 68, já indicando os efeitos dos movimentos de liberação das mulheres e dos “homossexuais” que, em grande parte, *assimilavam-se* à ordem. No contexto descrito por Anzaldúa, eram os remanescentes *hippies* e *beats*, pessoas sem muito dinheiro ou posições prestigiadas e de sucesso, fracassadas, homens e

mulheres heterossexuais que não estavam presos a esta identidade e às suas normas, que se dispunham a ler este espaço mais aberto do queer.

Neste mesmo período, em meio aos desdobramentos do *underground*, problematizações em torno da sexualidade e uma *atitude queer* começavam a circular na *cena*<sup>31</sup> punk de Toronto, no Canadá. Em 1985, mesmo ano da publicação de *Queer*, foi xerocado o primeiro número do fanzine *J.D.s* (abreviatura de Juvenile Delinquents – Delinquentes Juvenis), feito pela *dyke* G.B. Jones e pelo *fag* Bruce LaBruce.

Nas páginas dos dois primeiros números do zine, lançados neste mesmo ano, apresentavam fotografias de homens nus, masturbando-se ou exibindo ereções; de integrantes de bandas de rock ou punks durante shows, sem camisa, suados, em danças enérgicas ou se abraçando. Traziam também quadrinhos feitos por Jones que retratavam *dykes*, com aspecto erótico enfatizado, assim como os textos e contos assinados por LaBruce. Sobressaia o humor debochado e provocativo, como no conto erótico em que um “delinquente juvenil” vai ao casamento do irmão e diz, logo na introdução, “casamentos são piores que funerais” (*J.D.s* #1, p. 09). Ou como no segundo número em que aparece uma colagem na qual se lê “sodomy in the UK” (*J.D.s* #2), em referência à clássica música punk “Anarchy in the UK” e às perseguições aos considerados “sodomitas” neste país, como Oscar Wilde. As colagens compõem com frequência a escrita e feitura dos zines punks e anarquistas. Em *A arte queer do fracasso*, Jack Halberstam situa a colagem como uma arte cuja conversa com o queer e certos feminismos é bastante próxima. Para elx: “colagem se refere exatamente a *espaços entre*, e se recusa a respeitar os limiares que em geral diferenciam identidade de Outro, objeto de arte de museu e cópia do original” (Halberstam, 2020, p. 188).

No terceiro número, Jones e LaBruce informaram: “*J.D.s* é dedicado a apoiar a fotografia e a literatura homocore – sem se limitar aos materiais que não ofenderiam ninguém ou evitar os que possam ofender alguém” (*J.D.s* #3, p. 38). Desde a primeira edição, o termo homocore (homossexual + hardcore) aparecia nas páginas do zine, em uma seção que divulgava o ranking de músicas com temática “homossexual” ou de artistas não-heterossexuais. Enviesado pelo rock e suas vertentes, especialmente o punk e o hardcore, listava bandas punks como a Fifth Column – fundada em 1981 e a qual G.B. Jones integrava junto de outras *dykes* – e artistas como Patti Smith, que apesar de

---

<sup>31</sup> Palavra usada para designar os espaços feitos por aqueles que produzem, circulam, frequentam e trocam em um determinado meio musical; sendo muito recorrente no hardcore e no punk. Utilizarei esta nomenclatura quando relativa a este meio.

não se relacionar amorosamente com outras mulheres, aproximava-se por sua estética andrógina e por sua relação com o fotógrafo gay Robert Mapplethorpe.

Em meio ao *underground*, podemos encontrar outras figuras que subvertiam o visual e as condutas esperadas de cada gênero. Além de Patti Smith, da baterista do Velvet Underground, Maureen Tucker, e até mesmo Nico em alguns momentos, Lou Reed, Mick Jagger e David Bowie embaralhavam os códigos binários de gênero, permitiam-se soltar a voz e o corpo de outros jeitos, abalando a imagem do macho rockstar. Reed, Jagger e Bowie, relacionavam-se entre si e com outros *biohomens*<sup>32</sup>. No dia em que Jack Halberstam começou a escrever *Trans\**, David Bowie morreu. Elx abre o livro saudando a existência do artista e sua importância para o queer, pois mostrava “a possibilidade de ir mais além das normas sociais e das formas culturas de expressão já trilhadas. (...) parte homem, parte mulher, parte extraterrestre – falava-nos de formas de vida que se expandiram muito mais do que as concepções cotidianas de ‘homens’ e ‘mulheres’ que circularam nos anos 1960 e 1970” (Halberstam, 2018, p. 13). Sem as experimentações do *underground*, o punk seria outra coisa, ou nem seria.

Voltando ao *J.D.s*, a palavra queer foi impressa pela primeira vez no terceiro número do zine, pela reprodução de um texto da League Against Homosexuals (LAH) intitulado “Queers do not produce: they seduce!” (Queers não produzem: eles seduzem!). O conteúdo pregado pela Liga reiterava um argumento em defesa do futuro da Humanidade e das crianças: “você quer que seus filhos sejam ensinados por queers? Você deseja que sua criança se torne queer? Você deseja que sua criança se case com alguém do mesmo sexo? Você almeja matar o futuro?” (League Against Homosexuals *apud J.D.s* #3, p. 37). Chama atenção que a primeira aparição da palavra queer tenha sido em seu sentido pejorativo, replicando um panfleto de uma organização reacionária, que foi distribuído no campus da Universidade de Toronto.

Vale sublinhar, a partir do conteúdo do texto da Liga Contra Homossexuais, que ao menos desde o final dos anos 1980 estes grupos sociais mantêm e repetem o mesmo

---

<sup>32</sup> Nesta exposição opto por usar os termos *biohomem* e *biomulher* quando em referência às pessoas que não têm questões quanto ao sexo-gênero que lhes foi atribuído ao nascerem. Não utilizo a definição mais comum no discurso LGBTQIA+, de *cis* ou *cisgênero*, pois, muitas vezes, ela acaba por funcionar como uma imputação identitária compulsória, partilhando das mesmas bases fenotípicas que o saber médico, ao fazer as atribuições sexuais aos bebês, posteriormente outorgadas pelo Estado nas certidões de nascimento e documentos de identidade. Não é preciso a marcação *cis* – *homem cis* ou *mulher cis* – para se explicitar que as categorias de mulher e homem são identitárias. Assim como a ruptura com estas identidades não passa exclusivamente pelas modificações químicas e biológicas do corpo. O intuito de pontuar o *bio*, assim como o *trans*, é apenas para demarcar se esta construção identitária tem bases “de nascença” ou se foi posteriormente formulada. Estes termos somente aparecem nas menções históricas a partir da segunda metade do século XX. Ver: **Anexo B**.

discurso. Ataca-se as pessoas queers ou “homossexuais” por não reproduzirem a família cristã, monogâmica e heterossexual. Os eixos apontados são o do casamento e o da escola como instituições a serem conservadas e prevenidas dos queers em nome do futuro como continuidade do mesmo. Hoje, no Canadá, nos EUA, no Brasil, no México, no Reino Unido e em qualquer outro país ocidental democrático, ouve-se o coro que segue repetindo este argumento. A Arca de Noé, como reprodução do paraíso de Adão e Eva, não é mais a salvação das espécies, mas da Humanidade como espelho dessa parcela conservadora e reacionária da sociedade. A defesa da Criança, como uma representação que busca pacificar e amordaçar cada uma das crianças, segue como a imagem a qual políticos – à direita e à esquerda do Estado – recorrem para a justificativa última de sua sobrevivência. Afinal, quem é ou está contra a Criança? Quem é ou está contra o futuro? Essas questões foram levantadas por Lee Edelman em *No future*, que constatou:

a política, por mais radicais que sejam os meios pelos quais eleitorados específicos tentam produzir uma ordem social mais desejável, permanece, no seu âmago, conservadora na medida em que trabalha para afirmar uma estrutura, para autenticar uma ordem social, que então pretende transmitir ao futuro na forma de sua Criança interior. Essa Criança permanece o horizonte perpétuo de toda política reconhecida, o beneficiário fantasmático de toda intervenção política (Edelman, 2004, p. 03).

No número seguinte, também de 1987, a palavra queer aparece novamente. Desta vez como uma pergunta: “homossexuais podem ser ‘queer’?... uma vez que os gays estão a céu aberto, parece que os heteros podem controlá-los melhor. No *underground*, a conformidade não pode ser imposta” (*J.D.s* #4, p. 09). É a partir deste quarto número que o posicionamento dxs autorxs do zine começa a ser enfatizado, indicando as primeiras afirmações ácratas, como exposto no *J.D.s* #5 que, além do “A na bola”, trouxe em forma de colagem a frase: “Hitler estava certo homossexuais são inimigos do Estado!” (*J.D.s* #5, p. 44). O tom provocativo da colagem acompanha um texto assinado por Mark Dreher que defende “homossexuais fodendo (sic) nas ruas! Fodendo selvagememente e se chupando como se não houvesse amanhã. Basta de dor, basta de dinheiro. Basta de emprego e basta de policiais. Apenas sexo e paraíso” (Idem). Ainda que se indicasse um posicionamento libertário, o zine seguia com forte apelo erótico e humor ácido, sem propagar reflexões mais adensadas. No sétimo e último número do zine, publicado em 1990, há um texto intitulado “anarchist homopunks & other heros of the revolution” mas sua versão digitalizada, disponível no acervo Queer Zine Archive Project (QZAP)<sup>33</sup>, está ilegível. Na seção de cartas, destacam-se o trecho de uma correspondência recebida: “*J.D.s* me faz

---

<sup>33</sup> Ver: <https://archive.qzap.org>. (acesso em 26 de abril de 2022).

querer ser queer” e os recortes de devolutivas oficiais, enviadas junto aos zines que retornaram aos editorxs. Não foram permitidas as entregas para pessoas presas sob a justificativa de ser “um material sexualmente explícito que, por sua natureza ou conteúdo, representa uma ameaça à boa ordem e disciplina da instituição” (*J.D.s* #7, p. 20).

Contudo, não foi somente a instituição carcerária que censurou o *J.D.s*. A Montreal Anarchist Bookstore e a Glad Day, livraria gay em Toronto, também se negavam a vender os zines por seu conteúdo “pornográfico”, como mostra Camille Erickson no artigo “Queering sex, gender and race through the Queer Zine Movement: G.B. Jones and Vaginal Davis Protest Conformity” (2013). Para ela, LaBruce e Jones “criaram um espaço experimental radical para artistas queer ao criticarem as fronteiras opressivas circundantes de gênero e sexualidade” (Idem, p. 02). Com seu tom provocativo, debochado e, por vezes, pornográfico, o *J.D.s* foi uma publicação instauradora, que abriu espaço para que pessoas não-heterossexuais que frequentavam a *cena* punk hardcore pudessem experimentar – este meio, a si mesmxs e suas relações – mais livremente. Tornava-se também um espaço mais atrativo para pessoas não-heterossexuais que discordavam dos espaços guetificados para gays e lésbicas e do movimento, já majoritariamente, *assimilacionista*.

Por meio dos zines, propagavam a escrita e as publicações autogestionárias entre pessoas não-heterossexuais, muitas delas libertárias. Prática cara a pessoas queers e anarquistas até hoje. Entre queers libertárixs são mais frequentes os textos inéditos, “autorais” ainda que muitos assinados incógnita ou coletivamente; entre anarquistas, difunde-se escritos de outrxs ácratas, em especial, xs contemporânxes. Na dissertação *Corpos queer: canteiro de obras*, Mauricio Marques de Souza se lançou à investigação discursiva de grupos queer na Argentina, no Brasil e nos Estados Unidos, a partir de registros em fanzines. Ele explicita a importância da preparação dos zines, em um fazer autogestionário e de uma escrita que

funciona em caráter constantemente processual de produção de subjetividades. Nasce assim uma forma de escrita que despersonaliza o próprio corpo, que o retira do invólucro da identidade individual, faz correr a ação por si mesma, solta e desinteressada enquanto origem ou mesmo segundo qualquer princípio de causalidade (Souza, 2016, p. 77).

Neste processo ininterrupto de fazer-se, não só a subjetividade é feita e refeita, mas também podem acontecer dessubjetivações quando, por meio da escrita, torna-se possível inaugurar umx outrx que desfaz a si, ao eu, ax autorx. Propicia-se assim um

fazer, uma escrita, que se experimenta no corpo, uma “*collage* existencial” ou *corporeidade-zine* tal qual Souza mostrou ser possível em sua pesquisa.

Tanto os zines contemporâneos como os jornais anarquistas dos últimos dois séculos, por meio dos correios e da troca de cartas, tornavam “possível o estabelecimento de vínculos transterritoriais entre indivíduos que se assemelham na diferença” (Idem, p. 64). Dos últimos anos do século XIX até a terceira década do século XX, outra publicação instauradora também repercutiu entre homens não-heterossexuais e pessoas heterossexuais que se interessavam por arte e literatura. Em Berlim, no ano de 1896, Adolf Brand editou e publicou o primeiro número de *Der Eigene* (O Único), em clara referência à obra *O único e sua propriedade* (2009) de Max Stirner, publicada em 1845<sup>34</sup>, também no território hoje conhecido como Alemanha. De impressão irregular, o jornal compilava textos e manifestos anarquistas, prosas, poesias, conteúdo artístico e fotografias de nu masculino. Trata-se do primeiro periódico “homossexual”, do qual se tem registros até hoje, a circular pelo planeta.

Contudo, são poucas as pesquisas e análises dos números deste longo jornal, publicado entre 1896 e 1933. De um lado, poucas foram as cópias remanescentes às fogueiras do Nacional-Socialismo, que logo em 1933 destruiu praticamente todos os volumes encontrados e perseguiu Brand, que encerrou a publicação e as atividades a ela vinculadas. Ele se casou com Elise Behrendt e, em 1º de fevereiro de 1945, morreram em casa durante um bombardeio das tropas Aliadas. Hoje, apenas dezesseis instituições possuem cópias de volumes do *Der Eigene* e só é possível encontrar dois ou três fascículos digitalizados disponíveis na internet<sup>35</sup>. Nenhum número foi traduzido na íntegra para outro idioma, sendo um acervo restrito à língua alemã. De outro lado, o pouco interesse pelo jornal editado por Adolf Brand advém da temática que, após os primeiros

---

<sup>34</sup> Foi o poeta anarquista John Henry Mackey quem recuperou a obra e a difundiu pelo planeta. Ele contou em *Max Stirner: his life and his work* (2005), publicado primeiramente em 1898, que em Leipzig houve o confisco de apenas 250 cópias do livro, pois o editor, esperando a censura, antecipou-se em distribuí-lo pelas livrarias. Alguns dias depois, o Ministro do Interior suspendeu a ordem de confisco por considerar o livro “muito absurdo” para ser perigoso. A partir daí ele pode ser contrabandeado para outras regiões da Prússia. De acordo com o poeta, muita gente se interessou pelo *O único e sua propriedade*, mas “a maioria”, disse ele, “não sabia o que dizer, e muitos silenciaram” (Mackay, 2006, p. 16). A obra foi sendo esquecida.

<sup>35</sup> Ver:

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/22/Der\\_Eigene - Ein Blatt für Alle und Keinen - 3 March 1896 - Adolf Brand%27s Verlag - Berlin-Wilhelmshagen - Collection IHLIA LGBT Heritage%2C Amsterdam.pdf](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/22/Der_Eigene_-_Ein_Blatt_f%C3%BCr_Alle_und_Keinen_-_3_March_1896_-_Adolf_Brand%27s_Verlag_-_Berlin-Wilhelmshagen_-_Collection_IHLIA_LGBT_Heritage%2C_Amsterdam.pdf)

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/08/Der\\_Eigene - Januarheft 1900 - Adolf Brand%27s Verlag - Berlin Neurandorf - Collection IHLIA LGBT Heritage%2C Amsterdam 1900-01.pdf](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/08/Der_Eigene_-_Januarheft_1900_-_Adolf_Brand%27s_Verlag_-_Berlin_Neurandorf_-_Collection_IHLIA_LGBT_Heritage%2C_Amsterdam_1900-01.pdf)

<https://www.elysiumpress.com/images/upload/autumn2018.pdf>

(acessos em 12 de março de 2021).



anos predominantemente ácrata, foi se voltando mais às “teorias masculinistas sobre o sexo, sexualidade e eugenia” (Stewart, 2019, p. 87).

Em “A journal for manly culture: an exploration of the world’s first gay periodical”, Andrew Stewart, coordenador do Reading Room na Universidade de Toronto, situa que os números iniciais de *Der Eigene* tinham um forte teor anarquista stirneriano. A partir de 1903, a questão da bissexualidade e da homossexualidade masculina passou a ser mais enfatizada, tornando-se o tema preferencial da publicação. Faziam-se menções às relações entre homens livres na Grécia Antiga e às hipóteses, nesta época recentes, acerca de uma bissexualidade inato aos humanos. Não obstante, o fato de Brand escrever sobre o *Übermensch*, ou o super-homem, o além-homem proposto por Friedrich Nietzsche, lhe deixou a pecha – por vezes também aplicada ao filósofo – de ter defendido uma supremacia biológica tal qual a ariana, sendo equiparado aos nazistas. Sobre as acusações a Nietzsche, Emma Goldman afirmou: “apenas maus leitores e maus pupilos podem interpretá-lo dessa maneira” (Goldman, 2021, p. 165).

Adolf Brand exaltava o status de elite dos homossexuais masculinos, uma “elite crítica da sociedade moderna” (*apud* Stewart, 2019, p. 89). Por meio da divulgação de obras de arte, literatura e poesia, ele acreditava poder demonstrar a “superioridade dos homossexuais na sociedade alemã” (Stewart, *Idem*). Os temas que orbitavam a suposição de tal superioridade eram: “uma variedade de tópicos contemporâneos condizentes à homossexualidade, o impacto do movimento das mulheres na cultura masculina, a significação da amizade masculina e, sobretudo, o significado e a importância do amor do mesmo sexo” (*Ibidem*). Na época, *O Único* circulava em diferentes círculos sociais alemães e contou com a contribuição de autores e artistas locais renomados como Kurt Hiller, Wilhelm von Gloeden, Fidus, Benedict Friedlaender, Klaus Mann.

Dentre xs anarquistas, menciona-se Erich Mühsam e John Henry Mackay que escrevia ao *Der Eigene* sob o pseudônimo Sagitta. Seu primeiro poema de *boy-love* apareceu na publicação de Brand em 1905 (Kennedy, 2015). Mackay, além de ter recuperado *O único e sua propriedade* e difundido a obra de Max Stirner pelo planeta, foi amigo de Benjamin Tucker e redigiu importantes contribuições acerca do pensamento anarquista individualista e em conversação com a obra de Stirner. Ele praticava o amor livre e com outros homens. Seus escritos não têm muita circulação no Brasil, com traduções somente nas revistas *ecopolítica* e *verve* do Nu-Sol (núcleo de sociabilidade libertária). Como Sagitta, ele publicou *Die Buecher der namenlosen Liebe*, que pode ser

traduzido como *Livros do amor sem nome*, em possível alusão ao famoso trecho do julgamento de Oscar Wilde e ao poema escrito por seu amante, Alfred Douglas.

Neste sentido, é salutar enfatizar que entre anarquistas a existência e a obra de Adolf Brand são praticamente desconhecidas ou relegadas intencionalmente ao esquecimento. Também entre *es* ativistas do movimento LGBTQIA+ se evita enfrentar o culto ao masculino presente em suas publicações, principalmente, pelas insinuações de que ele se aproximava de exaltações de superioridade masculina e homossexual, confundíveis com o nazismo. Ao contrário, busca-se reiterar que os “homossexuais” foram vítimas do Nacional-Socialismo. Contudo, não é somente no âmbito da sexualidade que falar *no homossexual* como um monolito homogêneo acarreta equívocos que levam à generalização e totalização. Na política também. Há um esforço, por grande parte *des* ativistas, de localizar essas pessoas não-heterossexuais como oprimidas pelos governos ditatoriais e isso repercute nas pesquisas acadêmicas. Um dos intuitos de Jack Halberstam em *A arte queer do fracasso* foi encarar as relações entre o nazismo e a homossexualidade masculina na Alemanha governada por Hitler, questionando-se não o que é a homossexualidade – pergunta que conduz à identidade –, mas a que ela serve e serviu.

Elx volta aos chamados movimentos homófilos do final do século XIX e início do século XX na Alemanha e indica, ao menos, duas vertentes, cujas formas de lidar e pensar a questão da sexualidade diferiam. De um lado, o médico Magnus Hirschfeld e seu *Institut für Sexualwissenschaft*, que procuravam defender o caráter científico dessa “condição” e do “terceiro sexo”. De outro, Adolf Brand e a *Gemeinschaft der Eigenen* (Comunidade de Únicos), que se aproximavam de uma abordagem social da homossexualidade e defendiam uma cultura masculina homossexual. Ainda hoje esta última vertente é indubitavelmente menos conhecida do que a primeira, também devido ao recorte de interesse da maioria dos estudos de gênero e sexualidade – abarcando também a teoria queer, onde Halberstam é praticamente uma exceção. Porém, elx *mesmx* menciona o nome da Adolf Brand e se refere a ele como uma “figura sinistra” (2020, p. 214), vinculando-o ao soldado de alta patente nazista, Ernst Rohm. Chama atenção que, mesmo de uma perspectiva libertária, Halberstam apenas cite o nome Mackay, mas não se debruce sobre essa presença anarquista em *Der Eigene*, capaz de chacoalhar esse novo monolito de homossexuais maculinistas nacionalistas, que mesmo procurando evitar, elx acaba por refazer.

Acredito que o apagamento do movimento gay masculinista indica a relutância em batalhar contra antecedentes históricos difíceis; em outras palavras, a noção de uma identidade gay unificada produz uma história universalizante e

racionalmente específica da homossexualidade que vai da Europa do século XX até se inscrever no modernismo masculino de vanguarda, mas *não* em sensibilidades fascistas (Halberstam, 2020, p. 215).

Muitxs outrxs libertárixs também evitam encarar o culto ao masculino presente em Brand, nas páginas de *O Único* e na *Gemeinschaft der Eigenen*; assim como, especialmente, tentam fugir de lidar com a questão da eugenia que, nos séculos XIX e XX, repercutia entre diferentes anarquismos e em vários cantos do planeta, não somente na Alemanha. Tratava-se de um esforço no sentido da emancipação humana, de um aprimoramento que inevitavelmente passava por uma abordagem evolucionista, atrelada à revolução entendida como um processo inerente ao desenvolvimento integral de cada um. Por outras vias, Michel Foucault apenas sinalizou para um racismo que emergiu no interior dos socialismos, antes mesmo da consolidação dos Estados socialistas, das *ditaduras do proletariado*. Ele mostrou que não somente os Estados modernos e capitalistas tinham inscrito em sua mecânica o funcionamento do racismo que, em seu ápice, manifestou-se como a solução final aplicada as outras raças e o “suicídio absoluto da raça [alemã]” (Foucault, 2005b, p. 312) durante o governo do Nacional-Socialismo. Para Foucault, foi frente ao racismo de Estado que se produziu “um social-racismo” (Idem), “seja Fourier, no início do século, sejam os anarquistas, no final do século, passando por todas as formas de socialismo, vocês sempre veem neles um componente de racismo” (Ibidem).

Somava-se a este posicionamento evolucionista, outro específico, no campo da sexualidade por meio do argumento em defesa da maternidade livre – ou como era referida na época, “consciente” – e do combate à reprodução compulsória, vinculada também às possíveis melhorias na saúde e condições de vida dxs trabalhadorxs. Este último ponto, combinava-se à crença na ciência e na medicina. Assim, o eugenismo, enquanto controle de natalidade, aparecia ainda como maneira de conter doenças, como as sexualmente infecciosas e as hereditárias. Esse discurso muitas vezes apareceu em reflexões e abordagens anarquistas relacionadas ao sexo, à sexualidade e às outras maneiras de se relacionar amorosamente. Richard Cleminson, em *Anarquismo y sexualidad (España, 1900-1939)* (2008), evidencia como o discurso eugenista esteve presente entre libertárixs na Espanha antes e durante a Revolução. Alguns periódicos ácratas das primeiras décadas do século XX, como *Salud y Fuerza*, *Generación Consciente* e *Estudios*, dedicavam-se a propalar a eugenia e o neomalthusianismo combinados aos argumentos acima mencionados. É certo que não havia unanimidade ou

consenso, ouvindo-se diversas vozes. Houve até quem defendesse métodos de esterilização sob o argumento, moral e científico, de evitar “degenerações” como a prostituição, o alcoolismo, o banditismo, a homossexualidade.

Havelock Ellis, que instigou Emma Goldman e Benjamin Tucker, também figurou nas páginas da imprensa libertária na Espanha como referência em textos que defendiam o controle de natalidade e a eugenia. A revista *Estudios* veiculou muitos artigos da anarquista Maria Lacerda de Moura, que vivia no Brasil, e também se aproximava do eugenismo atrelado ao amor plural, à liberdade de maternidade e ao aprimoramento da humanidade (Lima, 2016). Na Argentina, a publicação de mulheres anarquistas *Nuestra Tribuna*, também divulgava folhetos de correntes neomalthusianas como leituras complementares ao uso de métodos contraceptivos e à defesa da “maternidade consciente” (Cordero, 2017). Dissonante entre estxs anarquistas entusiastas do amor livre, geralmente chamadxs de individualistas, Emile Armand se opunha às teses eugenistas (Cleminson, 2008). Importante sublinhar que tal abordagem eugenista decorre de uma perspectiva humanista, de defesa da humanidade enquanto futuro da espécie e no sentido de outra sociedade possível.

Os efeitos de tais posicionamentos eugenistas foram bastante delicados e não podem ser negligenciados. Em certos momentos esbarraram, quase a ponto de se confundir com hierarquizações com bases raciais, como fica explícito na passagem a seguir. Com o fim da Colônia Cecília, Giovanni Rossi considerou fazer um novo experimento semelhante ao vivido em Palmeiras. Em carta ao amigo Alfred Sanftleben, dividiu seu plano: “trataria de montar uma destilaria e (...) compraria com a água da vida [aguardente] jovens índias de tribos semiselvagens! Elas rapidamente se tornariam camaradas livres, mas que forma ignomiosa de fundar sua liberdade!” (Rossi *apud* Cordero, 2017, p. 111). Rossi tentou justificar tal proposta argumentando que as “índias” eram mais propensas a viver o amor livre do que as europeias que, mesmo socialistas, carregavam a marca do moralismo cristão. As “semiselvagens” seriam mais propensas à emancipação feminina, questão cara a Rossi, ainda que possa soar paradoxal à proximidade dessa proposição conquistadora.

John Henry Mackay se distanciou de Adolf Brand precisamente por se opor ao culto masculinista, por vezes imbricado em misoginia. O matemático e pesquisador Hubert Kennedy, ao redigir uma breve biografia de Mackay, grifando as experimentações sexo-amorosas do anarquista, comentou sobre este afastamento, “ele não só não compartilhava [com Brand e a *Gemeinschaft der Eigenen*] a exaltação do amor homem-

garoto acima de outras formas de amor, mas também rejeitava o aparente antifeminismo deles e suas visões certamente misóginas” (Kennedy, 2002, p. 36). Ele contribuiu com as publicações de *Der Eigene*, mas nunca se integrou à *Gemeinschaft der Eigenen*<sup>36</sup>, fundada por Brand em 1903. Era um grupo mais voltado às artes e à literatura, marcando traços de um círculo intelectual e afastado de lutas políticas (Kennedy, 2015).

Em 1906, Adolf Brand foi condenado a dois meses de prisão pela “distribuição de material obsceno”. Em resposta, já em liberdade, editou um número especial de *Der Eigene*, de capadura, procurando comprovar que não só o conteúdo era voltado à arte, mas que a própria publicação era uma obra de arte respeitável. Ele foi detido e processado outras vezes, sempre por “crimes” atrelados à “homossexualidade” e à “obscenidade”. A maioria das fotografias de homens nus publicadas no jornal foram feitas por Brand. Essas imagens evocavam uma característica fundamental da associação entre ele e outros homens na *Gemeinschaft der Eigene*: o amor entre amigos. O cenário mais recorrente das paisagens dessas fotografias apresenta outro fator caro a eles, o *Freikörperkultur*, ou o naturismo. O culto da nudez masculina, saudável, em meio à natureza aparece conectado à eugenia, tal qual era compreendida entre estes homens.

Embora as fotografias nuas de Brand muitas vezes resultassem em problemas com as autoridades, ele conseguiu se defender. (...) O principal benefício do nudismo, escreve ele, é que ‘um homem seria capaz de ver sua futura esposa nua, assim como viu seus amigos crescendo, e isso, por sua vez, contribuiria para a cuidadosa seleção sexual que assegurava melhorias, saúde sexual e progresso em geral’. A crença de Brand na pureza racial fica ainda mais clara em um artigo subsequente de 1930, onde ele escreve que os pais precisam ser ‘nobres e perfeitos em espírito e corpo. Pois, como na produção de uma raça nobre de cavalos ou cães só são considerados exemplares completamente perfeitos, selecionados e de primeira classe, assim também deve ser de maneira ainda mais rigorosa com os humanos. Quem traz para o mundo pessoas mentalmente doentes, débeis, enfermos ou aleijados peca contra sua progênie, sua família e sua nação!’ (Stewart, 2019, pp. 94-95).

Essa citação, ainda que recortada do texto original de Brand, ao qual não tive acesso, é indefensável. A defesa dessa abstração chamada nação é contrária à anarquia. Mas a problemática eugenista e o modo como tangencia um ideal de pureza natural reverberou de maneira semelhante em certxs libertárixs – “para criar animais se buscam boas raças e bons antecedentes: para criar seres humanos, basta um macho e uma fêmea, tísico e sífilítica” (*Estudios apud Cleminson*, 2008, p. 109). A pesquisa de Cleminson mostrou que muitxs libertárixs que reproduziam um discurso eugenista só perceberam os

---

<sup>36</sup> *Gemeinschaft* “refere-se a uma noção de vida urbana como uma aldeia em que as pessoas vivem e trabalham em sua comunidade” (Shepard, 2010, p. 208). Chama atenção que Jack Halberstam traduziu *Gemeinschaft der Eigene* para o inglês como *Community of the Special* (Comunidade dos Especiais).

efeitos de tal prática conforme, paulatinamente, foram informadxs da aplicação da lei nazista de esterilização, promulgada em julho de 1933. Foi só então que os rumos dessas teses no pensamento anarquista foram estancados. À época, em 1935, o anarquista Hem Day escreveu para a revista *Estudios* desde a Bélgica e alertou: “quem pode prever se essa lei [eugênica] não significaria o triunfo da brutalidade sobre o homem? É preciso prever as vinganças políticas, temer os absolutismos dogmáticos e não dar presa a uma reação que se organizaria impiedosamente sob abrigo da *ciência*” (Day *apud* Cleminson, 2008, p. 128).

Andrew Stewart relembra que o conceito de eugenia remete até ao pensamento aristocrático de Platão, não sendo uma característica exclusiva do nazismo, embora não mencione os pormenores de sua replicação nos socialismos. Ele considera improvável dizer que todos os membros da *Gemeinschaft* fossem adeptos da eugenia, mas “de certa forma, foram cúmplices da promoção de uma crença de que a raça alemã era superior a outras raças e ameaçada por procriações indesejáveis” (Stewart, 2019, p. 95).

Evidencia-se aqui um dos problemas de não haver interesse anarquista sobre o *Der Eigene* e Adolf Brand. Não há, ao menos em circulação mais ampla ou para além do alemão, um mapeamento das transformações em seu pensamento e perspectivas ao longo dos mais de 30 anos da publicação iniciada como um jornal anarquista. Só assim seria possível analisar como de anarco-individualista *único* Brand se tornou um nazista, se de fato isso for constatável. Em 1933, ele redigiu uma carta destinada aos membros da *Gemeinschaft der Eigenen*, na qual declarou:

como membro honorário de sua sociedade, sinto-me obrigado a lhes dar um relatório detalhado sobre a completa futilidade de continuar minha vida de trabalho na nova Alemanha Nacional-Socialista... Imediatamente após a tomada do poder, o governo do chanceler alemão Adolf Hitler começou a tomar todas as medidas estritas concebíveis para reprimir o movimento homossexual (Brand *apud* Stewart, 2019, p. 86).

Não é possível afirmar que Adolf Brand, o *Der Eigene* e a *Gemeinschaft der Eigenen* tenham se tornado nazistas ou mostrar como se aproximaram desse dogma absurdamente autoritário, inconciliável e inconfundível com os anarquismos. De tal modo que também não há documentação suficiente para refutar essas alegações. Porém, pode-se marcar essa publicação como a pioneira do que, no avançar do século XX, ficou conhecido como imprensa gay ou homossexual e cujos efeitos foram imprescindíveis para a propagação e o fortalecimento dos movimentos de liberação homossexual em diversos cantos do planeta. Para além das conexões entre eugenia e anarquismos, possível pela luta em prol da emancipação humana, é salutar reiterar que um embate travado por minorias

sexuais que mantem intocado o binarismo de gênero e os determinismos dele decorrentes não produz efeitos de liberação. Pelo contrário. De forma semelhante ao que foi mostrado com os personagens de William Burroughs em *Queer*, o que foi produzido por estes homens que se veneravam entre iguais não foi capaz de levar a ruptura e destruição da ordem vigente – sem, evidentemente, igualar o nazismo à heteronorma<sup>37</sup>, ainda que o primeiro seja impossível sem a segunda.

Dando um salto de quase um século após a primeira edição do *Der Eigene*, de volta ao continente americano e aos efeitos da publicação do zine *J.D.s*. Em 1988, o punk não-heterossexual e anarquista, Tom Jennings, viajou a Toronto para participar da Anarchist Survival Gathering. Durante o encontro, Jennings viu shows de bandas punks compostas por integrantes *fags* e *dykes* e conheceu Bruce LaBruce, de quem ganhou edições do *J.D.s*. Ele foi para o evento pois estava envolvido com o Bound Together Books, um coletivo libertário de São Francisco, e “não tinha ideia de que seria um evento tão cheio de pessoas queer – espontaneamente havia 1/3 de queers” (Jennings, 2008, s/p).

Depois desses encontros, Tom Jennings começou a escrever. Ainda em 1988, publicou a primeira edição do zine *Homocore*, feito junto com Deke Nihilson, outro punk, anarquista e não-heterossexual que Jennings conheceu na Anarchist Survival Gathering. O nome do zine veio das páginas do *J.D.s*. No segundo número, discorreram:

Que porra é homocore? Você não precisa ser homo para ler ou ter suas coisas publicadas no *Homocore*. Uma coisa que todo mundo aqui tem em comum é que somos mutantes sociais; nós superamos ou nunca fizemos parte de nenhuma das categorias ‘socialmente aceitas’. Você não precisa ser gay; é o suficiente ser diferente, como caras heteros que não são machos-cabeça-de-bosta, mulheres que não querem ser um acessório fashion-punk-rock, ou qualquer outra decisão pessoal que te faça umx pária (*Homocore*, #2, p. 01).

Na nota do editor, Jennings levantou três hipóteses do porquê cada vez mais gente se interessava por isso que chamavam de homocore: 1. “esse país (e outros) está se tornando mais de direita, intolerante e reacionário; nós somos forçadxs a nos defender”; 2. “a ‘cena punk’ está ficando muito cansada, se já não teve uma morte cerebral total”; 3. “todas as drag queens, bixas, *street trash* e outrxs ‘indesejáveis’ que lutaram pelos direitos humanos por décadas (recentemente cooptades por *assimilacionistas*) fizeram o que se propuseram fazer: deixaram claro que pessoas gays estão por aí a fora, no mundo” (Idem).

---

<sup>37</sup> Utilizo aqui o termo cunhado por Michael Warner (1993), mas utilizado quase de maneira autoexplicativa pelo autor para se referir a pessoas homossexuais que aderiam à norma heterossexual. Nos trechos seguintes deste **primeiro movimento** da tese, pretendo mostrar mais detalhadamente como, para além do funcionamento da heteronorma, produziu-se o que Lisa Duggan chama de *homonormatividade* (2002) e o que Jasbir Puar chama de *homonacionalismo* (2017).

Aos poucos, consolidava-se o *homocore*, que viria a ser renomeado *queercore*, como um espaço ou uma vertente *queer* do *punk*. “Nós queríamos realmente incomodar o *mainstream* gay e lésbico e, ao mesmo tempo, perturbar os *punks* também, então começamos o movimento *queercore*” (Jones *apud* Erickson, 2013, p. 03), conta G.B. Jones, “a validação do *mainstream* significa simplesmente a tua exploração” (Jones *apud* Bendix, 2020, s/p). O que ela apontou como *mainstream* gay e lésbico pode também ser situado como *assimilacionismo* gay e lésbico.

Há definições de *assimilacionismo* já no segundo número do *Homocore*<sup>38</sup>. A primeira, em uma nota de rodapé no editorial, afirmava que eram *assimilacionistas*:

peçoas gays que querem fazer parte da cultura *mainstream*, e na prática isso significa romper os laços com as peçoas mais radicais e socialmente inaceitáveis, que fizeram quase tudo, se não tudo, no trabalho pioneiro pelos direitos gays. Por exemplo, na Califórnia há uma pequena luta contra a Proposition 96, uma vez que ela afeta principalmente trabalhadoras do sexo e peçoas que forem presas (peçoas *respeitáveis* não se preocupam com esse tipo de coisa, eu imagino). Não me entenda errado, eles não são nossos ‘inimigos’, não considere isso uma oportunidade para bater em bixas [*fag-bashing*], eles são nossos aliados, senão nossos amigos (*Homocore*, #2, p. 01).

Mais adiante, Ray Reich (em provável referência a Wilhelm Reich)<sup>39</sup> também situou a *assimilação*. No texto “Homopunk”, ele defendeu uma “união” com *punks* heterossexuais, voltada ao combate de inimigos comuns, mais abrangente do que as lutas travadas por movimentos baseados somente na sexualidade e em suas identidades. Esse combate se direcionava também aos *assimilados*: todos os *yuppies* – gays, heteros, negros, brancos, mulheres... – com “devoção ao ganho monetário e à *assimilação*”; os gays que se tornaram parte da sociedade estadunidense, do mercado do entretenimento, da política, distanciando-se “daquelxs que não aceitam o sistema, que preferem ocupar [*squatting*] a alugar, furtar [*shoplifting*] a comprar e ação direta ao *lobby*” (*Homocore*, #2, p. 21). Segundo Ray Reich, essas peçoas, “homopunx, rastas, putas, *junkies* e contraculturais sentiam o impacto da *assimilação*” (Idem). O impacto maior era a *assimilação* de gays à polícia. Ele foi direto: “vão impor as leis contra a sodomia? Vão nos forçar a testes mandatórios de HIV e possíveis quarentenas? Claro que sim, é o trabalho deles! Eu deveria me sentir unido a essa gente?!?!” (Ibidem).

---

<sup>38</sup> Dos setes números publicados, de 1988 a 1991, somente dois ainda se encontram disponíveis na internet. *Homocore* #2 e *Homocore* #7 compõe o acervo do Queer Zine. Ver: [https://archive.qzap.org/index.php/Detail/Object/Show/object\\_id/279](https://archive.qzap.org/index.php/Detail/Object/Show/object_id/279) (acesso em 16 de agosto de 2020).

<sup>39</sup> No outro número do *Homocore* analisado, há um texto assinado por Ray Reich intitulado “Orgone Liberation”, uma referência mais escancarada à obra de Wilhelm Reich. Contudo a página digitalizada está ilegível, com o texto apagado.



Como Jennings, ele também defendia a importância de uma unificação para responder à AIDS, à homofobia e à política de “deixe-os morrer” (Ibidem). Mas enfatizava a necessidade de algo além da eleição para o sucessor de George Bush “Pai”, algo que fosse realmente capaz de incorporar em igualdade “a multiplicidade de questões e desejos que definem todo o nosso ser” (Ibidem); portanto, apartado da representação, da política. Assim, Ray Reich indicava uma *atitude queer antiassimilação* ou como a luta *antiassimilação* compunha uma ética do *modo de vida queer*. Relacionava-se à afirmação de um estilo de vida no *underground* e combativo: “assimilação = aniquilação. A cultura americana é *sex negative*, repressiva e plástica; propaga uma sociedade fundada sob os princípios da ganância, do moralismo e da ignorância” (Ibidem). Mais adiante, pelos incessantes embates *antiassimilação-assimilação* veremos que muitos queers passaram a considerar os gays *mainstream* como inimigos e que a noção de *sex positive* também conformou uma via de *assimilação*.

Se no *J.D.s* as menções aos anarquismos eram restritas às imagens de “A na bola”, fotos de pichações com afirmações libertárias ou colagens provocativas, no *Homocore* as questões ácratas eram abordadas como temas centrais dos textos e reflexões. Logo nesta segunda edição, no fim de 1988, Tom Jennings abriu o zine apresentando propostas para um símbolo “anarco-homo”: um “A na bola” com um triângulo invertido atrás do “A”, que poderia ser simplificado para pichações como: um “A” em um triângulo invertido. Ainda nesse número, divulgaram uma pesquisa solicitando sugestões e propostas para realizarem, em São Francisco, a terceira edição do Anarchist Conference & Festival, intitulada Without Borders (Sem fronteiras). Na indicação de zines, mencionaram o queer anarquista *Coming On*, editado em Toronto.

Na última edição do zine, de 1991, continuavam a propagar a anarquia. Na lista de fanzines indicados, sugeriam outros queers libertários como *Androzine* e *Aqua*, e dedicaram uma página para propalar um texto do Lesbian & Gay Freedom Movement: “LGFM é um movimento para trazer as ideias e ideais anarquistas para lésbicas, gays e bissexuais, e para fazer da sexualidade e da superação do patriarcado questões maiores nas causas de todos os anarquistas” (*Homocore*, #7, p. 26). Em outras palavras, pode-se dizer que o objetivo circunscrito do Lesbian & Gay Freedom Movement tangenciava *anarquizar o queer* e *queerizar os anarquismos*. Ainda que não se afirmasse queer e que repetisse alguns termos pouco anarquizantes como “ideias e ideais” e “causa”, o intuito de misturar as lutas anarquistas e de lésbicas e gays, para além de somar forças em situações específicas, sinalizava para esse movimento mútuo de *queerizar* e *anarquizar*.

Nós queremos:  
Liberdade de sexualidade para todas as idades  
Liberdade das leis opressivas  
Liberdade das políticas partidárias de controle e da liderança sindical  
Liberdade das violências sexuais, explorações e abusos  
Liberdade de todos os tipos de violência  
Liberdade para controlar nossas próprias vidas  
Nós apoiamos:  
Sexualidades excluídas, incluindo transexuais, amantes garotas/garotas & garotos/garotos, garotas/mulheres & garotos/homens, travestis, S&M...  
Crianças em suas lutas por liberação e pela liberdade de escolher suas próprias sexualidades.  
Lésbicas, gays e bissexuais nas prisões, ‘cares’ e instituições psiquiátricas.  
Lésbicas, gays e bissexuais isoladxs e sozinhx, e aquelxs que acabaram de ‘sair do armário’ (Idem).

Assim, em meio aos zines, pela primeira vez, queer e anarquismos apareceram juntos, indicando a combinação dessas forças tanto nas lutas anarquistas, quanto nos movimentos de lésbicas, gays, bissexuais e transexuais. Os desdobramentos, transformações e continuidades dessas lutas serão mostrados daqui em diante. Contudo, para além do que se pode encontrar nestes zines analisados, cabe expor brevemente outras manifestações do queercore, para além da escrita nestes fanzines.

Simultâneo às produções de publicações, formavam-se bandas de punk rock e hardcore que tinham como principal elemento aglutinador de suas composições as questões de gênero e sexualidade não-heterossexual e uma *atitude queer* combativa frente ao punk e à sociedade. Dentre elas, destaca-se a Tribo 8 por seu posicionamento anarquista. No final dos anos 1980, a banda foi formada por cinco amigxs não-heterossexuais de São Francisco – Lynnee Breedlove, Leslei Mah, Tantrum, Silas Howard (Lynn Fliper) e Slade Ballum.<sup>40</sup> No meio hardcore, tinham um público majoritariamente masculino, apesar dos julgamentos machistas que ouviam – “você são quase tão boas quanto eu”, “você são a melhor banda de mulheres que já vi” (Juno, 1996, p. 45). Contudo, muitas vezes a nudez incomodava o público que chegava ao limite de manifestações fascistas e denúncias à polícia. A Tribo 8 teve shows interrompidos por policiais e xs integrantes foram “instruídxs” a não se apresentarem com os seios a mostra. A “instrução” não foi obedecida e passaram a ter censura – classificação indicativa etária elevada – para a entrada em seus shows. Mais uma vez, obras produzidas por queers eram

---

<sup>40</sup> À época, nenhumx delxs questionava seus sexos ou gêneros no intuito de uma afirmação outra que não mulheres *dykes*, ainda que colocassem em xeque as concepções do feminino. Hoje, Lynnee Breedlove e Silas Howard (Flipper) são pessoas trans\*, por isso utilizo o x. Ambxs seguem no caminho do queercore, na produção audiovisual e como escritorx. Breedlove continua uma grande referência desta cena e publicou os livros *Godspeed* (2002), *Lynnee Breedlove's One Freak Show* (2009) e *45 thought crimes: new writing* (2019). Howard é diretor de cinema e conhecido pela série *Transparent*.

sujeitas a regulamentações, sanções e censuras por serem classificadas como “pornográficas”, “obscenas”, “indecentes”.

Não obstante, parecia que a Tribo 8 causava ainda maior perturbação em feministas pró-censura e lésbicas separatistas. Estas supunham que Breedlove reproduzia uma conduta masculina, portanto, para elas, machista; que agia “como homem”. Breedlove era x vocalista, adentrava aos palcos à frente da banda sem camisa, os seios de fora, um dildo e acessórios BDSM (Bondage, Disciplina, Dominação, Submissão, Sadismo e Masoquismo). Com frequência, o show chegava ao ápice quando, elx convidava algum *biohomem* da plateia para subir no palco e chupar seu dildo. Terminada a música, Breedlove cortava o dildo fora. Para elx, isso era a exposição de uma outra possibilidade para as pessoas assignadas como *biomulheres* e seu sexo (Juno, 1996). “É importante para as pessoas serem penetradas. É como tomar um ácido, muda completamente a sua atitude”, dizia Breedlove (*apud* Nault, 2018, p. 79).

Na dissertação *Riot Grrrl: capturas e metamorfoses de uma máquina de guerra* (2015), procurei analisar este gesto repetido por Breedlove junto às reflexões de Preciado acerca do dildo no *Manifesto Contrassexual* (2014). O dildo se situa como algo “disruptivo, não porque permite à lésbica entrar no paraíso do falo, mas porque mostra que a masculinidade está, tanto quanto a feminilidade, sujeita às tecnologias sociais e políticas de construção e de controle” (Preciado, 2014, p. 78). Abala, simultaneamente, os gêneros masculino e feminino, assim como o falo enquanto ideal, o que conversa também com as proposições de Judith Butler sobre o “falo lésbico” (Butler, 2019a). Pode-se dizer que o falo é uma utopia nunca realizável. Indo na contramão do discurso *psi* e do senso comum, nos quais o dildo preenche a falta como um “consolo” – nome comumente usado para se referir a este objeto. Essa discussão reverbera em outras obras de Butler e Preciado, sendo recorrente referência em estudos queer.

Para muitas feministas pró-censura e lésbicas separatistas, este uso do dildo como uma ferramenta de oposição e ruptura com o falocentrismo e a heteronorma não se confere, para elas, dildo e falo são simétricos, pois ambos “acreditam na realidade do pênis como sexo” (Preciado, 2014, p. 85). Ou ainda, como analisou Butler, tanto para uma “ortodoxia feminista” quanto para “constructos homofóbicos e misóginos”, o *falo lésbico* aparece como uma proibição em duas vias convergentes. Para as primeiras, “o falo significa a persistência do ‘pensamento heterossexual’, uma identificação masculina ou heterossexista e, portanto, a contaminação ou a traição da especificidade lésbica” (Butler, 2019a, p. 155). Para os segundos, “significa a insuperabilidade da

heterossexualidade e constitui o lesbianismo como um esforço vão e/ou patético de mimetização da coisa real” (Idem). Para ambos, trata-se de algo que “não é autêntico” (Ibidem, p. 156). Enquanto Preciado, em evidente conversação com Butler, mostra que “a invenção do dildo supõe o final do pênis como origem da diferença sexual” (Preciado, 2014, p. 80), abolindo a naturalização do sexo-gênero e as interpretações do prazer vinculadas exclusiva e determinadamente aos órgãos ditos sexuais. Muito aquém de uma tentativa de representação da “natureza do sexo masculino”, o dildo – que pode ser um braço, um pé ou uma língua; um fruto ou legume; um produto de *sexshop* ou um objeto de outra utilidade; uma planta ou travesseiro; pouco importa, pois é diverso – é estranho a própria noção de natureza. Não responde a um lugar anatômico corporal específico e não possui um orifício que lhe seja *naturalmente* designado; não há limitações ou delimitações, mas usos possíveis em aberto. Para Preciado, o dildo é “um vírus que corrompe a verdade do sexo” (Idem, p. 83).

Diante da força da metáfora da castração para a psicanálise freudiana, o saber médico e a cultura ocidental heterocêntrica, ao cortar o dildo no final de seus shows, Breedlove perturbava: uma vez que a mulher é um ser castrado, tratava-se de uma mulher novamente castrada, “recastrada”? Era a castração do “consolo” enquanto a representação material da inveja do falo, portanto a castração do ideal do falo da psicanálise? Uma mulher usando um “pau sintético” continua sendo uma mulher? Uma sapatão permite a um rapaz chupar seu dildo?... A saída mais fácil e provável para a maioria, dentre as minorias que conheciam a Tribo 8, era clamar por censura, destilar ofensas frente a esta afronta moral ou tentar a qualquer custo reintroduzi-lxs na ordem, na norma, como faziam as mencionadas feministas ao insistir que elxs reproduziam “a realidade do pênis como sexo” e “agiam como homens”. Alegações fundamentadas no uso do objeto dildo visto como uma representação do pênis, recolocando a questão no âmbito biológico e de seu suposto determinismo no social. Por vezes, elas disseram que a referências às práticas BDSM era uma maneira de incitar a violência contra a mulher (Nault, 2018).

Por fim, cabe ainda ressaltar o posicionamento dxs integrantes da Tribo 8 a respeito de outras experimentações do sexo, bem como de outras formas de se relacionar. Como foi exposto por Leslei Mah em entrevista à cientista social Andrea Juno,

nenhuma de nós acredita em monogamia. (...) Neste país há um padrão do casamento heterossexual monogâmico. (...) Mas há também muitas pessoas que não vivem assim. Podem ser heterossexuais, bissexuais – podem ser qualquer coisa – ou podem ser simplesmente *freaks* [bizarrxs]. Existem heterossexuais que são realmente caretas, mas existe um monte de sapatonas que são assim também. Elas dizem que se você é uma sapatão de verdade, você

basicamente se casa com outra mulher, você tem um relacionamento baseado no casamento heterossexual, você não sai por aí vadiando (Leslei Mah *apud* Juno, 1996, p. 59).

Como já fora visto com xs *beatniks* e, décadas antes, com certxs anarquistas, as práticas do amor livre e da não-monogamia não eram uma invenção deste momento ou do queercore. Todavia, é importante demarcar como essa discussão emergia neste contexto, no embate direto com um discurso do movimento de gays e lésbicas que, não somente no âmbito da política, mas das condutas, fixava-se *assimilado*. O que Leslei Mah expôs nesta entrevista mostra como no queercore a experimentação de outras formas de se relacionar sexual e amorosamente anunciava um dos eixos principais de combate *antiassimilacionista* e do *modo de vida queer*.

Em sentido paralelo, o texto “don’t be gay, or, how I learned to stop worrying and fuck punk up the ass” de G.B. Jones e Bruce LaBruce situou as relações entre queer e punk, sublinhando as contribuições entre ambos para se transformarem mutuamente. Elxs elaboraram este escrito a partir das respostas a um questionário que publicaram no *J.D.s*. A primeira pergunta era “o punk fracassou?”. Punk, no dicionário de língua inglesa da época, significava: “uma juventude inexperiente ou imatura; umx jovem desordeirx; um homossexual passivo, ou catamita” (*Homocore*, #7, p. 27), este último em referência aos catamitas, garotos menores de idade que se relacionavam com homens mais velhos dos altos escalões imperiais na Roma Antiga. No inglês arcaico, punk designava uma madeira seca utilizada para acender fogo. Assim como o significado original de *faggot*. “Homossexuais, bruxas, criminosxs, todxs denunciadxs como inimigxs do Estado, já foram queimadxs na fogueira. A palavra para o material usado para incendiá-lxs se tornou um outro nome para as próprias vítimas. Não é por acidente que ‘punk’ e ‘faggot’ têm raízes similares” (Idem). Já no uso coloquial, antes de nomear integrantes da *cena*, punks eram os jovens aprisionados que serviam para satisfazer sexualmente outros presos. Eram os delinquentes, detidos por supostamente quebrarem as regras sociais e que, dentro das prisões, também eram fora-da-lei no âmbito da sexualidade. Esse era, em partes, o sentido apropriado pelo início do movimento nos anos 1970, segundo Jones e LaBruce. Vale sublinhar que essas definições são restritas ao contexto punk em países onde se fala em língua inglesa, no Reino Unido e Estados Unidos da América, especificamente, os lugares onde este movimento eclodiu. Todavia, esses usos da palavra punk não se espalharam junto com o som e a estética punk que chegaram e se desdobraram em muitas outras localidades, como no Brasil.

Já a definição de queer feita por elxs, apareceu da seguinte maneira: “o que significa quando alguém te chama de bixa (*fag*) ou sapatão (*dyke*)? A sociedade te considera como fora de suas restrições e controles, e que seu protesto deve se estender também ao comportamento sexual. Da próxima vez que alguém te chamar de queer, considere as implicações. Talvez você os tenha exatamente onde você os quer” (Ibidem). Despontava com força em meio à *cena*, pois de acordo com xs autorxs, o punk continuava a bagunçar as noções conservadoras dos papéis de gênero, mas “como um movimento” não parecia ter descoberto como “usar o sexo enquanto uma estratégia para promover mudanças” (Ibidem). Nos primeiros anos da eclosão punk a androginia grassava implodindo esteticamente as restrições de sexo/gênero. O hardcore, posteriormente, como tática para não se tornar vendável, ao menos na moda, firmava-se por meio de um visual “unissex”: camiseta de banda, tênis ou coturnos, calça jeans ou bermuda. Mas isso “desradicalizou” a revolução sexual do início do punk” (Ibidem, p. 28), pois o que se notava é que a maioria dos punks tinham ou queriam namoradas “menininhas” ou “sexy”. A isto, acrescentavam o fato de figuras como G. G. Allin, destacado no meio punk e grande referência entre queers neste espaço, demonstrar uma conduta reacionária quanto aos papéis de sexo-gênero socialmente aceitos, colocando-se no ponto de *assimilação*. Um homem punk agressivo, viril, um gay *a la hetero* que se masturbava no palco e chupava outros rapazes, mas conservava uma conduta de desprezo às mulheres. Sendo assim, para elxs, muito mais aceitável e palatável na *cena* do que se ele beijasse e trocasse carinhos com outro punk.

Em 1976, Michel Foucault, em uma conversa com o jovem Thierry Voeltzel – que como ele gostava de rapazes –, descreveu a cena de um casal de *biohomens* que fora expulso de um grupo de amigos de esquerda e “liberados sexualmente”. O fato dos dois não esconderem o prazer e o carinho entre eles, foi o insuportável para o grupo.

– Tive a impressão de que o ponto em que a resistência se deu entre os demais não foi tanto o fato de que eles tenham dormido juntos ou, para dizer as coisas cruamente, de que um tenha enrabado o outro; não era isso o intolerável, e sim que, na manhã do dia seguinte, eles se tomassem pela mão, que, durante o almoço eles se beijassem, que não se largassem mais; era finalmente toda uma série de prazeres que consistem justamente nos prazeres de estarem juntos, prazeres de corpos, prazeres de olhares... E é essa economia do prazer que é incrivelmente mal aceita. Ao passo que a região do sexual – e bem, muito embora saibamos que aí se passam coisas estranhas – é finalmente muito mais bem tolerada, e se admite que dois sujeitos gozem juntos. Mas que se amem, que tenham prazer entre eles sem cessar, a qualquer hora do dia, prazeres ao mesmo tempo visíveis e completamente enigmáticos, que dois homens se tomem pela mão e sorriam um para o outro! Isso, não é possível.

– Conversei muito com um parceiro e concluímos que, finalmente, o importante para os homossexuais era menos fazerem amor do que serem

capazes de tomar o café da manhã, de passar o dia juntos, de mostrar aos demais sua afeição mútua, sua ternura recíproca. Não é que os homossexuais não façam amor, é que depois escondem que se amam (Foucault; Voeltzel, 2018, p. 76).

G. B. Jones e Bruce LaBruce, ressaltando o conservadorismo entre punks e, também, na “subcultura”<sup>41</sup> gay e lésbica, destacaram os gays que “agiam como heteros” e temiam a feminilidade. Bradaram contra a “conformidade sexual”, mostrando que ela alimentava as violências contra aqueles que não são ou estão conformes. A questão do culto ao másculo e viril foi apontada, igualmente, no movimento gay *mainstream* que, segundo ambos, era uma farsa. O fracasso, do punk e do movimento, era manter “uma segregação dos sexos onde deveria existir união, uma misoginia velada que privilegia a cultura *fag* sobre a *dyke*, e um medo de expressar feminilidade que chegou ao fenômeno horrível de homens gays ‘agindo como heteros’” (*Homocore*, #7, p. 27). Atrélava-se aos efeitos de uma *assimilação* mais ampla, por meio da aceitação dos

títulos de ‘democracia’, ‘pluralismo’ e ‘liberalismo’ que a sociedade apresentava a cada ‘subcultura radical’ como uma das variadas alternativas, embora mais ‘teatrais’, numa matriz de ‘*lifestyles*’ para escolher. Aceitando essa ilusão de liberdade, a subcultura escorrega em complacência e perde ímpetos, tornando-se cada vez mais indistinguível daquela a qual originalmente ergueu-se em oposição. A subcultura homossexual fornece um exemplo perfeito de cooptação. Apresentada à uma liberdade fácil que oferecem os bares gays, as discotecas e a moda dentro do ‘gueto gay’ como uma opção radical sancionada e contida na normalidade, torna-se a única concessão à liberação (Idem, p. 28).

Nas páginas seguintes, um texto de Tom Jennings deu outras dimensões às inquietações frente ao movimento gay e deixou mais delimitada a noção de *assimilação*:

alguém que é gay, mas quer fazer parte da cultura *mainstream*, acha que ‘direitos iguais’ significa mulheres e homossexuais no exército, o direito a um emprego de merda para a vida toda, e acha que ‘liberdade de escolha’ significa Coca-Cola, Pepsi ou SevenUp. Muito do sistema social em que vivemos pretende nos manter separados, traçar linhas entre nós, nos manter em nossas pequenas categorias apartadas, nos fazer odiar uns aos outros e fazer o trabalho deles. ‘Unidade’ é uma besteira. Eu não sou e não quero ser igual a você; vamos ‘cooperar’ como indivíduos únicos (Ibidem, p. 30).

Para haver *assimilação* é preciso identificar o que se assimila, um sujeito-objeto. Qualquer demanda inclusiva parte da demarcação de quem se percebe fora e almeja entrar, participar. É sempre um jogo binário de um eu ou um grupo que se situa em

---

<sup>41</sup> As ditas “subculturas” atravessam grande parte da bibliografia estadunidense contemplada nesta pesquisa. É um termo muito recorrente e em diferentes contextos, como poderá ser notado. Vale sublinhar que, embora apareça em certas abordagens antropológicas, para uma tese na área de política, falar em subcultura implica em uma compreensão hierarquizada, de culturas superiores e inferiores. Mesmo que o sentido usado nesta bibliografia indica algo marginal, *underground*, enfatizo que esta palavra aparecerá somente em citações, deixando marcado o problema contido neste termo.

oposição ao outro ou aos outros. Ainda que haja inúmeras identidades, fragmentadas em seus variados campos, quando se tornam reivindicações, precisam de um outro para se comparar. A fim de se elevarem ao patamar daquilo a que esperam se equiparar, superar ou inverter posições. Quero dizer que não há como reclamar por direitos LGBTQIA+, desde as várias identidades que o compõe, sem estabelecer um padrão, um outro, seja o heterossexual, seja o gay ou a lésbica – estes últimos como lugares de maior visibilidade dentro do movimento, como manifesto pela própria sigla. Acaba-se por reproduzir o que x anarquista Abbey Volcano situa como as “olimpíadas da opressão” ou, melhor dizendo, as “olimpíadas des oprimides”:

as pessoas nessas situações parecem estar jogando juntas – uma grande competição para afirmar quem é mais autêntico, mais oprimido e, portanto, mais correto. É neste ponto que a identidade se torna fetichizada; onde as compreensões essencialistas das pessoas superam o bom senso (...). Muitas vezes essa tática de concordar com ‘es mais marginalizadas da sala’ será usada como um substituto para o desenvolvimento de análises críticas sobre raça, gênero, sexualidade etc. Essa tática é intelectualmente preguiçosa, carece de profundidade política e leva à tokenização<sup>42</sup> (Volcano, 2012, p. 34).

O funcionamento dessas *olimpíadas des oprimides* aparecerá nos embates mais contemporâneos, das lutas *antiassimilação-assimilação*, mostrando que não é essa a questão: a competição entre as somatórias de identidades minoritárias que produz “fetichização” da identidade. Distante de uma leitura marxista, interessa expor como as identidades fazem funcionar o mercado, mas não só. Atenta-se ao modo como as pessoas se governam por meio delas e quais os efeitos políticos produzidos.

Quando Tom Jennings noticiou o fim do *Homocore*, situou problemas e questões das *cenais* punk, queercore e do movimento de gays e lésbicas, em muito atravessados por questões identitárias e por suas conformidades. Notava uma produção de condutas nestes espaços que aniquilava as singularidades e também indicava um certo status, para pessoas gays e lésbicas, de se juntarem aos coletivos Act-Up e Queer Nation. “É divertido ingressar em um clube ou pertencer a algo, mas porque toda essa conformidade? Conformidade ‘alternativa’ continua sendo conformidade” (*Homocore*, #7, p. 03).

Ele também foi incisivo ao se distinguir da esquerda e do pacifismo que preponderava entre as pessoas que se opunham à “guerra rápida” declarada pelo presidente-pai Bush, “protestos simbólicos são suficientes apenas para os cuzões de

---

<sup>42</sup> “Do inglês *token*: jetom, moeda de troca. Desempenhar o papel de álibi para uma minoria para se livrar das lutas contra as desigualdades raciais, sexuais e de gênero, etc. O termo data dos dias da batalha pelos direitos civis nos Estados Unidos da América, nos anos 1960, quando os poucos negros promovidos a cargos de responsabilidade, como prefeitos, por exemplo, foram objeto desse tipo de instrumentalização homeopática” (Bourcier, 2020, p. 42).



esquerda que precisam ‘do sistema’ para definirem-se em oposição a ele. Mude a porra da sua própria vida primeiro, então foque na polícia/ no Estado depois” (Idem).

Por fim, nas páginas finais do zine, o texto “Dig our heroes out of the trash” apresentou uma breve história do “movimento de zines punks anarcoqueers” (*Homocore*, #7, p. 56). Dispostos em pequenos parágrafos, quase como uma linha do tempo da literatura queer no hemisfério norte do planeta, Steve Abbott elencou: Rimbaud com os poemas eróticos para seu amante Paul Verlaine; “o final dos anos 1890 [como] o início do movimento de zines punk” (Idem) com Oscar Wilde e Aubrey Beardsley na Inglaterra, o Die Yungend na Alemanha, Baudelaire, Nerval, Huysmans, Raymond Roussel e Odilon Redon na França, Walt Whitman e Allen Poe nos EUA. Também se voltou à Alemanha, destacando uma “gangue anarquista de artistas, musicistas e escritores” (Ibidem) chamada New Community, em Berlim, a qual integrava Erich Mühsam. Ele foi preso antes e durante o regime nacional-socialista. Quando detido pelas forças de segurança do Terceiro Reich, foi torturado continuamente por mais de um ano e enviado para um campo de concentração, onde foi executado. Steve Abbott mencionou também a obra de George Bataille, Rene Crevel e, dentre as *biomulheres*, Laure, pseudônimo de Colette Peignot. Até então ela não havia sido traduzida para o inglês, circulando somente em um *spin-off* feito pela escritora estadunidense contemporânea, Kathy Acker. Este escrito de Acker foi publicado no zine *Soup 3*, feito por Abbott.

Para além de indicar algumas pistas as quais também segui aqui, ao aludir essa contribuição de Acker, Abbott deu um elemento que pode dar um ponto neste trecho. Não um ponto final, mas um ponto nessa costura. Kathy Acker foi amiga de William Burroughs. Elaborou um método de escrita, nomeado por ela como *plagiarismo*, que estabelecia proximidade com o *cut-up*<sup>43</sup> inventado por Burroughs. Uma leitura de *A vida infantil da tarântula negra, por Tarântula Negra* (2022), primeiro romance publicado por ela, pode apontar em sua escrita tanto as presenças de *beatniks* e do *underground* punk, quanto uma procedência queer. Sem usar esta palavra, a autora que assinou como Tarântula Negra, metamorfoseia seu gênero ao longo do texto. Os pronomes alternam sem nenhuma justificativa ou aviso prévio. Um corpo se transforma em outro. O corpo de gente que durante uma transa vira de outro bicho, o pau que durante uma masturbação se torna um clitóris, dedos do pé que passam a ser pequenos seres que se estimulam sexualmente. O gozo, como outros estados alterados produzidos pelo tesão, pela paixão

---

<sup>43</sup> Wander Wilson (2013) analisou as relações entre o *cut-up*, método de escrita inventado por Burroughs, a *estética de existência* e uma literatura com potencialidade psicoativa.

ou pelo consumo de substâncias, é ampliado como potência. A escrita pornográfica cindia com a moral e seu governo. Repleta de imagens *nonsense*, de desfechos surrealistas, era improvável de servir a fetiches ou mesmo de ser confortavelmente classificada como uma “literatura adulta”. A maioria de suas personagens se traveste. O disfarce como alguém do “outro sexo” é um escape possível, uma maneira de se fazer incógnitx. Tal qual muitxs queers que adotavam “o anonimato ou os pseudônimos como ferramenta política de dessubjetivação” (Souza, 2016, p. 77) na feitura de seus zines.

Os fanzines queer produzidos por corporalidades em risco que demandam práticas de enfrentamento cotidianas, que são por si mesmas processos de escritura desviantes, utilizam-se do pseudônimo como possibilidade de reinventar outro corpo; para criar novas maneiras de se habitar o corpo, considerando que os elementos nos povoam e se movem em nossa subjetividade são tribos nômades não sociedade densamente estratificadas e estéticas (Idem).

Sem muito reconhecimento público e nenhum sucesso de vendas, Acker figurava nos meios *underground*, entre punks, mesmo que, como Gloria Anzaldúa, ela frequentasse universidades oferecendo cursos de escrita. Foi em um desses cursos que ela conheceu Kathleen Hannah, então estudante de fotografia e fascinada pela obra da autora que a impulsionava em experimentações nos seus fanzines. Nesta ocasião, Acker incitou Hannah a montar uma banda. O convite-provocação feito pela escritora desaguou na formação da Bikini Kill, uma das bandas mais importantes para a eclosão do *riot grrrl*, a vertente feminista do punk, muito próxima ao queercore. Também Breedlove cursou uma oficina de Acker, de quem elx ressalva a ousadia de ter enchido salas universitárias de punks, queers, *junkies*, *strippers* e outrxs indesejadxs, fracassadxs. Seu primeiro livro, *Goodspeed*, foi em grande parte atizado pelas aulas com a escritora. Certa vez, Breedlove afirmou: “ela nos desafiava a escrever. Ela trouxe os fantasmas da literatura de volta à vida. Ela trouxe a história queer à vida. Ela viveu isso.”<sup>44</sup> Por fim, vale mencionar que Kathy Acker integrou uma das primeiras – talvez a primeira – coletânea de textos queer com o artigo “The End of the World of White Men”. O livro, intitulado *Posthuman Bodies* (1995), foi editado por Judith/Jack Halberstam e Ira Livingston.

Ao escavar essas histórias *menores*, perseguindo uma *genealogia do queer* em meio ou em proximidade à anarquia, algumas existências que compõe este mapa caminhavam juntas. Por vezes, lado a lado literalmente. Por vezes, como estrelas em uma constelação que não é possível de se limitar a um mesmo espaço-tempo.

---

<sup>44</sup> “lynnee breedlove on kathy acker – an interview”. Disponível em: <http://remember-who-u-are.blogspot.com/2010/08/lynnee-breedlove-on-kathy-acker.html> (acesso em 03 de outubro de 2021).

Escavar essas histórias menores implica numa prática de minorar para ser capaz de “liberar devires contra a História, vidas contra a cultura, pensamentos contra a doutrina, graças ou desgraças contra o dogma” (Deleuze, 2010a, p. 36). Menores, neste sentido, designa “minoritários em relação ao padrão constituído pelo Homem-branco-cristão-macho-adulto-morador das cidades-americano ou europeu contemporâneo” (Idem, p. 59). Não enquanto identidades que se opõe em binários a este padrão, mas como pessoas que desviam ou rompem com ele, que dão formas ao “potencialmente minoritário” enquanto uma possibilidade que se apresenta a “*todo mundo*”, segundo o filósofo. O que evidentemente não é experienciado por muitos, mas o foi pelas figuras aqui apresentadas que recusaram a maioria enquanto “modelo de poder” (Ibidem).

As relações entre esta concepção de *menor* e as histórias dos anarquismos é mostrada por Luíza Uehara na tese *um anarquismo menor: práticas libertárias no Japão Imperial* (2019). A partir da noção de *expansão da vida*, elaborada pelo anarquista Ôsugi Sakae como “um afastamento da pretensa e naturalizada harmonia japonesa e que afirma a destruição de qualquer moralidade, de qualquer governo superior sobre a vida e o combate incessante à obediência” (Uehara, 2019, p. 21), a pesquisadora libertária expôs as lutas anarquistas no Japão. Por seu olhar atento ao *menor*, ao contar essas histórias, a partir do Brasil onde muito pouco se sabe sobre os anarquismos na Ásia, Uehara fez emergir algo único: a presença das mulheres ácratas e as relações amorosas entre anarquistas aparecem evidenciando práticas libertárias que, usualmente, somente são destacadas quando recortadas como questões principais. Mostrar a presença das mulheres nas lutas anarquistas, geralmente, é algo feito em pesquisas de perspectiva anarcofeminista ou que se focam em uma figura específica. O comum é que sejam silenciadas ou figurem como cotas ou complementos, tendo apenas seus nomes mencionados. Assim como as experimentações de amor livre costumam ganhar dimensão apenas em investigações voltadas a essa temática. Olhar para as lutas libertárias como *menores* faz essas histórias soterradas emergirem e, também, pode propiciar uma *anarquização dos anarquismos*.

Sobressai a escrita e a produção de periódicos e zines de maneira autogestionária, como práticas indissociáveis da vida de cada umx, experienciadas em modos de vida artista, indicando uma ética-estética queer, *modos de vida queer*. Mais do que isso, seguindo os apontamentos de Michel Foucault sobre como “qualquer coisa refletida e voluntária, como uma publicação, deveria tornar possível uma cultura homossexual, isto é, possibilitar os instrumentos para relações polimorfos, variáveis, individualmente

moduladas” (Foucault, 1981, p. 05), é possível começar a esboçar o que talvez possa se mostrar uma *cultura queer*.

Enquanto recusa da cultura e das normas sociais – “ao consenso da cultura se opõe a coragem da arte em sua verdade bárbara” (Foucault, 2010, p. 165). Nos próximos **momentos** desta tese, pretende-se analisar se uma *cultura queer* se mostra em associação à *cultura libertária*. Assim como um *modo de vida queer*, que por sua ética *antiassimilação*, potencialize a *antipolítica* em um movimento de perturbação mútua: anarquizando-se e queerizando-se.

Vale lembrar, como mostrou o pesquisador libertário Diego Lucato Bello, que o termo *antipolítica* foi utilizado por Mikhail Bakunin para marcar os distanciamentos e as diferenças inconciliáveis entre socialistas libertários e socialistas autoritários. “Ao contrário destes, cujas ações sempre estiveram voltadas aos partidos políticos e à conquista do Estado, os libertários impulsionam ações diretas contra o exercício centralizado da autoridade nas diferentes esferas da vida, recusando quaisquer mediações de partidos, Estado, instituições, práticas democráticas” (Bello, 2022, p. 119). Em sua análise sobre “A Comuna de Paris e a noção de Estado”, em 1871, Bakunin afirmou:

os comunistas pensam que eles poderão conseguir isso pelo desenvolvimento e pela organização da potência política das classes operárias, e especialmente do proletariado das cidades, com a ajuda do radicalismo burguês, enquanto os socialistas revolucionários, inimigos de toda combinação e toda aliança equívocas, pensam, ao contrário, que eles só poderão alcançar esse objetivo pelo desenvolvimento e pela organização da potência não política, mas social, e, por consequência, antipolítica das massas operárias (Bakunin, 2008, p. 116).

Na contemporaneidade, “a revolta anuncia a recusa às capturas ao se colocar como *antipolítica*, que na produção de uma cultura libertária desgoverna os monitoramentos pelo ingovernável de uma vida outra que se afirma como militância” (Passetti et al., 2020, pp. 319-320). Na tese *Política e antipolítica: anarquia contemporânea, revolta e cultura libertária*, Acácio Augusto mostrou como a *antipolítica*, uma atitude de revolta, constitui um traço caro às lutas anarquistas e à *cultura libertária*. A revolta irrompe frente à “impossibilidade de representação, organização ou estratégia” (Augusto, 2013, p. 154), faz-se pela *ação direta*. Relaciona-se não somente a resistência ao Estado, “mas às variadas formas de procedimentos de governamentalidade, ao quadro geral e polimorfo de processos de subjetivação que produzem assujeitamentos escorados numa cultura do castigo expandida e democratizada” (Idem, p. 103).

A noção de *cultura libertária* emergiu no livro *Anarquismos e educação* (Passetti; Augusto, 2008) por meio da análise das experimentações anarquistas com a educação de

crianças e de adultos, entre trabalhadorxs. Apartavam-se da instrução para o exercício de uma função e não aplicavam uma pedagogia. Eram práticas múltiplas possíveis pela coexistência associativa e que ganhavam formas outras pela invenção de costumes “como o amor livre, a escola sem distinção de sexo e baseada no talento de cada um; o jeito de alfabetizar crianças e adultos, segundo suas predisposições intelectuais; o fortalecimento de uma imprensa própria; suas deliciosas festas, suas contestadoras peças teatrais encenadas por trabalhadores e trabalhadoras, suas refeições coletivas...” (Idem, p. 13). Tudo isso era possível pelas relações entre diferentes: crianças, jovens, adultos e velhos; meninas e meninos, homens e mulheres; trabalhadorxs de variados meios, no campo e nas cidades; anarquistas de pontos de vista diversos.

Depois, Augusto mostrou que a *cultura libertária* é indissociável da revolta e, portanto, da *antipolítica* experienciada por atitudes libertárias de cada umx e contra cada umx. A *antipolítica* ganha formas pela recusa ao que somos, pela revolta capaz de nos transformar, pela irrupção do ingovernável. Sua “potência está na afirmação da *cultura libertária*, em sermos o que fazemos para mudar o que somos” (Augusto, 2013, p. 266). É o que incita transformações e o transformar-se. É o que acontece por meio destas transformações e do transformar a si e por si. Ao provocar esse movimento contra o que somos, faz os próprios anarquismos se anarquizarem. “Fazer *antipolítica* como experimentação da vida livre é também provocar anarquia nos anarquismos” (Idem, p. 285). Pode então sobrevir do queer que se volta contra si, enquanto perturbação e revolta.

No próximo **momento**, pretende-se mostrar os incessantes combates *antiassimilação* travados por forças queer, com atenção às eclosões da revolta como *antipolítica* e a como *modos de vida queer* podem dar formas a uma *cultura queer* associada à *cultura libertária*.

## ***lutas antiassimilação***

Uma noite, Los Angeles, maio de 1959. A polícia baixou no Cooper’s Donuts, na Main Street, para mais uma *batida* corriqueira. Visava o público “perigoso” que frequentava o local tarde da noite: drag queens, queers, traficantes, imigrantes. Quando os agentes iniciaram a abordagem e ordenaram a apresentação das carteiras de identidade, as pessoas se recusaram. Donuts, xícaras de café, copos, lixo foram lançados contra os

policiais. Irrompeu uma batalha na rua. Os soldados recuaram para dentro da viatura e chamaram reforços. Uma das versões dessa história conta que, após a chegada de mais oficiais da ordem, xs revoltadxs foram detidxs e a rua do Cooper's permaneceu bloqueada no dia seguinte. Uma outra, diz que “no caos que se seguiu, todxs xs rebeldes que empunhavam rosquinhas escaparam na noite” (Baroque; Eanelli, 2011, p. 164).

Uma madrugada, São Francisco, agosto de 1966. A Compton's Cafeteria, localizada no bairro de Tenderloin, estava cheia, como era usual nos finais de semana. Em uma das mesas, um bando de jovens queens escandalosas incomodou o gerente. Ele reclamou que elas faziam barulho demais e estavam há muito tempo ali, consumindo pouco. Elas ignoraram e ele chamou a polícia. Assim que adentrou na propriedade, um dos policiais agarrou o braço de uma queen, puxando-a para fora. Ela não hesitou: virou a xícara de café em seu rosto e se recusou a ser conduzida. De repente, copos, louças, talheres, bandejas, tudo que viesse à mão dxs clientes era arremessado contra os agentes da segurança. As mesas foram viradas e os vidros das janelas da cafeteria, quebrados. Elxs tomaram a rua. Os policiais ficaram acuados e pediram reforços. Quando as novas viaturas chegaram, a revolta incendiou. As drag queens batiam nos policiais com suas bolsas pesadas e lhes chutavam com o salto alto. Saíram pela vizinhança espalhando a destruição da propriedade. Ao menos um carro da polícia foi depredado e uma banca de jornal, consumida pelo fogo. No dia seguinte, uma manifestação ocorreu na mesma rua. As vidraças que haviam sido repostas foram novamente estraçalhadas.

Essas são histórias escritas na primeira década do século XXI e que circularam em fanzines e panfletos queers anarquistas nos Estados Unidos da América. Foram elxs que se interessaram em retomar e registrar as memórias de lutas que antecederam e anunciaram a revolta de Stonewall. Hoje, muito falada e quase – quase, pois nunca será completamente – reduzida às homenagens com odes ao orgulho pacificado e à liberdade neoliberal; propagandas de produtos e marcas; reivindicações por direitos de minorias; disputas por protagonismo dentro do movimento LGBTQIA+, que outrora tinha essa revolta como fruto de uma vanguarda de gays brancos e, agora, como liderada por mulheres trans negras e estrangeiras.

Talvez, ao longo dessas décadas, algo desse *acontecimento* tenha sido *assimilado*, passado “para dentro da espessura de uma sociedade” (Deleuze; Guattari, 2015, p. 119). Ou “para dentro dos indivíduos” (Idem) enquanto complemento à identidade, como se os combates travados por pessoas com quem se estabelece proximidades de similitude identitária – mesmo que a identidade não fosse uma questão à época dessas lutas ou não

o fosse como é contemporaneamente – fossem também pertencentes a quem assim se identifica. Levando a orações difíceis de explicar como: “eu (r) existo” ou “nós (r) existimos”, em uma espécie de atualização do cogito cartesiano no qual “existo, logo resisto”. Sendo a existência comprimida a *ser* ou *ter* uma identidade ou determinadas combinações identitárias minoritárias a tal ponto essencialistas que, por si só, seriam “a resistência”. As práticas e experimentações que marcaram esses embates queer são aniquiladas. Não está em jogo o que se faz, mas o que se declara ser e quem protagoniza.

Contudo, o *acontecimento* Stonewall não foi ultrapassado, segue como “abertura de possível”, tal como analisaram Félix Guattari e Gilles Deleuze em um breve escrito sobre os efeitos de *maio de 68*, redigido na década de 1980.

Foi um fenômeno de vidência, como se uma sociedade visse, de repente, o que ela tinha de intolerável, e visse também a possibilidade de outra coisa. É um fenômeno coletivo na forma de: ‘Um pouco de possível, senão eu sufoco...’ O possível não preexiste, é criado pelo acontecimento. É uma questão de vida. O acontecimento cria uma nova existência, produz uma nova subjetividade (novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho...) (Deleuze; Guattari, 2015, p. 119).

As práticas e experimentações liberadas; as novas maneiras de se relacionar, trabalhar, viver; os questionamentos, reflexões e as decorrentes batalhas – inclusive a de cada umx contra si mesmox – levaram a transformações incontornáveis, especialmente no âmbito dos costumes. “Não eram só palavras, pronunciamentos, movimentações de confrontos com o Estado e seus governos, mas também contra o individualismo dos pequenos Estados. 68 mexia com o pensamento, com as práticas, o sexo e com a vida cotidiana de quem queria se mexer” (Passetti; Simões, 2018, p. 1004).

Foi no rescaldo do *acontecimento* 68 que, pouco mais de um ano depois, eclodiu a revolta de Stonewall, na cidade de Nova York. Há muitas produções sobre essa história, documentos escritos e audiovisuais, narrativas de perspectivas distintas. Aqui, recontarei brevemente este *acontecimento* a partir do olhar de Sylvia Rivera, drag queen porto-riquenha que tomou parte nesta revolta, que já vivia o que propiciou que tal insurgência irrompesse e que seguiu firme na batalha após seus desdobramentos.

Noite de 28 de junho de 1969, no bar gay Stonewall Inn, mais uma cotidiana *batida* policial. As luzes foram acesas abruptamente e se seguiu a abordagem de sempre: ordenaram que as pessoas se enfileirassem, “*mariconas* aqui, *bolleras* ali, bichos raros lá’. As *reinonas* e as *bolleras* tremendamente *butch* [caminhoneiras] eram os bichos raros” (Rivera, 2015, p. 111). A justificativa para tais procedimentos era a fiscalização do cumprimento do código que estipulava como passível de penalização “ir mascarado ou

disfarçado com qualquer outra vestimenta inusual ou antinatural, ou com qualquer alteração facial: perambular, permanecer ou se congregar em algum lugar com outras pessoas assim adornadas” (Idem, p. 42). Integrava a lei dos “vícios e jogos” que incluía: prostituição, tráfico de substâncias classificadas como “drogas ilegais” e “comportamento homossexual”. O esquadrão moral era responsável por esse policiamento nos EUA. À época, batalhões semelhantes atuavam em outros cantos do planeta. Como na também democrática França, onde as *batidas* nos bares e boates gays parisienses superavam a frequência semanal (Hocquenghem, 1980). Ou a “brigada de la decencia” que exercia função análoga na Espanha franquista (Nothing, 2015) e, ainda, nas ditaduras civis-militares argentina e brasileira. Na primeira, vigorava a “Lei de Averiguação de Antecedentes, que tinha como objetivo prender e investigar homossexuais, maricas, afeminados durante o regime civil-militar” (Souza, 2022, p. 66). Na segunda, operações com o mesmo princípio eram deflagradas pelas forças de segurança, como será visto a seguir. Em democracias ou ditaduras a moral é um objetivo e um meio de governar.

Nos EUA, os policiais apuravam se a pessoa estava devidamente vestida, ou seja, se não trajava mais de três itens considerados do “sexo oposto”. Ou se deixavam de usar, ao menos, três adornos que condiziam com o “seu sexo”. Uma vez que não só o travestismo, mas a androginia e qualquer embaralhamento estético “unissex” eram considerados inadequados. Por isso as drag queens e as *sapatonas caminhoneiras* eram o alvo preferencial desses enquadros e detenções. A polícia também perseguia quem possuísse “drogas” e pessoas que não tinham idade legal para frequentar esses ambientes. Era rotina dos fardados, além dessas perseguições, cobrar propinas dos proprietários desse tipo de estabelecimento.

O Stonewall Inn era um bar da máfia italiana, o tráfico (também de bebidas adulteradas) era usual. O público regular era composto por homens gays e prostitutas. Algumas drags tinham passe livre pois traziam e levavam substâncias, prostituíam-se ou gozavam de algum prestígio com os mafiosos ou com os gays que, em geral, não se misturavam com as queens e as *caminhoneiras*. Na noite do dia 28, a polícia empreendeu a segunda operação semanal no bar e algo escapou ao esperado, que era fazer alguns enquadros e detenções, confiscar bebidas alcoólicas “caseiras”, pegar a propina e, em menos de uma hora, ir embora.

Nesta ocasião, enquanto algumas pessoas eram detidas, outras começaram a jogar moedas nos policiais. Um, cinco, dez *cents* eram arremessados com fúria contra eles. Berros começavam a ecoar: “aquí está sua propina, porcos! Porcos de merda! Saiam dos



nossos espaços!” (Rivera, 2015, p. 77). Então garrafas foram lançadas contra os fardados. Apavorados, eles se refugiaram dentro do bar, utilizando algumas pessoas detidas como escudos. Alguém, ou alguéns, cortou a linha telefônica e a eletricidade do bar. Na rua, em frente à fachada, mais gente se juntava a cerca de 50 queens *callejeras* e algumas *caminhoneiras* que se rebelaram primeiro. “Havia gente gay da rua que habitava o Village em frente ao bar. Gente sem lugar que vivia no parque da Sheridan Square” (Idem, p. 36). Encurralados na propriedade da máfia, os policiais ameaçavam que tinham ordens para atirar, caso tentassem invadir... Alguém arrancou um parquímetro e começou a acertá-lo contra a porta seguidas vezes. Então, o primeiro coquetel molotov cortou o ar e estourou na fachada do Stonewall Inn. Sylvia Rivera conta que muitas vezes ouviu atribuírem a ela essa ação.

Eu lancei o segundo, não o primeiro. Não sabia o que era um coquetel molotov. Fizeram-me segurar essa coisa que já estava acesa e só perguntei:  
– Que diabos você supõe que eu tenho que fazer com isso?  
– Lance-o! Daqui para frente, caralho!  
– Tá! (Ibidem, p. 78).

Muito rapidamente corria pelos arredores o aviso do que acontecia em Stonewall. Nas redondezas havia outros bares e clubes gays e as pessoas foram imediatamente para lá. Gente que morava na vizinhança também descia para a rua. “Não foram somente a comunidade gay e as drag queens de rua que intensificaram esses distúrbios; foi a ajuda de muitos homens e mulheres heterossexuais radicais que viviam no bairro, que conheciam os problemas dessas comunidades” (Ibidem, p. 79). Em uns 45 minutos foi isso o que se sucedeu; a revolta ingovernável. Ouviam-se os berros, os cantos, o barulho das chamas ateadas por todos os lados, os estilhaços de vidro se rompendo, o som dos carros sendo golpeados.

As tropas da Força Tática da Polícia chegaram. Depararam-se com uma fila de drag queens dançando, levantando as pernas alternadamente e exibindo seus salto-altos (e não só), enquanto cantavam: “nós somos as garotas de Stonewall / nós usamos nosso cabelo cacheado/ nós não usamos calcinha/ nós mostramos nossos pelos púbicos” (Ibidem). O confronto se acirrou. A estratégia dos policiais era bater com o cacetete nas cabeças e nuças dxs insurrectxs. Muita gente que era golpeada, recompunha-se e voltava para a batalha. “Muitas de nós participavam nos diversos movimentos de então. (...) Todas éramos radicais. Acredito que isso é o que nos mantinha nesses entornos” (Ibidem, p. 37). Nos dias que se seguiram, as agitações irrompidas nesta noite não cessaram.

Ao situar brevemente este *acontecimento*, pretende-se sublinhar como essa radicalização foi possível pelo envolvimento com outras lutas e práticas anteriores ao *acontecimento* 68. Destaca-se também a força ingovernável da revolta, a espontaneidade da aglutinação de pessoas diversas que se insurgiram contra a polícia e as violências fundadas na defesa da propriedade e da moral heteronormativa. Força de *atitude queer*. Associada à anarquia não somente pelo ataque direto ao Estado e à propriedade, mas também pela prática da *ação direta*.

Em 1912, a revista *Mother Earth* publicou um escrito da anarquista Voltairine De Cleyre intitulado “Ação Direta”. Neste texto, ela procurava mostrar como uma *ação direta* pode ser, e possivelmente já foi, praticada por muitas pessoas. Muitas vezes, as mesmas que torcem a cara ao ouvir falar em tal expressão.

Cada pessoa que alguma vez tenha planejado fazer alguma coisa e foi e fez; ou que tenha apresentado um plano aos demais e ganhado a sua cooperação para fazer junto com eles; sem ter que se dirigir às autoridades exteriores e pedir-lhes que, por favor, fizessem isso por elas; cada uma dessas pessoas foi uma praticante da ação direta. (...) Toda pessoa que alguma vez na sua vida tenha tido que resolver uma diferença com outra e tenha se dirigido diretamente a essa, ou a essas pessoas envolvidas, para resolver, seja de maneira pacífica ou não, foi uma praticante da ação direta (De Cleyre, 2005, p. 08).

Contudo, interessava a De Cleyre, assim como a mim nesta pesquisa, diferenciar e afirmar a *ação direta* enquanto prática anarquista, própria do modo de vida libertário. Um fazer autogestionário que não aparta meios e fins. Ela encerra este escrito explicitando a *acracia*:

a guerra continuará como até hoje, apesar de toda a histeria que possa manifestar a gente bem-intencionada que não entende a vida e suas necessidades; apesar de todas as vacilações das tímidas diligências; apesar de todas as vinganças reacionárias que se executem; apesar de todo o capital que os políticos tiram da situação. Continuará porque a vida exige viver e a propriedade lhe nega sua liberdade de viver; e a vida não se submeterá. E não se deveria submeter (Idem, p. 18).

Ao organizar *S.T.A.R. Acción Travesti Cajjera Revolucionaria: supervivencia, revuelta y lucha trans antagonista* (2015), uma coletânea de escritos de Sylvia Rivera e Marsha P. Johnson, Ehn Nothing situa, dentre os objetivos da publicação, explicitar as práticas e enfrentamentos nos quais Rivera e Johnson estavam envolvidas como procedências do *insurrecionalismo queer* e combater *es* que falam de Stonewall

para enquadrá-lo em algo antigo que se admira. Este pacifismo gay não é simplesmente o resultado de que gays e lésbicas vejam que sua revolução chega mediante o matrimônio gay e a legislação antidiscriminatória; é a última tentativa por parte dos soberanos e da polícia de evitar a revolta em suas jurisdições. Nossa guerra é tanto contra os heterossexuais que defendem esta sociedade como contra os gays que os imitam (Nothing, 2015, p. 33).

Elx procura mostrar como as ações levadas adiante pelas duas drags “não são necessariamente ‘políticas’ na realidade, senão fruto de um tipo de solidariedade informal e apoio mútuo, frequentemente conectados à delinquência e ao ódio pela polícia” (Idem, p. 29). Deixa claro não pretender colocar as duas como anarquistas, mas difundir suas vozes, escancarando a atualidade e pertinência para o *insurrecionalismo queer* como “um conflito contra a esquerda gay branca, a sobrevivência na rua, a autodefesa, suas posturas contra a polícia e a prisão, a ação direta e a ‘queeridade’ antiassimilacionista” (Ibidem, p. 21). Ao que se pode acrescentar que davam forma a um *modo de vida queer*.

Sylvia Rivera foi expulsa de casa com dez anos de idade. Ficou na rua, onde fazia programas e praticava pequenos delitos para sobreviver. Encontrou Marsha P. Johnson cerca de um ano depois, em uma esquina e, desde que se conheceram, fizeram-se amigas. Marsha, queen negra e um pouco mais velha, alimentava Rivera, a levava para algum canto onde pudessem dormir e tomar um banho, e lhe ensinava sobre a vida nas ruas e formas de se defender no trabalho, dos clientes, da cafetinagem, da máfia. Relações assim eram comuns entre as queens, especialmente para acolher as mais novas. A maioria delas ia para as ruas ainda criança, por serem identificadxs como homossexuais pela família, cujo assujeitamento à moral puritana e heteronormativa chegava ao ápice de exercer violências como castigos físicos e sexuais e, não raras vezes, à expulsão do lar familiar.

Após o *acontecimento* Stonewall, as duas decidiram dar continuidade ao que tinha sido aberto. Começaram em 1970 o que nomearam S.T.A.R. (Ação Revolucionária Travesti de Rua). Elas transformaram clandestinamente quartos de um hotel em uma habitação para drag queens que não tinham lugar. O objetivo era dividir comida, uma casa, dinheiro e garantir que essxs jovens estivessem menos expostxs às violências. Depois as duas alugaram um trailer e, por fim, conseguiram pagar temporariamente por uma casa. O número de pessoas que recebiam nessas condições precárias é surpreendente. Por vezes, abarrotavam o chão com corpos de queens e bichas que precisavam de um lugar onde descansar sem o receio de serem despertadxs aos golpes. Segundo Rivera e Johnson, quando estavam à frente da Casa S.T.A.R.,

alimentávamos e vestíamos as pessoas. Mantínhamos o edifício funcionando. Saíamos para nos prostituir nas ruas. Assim pagávamos o aluguel. Não queríamos que as crianças saíssem para se vender. Mas permitíamos que fossem às ruas e conseguissem comida de formas não muito legais. Sempre tinha comida em casa e todo mundo passava bem (Rivera, 2015, p. 30).

Houve épocas em que acabaram “alimentando meio bairro, porque tínhamos abundância graças à comida que as crianças expropriavam. Foi algo revolucionário”

(Idem, p. 119). Dentro da Casa, uma das principais lutas era para que xs jovens não se deixassem entrar em relações de “vício” com substâncias alteradoras de consciência. Marsha percebia com clareza como um ciclo prostituição-uso se refazia e acabava colocando-xs em situações ainda mais delicadas, em maior proximidade com policiais, traficantes, mafiosos; machos armados. Por fim, almejavam que não “tivessem mais que ir para as ruas” (Johnson, 2015, p. 67), que nenhumx delxs tivesse que se prostituir.

Rivera e Johnson referiam-se a essxs jovens como “suas crianças”. Em *Corpos que importam*, na continuidade das análises feitas em *Problemas de gênero*, Judith Butler tomo como um de seus objetos o documentário *Paris Is Burning* de Jennie Livingston (1991), que acompanha a vida de drag queens nos bailes no Harlem, em Nova York. Neste contexto também havia “casas”, que funcionavam em uma certa continuação da S.T.A.R.. Butler sublinha o uso dos termos “casa”, “crianças”, “mães” para indicar uma reformulação de parentesco, não enquanto imitação da família e de sua instituição, mas ressignificando-a em uma “reelaboração cultural do parentesco” (Butler, 2019a, p. 233).

Pode ser que na *reformulação do parentesco*, em particular na redefinição da ‘casa’ e suas formas de coletividade – tornar-se mãe *drag* [*mothering*], dar a elza [*mopping*], gongar [*reading*], torna-se lendário –, a apropriação e a reafetação das categorias da cultura dominante permitem a formação de relações de parentesco que funcionam como apoio para os discursos opositores (Idem, p. 398).

O que para a filósofa estaria imbricado em uma *performatividade* capaz de “produzir modalidades alternativas de poder” (Ibidem). Halberstam, ao se debruçar sobre o mesmo documentário, olhou a questão de um outro ângulo. Para elx, destacam-se as relações entre queens de idades diversas, que se juntavam por um “vínculo comum”, propiciando, mutuamente, maneiras de lidar e sobreviver “sob duras condições” e constantes violências (2018, p. 91). Eram as experiências e as questões partilhadas que propiciavam um jeito diferente de ver as relações familiares e de parentesco. Em vez de ver poder, Halberstam notou: “tem a ver com o papel da amizade” (Idem, p. 108).

A Casa S.T.A.R. existiu até 1973, quando um episódio ocorrido no “dia do orgulho”, exatamente quatro anos depois do *acontecimento* Stonewall, desmobilizou a força dessas queens, especialmente, Rivera. Neste momento, muitas passavam a se dizer travestis e não mais drags, queens ou drag queens. Segundo Marsha P. Johnson:

uma drag queen é alguém que, normalmente, vai ao baile e é o único momento em que se traveste. As travestis vivem travestidas. (...) Uma travesti é, todavia, parecida com um menino, tem um aspecto muito masculino, é um menino efeminado. Se traveste em todos os lugares. Quando você é uma transexual, você toma um tratamento hormonal e tende à mudança de gênero e nunca prescinde de roupas femininas (Johnson, 2015, p. 68).

Neste momento, entre elas, a distinção de travestis e trans era marcada pela maior aceitação das trans, que se “passavam” mais pelo que se concebe socialmente como mulher. Johnson brincava que era como um gato, pois quase foi morta umas cinco vezes por machos que “descobriram” que ela “não era mulher” (Idem, p. 63). Ela não voltou a viver na S.T.A.R., ainda que continuasse recebendo jovens travestis em sua casa, quando morava só com seu marido. Seguiu nos embates de uma vida dura, permeada de violências, passagens pela prisão, a prostituição nas ruas, às voltas com as relações conturbadas que amigas e companheiros mantinham com “drogas” e pelos efeitos do proibicionismo. Os últimos anos de sua vida foram ainda mais duros, com a execução de seu marido pela polícia e uma sífilis que chegou a um estado avançado. Em 1992, logo após a parada do Orgulho Gay, seu corpo foi encontrado no rio Hudson. O cadáver de Marsha P. Johnson foi catalogado pelo Estado como morto em decorrência de um suicídio. Versão nunca aceita pelxs amigxs dela e por mais ninguém que não fosse absurdamente *assujeitado* à ordem.

Sylvia Rivera voltou a viver nas ruas, tomada pelo uso de substâncias que, pouco a pouco, acabavam com sua vitalidade. Em 1995, tentou pôr fim na própria existência, lançando-se às águas deste mesmo rio. Em 2001, ela tentou retomar o projeto da S.T.A.R., desta vez articulando uma maior politização entre as travestis e trans, organizando manifestações e protestos. Não havia uma casa, ela vivia com sua companheira, Julia Murray, na Transy House, uma casa comunal administrada por duas trans, Rusty e Chelsea, que fora uma das “meninas de” Rivera e Johnson na Casa S.T.A.R. Contudo, aí se pagava uma taxa para morar, ainda que baixa. Rivera morreu em fevereiro de 2002, poucos meses depois de ser diagnosticada com câncer no fígado.

Quando interrogavam Rivera sobre sua identidade, qual sua sexualidade, qual seu gênero, ela respondia:

as pessoas agora querem me chamar de lésbica porque estou com Julia, eu lhes digo ‘não, não exatamente. Não sou lésbica’. Estou cansada de ser rotulada. Não gosto, absolutamente, do rótulo transgênero. Estou cansada de viver com etiquetas. Simplesmente quero ser quem sou. Eu sou Sylvia Rivera. Ray Rivera deixou sua casa aos dez anos para se converter em Sylvia. E isso é o que sou. Na próxima segunda, farei 50 anos. Não preciso de operação para encontrar minha identidade. (...) Estou vivendo da forma que Sylvia quer que eu viva. Não vou viver no mundo heterossexual, não vou viver no mundo gay, simplesmente estou vivendo em meu próprio mundo com Julia e minhas amizades (Rivera, 2015, pp. 109-110).

A *atitude queer* de Rivera, a recusa explícita a identificar-se, a se adequar à sociedade ou a um dos inúmeros grupos de gays, lésbicas, trans nos quais poderia empreender-se como uma liderança, tornavam-na um incômodo dentro e fora do

movimento. A ocasião que culminou no fim da Casa S.T.A.R. e a levou a afastar-se da luta política evidencia este incômodo e marca uma importante cisão entre minorias.

As lésbicas separatistas, adeptas do feminismo radical – hoje conhecidas como TERFs, feministas radicais transexcludentes –, intentaram censurar a presença das drag queens na Parada do Orgulho de 1973. Conseguiram, com condescendência dos gays, proibir a performance que duas drags, Tiffany e Billy, haviam preparado para o evento. Elas julgavam-nas ofensivas. Jean O’Leary pegou o microfone e proferiu ataques a estas pessoas com a intenção de provocar a exclusão delas, sob a acusação de serem uma ameaça às “verdadeiras mulheres”, de desrespeitarem-nas e ridicularizá-las.

É em momentos como esse que acho muito difícil ser gay e orgulhosa, porque há um outro lado de mim que é uma mulher e eu estou insultada por essa zombaria e essas fantasias aqui em cima, por essas pessoas. A *Lesbian Feminist Liberation* negociou por uma semana e meia usando os meios que as mulheres racionais, que as mulheres sempre usaram no passado – meios não disruptivos – para tentar chegar aqui e ler uma declaração. Disseram-nos ‘não’, que não haveria declarações políticas hoje, porque uma pessoa – um homem, Sylvia – se levanta aqui e causa tumulto (...). Escrevi uma declaração que é apoiada por 100 mulheres, e isso foi votado (...). Quando os homens se passam por mulheres por motivos de entretenimento ou lucro, eles insultam as mulheres. Apoiamos o direito de cada pessoa de se vestir da maneira que desejar, mas nos opomos à exploração das mulheres pelos homens para entretenimento ou lucro. Os homens nos têm dito quem nós somos a vida toda. Eles tentaram fazer isso com bolsas de estudos, com religião, com psiquiatria. Quando tudo mais falhou, eles usam o humor para nos dizer, e uns aos outros, quem e o que somos. (...) Nós, como mulheres, estamos chegando a um tempo e a um lugar em que podemos e mostramos umas às outras quem somos.<sup>45</sup>

Na sequência, Vito Russo, celebrado ativista gay e mestre de cerimônias do evento, e Rose Jordan, uma ativista lésbica que evidentemente era contrária à fala de Rivera, perguntaram democraticamente se as pessoas queriam ouvi-la. Com mais respostas afirmativas, permitiram que ela subisse ao palco e tomasse a palavra. Rose Jordan, como representante das TERF, lutava para não permitir que ela falasse, enquanto Russo, logo ao lado, assistia. Sob aplausos e vaias do público, Rivera avançou inflamada:

Passei o dia tentando subir aqui por seus irmãos e suas irmãs gays na cadeia. Elxs me escrevem toda maldita semana pedindo pela sua ajuda. E vocês não fazem uma coisinha sequer por elxs. Vocês já apanharam, foram estupradxs e presxs? Agora pensem sobre isso. Elxs têm sido espancadxs e estupradxs depois de terem que gastar muito do seu dinheiro na cadeia. (...) Elxs escrevem para a S.T.A.R., não para o grupo das mulheres. Elxs não escrevem para as mulheres, elxs não escrevem para os homens. Elxs escrevem para a S.T.A.R. porque estamos tentando fazer alguma coisa por elxs. Eu estive presa, eu fui estuprada e espancada muitas vezes por homens heterossexuais (...) e vocês me dizem para eu sair com o rabinho entre as pernas. Eu não vou aguentar essa porra! Eu já fui espancada, já quebraram meu nariz, eu já fui presa. Perdi um emprego, perdi meu apartamento por causa da liberação gay, e vocês me tratam

---

<sup>45</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=USWWUVEFLUU> (acesso em 22 de outubro de 2021).

assim? Que porra há de errado com vocês?! Pensem nisso! Eu acredito no gay power. Eu acredito em nós tomando os nossos direitos, senão não estaria aqui lutando por eles. Era isso que eu queria dizer a vocês. Se quiserem saber sobre as pessoas na cadeia, não esqueçam de Bambi L'amour, Dora Mark, Kenny Metzner e outras pessoas gays presas, venham ver sua gente na S.T.A.R. House (...). São as pessoas que estão tentando fazer algo por todos nós e não os homens e as mulheres que pertencem a um clube de brancos de classe média. Esse é o lugar de vocês! Revolução agora! Gay power!<sup>46</sup>

Lee Brewster também estava inscrita como uma das oradoras. Ela foi fundadora do Queens Liberation Front, um desmembramento do Gay Liberation Front, e uma das principais articuladoras da primeira parada do Orgulho, realizada em 1970. Frente ao que se passava, subiu no púlpito, lançou sua tiara no público e berrou: “que se foda a liberação gay!” (Brewster *apud* Rivera, 2015, p. 85). Depois, a atriz e cantora Betty Mindler se apresentou, cantou e entreteve o público de ativistas, apaziguando os ânimos.

O ocaso impactou o movimento. Grande parte das drag queens se afastaram. As lésbicas separatistas seguiram com seus grupelhos meio à parte, satisfeitas com essa pequena vitória na disputa identitária. Marca-se o efeito da entrada derradeira do discurso feminista radical transexcludente no ativismo lésbico. As drag queens e as sapatonas tinham proximidade anteriormente, frequentavam os mesmos bares e clubes, onde escapavam de algumas condutas machistas que remanesciam entre gays masculinistas, que dominavam a maioria dos espaços. As disputas das TERF com trans, trans\* e queers continua até o presente. Vale dizer que Jean O'Leary foi responsável pela primeira reunião oficial entre o movimento lésbico e gay com a Casa Branca, em 1977. Foi escolhida por Jimmy Carter para presidir uma comissão de observação dos direitos gays e se filiou ao Partido Democrata. Quando os casos de Aids eclodiram, ela foi uma das primeiras a realizar campanhas oficialistas pelos direitos civis (Nothing, 2015).

No mesmo ano de 1973, a American Psychiatric Association (APA) retirou a homossexualidade de seu catálogo de doenças mentais, o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM). Contudo, a homossexualidade continuou na lista de doenças da Organização Mundial da Saúde (OMS) até 1990, quando foi publicada a 10ª versão da Classificação Internacional de Doenças (CID-10). Ainda assim, o impacto dessa medida institucional da APA, até então alvo de protestos do movimento de gays e lésbicas, somou-se ao coro preponderante que dava contornos ao movimento de modo a afastá-lo das atitudes e manifestações “disruptivas” e propiciadoras de “tumultuo”. Ou seja, majoritariamente, o *acontecimento* Stonewall ficava para trás.

---

<sup>46</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Jb-JIOWUw1o> (acesso em 22 de outubro de 2021).

Neste sentido, na contramão das alianças e disputas com bases identitárias, assim como da aceitação para *assimilação* na ordem social, uma perspectiva queer libertária afirma um *modo de vida outro*.

Para aquelas de nós que, através de nossa inclinação ética para a insurreição, temos entrado em conflito contra esses eternos inimigos, a distinção é clara. A purpurina não é uma base para a afinidade. Preferimos forjar nossas amizades em uma prática compartilhada de revolta, porque só podemos conhecer realmente cada qual quando deixa de ser servil, quer dizer, quando junto a ela semeamos a destruição (Nothing, 2015, p. 34).

Não foi apenas a disputa das feministas radicais com as travestis e drag queens que provocou uma cisão no movimento. Outras rupturas ocorreram, aquém das questões identitárias, por incompatibilidade política ou ética-estética. Na continuidade imediata da revolta de Stonewall, “um novo radicalismo gay, um novo grupo e um movimento nasceu. O nome do grupo era Gay Liberation Front (GLF); o movimento, a liberação gay” (Shepard, 2010a, p. 39). Foi o GLF que organizou a primeira Parada do Orgulho Gay, em 1970, exatamente um ano após o *acontecimento* Stonewall. Aglutinava o diverso de pessoas não-heterossexuais que lutavam pelo avanço da liberação sexual e contra as violências da sociedade. Nestas primeiras movimentações, “a Liberação Gay era mais do que apenas se assumir queer, era permitir que todas as pessoas se revelassem como elas são. O objetivo era romper o que parecia ser uma mistificação monolítica” (Idem, p. 43).

O que se mostrava também pela mudança no discurso. Não se usava mais a palavra homossexual, até então aceita na luta de pessoas assim identificadas e daquelas que com elas somavam forças no enfrentamento das violências e perseguições. Agora, dizia-se gay, movimento gay, liberação gay, como uma palavra “capaz de dismantelar instituições que patologizavam a sexualidade. Elxs acreditavam que seu movimento liberaria a sexualidade dos pré-requisitos culturais restritivos de sexo e gênero” (Ibidem, p. 55). Afinal, para além do que indicavam sexólogos e psiquiatras, essas pessoas sabiam por suas relações, experimentações, à flor da pele, que não é possível permanecer (ou estancar) em uma posição fixa, em uma identidade. A menos que se governe rigidamente segundo a conduta de *sua* sexualidade, cabendo ou não complementos de diagnósticos *psi*. Não estava em jogo esquadrinhar-se nos limites de uma identidade, mas abrir-se aos possíveis, aos encontros e ao fluir dos querer.

Se este sentido mais abrangente se manteve logo após Stonewall, no decorrer da década de 1970, “deu lugar a um policiamento de fronteiras mais rigoroso” (Ibidem, p. 56), como se pode constatar com o banimento das queens e travestis, impulsionado pelas lésbicas TERF e endossado pelos gays. No interior do GLF, a dissidência das lésbicas



separatistas também ocorreu. Muitas delas criticavam que o Front tendia a ser masculino e sobrepor as questões dos gays às demais. Ainda em 1970, algumas delas, que também atuavam na NOW (National Organization for Women), cindiram para compor a Lavander Menace, um grupo de lésbicas feministas radicais. A NOW, desde 1966, quando foi criada por Betty Friedan, canalizava esforços pela igualdade legal entre homens e mulheres. Quando essas lésbicas se organizaram na Lavander Menace, saindo do GLF e da NOW, operaram a “primeira ruptura entre o feminismo e o chamado ‘lesbianismo radical’” (Preciado, 2020, p. 209). Sam Bourcier (2020) foi mais preciso ao mostrar que se tratava de uma ruptura, em disputa, entre o feminismo liberal e reformista e o feminismo radical. Importante sublinhar que para *estus autorus*, o feminismo radical não é a vertente estadunidense que utiliza a mesma designação, cujo argumento pode ser exemplificado pela fala de Jean O’Leary, aqui chamado de TERF. Pelos registros em livros do que podemos circunscrever como uma teoria queer de ampla circulação produzida na Europa – Bourcier, na França, e Preciado, entre França e Espanha, com decisiva passagem pelos Estados Unidos da América – quando aludem a um feminismo radical, este adjetivo é referente ao significado da palavra radical em seu sentido político, como radicalismo em oposição ao tradicional e remete a certos feminismos pós-68. Não é uma identidade acoplada à feminista que se utiliza do termo radical no sentido de raiz, origem, fundamento ou essência: retoma à raiz da mulher, sua diferença biológica e “natural” como fundante de construções sociais.

Além dessa dissidência, a Lesbian Feminist Liberation, a Radicalesbians, a Third World Gay Revolution e a Radicalqueens também foram desdobramentos do Gay Liberation Front, impulsionados por disputas identitárias. É importante notar que neste momento, logo após Stonewall, no Front “não estavam procurando casamento e empregos corporativos ou aceitação nas forças armadas ou na igreja. Elxs estavam em vida comunal e arranjos sexuais de multiparceirxs fora da jurisdição do Estado e da família. Elxs ostentavam sua diferença e não pediam desculpas” (Mecca, 2009, p. xi). Uma das frases entoadas na primeira Parada do Orgulho foi: “two, four, six, eight, smash the Church, smash the State” (dois, quatro, seis, oito, esmague a Igreja, esmague o Estado) (Idem).

A questão racial também foi um problema, mesmo com tentativas de formar grupos como o Black and White Men Together (BWMT), o predomínio no movimento gay de *biohomens* brancos e mais endinheirados seguia intacto. No início dos anos 1980, estes homens gays negros e brancos se uniram a *biomulheres* lésbicas, negras e brancas para pensar um novo agrupamento. Em 1981, realizaram a primeira conferência da

National Organization of Lesbians and Gays (NOLAG), em Los Angeles. Nesta ocasião o que estremeceu as pessoas reunidas foram as perspectivas sobre o sexo ou o que algumas delas viam como uma hipersexualização que, de acordo com este argumento, desviava o objeto de luta. O uso de táticas consideradas violentas; o excesso de sexo durante os encontros, protestos e conferências; a adesão à agenda política e às instituições; as disputas entre as minorias que se agrupavam para lutar juntas, eram questões que causavam constantes dissidências ou rupturas ou negociações dentro do movimento.

Apesar não ter ultrapassado a década de 1970, o Gay Liberation Front espalhou células não apenas pelo território estadunidense, chegando à Inglaterra e à República Federal Alemã. Editavam um jornal chamado *Come out* (saia do armário) cujo primeiro número data de novembro de 1969, sendo encerrado no final da década seguinte com a decadência do Front. A principal dissidência do GLF foi a Gay Activist Alliance (GAA), talvez o primeiro grupo a se encaminhar escancaradamente por reivindicações de direitos ao Estado, marcando o desejo de *assimilação* à ordem. Entretanto, seus membros utilizavam as mesmas estratégias de protesto do GLF, os chamados *zap*: “o termo descreve levar uma mensagem a um alvo com uma simples brincadeira ou ação destinada a distrair ou mudar os termos do debate. Os zaps costumam envolver algum tipo de trabalho clandestino” (Shepard, 2010a, p. 95). Trabalho clandestino não se confunde com *ação direta*, tratava-se de ocupar espaços públicos ou privados sem permissão para fazer *sit-in* (literalmente, sentarem-se), beijaços ou performances artísticas como teatro de rua e danças coletivas. Muitas dessas atividades almejavam visibilidade midiática, sendo comum interromperem ou aparecerem ao fundo de transmissões televisivas.

Em um primeiro momento, muitas pessoas se juntaram à GAA, até mesmo Sylvia Rivera. Aos poucos, constatando a intenção meramente institucional, deixavam a Aliança que desde o início atuou em busca de melhorias e reformas, “exercendo pressão institucional durante a época da Aids para que repartissem o medicamento mortífero AZT, ajudando ao governo estadunidense a reprimir o grupo gay pedófilo NAMBLA<sup>47</sup>, apoiando a inserção gay no exército, as uniões de casais e o definitivo matrimônio homossexual” (Nothing, 2015, p. 23). Atualmente, é uma das principais articulações da Internacional Gay and Lesbian Association (IGLA).

---

<sup>47</sup> A North American Man/boy Love Association foi fundada em 1978 e continua ativa atualmente. Objetiva “acabar com a extrema opressão de homens e meninos em relacionamentos mutuamente consentidos”. Além de defender a “natureza benevolente do amor entre homem/menino”, também se envolve em pautas contra o etarismo, especialmente no âmbito da sexualidade. Cf. <https://www.nambla.org> (acesso em 25 de novembro de 2020).

Entre 1970 e 1983, ano em que a disseminação da Aids explodiu nos Estados Unidos, o movimento de liberação gay muito se modificou. Grupos surgiram e terminaram; enfrentamentos internos e externos se solidificaram; espaços públicos, especialmente os parques, foram cada vez mais usados para encontros sexuais; as disputas identitárias enfraqueciam o potencial contestatório e a possibilidade de aberturas inventivas de práticas e modos de vida outros, para além do governo das identidades; a *assimilação* institucional e das condutas se consolidava como o tom preponderante.

É importante marcar como uma *atitude queer* se fez presente nas existências de Sylvia Rivera, Marsh P. Johnson e tantxs outrxs incógnitxs que recusaram se entregar à polícia, que revidaram as violências, destruíram propriedades, não se sujeitaram à condução de figuras proeminentes no movimento e não se empreenderam como lideranças. É salutar sublinhar como essas atitudes, revolvidas e abertas a outras possibilidades a partir do *acontecimento* Stonewall, desdobraram-se em práticas e experimentações que responderam às misérias da vida no capitalismo e às infundáveis violências às quais esses corpos considerados abjetos estavam expostos. Assim, inventaram um *modo de vida queer*, não atravessado pelos anarquismos, mas pela revolta e toda sua potência vital. Como afirma Edson Passetti em “revolta e anarquia”:

xs anarquistas reconhecidos ou anônimos não se apartam da revolta. Ela é incontrolável em certos momentos, passa pelo indivíduo, por grupos, associações efêmeras, concentrações, no confronto direto com a polícia, contra o regime das prisões e demais encarceramentos. A revolta também situa nuances de rebeldias, contestações, impactos surpreendentes, derrubando a subjetividade que se amolda à revolução dirigida, à reforma consentida, conectada com as melhorias promovidas pela democracia, à condução pelo alto, seja de vanguardas ou de elites. A revolta está na epiderme (2020, p. 72).

Sobre o movimento como um todo, o que se pode notar é como, em seus fracionados grupos divididos por identidades ou divergências políticas, passou pela revolta e foi se apaziguando, moldando-se ao *estilo de vida americano* (*american way of life*) e às estratégias mais úteis para angariar reformas para *sua* fração identitária.

Tanto nas experimentações *menores* quanto nos contornos majoritários do movimento, ou mesmo nas expressões estritamente voltadas para suas identidades, a palavra queer não estava presente. Em meio a estes embates, do que até então se conhecia amplamente como movimento gay, a afirmação queer aparece somente no início dos anos 1990. Mas antes de dar continuidade à exposição dessas lutas em terras onde se fala oficialmente em língua inglesa – por isso só nessas localidades cabia o uso da palavra queer neste contexto histórico –, voltamos o olhar para o sul da América, onde o termo

queer inexistia. Todavia, atentando para a possibilidade de se encontrar atitudes que, mesmo sem este nome, manifestaram-se em sentidos e batalhas semelhantes.

Poderia começar mencionando a abundância de modos de vida outros existentes nessas terras, que remetem há muito mais do que 500 anos e que não foram aniquilados por impérios ou colonizadores. Por certo, há diversas culturas e uma infinidade de formas de se relacionar com os corpos, o sexo, os amores, entre povos que existem contra o Estado, como precisamente analisou Pierre Clastres (2012), aos quais não cabe falar em sexualidade ou em gênero, criações estas do mundo ocidental branco e de suas ciências. Ainda que haja, em muitas culturas, divisões entre o feminino e o masculino, mas não implicam em arbitrariedades e castigos próprios das culturas com Estado e religiões monoteístas. Há muitas pesquisas que podem ser escavadas e nos apresentar um pouco das infinitas possibilidades de se relacionar e existir, mostrar um pensamento outro não dicotômico. Ou não, talvez seja saudável que permaneçam sem contato algum com as destruidoras sociedades com Estado. Mas é importante dizer que elas existem e que não há só as formas de vida Antigas gregas e romanas, ou as que se dividem como Oriente e Ocidente. O diverso na relação com a vida não cabe ao que é acessível pela rede e atrás das telas que supõe armazenarem *todo* o conhecimento e a História.

Na tese *poder, sexo, desbunde* (2022), Mauricio Marques de Souza olhou para “materiais, pessoas e conceitos anteriores, à eclosão do queer, compreendendo a construção da sexualidade como um *ethos*, como junção de práticas, que atravessa formações histórico-políticas e vidas muito diversas, em constantes e surpreendentes transformações” (Souza, 2022, p. 10). Ele escavou algumas histórias de uma *antropologia menor*, mostrando um pouco do diverso no âmbito do sexo e da sexualidade indígenas, que o controle por meio da moral cristã procurou governar, silenciar, extirpar. O pesquisador menciona: os Coeruna e a prática do intercuro sexual anal entre eles, relacionada a saberes xamânicos e a cura de doenças; os relatos de “sodomia” entre os Tupinambá, que também envolviam rituais de cura; a existência dos *cludinas*, homens que se enfeitavam como mulheres e “representavam o papel de prostitutas transsexuais na tribo” (Idem, p. 19), entre os Guaicuru; os genéricos reportes dos colonizadores sobre casos de *tribades*, mulheres indígenas que desempenhavam funções atribuídas como masculinas; por fim, os *muxes*, travestis indígenas, na região do Istmo de Tehuantepec que podiam “ainda constituir outra constelação de possibilidades queer forjadas em meio às tradições indígenas” (Ibidem, p. 48). Entre os Tupinambá, os indígenas “gays” eram chamados de *tibira*, e as indígenas, de *çacoaimbeguira*. Os colonizadores as relataram

como “índias” que “imitavam os homens”, tinham cabelos curtos, manuseavam arco e flecha, caçavam junto aos homens e tinham mulheres que as “serviam” e com quem conversavam “como marido e mulher” (Mott, 1994, s/p).

Nos documentos dos invasores europeus há relatos de “sodomia” entre os povos que habitavam todos os territórios do que hoje se denomina América Latina. Mapeamentos antropológicos posteriores elencaram práticas não-heterossexuais entre os: Albardaos, Cipacingo, Itza, Jaguaces, Panuco, Sinaloa, Sonora, Tabasco, Tahus, Tlasca, Yucatecas, Maias e Astecas; Dairem; Cayos, Chinatos, Chitarero, Guaira, Gauticos, Laches, Lile, Kagaba, Kogi, Mosca, Matilones, Urabaes e Zamba; Cañares, Carauli, Chibchas, Chinchas, Chincamas, Conchuco, Guanuco, Huayllas, Manta, Picta, Quellaca, Tarama e Tumbamba; Acchaguas, Bobure, Capechos, Carabina, Chiricoa, Ciparicote e Coquibacoa; Chiguano e Wachipaeri; Araucanos, Mapuche e Patatões; Bororó, Tupinambá, Guatós, Banaré, Wai-Wai, Xavante, Trumai, Tubira, Guaicuru, Kaingaig, Nambiquara, Tenetehara, Yanomani, Mehinaku, Camaiurá, Cubeo, Guayaki,... (Idem).

As formas de cada povo lidar com essas diferenças eram e são diversas. No caso dos *muxes*, eles desempenham coletivamente papéis específicos, apartados de designações identitárias e do binarismo homem-mulher. Suas relações sexuais e amorosas não são determinadas por serem *muxes*, ou seja, vivenciam arranjos variados de relações com mulheres e/ou homens. Longe de serem reprimidos, acoitados, “as famílias orgulham-se de possuir um membro *muxe* pois assegura a homeostase do sistema sexo-gênero ao invés de ameaçá-lo” (Souza, 2022, p. 27). O olhar de Souza se voltou para duas “personagens conceituais” entre os Guayaki, os indígenas Krebemgi e Chachubutawachugi. Duas existências que desafiaram, embaralharam e quebraram a rigidez da diferença sexual nesta cultura. Entre os Guayaki, mostra o pesquisador a partir de Clastres, “os dualismos da organização política e sexual são mais voláteis do que se pretendia” (Idem, p. 48). Não por acaso, as práticas sexuais entre indígenas foram alvos de investimentos religiosos e inúmeras outras violências. Escapavam à moral religiosa, mas também à *scientia sexualis* e à episteme europeia.

Inúmeros relatos de exploradores, viajantes e, posteriormente, antropólogos sobre as práticas sexuais indígenas poderiam compor uma cartografia do sexo entre as diversas comunidades nativas da América do Sul. (...) [uma] miríade de experiências sexo-afetivas entre muitas etnias indígenas brasileiras, inclassificáveis e outras tantas que ficaram desconhecidas ou que não foram capturadas pelo saber dos colonizadores (Ibidem, p. 20).

Na ampla quarta edição de *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade* (2018), em meio às muitas histórias contadas por João Silvério

Trevisan, há figuras singulares e uma delas chama especial atenção: Febrônio Índio do Brasil, condenado como “louco moral” e preso sob a acusação de “estupro” e “assassinato” de um “menor”, em 1927. Então com 32 anos de idade, ele já havia sido preso algumas vezes ao longo de sua vida pelas ruas, iniciada cedo, quando fugiu de casa e das surras constantes de seu pai, açougueiro que também espancava a esposa. Aos 14 anos foi encarcerado pela primeira vez por um pequeno furto. Na prisão, ele que era autodidata e aprendera a ler sozinho, descobriu também como benzer e fazer poucas intervenções médicas e dentárias. Ganhou fama de insubordinado e feiticeiro. Ao sair, exerceu clandestinamente a medicina e a odontologia. Acreditava ser um profeta, o “Príncipe do Fogo” e escreveu sua versão do evangelho, *As revelações do Príncipe do Fogo*, que teve sua edição incinerada pela polícia. Uma das vozes que Febrônio dizia ouvir, incumbiu-lhe da missão de anunciar a presença de Deus vivo: deveria marcar a si e a dez jovens “eleitos” com uma tatuagem que manifestava um sinal cabalístico. Foi preso por “presumível assassinato” e suposta confissão, negada posteriormente por Febrônio que disse ter confirmado as acusações apenas para interromper a tortura.

Blaise Cendrars, sob o pseudônimo de Frédéric Louis Sauser, escreveu sobre Febrônio argumentando que a lei e a ciência dos brancos condenavam como “crimes”, que atestavam “demência”, rituais de sacrifício que remetiam às feitiçarias de povos africanos e indígenas (Trevisan, 2018). Ele foi diagnosticado com “estado atípico de degeneração”, ao qual somavam descrições fisiológicas como comprovatórias: possuía tatuagens, “mamas desenvolvidas” e “bacia larga” que lembravam o “tipo feminino” (Fry, 1982). Construíram os supostos fundamentos biológicos, essencialistas, da homossexualidade de Febrônio, elemento constitutivo de sua loucura e monstruosidade que, conforme os autos, correspondia ao conceito de Krafft-Ebing sobre os “loucos morais” (Idem). As autoridades atribuíam a Febrônio três “manifestações mórbidas de sua mentalidade”: “amoralidade constitucional”, “perversões instintivas sexuais denunciadoras de infantilismo sexual ou parada na evolução da *libido*”; “ideias delirantes de caráter místico” (Ibidem, p. 73).

Havia, ainda, as denúncias de testemunhas como o diretor da Casa de Detenção que “confirmou” seu hábito de se entregar ao “vício da pederastia”. Acrescentando-se à delação de uma suposta vítima que o acusara de tê-lo submetido a uma relação de penetração anal e, depois de tê-lo tatuado, o deixara partir. A acusação de “louco moral” veio de seu advogado, que angariou sua transferência da prisão para o Manicômio Judiciário, de onde Febrônio nunca mais saiu. Foi reduzido a um corpo dopado de drogas

farmacêuticas e sequelado pelos constantes eletrochoques e outras torturas. Em 1982, foi visitado pelo antropólogo Peter Fry, que afirmou: “com 86 anos de vida e 55 anos de confinamento, há de ser um dos mais velhos presos do Brasil e aquele que mais tempo ficou atrás das grades. Embora nunca julgado pelos crimes de que foi acusado e tendo-os negado sistematicamente, o recurso da acusação de ‘louco moral’ foi mais do que suficiente para afastar o ‘monstro’ definitivamente da vida social” (Ibidem, p. 79). Depois de dois anos, Febrônio faleceu, após 57 anos de sua vida aprisionado no manicômio.

Do lado de fora da prisão manicomial, Febrônio era alardeado midiaticamente como “um monstro” e, mesmo encarcerado, aterrorizava os lares da família brasileira de bem. De acordo com Trevisan e Fry, seu caso consolidou no Brasil a produção da homossexualidade como doença. O “louco moral”, nas mãos do psiquiatra, cumpria sentença ilimitada. A opinião do médico, tida como a verdade onipotente, determinava-lhe o “tratamento”. No caso de Febrônio, uma vida encarcerado e submetido às torturas, intoxicações, castigos. Os efeitos marcados no imaginário do *cidadão de bem*, de moral tida como retilínea, foram imediatos e permanecem ainda hoje, como constatou Souza ao analisar o *caso* das condenações de Febrônio e Antônio Chrysóstomo<sup>48</sup> que pretenderam

uma padronização dos comportamentos e associar à homossexualidade ora à loucura, ora ao crime – esse foi o grande trunfo das condenações jurídicas e que permanecem gravitando no imaginário repressor e moralista de muitos cidadãos, que espancam e matam, com ou sem desvios de comportamentos, próximos ou não tão perto das polícias (Souza, 2022, p. 90).

“Monstro satânico”, “negro delirante”, “louco furioso”, Febrônio foi tema de canção carnavalesca em 1920, “Eu fui ao mato, crioula,/ buscar cipó, crioula,/ eu vi um bicho, crioula,/ d’um olho só!/ Não era bicho, não era nada./ Era o Febrônio, de calças largas...” (Trevisan, 2018, pp. 196-197). Calças largas eram moda entre os “almofadinhas” e, um olho só, uma provável referência ao ânus. Nesta época, nos programas de auditório das rádios, era comum que gritassem “Febrônio!”, causando um misto de chacota e terror na plateia. Na década de 1930, o nome “Febrônio” passou a ser uma gíria carioca para designar “homossexual” (Fry, 1982; Trevisan, 2018).

Não se trata de marcar nesta história atitudes que indiquem uma relação com o que o procurei mostrar até aqui estar envolvido com o sentido manifesto pela palavra queer. Tampouco de propor uma substituição de termos, que em vez de queer – ou de

---

<sup>48</sup> Crítico de arte e produtor teatral diretamente envolvido com as primeiras agitações do que viria a ser o movimento homossexual no Brasil. Gay, Chrysóstomo foi acusado, no início dos anos 1980, de abusar sexualmente de uma garota de 3 ou 4 anos de idade, que ele adotara por vias legais e acolhera em sua casa. O *caso* Chrysóstomo é exposto por Trevisan (2018) e analisado minuciosamente por Souza (2022).

suas grafias adaptadas para o português e o espanhol como *cuir* ou *kuir* – no Brasil se devesse dizer febrônio. Porém, não é fortuito o uso dessas palavras, em períodos históricos próximos, que inicialmente não significavam “homossexual”, mas que foram empregadas com esta conotação e de maneira pejorativa. Em um contexto no qual a homossexualidade era uma classificação médico-psiquiátrica de doença mental. Chama atenção que aqui se encontre uma possível correlação com o uso da palavra queer em uma história tantas vezes reduzida a um “caso criminal isolado” que explicita o racismo, preconceitos com a chamada homossexualidade e outras religiosidades consideradas pagãs. É o nome próprio de um gay, negro, feiticeiro, indigente, que passa a adjetivar, como uma gíria, o que circunscreve uma homossexualidade mais que estranha, “monstruosa”. Se no hemisfério norte do planeta a gíria queer se propagou junto com o célebre julgamento e condenação do renomado escritor Oscar Wilde; aqui ao sul, no Brasil, uma condenação pela mesma afronta moral – acrescida das acusações de “homicídio” –, ficou esquecida, abandonada como o próprio Febrônio. E tantas outras pessoas, que tiveram e têm suas vidas sequestradas por instituições que prendem e nunca mais deixam sair. Oscar Wilde era branco e intelectual. Febrônio era preto e feiticeiro. É provável que, mesmo às pessoas interessadas em pensar nas questões de gênero, sexualidade e raça no Brasil hoje, interesse manter a história de Febrônio soterrada.

Segundo Souza, Chrysóstomo, um homem branco, com trânsito no elitizado meio da arte e um dos primeiros militantes do movimento homossexual no Brasil, também foi para o ostracismo. Na época e até hoje. Um indicativo disto, nos tempos atuais, é a ausência de sequer uma página sobre ele na Wikipedia. Ele, como Febrônio, foi negado pelo próprio movimento, reiterando a moral que difere e seleciona os “bons” e “maus” também entre homossexuais. O que se define como heteronorma não está restrito à reprodução de um modelo relacional, familiar, evidencia-se, também, aí.

O progressismo é o pilar que sustenta a condenação, nesse caso, por reafirmar, a partir de uma identidade minoritária, uma conduta considerada aceitável e outra, em oposição, passível de penalizações. O que importa é menos a suposta violência sexual, mas formatar uma sexualidade aceitável *até certo ponto*, e que, notadamente, perdura na atualidade pelas lógicas da inclusão e da aceitação. (...) O progressismo é o articulador que permite salvaguardar os direitos das minorias da aberração individual, do desvio da conduta esperada (Souza, 2022, p. 73).

Bem mais conhecido, o pernambucano João Francisco dos Santos, contemporâneo de Febrônio, pode ser uma das figuras que por aqui dava formas à *atitude queer*. Como Febrônio, ele era negro e também foi para a rua ainda garoto. Uma das histórias que lhe rendeu certa fama foi a quantidade de vezes que enfrentou sozinho a polícia: contava-se



duas ou três vezes e saiu livre. “Inimigo declarado da polícia, defendia bichas, putas e moleques de rua da PM. (...) foi várias vezes preso” (Trevisan, 2018, p. 374). Era também a Mulata do Balacochê que rebolava e cantava sambas em cabarés. Travestia-se como transformista, ou drag queen, nome que não circulava no vocabulário local. Certa vez, sendo levado para a prisão, engambelou os policiais com sua imitação de Carmen Miranda dando fuga a outros detidos. Confundia-se, cotidianamente, com qualquer *malandro* de chapéu estilo panamá e com a navalha no bolso, caminhando pelas ruas cariocas da Lapa. Em uma entrevista ao jornal *O Pasquim*, em 1971, à pergunta “você é homossexual?”, respondeu: “sempre fui, sou e serei” (n.95, p. 02). Contudo, relacionava-se com homens e mulheres, chegou a se casar e teve seis filhos adotados. Depois de desfilar fantasiado de morcego no bloco de carnaval Caçadores de Veados, ficou conhecido pela alcunha de Madame Satã, modo como um delegado se referiu a ele e que repercutiu entre as bichas. Assim como com Febrônio, alguns adultos também assustavam as crianças, principalmente os meninos, alardeando: “cuidado o Madame Satã vai te pegar” (Idem).

Na mesma entrevista, ao ser perguntado se tinha consciência de que era uma “figura mitológica” no Rio de Janeiro, ele respondeu: “é o que diz a sociedade, não é? Só que tem que eu sou antisocial” (Ibidem). Ele conheceu Febrônio e se “davam muito”. Contudo, a narrativa que ele repetiu sobre a condenação era: “ele matou uns dez ou doze garotos. Ele matava, enterrava, depois ficava comento até apodrecer. Quando apodrecia, ele matava outro” (Ibidem, p. 04). As histórias espalhadas pela sociedade, primeiro como bochicho entre vizinhos, depois em âmbito mais geral para produzir medo atrelado à homossexualidade, repercutiam, inclusive entre eles.

O uso do nome próprio Febrônio como um adjetivo pejorativo estabelece conexões com o uso de queer, tornado uma ofensa ou insulto aos identificados como homossexuais efeminados e estranhos. Ao que se acrescentava a conotação racista, como em usos de queer indicados por Halberstam (2018) e Butler (2019), direcionados às mulheres negras, especialmente entre as encarceradas. Contudo, ainda que sobressaísse em Febrônio a recusa de “aceitar a homossexualidade enquanto conduta pacificada, silenciada e concordante em viver pela sombra” (Souza, 2022, p. 89), não se trata de indicar uma *atitude queer*. Esta pode ser apontada em Satã, na revolta frente à polícia e às leis, no jogo entre o transformismo e a figura masculina do *malandro*, assim como na “homossexualidade assumida” que não o impedia de se relacionar também com mulheres e constituir uma família de filhos adotivos. Em ambos os casos, sublinha-se que a condenação moral e médica da homossexualidade, somavam-se os ilegalismos.

Na enormidade deste território demarcado como Brasil, ainda muitas diferentes existências, nos vários cantos, podem mostrar maneiras outras de *atitudes queer* na subversão às normas binárias de gênero e sexualidade, na revolta frente à polícia e às instituições do Estado e às que o sustentam, como a família, dando formas diversas às suas relações amorosas e de parentesco. Um revide às violências do Estado, exercidas pelas forças de segurança, fez-se escandaloso precisamente na década de 1970 e início de 1980, em plena ditadura civil-militar.

Em 1976, as autoridades paulistanas baixaram uma portaria que “autorizava a prisão de todas as travestis da região central da cidade para averiguação e realização de estudos criminológicos” (Taganelli, 2019, p. 127). Com Sérgio Fleury à frente do DEIC e Erasmo Dias à frente da Secretaria de Segurança Pública, as rondas policiais eram muito mais frequentes e ainda mais violentas. Apesar de apresentar um recorte localizado, na cidade de São Paulo e por medidas de governos deste estado, há indicativos de que as conhecidas “operações de limpeza” vinham também a mando do general Milton Tavares, comandante do Segundo Exército (Trevisan, 2018).

Com endosso da grande mídia, como *Notícias Populares* e *Folha da Tarde*, após o jornal *O Estado de S. Paulo* publicar matérias advertindo para o “perigo” das travestis nos bairros abastados e “de família” da capital, como as que *faziam ponto* na Avenida República do Líbano, as autoridades locais anunciaram um “plano de prevenção”: a Operação Cidade, conhecida como Rondão e Limpeza, chefiada pelo delegado Wilson Richetti (MacRae, 2018; Trevisan, 2018; Taganelli, 2019). Visava “tirar das ruas os pederastas, maconheiros e prostitutas” (Richetti *apud* Trevisan, 2018, p. 606), enquadrando qualquer um que estivesse pela rua sem portar carteira de trabalho assinada e fora de horários comerciais, principalmente jovens, “negros, estudantes, artistas, desempregados” (MacRae, 2018, p. 56), atribuindo aos estudantes suspeitas de terrorismo. A repressão recaía sobre as travestis por meio das operações, que eram usuais durante a ditadura civil-militar visando pessoas consideradas subversivas. As travestis eram fichadas por “vadiagem” e “prática de atos obscenos” e instruía-se que “fotos dos pervertidos” acompanhassem a ficha criminal, o que “auxiliava” na avaliação de “seu grau de periculosidade”. As pessoas que estivessem “usando roupas femininas” costumavam ser mais condenadas (Trevisan, 2018). As operações eram realizadas com estratégias distintas: a *abordagem* nas ruas, em geral com oficiais à paisana, e as batidas em bares, hotéis, saunas e boates, onde os fardados já entravam ordenando: “quem for viado pode ir entrando no camburão” (Idem, p. 607). Embora funcionasse uma

seletividade dos “viados”: “homossexual não cria problemas, é uma pessoa recatada, cordata e avergonhada” (Richetti *apud* Trevisan, 2018, p. 376).

Os relatos de torturas e violências eram infundáveis. Os alvos preferenciais dessas incursões policiais eram as travestis e prostitutas. Alguns casos chegavam à imprensa, como de Idália, que se jogou do segundo andar da Seccional do Centro, preferindo o risco de pôr fim a sua própria vida a suportar as violências. As mulheres e travestis eram forçadas a banhos de água fria, perdiam os dentes de tanto serem golpeadas no rosto (muitas travestis ficavam sem dentição pois os policiais suspeitavam que escondiam giletes embaixo da dentadura), tinham pés e mãos quebrados, costas e cabeças esmurradas, os seios fechados em gavetas ou entre portas e batentes, além das extorsões e inúmeras violências sexuais. As prostitutas grávidas apanhavam dos agentes do Estado até abortar (Trevisan, 2018). E as associações de moradores e lojistas, ou seja, de proprietários, vinham à público agradecer ao delegado e seus serviçais armados. Falavam que a “violência” nos bairros centrais havia diminuído...

Em dezembro de 1979, em entrevista ao jornal homossexual *Lampião da Esquina*, as travestis, Flávia e Tatiana expuseram as violências exercidas cotidianamente pela polícia. Ambas foram presas várias vezes. A cada detenção passavam, em média, três dias encarceradas. Então, eram submetidas a ameaças, extorsões, acossamentos, violências sexuais (também por parte de outros presos) e forçadas a trabalhar em atividades consideradas femininas, como a limpeza dos banheiros da delegacia. As duas consideravam que era melhor não revidar, não resistir, não “dar escândalo”.

Tatiana – Sabe de uma coisa que aconteceu com uma amiga nossa? Ela deu escândalo e jogaram uma bomba dentro da cela; arreventou tudo, ela saiu até no jornal!

Alice [advogada] – Na época do Erasmo Dias a perseguição era bem maior; inclusive, uma vez, levaram uma turma de travestis que quebrou tudo...

Flávia – Eu estava lá. As do babado, elas ficaram revoltadas. As do babado são as que se cortam, dão escândalo, apanham, chegam na polícia e já viram a máquina do delegado. É, tem travesti que é assim; quando são presos eles se revoltam e pegam o delegado, batem nele. Daí, o delegado leva eles pro xadrez. Naquele dia, eles tiraram toda a roupa e tocaram fogo. Foi aquele fumacê na cela, todo o mundo gritando. E aí falaram: vamos se cortar todos juntos. Uma dava a gilete para a outra... Já fazia quatro dias que estavam lá; então, se cortavam pra ver se levavam eles pro hospital, porque lá o pessoal tem medo do escândalo e solta elas.

Alice – Naquela ocasião, o Erasmo estava lá, inclusive levou uns tapas dos meninos (risadas).

Tatiana – Tinha travesti que encarava o Erasmo cara a cara, xingava de tudo o que tinha de xingar, tá entendendo? E a agressão dele dobrava mais ainda pra cima de nós. Ele aumentava a pressão, colocava mais cana em cima, cachorro, mulher, colocava toda a polícia feminina em cima da gente (*Lampião da Esquina*, n.19, 1979, p. 06).

O que ocorria dentro da delegacia, ocorria na rua, tanto as violências do Estado como os revides e a revolta das travestis. Nas ruas, havia também os policiais à paisana ou “de folga” que atuavam da mesma forma. Um desses agentes era conhecido e uma vez foi atropelado por uma travesti. Essas atitudes contra a polícia e o Estado não ganharam muita atenção de anarquistas ou do movimento gay. Havia polêmica e muitos homossexuais, inclusive travestis direitas, condenavam “os do babado”<sup>49</sup>. Propagava-se no movimento a distinção binária entre a travesti “boa” e “má”, com a gilete debaixo da língua, praticante de pequenos delitos e revoltada frente à sociedade.

Não era somente a violência da instituição estatal que recaía sobre elas. Flávia, antes de viver de “viração” (prostituição), foi internada pela família em um hospital psiquiátrico. Conta que lhe “davam drogas, choque, medicação e aí que fiquei pirada. (...) o eletrochoque era pra eu perder a vontade de ser travesti” (Idem, p. 05). Outros relatos de torturas médicas em hospitais psiquiátricos apareceram nas páginas do *Lampião* e, também, do jornal anarquista, *O Inimigo do Rei*. Os tratamentos psiquiátricos não eram somente voltados às travestis, mas às lésbicas e aos gays também. Nas páginas dessa imprensa, registram-se histórias como a de uma jovem que foi submetida à sonoterapia e eletrochoques. Levada ao hospital pela mãe depois de “virar Gregor Samsa”, ela foi internada. Lá “descobriram sua homossexualidade”. Assim como Flávia, ela era dopada, recebia injeções que provocavam náusea, enquanto era forçada a ver imagens de mulheres nuas. Quando conseguiu sair, foi “trabalhar de novo; de novo à escola. Já não podia mais ver a Lúcia; fugia dela, porque sentia vontade de vomitar. Não podia me olhar nua, tomando banho” (*Lampião da Esquina*, n.12, 1979, p. 10).

Também não era uma exclusividade do modo de tratar a homossexualidade no Brasil. Na URSS, métodos e tratamentos semelhantes eram aplicados em pessoas que o governo socialista classificava como “dissenso”. Na Suécia, eram realizadas “terapias de aversão”. Em geral, constatava-se a ineficácia dos métodos, mas se continuava a fazer de cobaias aqueles cujos prazeres sexuais eram considerados *anormais* (*O Inimigo do Rei*, n.9, 1980). Vale lembrar que, ainda hoje e em variados lugares, pessoas cujos prazeres, corpos, sexualidades e gêneros escapam à heteronorma são internadas e encarceradas em

---

<sup>49</sup> Nesta época, as flexões de gênero para travesti alternavam entre o masculino e feminino, nos dizeres das próprias travestis. Na entrevista citada, ao situar a travestilidade, Tatiana enfatizou: “a gente é tanto homem como mulher: as duas coisas” (*Lampião da Esquina*, v. 19, 1979, p. 07).

hospitais, clínicas de reabilitação e comunidades terapêuticas de ordenações religiosas. Ainda hoje, no Brasil, são alvos de medicalizações, castigos, torturas e eletrochoques<sup>50</sup>.

Em 1980, a violência do Estado por meio das Operação Rondão, provocou a primeira manifestação de rua organizada pelo movimento homossexual no Brasil. Contou com certa adesão de alguns movimentos feministas e negros. Trevisan (2018) conta que “setores democráticos” se imiscuíram em reuniões e declararam apoio, mas no dia do ato, 13 de junho de 1980, não apareceram. Cerca de mil pessoas saíram debaixo de chuva, em protesto pela região central da cidade, área onde as *abordagens* e *batidas* eram mais frequentes. No centro de São Paulo se concentrava a maioria dos espaços e estabelecimentos voltados para este público. Contudo, quando a manifestação adentrou o icônico Largo do Arouche – até hoje habitado por uma maioria gay –, muitos estabelecimentos “sustentados pelas bichas” fecharam suas portas, protegendo em seu interior “viados de classe média” (Idem, p. 609). Por onde passou, o protesto deixou transeuntes perplexos ao verem homens se beijando, mulheres se beijando, junto com as travestis berrando “amor, tesão, abaixo a repressão” (Ibidem). Com uma maioria de homens gays militantes e “do gueto”, quando passaram pela praça Júlio de Mesquita, região de prostituição feminina, “as putas também aderiram à manifestação” (MacRae, 2018, p. 289). Cantaram em coro: “Richetti enrustida, deixa em paz a nossa vida” (Idem).

Mas não se desdobraram outras mobilizações que produzissem ações regulares. A repressão dessa operação arrefeceu, mas outras foram ordenadas. Assim como seguia a violência policial diária, inerente a essa instituição. Poucos meses depois, as tropas realizaram a Operação Sapatão, concentrada nos bares lésbicos do centro de São Paulo. A perseguição contra travestis prosseguiu década de 1980 adentro, culminando na Operação Tarântula, já pós ditadura civil-militar, em 1987.

O filósofo bicha Guy Hocquenghem, em viagem ao Brasil, frequentou o movimento homossexual local e declarou ao jornal *Lampião* que seu impacto social era “nulo comparado não importa com qual travesti” (Hocquenghem, 1981, p. 06). Ele enfatizou que a presença travesti no país diferia da observada na Europa ou nos Estados Unidos e era, em quantidade, “uma verdadeira população” (Idem). Provocativo, ele afirmou: “é evidente que o travesti é uma instituição brasileira, uma instituição

---

<sup>50</sup> No último relatório de inspeção de hospitais psiquiátricos no Brasil, de 2019, há um capítulo voltado às “Violências: físicas, estupro, LGTBfobia, revista vexatória e intolerância religiosa”. Disponível em: [https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2019/12/Relatorio\\_Inspecao\\_HospPsiqui.pdf](https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2019/12/Relatorio_Inspecao_HospPsiqui.pdf) (acesso em 19 de novembro de 2021).

desprezada, oprimida, mas uma instituição. O movimento gay é uma enorme brincadeira de alguns burgueses brancos, que querem fazer discursos (...) Penso que a bicha brasileira nunca se faria travesti” (Ibidem).

Já na década de 1960, em plena ditadura civil-militar, eram produzidas publicações da imprensa “entendida” ou “rosa choque”. Não eram poucas, conta-se, neste período, cerca de 27 impressos gays em circulação (MacRae, 2018), em sua maioria, distribuídos de mão em mão em encontros e espaços frequentados por gays e, raramente, lésbicas e travestis. As primeiras tentativas de aglutinar e agitar um movimento homossexual local se concentraram na produção dessa imprensa especializada. Buscava-se trazer reflexões que pudessem incitar uma politização deste movimento no Brasil. Essa tentativa de aglutinação por meio de uma publicação de conteúdo mais adensado intelectualmente culminou na criação do jornal *Lampião da Esquina*, em 1978. Propunha-se um periódico de tiragem regular e distribuição amplificada, no qual abordassem questões relativas à situação da chamada homossexualidade na sociedade, explicitando as violências e a repressão, no sentido de afirmar a luta homossexual. O *Lampião* era editado e impresso no eixo Rio-São Paulo, mas rapidamente escoou para outras capitais. Ao mesmo tempo, começaram a aparecer grupos gays, majoritariamente articulados por *biohomens*, e não só na região sudeste.

Em Salvador, a distribuição do *Lampião* era feita por Ricardo Líper, então estudante de Filosofia na Universidade Federal da Bahia e um dos fundadores do jornal anarquista *O Inimigo do Rei*. De perspectiva anarcossindicalista, emergiu em 1977, trazendo uma profusão de temas que “ultrapassavam a militância libertária nos sindicatos” (Simões, 2011, p. 13). Apresentavam reflexões e discussões sobre a liberação sexual, a homossexualidade, a ecologia, os movimentos negro e feminista, a antipsiquiatria, o uso de alteradores de consciência e questionamentos à “anistia e a distinção entre presos considerados políticos e outros ditos comuns” (Idem). Essas questões também atravessavam as páginas do *Lampião*, todavia sem o preciso posicionamento anarquista e sem o modo de fazer autogestionário<sup>51</sup>. Mesmo assim, nas 37 edições do jornal, é possível encontrar ecos libertários e afirmações ácratas.

---

<sup>51</sup> Em “Lampião da esquina: experiência falida ou fórmula exaurida?”, João Silvério Trevisan conta sua trajetória no jornal e como o propósito inicial foi se dissolvendo, tornando-se mais um mero boletim para *viados*. Sua saída da edição foi impulsionada também pelo recrudescimento de um autoritarismo remanescente na publicação, concentrada nas mãos de dois cariocas, “que faziam dele [o jornal] o que bem entendiam” (*O Inimigo do Rei*, n.16, 1982).

O embate contra a moral socialista era pulsante nas páginas do *Inimigo do Rei* e reverberava também no *Lampião*. Em textos como “Sexualidade anistiada”, “Homossexualismo & política” e “Trabalhadores de todo o mundo, façamos uma grande suruba”, tateava-se explicações para as repressões sexuais, inclusive remanescentes na militância. Em geral, eram leituras históricas lineares, que não renunciavam à busca pela origem. A monogamia aparecia como negócio profícuo à manutenção econômica, da propriedade e da produção, sendo levada aos extremos de violência e repressão com os autoritarismos do nazifascismo e da ditadura do proletariado. A fim de demolir este alicerce, defendia-se a “total liberação sexual”. A implosão da monogamia, experimentada cotidianamente nas relações, era decorrente do enfrentamento direto à moral burguesa e religiosa, manifesta na constituição do lar familiar e nas relações amorosas por ela moldadas. Expandiam-se as lutas anarquistas anticlerical e antiestatal a partir da existência de cada umx no presente, experimentando livremente o sexo, os prazeres, os corpos, os encontros (*O Inimigo do Rei*, n.4, n.9, n.18).

Havendo tesão e consentimento, tudo estava liberado, solto. Esta liberação era considerada revolucionária, não como algo a ser realizado no futuro, em condições ideais, mas no aqui e agora onde “todos trepam com tudo (com tudo mesmo, dos mundos vegetal, mineral ou animal)” (*O Inimigo do Rei*, n.9, 1980, p. 10). Assim como nos fazines *J.D.s* e *Homocore*, aqui, alguns anos antes, também provocavam até mesmo xs leitorxs regulares ao afirmar: “a cama é um assunto político e traremos as camas para as ruas e discutiremos nossos assuntos de cama à luz do dia. A cama é a revolução. Anistia para as práticas sexuais. Ato sexual amplo, geral e irrestrito” (Idem). Não obstante, enfrentavam um contexto repressivo muito maior e estavam “esculhambando explicitamente a política de abertura proposta pelo governo Ernesto Geisel”, como analisou Gustavo Simões em sua pesquisa no arquivo do jornal *O Inimigo do Rei* (Simões, 2007, p. 172). Talvez, precisamente por este enfrentamento esculhambado, radicalizavam-se não apenas no que se referia ao sexo, “se civilização são três quartos da humanidade passando fome e alijados de todo e qualquer conforto material, nós, por nossa parte, repudiamos a civilização e queremos a mais pura barbárie” (*O Inimigo do Rei*, n.9, 1980, p. 10).

No *Lampião*, uma carta de autoria incógnita, intitulada “Bicha de briga”, também defendia a cama como “epicentro da subversão; território possível da mudança” (*Lampião da Esquina*, n.28, 1980, p. 19). Onde se rompia com o léxico e o apego do movimento “aos valores e fórmulas consagradas e consolidadas pelo Poder” (Idem). Sua carta empolgada e provocativa encerrava sem hesitar: “pelo tesão e pelo prazer!” (Ibidem).

Enquanto em “Homossexualismo & política”, dissociaram-se da palavra homossexualidade e de sua definição médico-psiquiátrica. Era “o desejo sexual por uma pessoa do mesmo sexo”, mas não apenas, também “o carinho, o interesse em estar com esta pessoa (...) é uma atitude que não envolve sexo somente. (...) é uma possibilidade erótica que está em todos” (*O Inimigo do Rei*, n.4, 1979, p. 16). A possibilidade de gozar com alguém do “mesmo sexo” era colocada como qualquer outra possibilidade de gozo: consigo mesmxx, com um pedaço de pano ou um travesseiro, uma bananeira ou animal. Lidavam com as práticas sexuais, as experimentações corporais e dos prazeres em relação, apartadxs das condenações morais e jurídicas – que neste caso poderiam ser enquadradas criminalmente como zoofilia, por exemplo. Este jeito de lidar era à época, e continua a ser na atualidade, muito raro, ainda mais por estabelecer como condição indiscutível o querer mútuo e o não exercício da força física e do autoritarismo.

No entanto, alguns desses escritos libertários ainda estavam presos às noções de masculinidade e virilidade e, em geral, negavam os estereótipos do gay efeminado. “A cicatriz dos passivos”, redigido por Argus Mário Paholsky pouco antes de dar fim a própria vida, volta-se à passividade como sinônimo de inferioridade atribuída às mulheres e a um tipo de homossexual desprestigiado, o “fodido”. Ele atentou para a linguagem e o uso das palavras e gírias, destacando libertariamente questões que, anos depois, teriam repercussão temática em estudos da teoria queer.

‘Abrir as pernas’, ‘levar um pau’, ‘ser comida ou comido’ e assim por diante, nosso bate-papo cotidiano está farto dessas expressões que misturam sexo, violência, humilhação, encarnados na figura dos ‘passivos’. A passividade é uma marca, cicatriz, estigma. (...) Na negação dos dois, o machismo forja sua identidade, sem saber, o quanto ela tem de mulher e de viado (*Inimigo do Rei*, n.9, 1980, p. 12).

Também entre os homossexuais, conforme se refaziam ou se conservavam os binarismos, “o machão, aquele que personifica o ativo, o ativão, só consegue fabricar sua identidade na negação do passivo” (Idem). As considerações de Paholsky foram perspicazes ao indicarem como não se produz declarações identitárias sem estabelece-las em relação ao outro. Portanto, aqueles que muitas vezes parecem estar isentos de identidade, como o homem heterossexual, por exemplo, pelo contrário, estão também governados por sua respectiva posição identitária formulada em comparação com o outro enquanto o seu oposto, oposto-binário e complementar.

Alguns anos mais tarde, no mesmo jornal ácrata, “Trabalhadores de todo o mundo, façamos uma grande suruba” escancarou: “o sexo é, em si, anárquico, por definição e ação” (*O Inimigo do Rei*, n.18, 1984, p. 4). Afirmava o prazer liberado, assim como queers



vieram a fazer poucos anos depois, ao norte da América. Por aqui, anarquistas já diziam: “a negação do sexo apenas procriador derrubaria os alicerces da sociedade” (Idem). Uma força antissocial demolidora da propriedade, da herança, da família, pois “todo mundo fode com todo mundo, ninguém sabe quem é pai de quem” (Ibidem). Remete-nos à experimentação da Colônia Cecília quase um século antes, não ao nordeste do Brasil – lembrando que *O Inimigo do Rei* era editado na Bahia –, mas ao sul, no Paraná. Trata-se de uma luta contra a propriedade também de um ser sobre x outrx. Estxs anarquistas

propagam o amor livre e a liberdade sexual, o sexo apenas por prazer, pelo prazer, com quem a pessoa quiser, onde e como quiserem. Todas as formas de foder são válidas e legítimas, desde que, exatamente, propiciem prazer, da maneira mais ampla possível a cada um de nós. (...) A monogamia e a monoandria não existem (...). O sexo fica, assim, desvinculado de amarras pseudo-amorosas; é apenas uma atividade humana (...). O importante é que não haja sentimento de culpa, cada um goze da maneira que queira ou possa, mas goze sem remorsos, numa boa (Ibidem).

Sem idealizações, mostraram que se “desreprimir” não é uma simples decisão, mas uma luta contínua, um trabalho sobre si incessante, assim como fazer com que “o tesão livre seja cotidiano” (Ibidem). Não passa por modulações e acordos. O amor livre, assim como qualquer prática sexual ou modo de se relacionar, não se coloca como norma.

Como alerta Edson Passetti (2007a), é preciso *anarquizar os anarquismos*. É uma prática vital. Os escritos publicados em *O Inimigo do Rei* sacudiram muitxs libertárixs. Edgar Rodrigues, importante figura dos anarquismos no Brasil, escreveu ao jornal enrustido como F. Silva. Reclamou dos espaços “imensos” dedicados à liberdade sexual e homossexual, opondo-se a uma alegada supervalorização destes, enquanto se deixava de lado as muitas mazelas sociais. Em sua carta, equiparava “o homossexual” a mais uma “vítima”, como “o ébrio, o viciado, o mendigo, o criminoso” (*O Inimigo do Rei*, n.11, 1980, p. 14). Além disso, sublinhava: “muitos homossexuais são burgueses, reacionários, opressores e não vítimas!!!” (Idem). E concluía:

não vamos execrar os homossexuais como fazia o jornal anarquista ‘A Lanterna’ (...). Mas também não vamos empunhar a bandeira de tantos padres, ministros, embaixadores, industriais, comerciantes e burocratas a ‘constituir’ a classe dos homossexuais — ‘ativos e passivos’ — juntamente com outros de funções subalternas na sociedade, e sair por aí a agitá-las nas páginas de imprensa anarquista, onde sempre falta espaço para a boa doutrina. Liberdade sexual e homossexual sim! Mas colocá-lo à frente da propaganda do anarquismo não!!! (Ibidem).

Não foi somente na Argentina e nas últimas décadas do século XIX, que a chamada homossexualidade incomodou axs anarquistas. Um século depois, encontra-se esse protesto redigido por um renomado historiador libertário que se escudou com um pseudônimo. Fato que pode suscitar perguntas como: quantxs mais partilhavam dessas

reclamações? Quantxs sequer tomavam conhecimento do que veiculava *O Inimigo do Rei*? Anarquizar e queerizar podem expressar um sentido de perturbação. Para que possam ir além, atirar, transformar, fazer singrar por outras águas é preciso uma disposição franca e aberta de cada umx às intemperes e ao revolver-se.

Dentre os fundadores e editores do *Lampião*, João Silvério Trevisan e Alceste Pinheiro se diziam anarquistas (Taganelli, 2019, p. 78). Segundo o olhar crítico de Edward MacRae, em suas páginas, “as posições ‘anarquistas’ tinham quase exclusividade e as organizações político partidárias eram constantemente atacadas” (2018, p. 257). Questionamentos e reflexões libertárias instigantes apareceram em artigos assinados por Trevisan em conversa com Daniel Guérin e Guy Hocquenghem. Divulgava-se excertos desses autores franceses, cujos livros eram recém-publicados no Brasil, e que fornecem material para se pensar uma procedência das discussões queer libertárias por essas terras.

Em “Meus encontros com Daniel Guérin”, Trevisan contou sobre o tempo em que viveu na Costa Rica, habitando durante uma semana um trailer sujo e infestado de pulgas no topo do vulcão Irazu. Em meio a um “impasse a três”, conheceu Daniel Guérin, “jogado entre a poeira e cinzas de cigarro do trailer. (...) Essa leitura foi tão reveladora que serviu de bálsamo e amenizou a frustração dos meus amores pretenciosos” (*Lampião da Esquina*, no.26, 1980, p. 11). Anos depois, de volta ao Brasil, Trevisan reencontrou Guérin e *Um ensaio sobre a revolução sexual*. Nele, somada a sua experimentação em 68, Guérin andava com autores como Fourier, Kinsey e Reich. Do qual se afastou, tecendo precisos questionamentos acerca de seu “autoritarismo disfarçado”, calcado na suposição de haver “uma regra sexual (a relação heterossexual fundada no orgasmo masculino, considerado normal e maduro) frente à qual todo o resto é desvio, perversão e aberração (inclusive a masturbação e, claro, a pedofilia)” (Idem). No texto, Trevisan alertou para a impossibilidade da proposta marxista-libertária da “bicha anarquista francesa”.

O excerto do ensaio escolhido para compor a edição escancara que a multiplicidade anarquista e a expansão das práticas de liberdade passam pelos modos de se relacionar no sexo, no amor, entre amigxs:

sempre pensei que o corpo humano, por sua própria natureza, é receptivo a todas as gamas de estímulos sexuais: nem mesmo bissexual, mas polisssexual. O próprio Fourier não hesitou em sugerir, em seu ‘O novo mundo amoroso’, que se deveria utilizar o homossexualismo, tanto quanto outras formas de amor, a fim de criar a harmonia social na vida coletiva que propunha aos homens e mulheres. De mesma forma, segundo Stirner, todos os movimentos anarquistas, de caráter individualista, também defenderam o direito à expressão homoerótica, no mesmo pé de igualdade com as outras formas de relações sexuais. Que fique bem claro que isso não se devia a uma preferência particular. O que eles almejavam era proporcionar a todos a possibilidade de

serem eles mesmos no conjunto de suas dimensões (social, política e sexual) (*O Lâmpião da Esquina*, n.26, 1980, p. 11).

Guérin, nas páginas do periódico gay de maior circulação nacional neste período, indicava em meio às lutas de libertários décadas, séculos antes, procedências de embates e práticas contemporâneas que propiciaram a liberação sexual, os movimentos de liberação homossexual e que se atrelavam diretamente a maio de 68. Edson Passetti e Gustavo Simões explicitaram a presença libertária neste *acontecimento*

que revolveu costumes estava sintonizado com as práticas anarquistas de amor livre, cultura livre e educação livre; aversão às autoridades hierarquizadas, condutores de consciência, maestros, catedráticos, famílias falocêntricas, juízes das condutas, opondo-lhes atitudes surpreendentes e inconfessáveis. Enunciavam o insuportável e o enfrentavam como incógnitos, anônimos, pessoas comuns (Passetti; Simões, 2018, p. 1009).

Ainda neste número do *Lâmpião*, circulou um instigante comentário de Guérin: “hoje, cada vez mais – e como isso me deixa contente! – existe uma tendência geral de diminuir a diferença entre os dois sexos. Muitas vezes acontece não podermos mais distinguir uma garota de um rapaz” (*O Lâmpião da Esquina*, n.26, 1980, p. 11). Nota-se certa antecipação das questões de gênero, noção que já havia sido cunhada pela psiquiatria, mas que ainda não tinha entrado nos discursos dos movimentos de minoria.

Ele incitava o engajamento dos chamados homossexuais na revolução social como a única forma de garantir sua existência livre. Reverberou no *Lâmpião*: “somente uma sociedade coletivista de caráter libertário pode dar lugar aos homossexuais, no seio de uma fraternidade reencontrada” (Idem). Em outra edição do jornal, no texto “Mais tesão, menos politicagem”, Francisco Bittencourt se posicionou em sentido semelhante ao dizer: “não consigo aceitar, a tentativa dos homossexuais de se inserirem no contexto social (...). O homossexualismo é tão herético e tão subversivo que jamais poderá funcionar dentro de uma sociedade que não for verdadeiramente revolucionária” (*Lâmpião da Esquina*, no.27, 1980, p. 08). Hoje, frente ao funcionamento da racionalidade neoliberal, sustentada e mantida pela *assimilação* de minorias, percebe-se que essas análises se equivocaram. Ao menos, a partir do que se pretende mostrar ao longo desta tese. Inclusive, já neste contexto, dentre os artigos que circularam no incipiente movimento homossexual e entre anarquistas que “atualizaram a crítica aos costumes, incorporando novas maneiras de ver as práticas na atualidade, como o sexo e as drogas” (Simões, 2007, p. 177), a presença de Hocquenghem anunciou a eminência da *assimilação*.

Será que tantos anos de liberação sexual (fala, sobretudo, da França e USA) não teriam tornado mais refinados os mecanismos de controle, acabando por outorgar ao Estado também o controle da sexualidade, último baluarte das individualidades? Ao reivindicar melhorias no Código Penal, na Psiquiatria e

na Justiça, não teríamos reforçado nosso opressor, permitindo-lhe exercer um poder ainda mais sofisticado? (*Lampião da Esquina*, n.31, 1980, p. 13).

Este trecho do livro *A contestação homossexual*, em que Hocquenghem questiona o liberacionismo almejado pelo Gay Power, foi citado por João Silvério Trevisan no prefácio à edição brasileira do livro. Contudo, seu texto não foi acrescentado à versão final, mas teve publicação integral no jornal. Segundo Hocquenghem, replicado nas páginas de *O Lampião*, o movimento homossexual estava colaborando com a “codificação [de sua] vida privada” e incentivando “a criação de uma nova normalidade, ao exigir o reconhecimento social homossexual e ao consagrar uma nova categoria científica chamada ‘homossexualismo’” (Idem). Dessa forma ingressava no movimento

um ideal institucionalizador e vão se articulando objetivos estratégicos, táticas proselitistas, formas centralizadoras, no melhor estilo de disputa de poder. (...) os movimentos reivindicatórios criam um papel a ser interpretado: o de homossexual. E o instituem como um novo valor que, ao ocupar seu lugar na sociedade, perde ao mesmo tempo sua capacidade de questionar, se ‘normaliza’ e vira modelo – tudo isso em detrimento de sexualidades mais selvagens como a bicha-louca, o pedófilo, o sadomasoquista, etc. (...) constata-se imediatamente que, nessa antropofágica moda de/para bichas, a reciclagem já está em andamento: somos o alicerce do novo poder (Ibidem).

O filósofo é considerado uma das procedências da teoria queer, embora não tenha tanta repercussão. Os trechos de sua obra divulgados na imprensa do incipiente movimento gay local mostram, desde então, que os questionamentos que impulsionaram embates queer já estavam em circulação, também por aqui. Ao menos nessa produção de saberes situada na imprensa gay. Notadamente no que concerne à *assimilação*, ou melhor, à luta *antiassimilação* que, na perspectiva desta tese, é crucial para o *modo de vida queer* e sua associação aos anarquismos. Contudo, ressoa a pergunta: à época em que estes textos circularam na imprensa gay no Brasil, onde eles penetraram? Na última edição do *Lampião*, destaco do trecho publicado de *A contestação homossexual*:

vamos, então, exigir o progresso racional da justiça na distinção entre vítimas e culpados? A exemplo das associações de homossexuais respeitáveis, vamos exigir da polícia e da justiça que elas acolham as queixas dos homossexuais maltratados ou submetidos à chantagem, o que elas atualmente, não fazem (ou fazem muito mal)? Será que, a exemplo das mulheres que exigem a condenação dos estupradores pelos tribunais, veremos as bichas reclamarem a proteção da lei? Penso, ao contrário, que a chance do homossexualismo repousa, ainda, mesmo para um combate de liberação, no fato de que ele é percebido como algo delinquente (*Lampião da Esquina*, n.37, 1981, p. 7).

Enquanto muitas pessoas engajadas no movimento homossexual daqui seguiam olhando para o norte e os exemplos das frentes homossexuais estadunidenses e francesas, o filósofo alertava que estas postulavam uma

transformação íntima do personagem homossexual, livre de seus temores e de sua marginalidade e finalmente inserido no Estado. (...) Um estereótipo do homossexual do Estado, integrado ao Estado, modelado pelo Estado e próximo dele através de seus gostos, tranquilizado pela presença no poder de algum ministro homossexual (...). Chegará o tempo em que o homossexual não será nada além de um turista do sexo, um membro gentil do Club Mediterranée (Idem).

Produzia-se “um modelo unissexual” a partir de uma “pressão normalizadora”, caracterizado pela indistinção ético-estética entre homo e heterossexual. Com bases na “uniformização de coração e corpo”, agora “integralmente reinseridos, não em sua diferença, mas pelo contrário em sua semelhança” (Ibidem). Ou seja, o que poderíamos, em conversação com punks queers anarquistas, poucos anos depois dessas análises do filósofo, chamar de *assimilação*.

A recente edição de *O desejo homossexual* de Hocquenghem, conta com um epílogo escrito por Paul B. Preciado. Em o “Terror anal: os primeiros dias da revolução sexual”, ele é enfático ao demarcar uma procedência queer em Hocquenghem, ao considerar este livro como “o primeiro texto terrorista que confronta diretamente a linguagem heterossexual hegemônica. É o primeiro diagnóstico acerca da relação entre capitalismo e heterossexualidade feito por uma bicha que não oculta sua condição de ‘escória social’ e de ‘anormal’ para começar a falar” (Preciado, 2020, p. 201). Não fica claro qual o sentido de terrorismo para ele, mas pode nos levar ao *Terrorismo Poético* proposto pelo anarquista Hakim Bey. Como algo capaz de provocar em quem vê ou lê “uma emoção ao menos tão forte quanto o terror – profunda repugnância, tesão sexual, temor supersticioso, súbitas revelações intuitivas, angústia dadaísta (...) se não mudar a vida de alguém (além da do artista), ele falhou” (Bey, 2003, p. 07). Contudo, se é mesmo neste sentido, o libertário não foi citado pelo filósofo. Voltarei a essa questão.

Mais adiante, Preciado reitera a contribuição da bicha, e especificamente de *O desejo homossexual*, para a teoria queer: “é, em forma de antecipação e de projeto, o primeiro exemplo de uma forma de saber que hoje conhecemos como teoria queer. (...) Os textos inaugurais da teoria queer encontrarão inúmeros pontos em comum com os textos de Guy Hocquenghem” (Idem, p. 219). Dentre estes pontos de conexão ele menciona a instauração de um lugar de enunciação e produção de saber a partir do insulto e o enfrentamento da normalização heterossexual. Hocquenghem também apresenta uma discussão sobre o falo, em conversa com um referencial psicanalítico, estancando o que nomeia de sociedade fálica ou falocrática e que fundamenta a heterossexualidade. Indicava o ânus como o que “ignora a diferença dos sexos” (Hocquenghem, 2020, p. 101),

afirmação que se desdobra na obra de Preciado. Não somente neste epílogo, atravessa todo o *Manifesto Contrassexual* (2014). Em *Queer political performance and protest*, Benjamin Shepard também indica essa procedência e os impactos da obra de Hocquenghem nas movimentações pela liberação gay nos EUA (Shepard, 2010a).

Guy Hocquenghem escrevia a partir das experimentações na FHAR (Frente Homossexual de Ação Revolucionária) e ressaltava que as bichas francesas não usavam o termo homossexual para se referirem a si e entre si. Tratava-se de uma ruptura com a reprodução do discurso psiquiátrico, com a “cultura psiquiatrizante popular, a aceitação universal de um ‘saber’ médico sobre o sexo” (Hocquenghem, 1980, p. 08). Com um olhar perspicaz, anunciou a *assimilação* nos primeiros sinais dos movimentos francês e estadunidense. Notadamente neste último, no qual se “exigia a punição dos machões agressores das bichas e a integração dos homossexuais no seio do exército e da polícia americana” (Idem, p. 15). Alertando para como a chamada “revolução homossexual” ou “revolução do homossexualismo” poderia simplesmente dar continuidade ao funcionamento social e não a uma “contestação social muito maior do que a revolução do automóvel (...) introduz uma profunda reforma nos costumes, modifica as consciências e remodela as relações interpessoais, ela, antes de tudo, é a parte que emerge de um novo conjunto, de um novo modelo social-sexual” (Ibidem, p.08). Foi ainda mais enfático:

o homossexualismo talvez se encontre no momento de inserir-se (e acabar) em uma sociedade sexualmente organizada, na qual não mais seria fermento de discórdia ou provocador de curtos-circuitos. As revoltas que ele veiculou disseminaram-se entretanto a seu redor, afastando-se como círculos concêntricos em direção às bordas, impelidos por um movimento irresistível, até chegar à fragmentação e à dispersão (Ibidem, p. 18).

Chegou a ser categórico em relação a esta anunciação, de se tratar pontualmente de *assimilação*: “é supérfluo lembrar que não lutamos essencialmente pelo reconhecimento do direito a uma prática sexual assimilada às demais” (Ibidem, p. 44). Em sentido próximo ao que podemos situar como a afirmação de um *modo de vida queer*, Hocquenghem pontuou: “uma sólida atitude filosófica nos anima. Trata-se de recusar a normalidade, mesmo que ela esteja disfarçada de esquerdismo” (Ibidem).

Em um dos artigos que compõe este livro, Hocquenghem conta sua experiência, junto com outras bichas e não-heterossexuais, durante a ocupação da universidade de Sorbonne, em maio de 68. Elxs tentaram criar um Comitê de Ação Pederástica. Os cartazes colados pelo campus para divulgação das propostas foram quase todos arrancados e rasgados. A presença “homossexual” incomodava a maioria dos estudantes. A presença declarada “pederástica” era insuportável. Segundo o filósofo, após esse

*fracasso*, foram precisos quase três anos, decorridos após este mês de maio, para que emergisse a FHAR, em março de 1971.

A FHAR tinha um jeito diferente de agir politicamente, não era “talhada à imagem dos grupos esquerdistas” (Ibidem, p. 34), e se propunha descentralizada como o Gay Liberation Front. Estabelecia como alvo das lutas objetos imediatos. Questionava não somente a sexualidade, mas as condutas fundadas na “diferença sexual”: “por que vocês não suportam encontrar em um homem as atitudes, desejos e comportamentos que exigem de uma mulher? Será que o desejo de dominar as mulheres e a condenação do homossexualismo não são uma coisa só?” (Ibidem, p. 35). Mas, sem vitimizações, concluía: “todos somos mutilados em um domínio que sabemos ser essencial para nossas vidas, aquele que se denomina desejo sexual ou amor” (Ibidem).

Em julho de 1972, Hocquenghem demonstrava perceber que a FHAR perdia seu fôlego: seu “pensamento, com efeito, tornou-se normativo. Elaborou-se dessa forma um credo homossexual” (Ibidem, p. 51). Esse credo, que poderia sinalizar para uma norma, estava atrelado à declaração identitária, da qual o filósofo se afastava: “não serei durante toda a minha vida semelhante a mim mesmo, na projeção indefinida dos mesmos atos” (Ibidem, p. 79). O efeito normativo se anunciava pela produção de um “novo estado sexual”, onde a homossexualidade seria o “núcleo de inquietação” que se colocaria progressivamente no Código Penal. No poslúdio do livro, não titubeou: “o movimento homossexual viu-se de repente pai de uma nova normalidade e, sobretudo, de um Direito absolutamente real ou pelo menos participando de sua evolução” (Ibidem, p. 146).

O que, certamente, não leva a concluir que com essa participação, ou paternidade, findaram-se as violências perpetradas contra as pessoas identificadas como homossexuais. Pelo contrário, pela inerente seletividade do direito e pelo efeito apaziguador da *assimilação* nas lutas sociais, dava-se continuidade à aniquilação das diferenças e dxs diferentes. “A sociedade queima seus dejetos: a sociedade medieval colocava os homossexuais na fogueira. A sociedade moderna tem métodos mais racionais de eliminação” (Ibidem, p. 46), constatou Hocquenghem, quase parafraseando o anarquista Han Ryner que, em 1934, escreveu um verbete para a palavra amor, publicado na *Enciclopédia Anarquista* de Sébastien Faure:

na linguagem mais corrente, amor designa a afeição por um ser cujo contato sexual é desejado, sonhado ou experimentado. (...) Definição excessivamente estrita e que resolve, com um dogmatismo sorrateiro, uma grave questão. Quer o fato agrade, quer não, existiram e continuam existindo amores entre pessoas do mesmo sexo. Várias legislações condenam o amor homossexual, que é recebido com zombaria ou severidade pela opinião pública. (...) Será que isso

acontece por que essa forma de amor seguramente evita as armadilhas do gênio da espécie? (...) Ou ainda por que as religiões modernas condenam o prazer, só lhe concedendo alguma tolerância caso ele contribua às supostas finalidades de Deus ou da Natureza? Nesse domínio, o anarquista obedece a seus gostos pessoais e nunca censura os gostos inocentes diferentes dos seus. Ora, ele chama de inocente o que não faz mal a nenhuma pessoa real. Quanto às famosas “pessoas morais”, ele as considera, dependendo do caso, com a mais fria indiferença ou a mais legítima hostilidade. (...) Hoje não se usam mais fogueiras. Por vezes ainda se mata sorrateiramente (Ryner, 2012, pp. 30-31).

Sendo conterrâneo do anarquista, não é de surpreender que Hocquenghem o tenha lido. Apesar de seus embates com os socialistas e da ruptura com o Partido Comunista Francês que não admitia em seus quadros pessoas “homossexuais”, Hocquenghem nunca se disse anarquista. Se ele, de fato, leu o verbete de Ryner, ou se chegaram a mesma constatação algumas décadas mais tarde, não saberemos. Chama mais atenção que este texto tenha sido praticamente esquecido entre xs próprixs libertárixs. Não encontrei nenhuma referência a ele em todo o material coletado durante a pesquisa. O verbete chegou às minhas mãos através de um número da *revista verve*, sendo uma das raras traduções de Ryner em português<sup>52</sup>. A obra dele foi impreterível para a anarquista Maria Lacerda de Moura, que traduziu alguns trechos de seu livro *L'amour plural: roman d'aujourd'hui et de demain* (1927), trocou cartas com ele e a partir dessa conversa redigiu *Han Ryner e o Amor Plural*, escrito no final dos anos 1920. Talvez a primeira obra, extensa e de fôlego, produzida e publicada no Brasil, em português, a respeito do amor livre (Giovanni Rossi escreveu em italiano).

A Frente de Liberación Homosexual (FLH), formada na Argentina em 1971, foi o primeiro agrupamento político de homossexuais na América Latina. No ano seguinte, emergiram, no México, a Sex-Pol e o braço local da Frente de Liberación Homosexual (MacRae, 2018). Néstor Perlongher foi um dos agitadores da FLH portenha e se envolveu, principalmente, com a escrita do jornal *Somos* e sua distribuição, feita de mão em mão e difundida pelo interior da Argentina, conforme o poeta antropólogo visitava outras cidades, driblando a repressão da ditadura civil-militar que assolava a região. Segundo Christian Ferrer, anarquista e amigo de Perlongher, “desde a época do Centenário, quando xs anarquistas manifestaram sua preferência pelo amor livre, estava ausente no país uma posição radical sobre a relação entre política e desejo” (Ferrer, 2012b, p. 182).

---

<sup>52</sup> Durante a finalização da redação desta tese, foi publicado em português *A menina que não fui* (2023), livro de estreia da editora Erculano. Foi escrito por Han Ryner em 1903 e lançado em junho de 2023, durante o chamado “mês do orgulho”, com prefácio de João Silvério Trevisan. Apesar da impossibilidade de contemplar esta obra na bibliografia, sublinho este importante registro.



Ao menos desde o início dos anos 1980, Perlongher, a “loca latina”, a “marica” – termos que ele usava para se referir a si mesmo –, alertava para os riscos da construção de uma identidade gay ou homossexual. Assim como Hocquenghem<sup>53</sup>, a *marica* enfatizou a “integração cidadã” (Idem) dos homossexuais, que já se anunciava, também, ao final dos regimes ditatoriais sul-americanos. Em 1984, durante a Semana de Ciências Sociais da Unicamp, Perlongher, que nesta época residia em São Paulo e fazia a pesquisa “O negócio do michê: a relação entre o prostituto viril e seu cliente”, fez uma conferência intitulada “Antropologia das Sociedades Complexas: identidade e territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead” (Perlongher, 1984). Nela, uma das questões trazidas por ele foi a identidade, partindo da construção deste problema antropológico, voltado inicialmente aos “primitivos”, por meio de conceitos como “identidade contrastiva”. Um dos pontos centrais foi a transposição deste conceito para a etnografia da chamada Antropologia das Sociedades Complexas, especialmente a Antropologia Urbana. Ele sublinhou a indissociabilidade da “identidade contrastiva” de uma perspectiva conquistadora, colonizadora; ela despontou neste contexto histórico-político e assim se conservou. “Os outros – sobre os quais se vai falar – são os primitivos, ou, como diríamos modernamente, os oprimidos” (Idem, s/p). Este modo de olhar, para além da própria Antropologia e das ciências, permanecia moderna e contemporaneamente, precisamente pela noção de identidade. “Fala-se de ‘identidade negra’, ‘identidade feminina’, ‘identidade homossexual’, mas muito mais raramente de uma ‘identidade branca, ocidental, heterossexual e masculina’ – é como se o dispositivo da identidade servisse para os dominadores reconhecerem e classificarem os dominados” (Ibidem).

Na época dessa palestra em Campinas, tanto o *Lampião da Esquina* como o Grupo Somos de Afirmação Homossexual não mais existiam. Frente à ampla disseminação da Aids, os esforços do esfacelado movimento homossexual se concentravam na atuação institucional, no intuito de conter os efeitos devastadores da doença. O Somos teve sua primeira aparição pública em fevereiro de 1979, em um evento sobre “O caráter dos movimentos de emancipação”, realizado na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo. Foi um desdobramento de reuniões entre amigos homossexuais – todos homens e alguns envolvidos como o *Lampião* – que buscavam

---

<sup>53</sup> Edward MacRae também aproxima os dois intelectuais, contudo o faz por outra via. Para ele, ambos “apontavam para o perigo da normatização e recuperação do antigo ‘desvio homossexual’” (2018, p. 131) e se opunham a identificação como homossexual pela própria “indefinição, característica por excelência desse grupo social” (Idem).

articular um movimento homossexual no Brasil. Uma dessas pessoas foi João Silvério Trevisan que assinalou como objetivo deste grupo estimular “a ternura e a fraternidade entre nós, participantes” (Trevisan, 2018, p. 318), ao passo que contestavam e pretendiam afastar “tanto as lideranças quanto a representatividade parlamentar” (Idem). Segundo ele, inicialmente, “havia uma não formalizada proposta autogestionária e de ação direta que grassava unanimemente dentro do Somos” (Ibidem, p. 325). Voltavam-se aos costumes cotidianos: “a revolução deveria começar dentro de casa, mexendo em grandes tabus, tais como a vivência monogâmica e a possessividade no amor” (Ibidem, p. 326).

Uma perspectiva distinta foi situada por Edward MacRae, que se envolveu com essas mobilizações, inicialmente, devido à sua pesquisa de doutoramento em Antropologia sobre o movimento homossexual no Brasil. Ele sublinhou um caráter “autonomista”, por vezes “anarquista” – segundo suas palavras, embora ele mesmo enfatize ao longo do texto, não ser um posicionamento declarado do grupo. Ele atribuiu especialmente à figura de Trevisan esse tom “individualista” que, em alguns momentos, preponderou no Somos e, pela sua análise, atravancou a organização e o avanço do grupo. Segundo MacRae, essa perspectiva dificultou a aproximação com as bichas e sapatonas “do gueto” e acirrou as disputas com os ativistas de esquerda. Somavam-se algumas questões pontuais como as críticas, segundo ele sem muito adensamento, ao machismo e ao autoritarismo, apontados nas condutas de homossexuais; e a oposição à monogamia combinada à ênfase em um “individualismo hedonista” (2018, p. 358).

Maurício Marques de Souza analisou o Somos como “responsável por aglutinar uma infinidade de corpos e práticas que não encontravam espaço no campo da esquerda brasileira à época. Mais do que isso, promoviam uma maneira de agir que estava ligada a homossexualidade como um modo de vida e não como posição política” (Souza, 2022, p. 82). Além das discussões teóricas, propunham-se experimentar encontros mais íntimos, reuniões em que se desnudavam, observavam-se, tocavam-se, eventualmente transando coletivamente; “praticavam o desbunde, o sexo livre e questionavam, em suas práticas, o formato de organização militante rígida e hierárquica da esquerda brasileira” (Idem).

Ele mostrou como, no Brasil em plena ditadura civil-militar, a palavra *desbunde*, então utilizada midiaticamente como uma ofensa, um xingamento, foi apropriada para “designar a política encarnada por artistas como Ney Matogrosso, Caetano Veloso e o grupo Dzi Croquettes” (Ibidem, p. 33). Foi afirmada enquanto ação, uma atitude, assim como os primeiros usos da palavra queer, anunciadores de um revide. Souza delinea a afirmação do desbunde por estes artistas: “é uma atitude frente à vida, que se expressa

nas artes, nos encontros, na política, nos afetos” (Ibidem, p. 34). Também como queer, o desbunde metamorfoseou-se em uma versão verbal, na qual desbundar “tinha relação com as ações artísticas realizadas por esses e outros grupos, com o objetivo de inserir o corpo na política, a partir de uma estética da extravagância contra o conservadorismo latente durante a ditadura civil-militar no Brasil” (Ibidem, p. 33). A decisão do pesquisador por perseguir o uso afirmativo desta palavra apresentou uma maneira inventiva de “reconstituir uma história do desbunde para analisar as metamorfoses da homossexualidade no Brasil, uma opção frente à historicização da homossexualidade como conduta” (Ibidem, p. 34).

MacRae (2018) também sublinhou o desbunde como um desdobramento do *underground* que “popularizou” a androginia, borrando escancaradamente as demarcações de gênero. Contudo, em relação à militância dos que se juntavam ao Somos, havia preponderância de gays de classe média, indo de artistas aos “discretos” e universitários barbados. As travestis e as bichas do “gueto” não compunham. As lésbicas eram poucas. Em 1980, elas romperam com o Somos e formaram o GALF, então Grupo de Atuação Lésbico-Feminista (depois Grupo de Ação Lésbico-Feminista). Separatistas, passaram a publicar o seu jornal, *Chanacomchana*. Havia tensões e disputas com o movimento homossexual e feminista. Assim como os gays, as *fanchas* do “gueto” não se aproximavam das lésbicas militantes, majoritariamente universitárias e de classe média. As práticas sexuais e amorosas mais soltas das militantes eram tidas como “galinhagem” e as críticas ao machismo, que esbarravam nas condutas masculinizadas e nas relações heteronormativas, eram rechaçadas.

O Grupo Somos foi evaporando até 1983, poucos anos depois de sua fundação. Mas, mais do que o racha interno, uma força (quase) exterior ao movimento foi decisiva. Durante o I Encontro Brasileiro de Grupos Homossexuais Organizados, em 1980, trotskistas se infiltraram no evento, estabeleceram disputa e arregimentaram considerável número de homossexuais (que não eram muitos), iniciando uma “domesticação do nascente movimento homossexual brasileiro (...) sufocado antes mesmo de florescer” (Trevisan, 2018, p. 332). MacRae conta que um dos membros mais antigos do Somos, um estadunidense chamado Charlie, foi uma peça-chave nesse processo. Militante da Convergência Socialista, ele sorrateiramente imiscuiu as diretrizes do partido no Grupo, levando ao afastamento de outros integrantes mais antigos – os “anarquistas” segundo MacRae – e ao gradual sufocamento das lutas homossexuais em detrimento da *causa maior*. Constatou-se a ardilosa estratégia de Charlie e da Convergência por meio de

documentos do próprio partido que relatavam a missão a ser consumada: “em grupos onde o polo progressista é maior, o imobilismo dos anarquistas vai agudizar as diferenças entre os dois polos. Nesta situação, nossa tarefa vai ser dividir o grupo, levando o polo progressista para uma organização de frente única pró PT” (*apud* MacRae, 2018, p. 272). Política tipicamente comunista. O espaço construído pelas bichas e lésbicas autônomas, que deram formas a uma das primeiras experiências coletivas em torno da luta homossexual no país, foi conquistado e destruído pelos estadistas. Um problema, também típico, do autonomismo. Vale dizer que o Grupo Gay da Bahia, também formado nos anos 1970, segue na ativa até o presente, contudo atravessado por outras questões políticas.

Em 1983, começaram a aparecer os primeiros casos de Aids no país. O movimento era praticamente inexistente. Havia apenas as frações homossexuais filiadas à esquerda que consideraram, novamente, algo desimportante, uma “causa menor”: “doença de bicha burguesa” (Trevisan, 2015, p. 335). Trevisan mostra que “com o advento catastrófico da Aids, houve necessidade de mobilização em regime emergencial. As poucas forças militantes disponíveis concentraram-se na organização de um sistema de prevenção e atendimento às vítimas da epidemia” (Idem, p. 343). A luta contra a doença e seus efeitos devastadores ocorreu diretamente por vias institucionais e “esses/essas militantes passaram compulsoriamente a responder às diretrizes do Estado” (Ibidem).

Amina Urasaki analisou como ocorreu esse processo na dissertação *Sexo sob controles: da liberação ao sexo seguro* (2013). Muito rapidamente, já em 1985, fundaram-se as primeiras ONGs voltadas especificamente às pessoas acometidas pela Síndrome da Imunodeficiência Adquirida. Estabeleceram parcerias desde agências governamentais locais, como as secretarias de saúde e direitos humanos, até entidades internacionais que atuam na governamentalidade planetária, como a ONU (Organização das Nações Unidas) e a OMS (Organização Mundial da Saúde). Em 1986, o governo federal criou o Programa Nacional de DST e Aids e, no ano seguinte, iniciaram-se as campanhas oficiais de prevenção à disseminação do vírus. Assim, construíam-se o Programa Brasileiro de Combate à Aids, considerado exemplar em todo o planeta. Marcou “a entrada de uma nova racionalidade de governo que prevê a inclusão de grupos minoritários na tomada de decisão, criando por meio de cargos e conselhos uma acomodação das demandas e de algumas lideranças no interior do aparelho de Estado” (Urasaki, 2013, p. 103). Funcionando como um dispositivo (Idem), a Aids alterou

as relações amorosas e sexuais a partir de sua existência e configuração enquanto modo de ‘extrair revelações’ e construir novos saberes que cortam fluxos de liberação sexual, instaurando um regime de monitoramento e

regulação constante em torno da vida sexual de todos e de cada um (Ibidem, pp. 55-56).

Arelado ao governo das condutas e monitoramento de todos por cada um, o consumo –já característico do movimento homossexual brasileiro desde suas primeiras articulações (Trevisan, 2018) – continuou a crescer exponencialmente após o impacto inicial da alardeada “peste gay” e da reativa repressão, que incidiu preferencialmente contra as práticas de sexo gay, anal e da não-monogamia (Urasaki, 2013). A *assimilação* se acelerou no âmbito das condutas, das relações e da inclusão no mercado e no Estado.

Nos Estados Unidos da América, neste mesmo período, a situação era diferente. O movimento de gays e lésbicas estava fragmentado, mas atuante em seus nichos identitários, e o GAA angariava maior projeção como um grupo voltado às melhorias institucionais: *assimilado*. Diante da explosão da Aids, houve uma nova agregação, movida pelos efeitos terríveis da doença. Voltavam-se contra a estigmatização do que era alardeado como a “peste gay” ou “câncer gay”; contra as políticas de saúde “pública”, que tanto deixavam as pessoas contaminadas pelo HIV morrerem, quanto, depois, as submetiam a medicalizações e tratamentos cujos efeitos eram também devastadores. A repressão nos espaços frequentados por gays, travestis, drags e lésbicas aumentou. As forças de segurança lacravam os estabelecimentos, especialmente as casas de banho e saunas. As operações seguiam as ordens do governo de contenção de práticas de “alto risco”: relações sexuais orais e anais. Objetivavam proibir o funcionamento de espaços onde essas práticas, julgadas exclusivas de homens gays e travestis, eram permitidas.

Em 1987, a ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power) foi formada sob a rubrica: “silêncio = morte”. Para muitos, conectava-se diretamente ao fato do então presidente dos Estados Unidos, Ronald Reagan, não ter mencionado a palavra Aids durante os primeiros anos da explosão da doença. A ACT UP utilizava cartazes e faixas para atingir o objetivo: quebrar o silêncio sobre a epidemia de Aids no país. Focava nas pessoas mais estigmatizadas, os “quatro H’s” – na língua inglesa: prostitutas (*hookers*), heroinomanos, hemofílicos e homossexuais (Preciado, 2018) – ainda que, conforme passava o tempo e se disseminava o vírus, fosse perceptível que a doença não era restrita a um “grupo de risco”. Adequados à heteronorma, monogâmicos, heterossexuais, defensores desta moral e de seus valores, contraíram HIV e o transmitiram às suas esposas. Não demorou muitos anos para que a “peste gay” estivesse terrivelmente assentada nos *lares* da família monogâmica, religiosa e heterossexual. A própria história destrói a rigidez e as fronteiras imaginárias dos binarismos.

As estratégias de protesto da Coalizão remetiam aos *zaps* do Gay Liberation Front: *sit-ins*, beijaços, encenações de rua, performances. Segundo Shepard, essas estratégias de protesto eram elogiadas exatamente por seu tom bem-humorado, pelas brincadeiras – apesar de muitas performances serem dramáticas (as chamadas *die-in*) –, as pessoas que integravam ou participavam dos protestos ressaltavam que quando dançavam, beijavam-se, encenavam peças teatrais nas ruas ou quando drags faziam shows antes das reuniões, uma certa leveza era dividida (Shepard, 2010a). Em meio ao pânico generalizado, este clima as impulsionava a sair de casa, conhecer pessoas, ter prazer. Também sexual, “membros da ACT UP NY citaram o potencial sexual e romântico das interações entre xs integrantes como um atrativo importante para a organização” (Idem, p. 133). Fato que se vinculava a um posicionamento político: explicitava que a “ACT UP rejeitava os discursos de direita que conectavam a liberação sexual ao declínio social” (Ibidem, p. 90). Neste contexto, tornava-se inevitável ignorar que setores do próprio movimento gay aderiam e repetiam esse discurso. Algo para além da *assimilação*.

Frente à disseminação da Aids e em oposição às estratégias de protesto difundidas pela ACT UP, através da “recombinação retórica do público e do privado” (Duggan, 2002, p. 181), apareceu um novo moralismo homossexual que se posicionava contra a “promiscuidade” e o “estilo de vida gay”. Propalava-se através de escritores, homossexuais, brancos, cristãos, monogâmicos que tinham destaque midiático como Rob Blanchard, Christian Right e Andrew Sullivan, este último, o mais renomado entre eles. Sullivan, literalmente, postula “uma norma – a identidade heterossexual – que é inegavelmente valiosa em qualquer sociedade e qualquer cultura, que parece caracterizar a grande maioria da humanidade, e sem a qual a civilização simplesmente evaporaria: e tenta julgar a homossexualidade pelos padrões dessa norma” (Idem, p. 184). Ele defende que a homossexualidade é uma condição semelhante às genéticas recessivas.

Eles advogavam pela conquista de alguns direitos – a inserção nas instituições matrimonial e militar –, para depois abdicarem qualquer reivindicação pública específica para homossexuais. Assim, endossavam as demandas *assimilacionistas*, mas estavam além delas. Pois as demandas *assimilacionistas* seguem se refazendo e atualizando, como por exemplo, após a conquista do direito a ser assumidamente gay e lésbica no exército estadunidense, clamou-se pelo direito a ser trans nesta instituição e ter o tratamento de

transição custeado pelo Estado. Está foi uma das primeiras medidas de governo do atual presidente Joe Biden, após Donald Trump proibir essa política militar.<sup>54</sup>

Segundo Duggan, produzia-se assim uma *homonormatividade*, “equipada por uma recodificação retórica de palavras-chave da história política gay: ‘igualdade’ se torna o acesso restrito a poucas instituições conservadoras, ‘direito à privacidade’ se torna confinamento doméstico” (Ibidem, p. 190). Concluindo que a essas reconfigurações, soma-se “uma cultura corporativa gerida por um Estado mínimo, alcançada pela privatização neoliberal tanto da vida afetiva quanto econômica e pública” (Ibidem). A escritora Maggie Nelson, anos depois e frente às modulações dessa normatividade, foi mais direta ao afirmar a *homonormatividade* como uma “consequência natural da descriminalização da homossexualidade: quando algo deixa de ser ilícito, castigável, diagnosticado como doença ou usado como base legal para discriminação pura ou para atos violentos, tal fenômeno igualmente deixa de representar a subversão, a subcultura, o *underground*, o marginal” (Nelson, 2017, p. 82). O que, segundo ela, tornava compreensíveis posicionamentos “pervertidos niilistas” como o do pintor gay Francis Bacon, que “chegou ao ponto de dizer que a homossexualidade ainda devia ser castigada com a pena de morte”; ou de “fetichistas transgressores” como do escritor gay Bruce Benderson, que procuram encontros homossexuais em Estados onde essa prática é, ainda, criminalizada. Ela cita o autor, ““ainda vejo a homossexualidade como uma narrativa da aventura urbana, uma chance de cruzar não só as barreiras do sexo, mas também as de classe e idade, e transgredir nesse processo algumas poucas leis – tudo em nome do prazer. Não fosse isso, eu poderia muito bem ser hétero”” (Benderson *apud* Nelson, Idem). No Brasil, não houve criminalização da homossexualidade. É precisamente este um dos fatores que Edward MacRae (2018) indica como apaziguadores do movimento, no final do século XX. Faz-se salutar lembrar que, antes da norma, há uma moral que a sustenta. A questão, talvez, seja menos jurídica e mais política. O governo das condutas se faz por meio das identidades e as normas que elas produzem.

Benjamin Shepard buscou defender em sua pesquisa como as estratégias de protesto enquanto “brincadeiras” produziram um “novo tipo de ativismo” (Shepard, 2010a, p. 90), no qual “a criatividade e o prazer poderiam ser usados como ferramentas criativas para um mundo melhor e para o progresso frente à epidemia” (Idem). Não por acaso uma forma de *zap* muito usada neste período era a interrupção ou invasão de

---

<sup>54</sup> “Biden overturns Trump transgender military ban”. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-55799913> (acesso em 28 de julho de 2021)

transmissões televisivas ao vivo. Às vésperas dos ataques militares dos EUA na Guerra do Golfo, integrantes da ACT UP invadiram os estúdios da CBS e da NBC, durante a gravação dos noticiários. Gritavam ao fundo: “a Aids é notícia. Lute contra a Aids, não contra os árabes!” (Ibidem, p. 97). Também eram *zap* ações em que muitas pessoas se sentavam no meio da plataforma de estações de trem, obstaculizando o trânsito de usuários, com faixas e cartazes sobre a Aids. Ou quando fizeram uma peça teatral na rua, em frente a American Medical Association (AMA). Ou, ainda, quando invadiram a igreja de St. Patrick trajando roupas de palhaço e gritando: “não é o aborto que mata crianças”, o “militarismo mata crianças”, a “homofobia mata crianças” (Ibidem, p. 116). Sempre frisavam fazerem protestos não-violentos, pacíficos.

As pessoas que participavam da ACT UP se diziam *não-assimilacionistas*. Compreendiam com isso o fato de não utilizarem estratégias de reivindicação política por meios oficiais, legalistas, burocráticas, como fazia a Aliança de Ativistas Gays (GAA). Chegaram a mobilizar protestos *zap* junto com anarquistas, *squatters*, punks, artistas e pessoas que viviam na rua e estavam contaminadas com o vírus. Lutaram para que elas tivessem casas coletivas e medidas de redução de danos (disponibilizavam, especialmente, agulhas novas).

Como nos demais agrupamentos mencionados, ocorreram muitas cisões na ACT UP. Dentre elas, a que mais interessa a esta pesquisa é da Queer Nation, precisamente por trazer essa palavra para o embate interno ao movimento gay, para a rua. Até então, em meio a todas essas movimentações de rua que antecederam, atravessaram e desdobraram Stonewall, não se falava em queer. Ainda que a palavra já fosse afirmada no meio punk e na literatura. “A ACT UP estava se tornando repleta de agendas”, constatou Alan Klein, um de seus militantes em ruptura (*apud* Shepard, 2010b, p. 514). Dizer que a ACT UP se tornava repleta de agendas significava dizer que aderira à política, às reivindicações para o Estado, ainda que por meios alternativos. Passara a ser apontada como *assimilacionista*.

Em junho de 1990, durante a Parada do Orgulho Gay em Nova York, um panfleto incógnito, depois atribuído à Queer Nation, foi distribuído em meio ao bloco da ACT UP, no qual se lia em letras garrafais: “queers leiam isso!”. Diante da raiva da Aids e seus efeitos e de tudo que se explicitava a respeito da sociedade, essas pessoas afirmavam que não queriam ser incluídas, fazer parte, tornarem-se o mesmo.

Ser queer não é sobre um direito à privacidade; é sobre a liberdade de ser público, de simplesmente sermos quem somos. (...) Ser queer significa levar um outro estilo de vida. Não é sobre o mainstream, margens de lucro, patriotismo, patriarcado ou sobre ser assimilado. Não é sobre diretores executivos, privilégio e elitismo. É sobre estar nas margens, definindo a nós



mesmxs; é sobre desfazer gênero e segredos, sobre o que está abaixo do cinto e, profundo, dentro do coração. É sobre a noite. Ser queer é ser ‘local’ porque sabemos que cada uma de nós, cada corpo, cada gozo, cada coração e cú e genitália é um mundo de prazeres esperando para serem explorados. Cada uma de nós é um mundo de possibilidades infinitas (Queer Nation, 2016, p. 04).

Este texto foi intitulado “Um exército de amantes não pode perder”. Argumentava que precisavam ser um exército e de amantes porque eram pelo desejo e pela luxúria, pois saíam do armário e encaravam “a rejeição da sociedade, pelotões de fuzilamento, apenas para amarmos uns aos outros! Cada vez que nós fodemos, nós vencemos. Devemos lutar por nós mesmxs (ninguém mais irá fazê-lo) e se neste processo trouxermos maior liberdade para o mundo, que ótimo!” (Idem). Clamava por fazer “de cada rua uma parte da nossa cartografia sexual” (Ibidem). Encerrava sugerindo que deveriam olhar suas vidas, “enxergar o que nelas há de melhor, o que há de torto (queer) e o que há de norma (straight) e mandar a norma à merda! Lembrem-se que temos pouco, tão pouco tempo. E eu quero ser um amante para cada um de vocês” (Ibidem).

Em sua pesquisa no acervo de História Oral da ACT UP<sup>55</sup>, Shepard encontrou um relato de Walter Armstrong, ex-integrante da Coalizão, que contou que a autoria deste texto foi de Randy Snyder. “Foi muito importante para ele. (...) Era um jeito de viver para cima o final muito próximo” (Armstrong *apud* Shepard 2010a, p. 78). Os dois foram amantes por um tempo e depois se tornaram grandes amigos. Randy morreu em 1996, após duros últimos anos com o HIV. As linhas escritas por Snyder, assim como pelas outras autorias do panfleto, marcavam a “luta pela vida junto à luta pelo direito de ser diferente, o direito à diferença: ‘ser queer significa levar um outro estilo de vida’” (Idem).

Outro panfleto que foi difundido na Parada questionava “por quê queer?”, afirmando seu significado enquanto estranho, excêntrico e misterioso. Indo de acordo com essa afirmação pelo direito à diferença, apartado da formulação jurídica. Levantava a hipótese de que as pessoas gays, homens e mulheres, que se opunham a afirmação queer, “achavam-se mais normais do que estranhas” (Ibidem, p. 10). Defendia:

queer, ao contrário de gay, não significa macho. E, quando falada para outros gays e lésbicas, é um modo de sugerir que cerremos fileira e esqueçamos (temporariamente) nossas diferenças individuais, uma vez que enfrentamos um inimigo comum e mais perigoso. Sim, queer pode ser uma palavra dura, mas é também uma arma sagaz e irônica que podemos roubar das mãos dos homofóbicos e usá-la contra eles (Ibidem).

Nestes dois excertos, de autorias possivelmente diferentes, o sentido da afirmação queer remete ao que circulava no homo ou queercore. Manifestação de uma *atitude queer*

---

<sup>55</sup> Disponível em: <https://actuporalhistory.org> (acesso 06 de janeiro de 2022).

*antiassimilação* e anti-identitária. Em um terceiro texto, esse tom também reverbera, vinculado à raiva que foi a questão central deste compilado de escritos anônimos panfletados na ocasião.

Tenho raiva por ser condenado à morte por estranhos dizendo ‘você merece morrer’ ou ‘a AIDS é a cura’. (...) Tenho raiva enquanto José agoniza desembolsando 8 mil dólares por ano para pagar AZT’s que devem mantê-lo vivo por um pouco mais de tempo e que ainda o tornam mais doente do que a doença com que foi diagnosticado. (...) Não irei marchar em silêncio com uma merda de uma vela e quero pegar aquelas malditas colchas [*quilt*, com retalhos em homenagem às pessoas mortas em decorrência da Aids] e me embrulhar nelas, rasgá-las e arrancar os meus cabelos amaldiçoando toda religião já criada em nome de Deus. (...) E tenho raiva quando os jornais nos chamam de ‘vítimas’ e alardeiam que ‘isso’ deve logo se espalhar para a ‘população em geral’. E quero gritar “que diabos sou eu?” (Ibidem, pp. 04-05).

No artigo “Queer Nationality”, as pesquisadoras na área dos estudos queer, Lauren Berlant e Elizabeth Freeman procuraram entender a política da Queer Nation, trançando as “intenções espetaculares do movimento e seus efeitos” (Berlant; Freeman, 1993, p. 196). Para elas, o grupo assumia um “projeto de coordenar uma nova nacionalidade”, vinculada às histórias de lutas civis estadunidenses, por isso uma relação “múltipla e ambígua” com a nacionalidade (Idem, p. 195), expressa no próprio nome. As estratégias de ocupação dos espaços públicos e privados, para as autoras, evidenciavam essa reivindicação de serem parte da “nação”. Um dos lugares que se tornaram alvo frequente de protestos estilo *zap* da Queer Nation foram os shopping centers. Ao jogar com o “fascínio do nacionalismo e do capitalismo, a Queer Nation opera precisamente no estilo americano [*american way*]” (Ibidem, p. 196).

A própria organização descentralizada do grupo foi vista pelas autoras como uma pluralidade no sentido neoliberal, que contemplava simultaneamente uma variedade de agendas. Havia vários grupos de afinidade sob o guarda-chuva da Queer Nation: ASLUT (Artists Slaving under Tyranny); DORIS SQUASH (Defending Our Rights in the Streets, Super Queers United Against Savage Heterosexuals); GHOST (Grand Homosexual Organization to Stop Televangelists); HI MOM (Homosexual Ideological Mobilization Against the Military); LABIA (Lesbians and Bisexuals in Action); Queer Planet; Queer State; QUEST (Queers Undertaking Exquisite and Symbolic Transformation); SHOP (Suburban Homosexual Outreach Program); United Colors; LAPV (Lesbians Against Police Violence); DARE (Dykes Against Racism Everywhere); Coalition Against Racism, Anti-Semitism, Sexism and Heterosexism (Ibidem; Bourcier, 2020). Com o tempo, uma certa homogeneização dos protestos e de suas formas se definiu, para além da pluralidade de temas bastante adequados à racionalidade neoliberal, como os nomes

destes grupos evidenciam; *assimilados*. Evidenciavam um ativismo, decorrente da eclosão da Aids, que se firmava como uma política democrática, inclusiva e identitária.

O slogan, provavelmente o mais repetido nos protestos da Queer Nation – ao menos o mais referido –, era: “estamos aqui. Somos queer. Se acostume com isso”. Já anunciava a tendência ao *assimilacionismo*, embora declarando-se *antiassimilacionista*. Berlant e Freeman apontam o paradoxo da Queer Nation se posicionar como *antiassimilacionistas*, mas elas argumentavam que, naquele momento e em meio à Aids, não era “nem mesmo uma opção teórica” recusar a nacionalidade, pois só viam solução por meio de medidas de governo voltadas à saúde. O que não se sustenta, pois envolvia também a gigantesca e transnacional indústria farmacêutica. Para elas, a ênfase no local e na ocupação de lugares, alertava para uma armadilha do que poderia se tornar uma adesão normativa, seja às normas heterossexuais, seja pela produção de outras, alternativas. Elas marcaram a diferença entre os protestos da Queer Nation e a escrita dos zines queer. Em geral, nos fanzines, recusava-se mesmo que “parodicamente a ocupar a esfera política pública”, saindo até mesmo deste “imaginário” (Berlant; Freeman, 1993, p. 222). A recusa à política e ao Estado não é circunscrita por um imaginário, é prática e se faz contra o léxico, a racionalidade, a lógica, o pensamento que fundamentam sua continuidade como algo intransponível por meio do assujeitamento de cada um.

No ininterrupto fluxo de rupturas internas, da Queer Nation saiu a Pink Panthers. Um grupo de afinidade voltado a realizar patrulhas em lugares onde os ataques às pessoas não-heterossexuais eram mais frequentes. Vestidxs de preto, com camisetas estampadas com um triangulo rosa choque, andavam em bandos, sem armas, usando apenas apitos e o corpo no embate físico. Era indubitavelmente influenciado pelos Black Panthers, ainda que não aderissem ao uso de armas. Sob a afirmação “bash back!” (revide!), propagavam táticas de autodefesa. Muitas vezes, somente pelo fato de estarem em bando e destemidxs, evitavam ou faziam correr os acoissadores de queers (Ibidem, p. 206).

Ao analisar os modos “divertidos” de protesto criados pela ACT UP, e desdobrados na Queer Nation, Benjamin Shepard sinalizou para a continuidade deste jeito de estar na rua e se manifestar no que ficou conhecido como *ação global dos povos* ou *movimento antiglobalização*. Ele concentra a observação nas Drag March, cuja primeira edição ocorreu em 1994, também com uma proposta burlesca, a de remontar o funeral de Judy Garland, atriz morta em decorrência de uma overdose poucos dias antes de Stonewall *acontecer*. Shepard ressalta que a marcha saiu um ano depois de Michael Warner começar a indicar o que hoje é conhecido como a noção de *heteronormatividade*,

na introdução ao livro compilado por ele, *Fear of a queer planet* (1993) – onde se encontra o artigo “Queer nationality” citado acima. Para Shepard a Drag March inaugurou uma nova “política queer de performance” (2010a, p. 09).

Falar em política queer, ainda que nessa forma alternativa, indica uma disposição à *assimilação*. Do ponto de vista aqui analisado, a proximidade com o discurso político, mesmo que não seja o tradicional das instituições burocráticas e do bipartidarismo estadunidense, acaba por reproduzi-los e sustentá-los. Assim, pode-se sublinhar uma nuance importante do movimento no sentido da *assimilação*. Ainda que se dissessem *antiassimilacionistas*, ao localizarem esta prática somente em reivindicações de um ativismo expressamente conservador em prol: do casamento homoafetivo, da criminalização de condutas consideradas homofóbicas e do direito a ser homossexual assumido no exército. Esta última demanda refere-se à lei estadunidense conhecida como Don’t Ask, Don’t Tell (Não pergunte, não conte), assinada por Bill Clinton em julho de 1993. Naquele momento, uma parte expressiva do movimento já clamava pela aceitação orgulhosa da diversidade sexual nas tropas. É um aspecto determinante para entender como se catapultaram gays, lésbicas e trans para a adesão e recrudescimento de uma moral nacionalista e patriótica, para além do território estadunidense.

A reivindicação pela inclusão na instituição militar, braço armado do Estado, sustentáculo da segurança nacional e das fronteiras, pela disponibilidade de cada soldado a matar e morrer por essas criações imaginárias, era muito nitidamente percebida por queers *antiassimilacionistas*. Bem como a demanda por constituir famílias à imagem e semelhança heterossexual, com a benção de lideranças religiosa e o reconhecimento legal do Estado, assegurando a herança e a propriedade. Talvez os protestos por maior e melhor punição aos acoadores de pessoas não-heterossexuais – que em não raros casos chegam ao limite da tortura, da violência sexual e da execução – indiquem uma outra pista de via *assimilacionista* dentre pessoas que se dizem *antiassimilacionistas*. Sem uma radicalização no sentido da ruptura com a segurança e a *cultura do castigo*, alicerce fundamental dessa sociedade, a reprodução da política, do sistema penal, das prisões, da polícia e todas as forças de segurança, segue intocada e mantém o estado vigente das coisas. Mais ainda, replica na conduta de cada um, a lógica e o funcionamento da polícia: “a configuração do *cidadão-polícia* fomenta uma vontade de polícia ampliada, voltada para o Estado e em busca de reconhecimento, uma ânsia por inclusão no arco das penalizações a céu aberto e uma fé ampliada na eficácia dos monitoramentos” (Passetti et al., 2020, p. 305). Onde se reitera que “a referência estatal não está na formalização

jurídica ou na regulamentação institucional, mas no Estado como maneira de pensar e a forma de ação política” (Idem, p. 307).

Outro marco indicado por Benjamin Shepard foram os protestos no ocaso da execução por tortura e espancamento do jovem gay Matthew Shepard, em março de 1999. Foi organizado pelo Fed Up Queers, um desdobramento do SexPanic! que, por sua vez, era uma ruptura da Queer Nation. A manifestação foi gigantesca, ao menos em Nova York, e caracterizada por este jeito “espetacular” de protesto, ainda que, evidentemente, não tenham recorrido às “brincadeiras” ou espécies de entretenimento. Os protestos contra a violência, decorrentes da trágica morte deste jovem de 22 anos, culminaram na aprovação da Lei de Prevenção de Crimes de Ódio, que aumentava às penas para “crimes de ódio com motivação homofóbica”.

No Brasil, quase um ano depois, outra situação de imensurável violência mobilizou forças. Edson Neris foi executado brutalmente, na região central de São Paulo, por cerca de 20 Carecas do ABC – agrupamento fascista de exaltação do nacionalismo, do masculinismo, da violência, do orgulho operário e da moral heteronormativa e cristã. Era fevereiro do ano 2000, Neris namorava seu companheiro na Praça da República. O espancamento que culminou encerrando sua existência se iniciou com essa abordagem, intimando-o por trocar carinhos e prazeres com outro homem em um espaço público. “Imediatamente, anarco-punks ligados a um grupo denominado ACR (Anarquista Contra o Racismo), iniciaram uma campanha chamada ‘Alerta antifascista!’” (Ibidem, p. 308). Distribuíram panfletos esclarecendo o ocorrido e informando sobre a atividade destes grupos neonazifascistas na cidade. Também propagaram táticas de autodefesa, realizaram shows e pequenos atos de rua, que diferente do evento pela execução de Matthew Shepard em Nova York, não agrupavam mais de 50 pessoas. Contudo, a movimentação anarco-punk “despertou interesse de grupos ligados ao que na época era conhecido como movimento GLS (Gays, Lésbicas e Simpatizantes), incluindo a presidência da Parada Gay e a Comissão de Direitos Humanos da Câmara de Vereadores de São Paulo” (Ibidem, p. 309). Neste momento, os diferentes sentidos das forças em luta se evidenciaram.

Os grupos GLS, em reuniões com anarco-punks, insistiam em iniciar uma campanha de criminalização da homofobia e dos atos de intolerância, enquanto os anarco-punks e outras associações e pessoas ligadas ao anarquismo convidavam o movimento GLS a engrossar a campanha do ‘Alerta Antifascista!’. (...) O desacordo entre os grupos não era total, na medida em que se encontram nos panfletos anarco-punks reivindicação de direitos, além de o movimento continuar frequentando a Parada Gay (...). Foram decisivas a recusa dos anarco-punks à presença de partidos políticos, a exclusividade da pauta que não se abria para uma luta antifascista e a reivindicação por criminalização de condutas (...) menos por uma questão de princípios e mais

pela experiência de convivência da polícia com grupos de Carecas e White Power (Ibidem).

Estas agitações, com suas marcadas divergências, somadas ao fato da execução de Edson Neris ter se tornado mote do movimento GLS e de políticos pela criminalização da homofobia mostra uma narrativa não institucional. Expõe as forças em luta e o que culminou na criação, em 2006, na cidade de São Paulo, da DECRADI (Delegacia de Repressão aos Crimes Raciais e Delitos de Intolerância). Vinculada ao Departamento Estadual de Homicídios e de Proteção à Pessoa (DHPP), essa delegacia, desde o início, busca manter laços estreitos com a chamada sociedade civil, funcionando por meio da participação de suas organizações e entidades. Por fim, verifica-se que a DECRADI é voltada à investigação e monitoramento de manifestações de rua, tendo como “alvos preferenciais os punks e grupos identificados como anarquistas, na medida em que, para a lógica policial, anarquistas são tão intolerantes quanto os fascistas” (Ibidem, p. 310). Assim como, ao olhar para essas forças, constata-se que

as demandas por reconhecimento como prática política do *cidadão-polícia*, mostrando como a *nova política* ligada a grupos específicos que constataam certa crise de representação e atuam de forma mais ou menos apartidária (o que não implica o rompimento de relações com partidos políticos, desde que estes colaborem em favor de suas demandas específicas), terminam por reforçar o Estado a partir de uma lógica punitiva, abrindo espaço e participando das penalizações a céu aberto por meio de seus agentes sociais e ativistas (Ibidem).

Pelas ruas, mas de forma alguma apartados dos processos de institucionalização, os novos modos de protestar exercidos pela ACT UP e suas dissidências, projetaram-se em um âmbito mais geral. É o que mostra Benjamin Shepard, indicando as relações entre estes grupos de “política queer” e a eclosão do *movimento antiglobalização* no ano de 1999. “O burlesco da indisciplinada tradição política queer da ACT UP encontraria seu caminho em grande parte da divertida ‘frivolidade tática’ do movimento ascendente” (Shepard, 2010a, p. 02), enfatizou o autor ao sublinhar as semelhanças entre a Drag March e o primeiro protesto do Reclaim the Streets (RTS) em Nova York. Com uma semana de distância, apresentavam similitudes em seus “protestos carnavalescos”. Esse modo de estar e se manifestar na rua, que ganhou amplitude entre movimentos de minorias sexuais, raramente é mencionado como procedência da luta antiglobalização, ficando restrita a uma bibliografia “específica” destes movimentos minoritários. É importante sublinhá-la, junto com as procedências encontradas no *acontecimento 68* e em movimentos contemporâneos latino-americanos (principalmente o zapatismo). Pois demonstra como, paralelamente aos indicados desdobramentos na *nova política* (Augusto, 2013; Passetti,

Simões, 2018; Passetti et al., 2020), houve uma presença decisiva dos movimentos de minorias sexuais nas novas estratégias políticas de manifestações de rua.

O ativismo tem que se reinventar repetidamente. A lição que muitos dos ativistas brincalhões trouxeram para a nova geração de organizadores é a compreensão de que o prazer conta. Brincar muitas vezes convida as pessoas para o jogo da mudança social. É uma lição trazida do movimento de libertação gay e traduzida através da ACT UP e do movimento de justiça global (Shepard, 2010a, pp. 272-273).

Nota-se como, no interior do movimento LGBT, no próprio âmbito do que passou a se chamar largamente de queer, replicam-se os efeitos no movimento *antiglobalização* como um todo, produzindo “condutas assimiláveis e outras singulares que fermentam a antipolítica” (Passetti et al., 2020, p. 71). Se, de um lado, havia blocos da diversidade sexual, evidenciando um aspecto festivo, espetacular, pacifista e colorido, a reivindicarem uma justiça global ou mudanças, reformas e melhorias locais na sociedade. De outro, emergiram os *pink blocs*, trajadxs de preto e rosa choque, queers ingovernáveis que acrescentavam outro tom, uma singularidade ao *black bloc*, à “imagem que aparece visível quando se faz o uso da tática [black bloc], os corpos vestidos de negro, uma imagem concreta, que agrupados formam uma mancha no espaço” (Marestoni, 2019, p. 12). Sem produzir com isso identificações ou arruinar o anonimato, marcava-se que em meio às forças anarquistas havia forças queer e queerizantes. Essas batalhas serão mostradas no **próximo momento** desta tese, que se volta às análises do presente.

As lutas aqui apresentadas mostram que o *modo de vida queer* anunciado no **momento anterior**, indicando a possível formação de uma *cultura queer* em relação com a *cultura libertária*, foi revirado. De um lado, pode-se ver outras formas que esta existência queer tomou, em contextos e enfrentamentos outros e que, por vezes, sem muita firmeza em um posicionamento ético-estético, em práticas militantes, acabaram por se enfraquecer. De outro lado, evidenciou-se como o ativismo contemporâneo foi se imiscuindo inclusive em pessoas e grupos que se situavam como *antiassimilacionistas*, também relacionado a uma frouxidão com um posicionamento ético-estético e a constante luta nele imbricada. Luta esta que passa pelo enfrentamento e desassossego de si consigo mesmxx. É importante sublinhar o que a análise de Berlant e Freeman (1993) apontou, como havendo algo mais coerente na escrita dos fanzines queer, espaços onde a reflexão e o fazer-se continuavam importantes e apoiando a necessária atenção para não se deixar levar, *assimilar*, como explicitado por Souza (2016). A *antiassimilação* é uma prática, não um adjetivo. Quando se aproxima da identidade, da identificação, é aniquilada.

Voltado a analisar as relações entre ativismo-militância-militantismo, Edson Passetti vem enfatizando e alertando que

o ativismo contemporâneo configura-se como um marco nas *novas relações políticas* que reorientam os governos de Estado em parceria com a sociedade civil organizada, convocada a participar continuamente. Inauguram relações horizontalizadas de poder e monitoramentos, e pelo fato da Internet ser uma estrutura verticalizada de segurança, controle e vigilância das inúmeras convocações à participação, *as novas relações políticas* governam também as práticas de liberdade democráticas, as fascistas e as neoliberais que fomentam inovações no capital humano. Deste se espera uma subjetividade meritocrática pessoal, que, ao mesmo tempo, conforma o desenho de práticas voltadas à efetivação de um sujeito coletivo atento às fiscalizações necessárias em torno de direitos inacabados, configurando-os como sujeitos portadores de direitos inacabados (Passetti, 2020a, pp. 181-182).

Os efeitos deste ativismo em meio ao queer explicitam linhas difusas de *assimilação* que se propalam no presente e que serão expostas no **momento a seguir**. Atenta-se para a impossibilidade de se restringir os movimentos de *assimilação* à fórmula estadunidense, que queer anarquistas de maneira bem-humorada chamavam de “Santíssima Trindade”: casamento, exército, leis antidiscriminação. A anarquização do queer como prática *antipolítica*, expandindo aí a *antiassimilação*, é o que pode indicar a contundência deste modo de vida, compondo uma *cultura queer*.

### **batalhas *antiassimilação-assimilação***

A emergência da afirmação queer em manifestações de ruas foi concomitante ao seu aparecimento na universidade. Em 1990, durante uma conferência sobre estudos e teorias de sexualidade lésbica e gay realizada na Universidade da Califórnia, Teresa De Lauretis apresentou o texto “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities an Introduction”. Propôs-se a olhar para o estado dos estudos da sexualidade e suas conexões com os estudos de gênero, situando avanços e a continuidade de entraves e certos conservadorismos. Enfatizou que era preciso ampliar as diferenças e o pensamento sobre elas, encarar o que se escondia e silenciava. “‘Teoria Queer’ transmite uma dupla ênfase – no trabalho conceitual e especulativo envolvido na produção discursiva, e no necessário trabalho crítico de desconstruir nossos próprios discursos e seus silêncios construídos” (De Lauretis, 1991, p. iv). Era um “esforço de evitar todas essas distinções sutis em nossos protocolos discursivos, para não aderir a qualquer um dos termos dados, para não assumir



suas obrigações ideológicas, mas ao invés disso, transgredi-los e transcendê-los – ou, pelo menos, problematizá-los” (Idem, p. v).

Esta foi a primeira vez que queer, gíria ofensiva e afirmação desaforada de revide, combinava-se à séria e sisuda teoria. Quando De Lauretis o proferiu nesta conferência, procurava uma expressão que demarcasse exatamente esse paradoxo, mesclar um termo coloquial a outro de grande apreço em meio às ciências. Assim, esta afirmação queer não deixava de ter ares provocativos. Neste momento, ela já havia publicado *Technologies of Gender* (1987) e Judith Butler acabara de escrever *Problemas de Gênero* (1990).

Sua fala na Universidade da Califórnia foi redigida e transformada em um artigo, no ano seguinte. No texto, De Lauretis acrescentou uma nota elucidativa sobre sua concepção de queer: “não há relação com o grupo Queer Nation, de cuja existência eu era ignorante [até pouco tempo] (...) há muito pouco em comum entre a Queer Nation e essa teoria queer” (De Lauretis, 1991, p. xvii). Ela conta que após sua fala, uma pessoa da plateia a procurou comentando sobre as agitações de rua da Queer Nation e outros grupos desdobrados da ACT UP.

Desde esse primeiro momento, as relações entre a teoria queer, o queer das ruas e o dos espaços punk e da literatura são conflituosas e nuançadas; aproximam-se, distanciam-se, repelem-se. A partir de uma perspectiva libertária, reitero que “a anarquia dispensa-se de Teoria, pois toda teoria é sempre um pensamento superior. A anarquia é formada por miríades de práticas libertárias que se atualizam” (Passetti, 2007a, p. 32)<sup>56</sup>. Prossigo no intuito de expor essas *miríadas de práticas libertárias*, atualizadas na e pela relação com o queer – assim como o queer em relação com a anarquia.

Muito rapidamente o termo teoria queer se espalhou pelos Estados Unidos da América, nos meios universitários e entre os movimentos de minorias. Foi também por essa via que a palavra queer chegou a outros cantos do planeta, como no Brasil. “Diferentemente do que se passou nos Estados Unidos, os estudos queer entraram no Brasil pela porta das universidades e não como expressão política vinda do movimento social” (Pelúcio, 2014, p. 73). Aqui, marca-se uma dupla entrada do queer: pela academia com a publicação, em 2001, de “Teoria Queer: uma política pós-identitária para a educação”, de Guacira Lopes Louro, que voltara de um período na Universidade da Califórnia (Miskolci, 2017); outra, através de “produções artísticas, ligadas às artes

---

<sup>56</sup> Há alguns anarquismos e anarquistas que se propõe teóricos, como David Graeber.

cênicas e em especial aquilo se chamou arte da performance (intervenções artísticas, ações e happenings)” (Souza, 2022, p. 111).

Em 1991, Gloria Anzaldúa esboçou críticas a esta área de estudos que são replicadas até hoje. Não tão distante do meio acadêmico, ela protestou:

[a teoria queer] segue a tradição pela qual lésbicas e homens gays brancos/os de classe média enquadram os termos do debate. Foram eles que produziram a teoria queer e muitas vezes suas teorias fazem abstrações sobre nós, queers de cor. Eles controlam a produção do conhecimento queer na academia e nas comunidades ativistas. Mais acima na hierarquia da política e estética gays, eles têm seu trabalho publicado e disseminado mais rapidamente. (...) Eles policiam a pessoa queer de cor com teoria. Eles teorizam, isto é, percebem, organizam, classificam e nomeiam fatias específicas de realidade usando abordagens, estilos e metodologias que são anglo-americanas ou europeias. Suas teorias limitam as formas pelas quais pensamos o ser queer (Anzaldúa, 2016, s/p).

Ela finaliza esta passagem de seu texto dizendo que “inevitavelmente nós *dykes* de cor caímos num modo reativo, contra seus termos e teorias – como eu estou fazendo” (Idem). A partir desse posicionamento de Anzaldúa, sobressai a questão da identidade. Ainda que haja coisas em comum, relações, vínculos, espaços, gostos, inimigos, enfim, estabelece-se uma disputa em torno da verdade sobre o queer, de quem seria mais queer ou de que categorias identitárias somadas garantem este *lugar* ou essa *condição* por excelência. Assim, queer deixa de ser uma prática perturbadora. É a partir deste recorte que teço a análise, evitando as armadilhas da dicotomia, caindo nas alterações, o que inevitavelmente leva a uma reprodução do tribunal. Frente ao que se apresentará neste **momento** da tese, é importante demarcar isso.

Os efeitos desse outro discurso queer proferido como à margem da margem, aproximando-se de uma tênue linha de vitimização, acabaram por produzir neste meio minoritário intelectual, uma espécie de compaixão condescendente – não esquecendo que margem quer dizer o que pode ser integrado ou abandonado, conforme a cheia ou a vazante do rio. No máximo, as críticas feitas por Anzaldúa foram absorvidas e se passou a tentar incluí-las, cotejá-las, como mostrarei no interior da teoria queer. Opera-se um funcionamento similar ao da racionalidade neoliberal, firmado em tolerância e em condutas democráticas e moderadas, que se propõe incluir a todes. Ou seja, *assimilar*.

Todavia, entre *es* pensadoras do queer que afirmam perspectivas mais explícitas – Jack Halberstam, anarquista, e Sam Bourcier, marxista – a questão das identidades é olhada com maior firmeza e atenção relacionadas aos jogos de forças e da política. Halberstam sublinha a potência do *fracasso* e a possibilidade de ampliação de múltiplos fracassos, provocando um maior e decidido abalo na ordem do sucesso e trabalho

capitalista: “todos nossos fracassos combinados talvez sejam suficientes, se os praticarmos bem, para derrubar o vencedor” (Halberstam, 2020, p. 170). Interessa-lhe o que pode aglutinar a partir de forças e lutas comuns na contramão da lógica do “dar certo na vida”, seja no âmbito profissional e do ativismo, seja no pessoal, dos relacionamentos e da exibição de um Eu adequado, funcional, certificado e preenchido de identidades. Já Bourcier ao analisar o atual estado do movimento LGBTQIA+ na França, marcando sua *assimilação* ao mercado e a profícua participação no funcionamento da racionalidade neoliberal, é enfático ao grifar que a *visibilidade* é um elemento fundamental ao discurso majoritário do movimento e integra um dos pontos altos da causa. “O resultado dessa visualização é o empobrecimento, a captura, a simplificação das subjetividades que a ela recorrem, a assimilação contra a qual os queers se rebelaram desde os anos 1990” (Bourcier, 2020, p. 209).

A partir da visibilidade se busca reconhecimento e aceitação para a efetiva inclusão: “com a aceitação vem o poder, com o poder vem a regulação” (Halberstam, 2018, p. 38). Halberstam constata que o processo de identificação, visibilidade e aceitação refaz as seletividades, tanto no âmbito mais geral da sociedade e em suas instituições, como no interior dos movimentos. Pode-se acrescentar: onde se inscreve, também, a disputa e a competição reprodutoras da lógica capitalista e da racionalidade neoliberal.

Mais uma questão salta do protesto de Anzaldúa. Há uma certa concepção de opressão, resquício ou conservação dialética remanescente em grande parte do movimento feminista à época, nos EUA. Contudo, essa tendência materialista no meio universitário manifesta nas pesquisas de gênero e sexualidade fora contestada desde a proposta de Teresa De Lauretis de “tecnologias de gênero”, que procurou expor como o conjunto dessas tecnologias funcionava sobre os corpos, produzindo diferenças de gênero, mas também sexuais, raciais, étnicas, etárias, econômicas, sem hierarquizá-las em relações engessadas de dominação. Na sequência, Butler avançou com uma análise foucaultiana das relações de poder na sua proposta de genealogia do gênero apresentada em *Problemas de Gênero* – vale pontuar que, em várias passagens, a autora fala em uma genealogia crítica, o que indica que sua perspectiva acompanha Foucault apenas até certo ponto. Porém, também não se situa em uma análise dialética da opressão.

Quando Butler escreveu este livro, o objetivo que fundou sua pesquisa não era o queer, essa palavra mal aparece nesta obra, mas o feminismo. Tal qual sugere o próprio subtítulo – *feminismos e subversão da identidade* – e o que fica evidenciado logo na primeira frase, que abre *Problemas de Gênero*: “os debates feministas contemporâneos

sobre os significados do conceito de gênero levam repetidamente a uma certa sensação de problema, como se sua indeterminação pudesse culminar finalmente num fracasso do feminismo” (Butler, 2017, p. 07). A investigação da filósofa a leva, não a declarar o derradeiro fim do feminismo, mas ao contrário, a pensar sobre as outras formas possíveis de feminismos frente à demolição da categoria mulher, enquanto uma falaciosa unidade calcada em uma suposta essência comum. O gênero foi impreterível, não enquanto uma categoria valorada e que operasse por substituição, mas enquanto uma noção capaz de mostrar o funcionamento do binarismo homem-mulher como um sustentáculo desta ordem social. Seguiu e segue como importante ferramenta analítica para a teoria queer. O gênero, em Butler, aparece como *performance* (2017; 2019); em De Lauretis, como *tecnologia* (1987); em Preciado, como *artefatos biotécnicos* (2018); em Bourcier, como *trabalho* (2020); em Halberstam, como *fracasso* (2020). Em todas estas abordagens está em jogo compreender o que ele faz funcionar, a que ele serve, e não uma ode à sua flexibilidade, variabilidade, como muitos críticos desta teoria costumam alegar.

No livro *O eu soberano: ensaio sobre as derivas identitárias*, a historiadora e psicanalista Elisabeth Roudinesco dedica um capítulo às questões de gênero. Para ela, esse conceito foi e é utilizado por movimentos LGBTQIA+ e, principalmente, pela teoria queer com a intenção de apagar o sexo anatômico, a fim de “esvaziar” as diferenças binárias, opondo-lhes a possibilidade de se “escolher ser livremente ‘generificado’, fora de qualquer referência biológica e de maneira arbitrária, então é possível fazer desaparecer a própria ideia de escolha” (Roudinesco, 2021, p. 47). A forma como os questionamentos da teoria queer, a partir de outros usos do conceito de gênero, abalaram os binarismos não somente de sexo-gênero e da sexualidade, mas de natureza-cultura, é lida pela autora como uma arbitrariedade. Como se a teoria queer almejasse impossibilitar as pessoas que querem viver como homens e mulheres, de acordo com o que lhes foi assignado desde o nascimento. O que não encontra confirmação em autoras da teoria queer, ao menos as pessoas que são referências bibliográficas aqui. Se alguém quer ser *biomulher* ou *biohomem*, mulher trans ou homem trans, habitar algum lugar entre ou além dessas categorias, com ou sem uso de hormônios, isso não diminui ou engrandece ninguém. Supor o contrário é cair nas disputas e reproduzir o tribunal identitário.

É regular que as críticas se dirijam à teoria queer como um monolito homogêneo. Roudinesco incorre neste mesmo equívoco, para negar algo que ela alega ser uníssono, elege Judith Butler e a bióloga Anne Fausto-Sterlin como interlocutoras-representantes. Com a bióloga, a psicanalista se incomoda sobremaneira pela tentativa de dismantelar o

sexo biológico e identificar cinco gêneros “na natureza”, problema que, de outra perspectiva, é também criticado por Preciado em *Testo Junkie* (2018). Já Butler, Roudinesco acusa de preconizar um “culto dos borderline, ao afirmar que a diferença sexual era sempre fluida e que, por exemplo, a causa transexualista poderia ser uma forma de subverter a ordem estabelecida e recusar a norma biológica” (Roudinesco, 2021, p. 56). Segundo a autora, Butler postulou que alguns “comportamentos sexuais marginais e ‘perturbados’ – transgenerismo, travestismo, transexualidade etc. – nada mais seriam que formas de contestar a ordem dominante: familiarista, patnocêntrica, heteronormativa, etc.” (Idem). Primeiro é preciso pontuar que em *Problemas de Gênero*, único livro da autora referenciado na bibliografia de Roudinesco, Butler sequer menciona as palavras travesti e transexual ou transgênero, seu objeto foram as drag queens pois possibilitavam mostrar a repetição das normas de gênero enquanto uma paródia que, por vezes, poderia levar à subversão na falha discursiva.

Butler também não fala em heteronormatividade, pois este termo ainda não existia, como já visto, foi rascunhado por Michael Warner em 1993. O problema, neste ponto, é que Roudinesco interpreta a heteronormatividade como algo a “designar toda opressão ligada ao patriarcado, à dominação masculina, à prática sexual entre homem e mulher ou ainda à forma dita ‘binária’ da sexualidade, em contradição com uma forma dita ‘não-binária’” (Ibidem, p. 38). Esse pode até ser um uso recorrente desta palavra hoje, em sentido coloquial, que circula nas redes sociais e entre ativistas sem muito comprometimento com a história e o significado das palavras e conceitos. Heteronormatividade foi delineada como uma noção que possibilitou inclusive mostrar sua metamorfose em *homonormatividade* e em *homonacionalismo*, como será exposto em breve. Neste sentido, Roudinesco acerta no palpite de que se acabaria por “reinventar uma nova norma” (Ibidem, p. 49). Contudo, esta tem menos a ver com o combate à heteronormatividade, como alega a psicanalista e mais, como pretendo mostrar, com as forças em luta no sentido da *assimilação*. Talvez decorrente menos do confronto com a norma e mais do conflito com a identidade heterossexual, não para apagá-la do mapa como Roudinesco e tantas forças variadas tendem a esbravejar, mas enquanto espelho de uma igualdade a ser conquistada por outras identidades. A igualdade de direitos se fundamenta na igualdade de conduta: para ser igual na lei é preciso ser igual no modo de vida, ser o mesmo.

Um dos objetivos de Judith Butler ao escrever *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”* (2019), cerca de seis anos depois da publicação de *Problemas de*

*gênero*, foi: “oferecer este texto, então, em parte como forma de reconsiderar algumas seções de meu livro *Problemas de gênero* que causaram confusão” (Idem, p. 13). Essa confusão percebida por Butler se manifestava em interpretações da noção de *performatividade de gênero*, introduzida por ela nesta obra. Em geral, supunham:

uma pessoa acorda de manhã, examina o armário ou algum outro espaço mais aberto para o gênero de escolha, veste o gênero para aquele dia e, então, recoloca a peça de roupa em seu lugar à noite. Tal sujeito voluntarioso e instrumental, aquele que *decidiria seu gênero*, claramente não pertence a seu gênero desde o início e fracassa em perceber que sua existência já está previamente *decidida pelo gênero* (Butler, 2019a, pp. 10-11).

Essa decisão prévia se justifica na análise da filósofa quanto à impossibilidade de existir o sujeito sem o gênero. Ao longo de mais de trezentas densas páginas ela procurou mostrar que “contrariamente à noção de que a performatividade é a expressão eficaz de uma vontade humana na linguagem, este texto visa a reformular a performatividade como uma modalidade específica do poder como discurso” (Idem, p. 313). Foi enfática ao responder a esta confusão: “interpretar a ‘performatividade’ como uma escolha voluntária e arbitrária implica passar ao largo da historicidade do discurso e, em particular, da historicidade das normas” (Ibidem – grifos meus). Ainda que tenha tido esse esforço de repensar a noção de *performatividade de gênero* e elucidar mais detalhadamente o que entendia por isso, a equivocada interpretação quase literal das palavras performatividade e gênero ainda grassa em vários âmbitos. Não é só o argumento eleito por críticos, de estruturalistas como Roudinesco às feministas radicais passando por reacionários e conservadores contra a dita “ideologia de gênero”, também é repetido desta maneira entre pessoas LGBTQIA+, em discursos ativistas minoritários e, por vezes, até em produções acadêmicas que aplicam conceitos da teoria queer. A diferença está em olhar para essa performatividade positiva ou negativamente. Em meio ao movimento LGBTQIA+ o problema desta interpretação equivocada é que ela reduz as lutas contra os binarismos e as identidades de gênero a uma escolha neoliberal quanto ao que se diz ser, às identidades que se veste como uma farda (declarações identitárias fixas), como fantasia (sentido mais literal de performance) ou peças de uma coleção (moda que varia conforme o mercado). Assim, há uma tendência de que os questionamentos e embates da existência, de se transformar nas relações e experimentações de modos de vida outros – como o queer possibilitou –, desapareça.

Todavia, no interior da própria teoria queer, que não é um bloco homogêneo, outros questionaram o gênero como performatividade. Em sua análise da *farmacopornografia*, Preciado foi incisivo ao afirmar que o gênero “não é metáfora nem

ideologia; não poder ser reduzido a uma performance: é uma forma de tecnoecologia política” (Preciado, 2018, p. 127), ou seja, “um conjunto de tecnologias do corpo, técnicas farmacológicas e audiovisuais que determinam e definem o alcance das nossas potencialidades somáticas e funcionam como próteses de subjetivação” (Idem). Para pensar o gênero como trabalho, olhando outro aspecto da performatividade, Bourcier indicou um problema na “dependência excessiva do elemento discursivo” (Bourcier, 2020, p. 145) presente na elaboração de Butler. Isso levou a um entendimento “habitual” do “gênero como uma repetição e uma imitação que poderiam ser positivas ou negativas” (Idem). Ao mostrar como o gênero foi “sequestrado” pela economia por meio da inclusão rentável do LGBTQIA+ – rentável não somente porque essas pessoas são produtivas e consumidoras, mas porque tê-las em seus quadros de funcionários fornece valor agregado às empresas –, e socióloga evidencia que não se trata somente de uma negatividade, da reiteração por repetição, ou de uma positividade, por imitações que parodiam ou fracassam. *Elu* foi elucidativo ao expor que a noção de gênero foi importada dos EUA e, em um primeiro momento, renegada amplamente pelos movimentos feministas franceses nos anos 1970 e 1980, que recusaram sua inserção na academia, com maior ênfase das socialistas. A absorção do gênero pelo discurso feminista se deu no âmbito das vertentes neoliberais (Ibidem). Halberstam (2018) apenas marca que em *Problemas de gênero*, o gênero aparece com uma rigidez quase inflexível, aspecto que Butler reviu em *Corpos que importam*. Rigidez e inflexibilidade as quais a autora é acusada por Roudinesco de precisamente produzir ao revés.

Um dos argumentos usados por Roudinesco para justificar suas críticas contra Butler é que “essa posição militante não era racional, e sim baseada num desejo de inverter a norma, o que lhe valeu a animosidade de boa parte das feministas francesas” (Roudinesco, 2021, p. 56). Não somente das feministas francesas, as análises de Butler também produziram animosidade entre as estadunidenses, quando sua obra foi publicada, e incomodaram certas feministas em outros cantos do planeta conforme a teoria queer foi circulando em meios universitários e nos movimentos de minorias.

Em geral, as feministas marxistas ou “pós-marxistas” consideram que lhe falta o elemento econômico. É o que aparece em *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times* (2017) de Jasbir K. Puar. Sua crítica se desdobra desde Sara Ahmed que indica haver um tom humanista e individualista na “retórica queer” que “idealiza o movimento ou transforma o movimento em um fetiche, dependendo da exclusão de outros que são previamente posicionados como *não livres do mesmo modo*” (Ahmed *apud* Puar,

2017, p. 22). Ahmed advoga pela necessidade de não “posicionar assimilação e transgressão como escolhas” (Idem), uma vez que fatores econômicos, raciais e de gênero seriam determinantes. Ao situar que o queer pressupõe *assimilação* e o que ela denomina “transgressão” como escolhas, insinua se tratar de uma conduta neoliberal, ponto em que ganha a adesão de Puar. Aqui não está em jogo olhar para a *assimilação* e as resistências *antiassimilação* como posições eleitas por um “sujeito queer”, identificado como queer enquanto um adjetivo qualificativo e/ou identitário, mas como práticas que compõem um *modo de vida queer* precisamente na recusa à *assimilação* à racionalidade neoliberal.

A crítica feminista radical – também conhecida pela abreviatura *radfem*, de *radical feminism*, ou TERF – é, possivelmente, a de maior destaque e prolifera velozmente nos meios cibernéticos e nas redes sociais. Olha para as relações por meio da noção de opressão, podendo se combinar às análises marxistas e, surpreendentemente, de certas anarquistas, as chamadas anarcofeministas radicais. Em “Acirramentos e tensões no movimento feminista identitário”, Lúcia Soares situa o cerne deste feminismo:

para as radfem, o ‘processo de socialização’ das mulheres está conectado ao contexto biológico, é definido na gravidez, quando os pais ou mães tomam conhecimento do sexo do bebê. Se for menina, todo um arcabouço de padrões culturais é acionado para regular seu comportamento de acordo com o papel que se espera das mulheres. Segundo elas, a dominação sobre as mulheres começa a partir dos aparelhos reprodutivos e da sua capacidade de reprodução (Soares, 2020, p. 83).

A pesquisadora analisou um material virtual composto por sites, blogues e páginas de redes sociais feministas radicais. A maioria desses sítios cibernéticos compartilha citações das autoras Sheila Jeffreys e Janice Raymond. Em 1979, quando já era professora na Universidade do Massachusetts, Raymond publicou o livro *Transsexual Empire: The Making of the She-Male*. O próprio título, trazendo o insulto *she-male* (algo como *traveco*), evidencia de qual lugar a autora, assumidamente lésbica e ex-Irmã de Misericórdia, olhava para essa questão. Quando Butler escreveu *Problemas de gênero*, sem mencionar os nomes das autoras, ela já respondia à perspectiva feminista radical. Em *Corpos que importam*, ela chega a citar os nomes de Raymond e Marilyn Frye ao responder às acusações de misoginia direcionadas às drag queens por consideravam a prática drag “uma imitação baseada no ridículo e na degradação” (Butler, 2019a, p. 217). A crítica de Raymond era mais limitada, ao não distinguir as práticas de *montação* drag e crossdresser de transexualidade e travestismo. Para ela essas diferenças se reduziam a uma identificação: homens homossexuais que decidiam se passar por mulheres, a fim de tomar o lugar delas. Butler aponta uma inversão do discurso heterossexual preconceituoso



que diagnostica o lesbianismo como “uma falha no maquinário heterossexual” (Idem, p. 218), manifesto corriqueiramente com suposições como “não foi comida direito (sic)”, “não encontrou o cara certo”. Segundo Butler, essas feministas, ao circunscreverem a homossexualidade masculina a algo relativo às mulheres, faziam o mesmo, “uma colonização ao inverso, uma maneira de as mulheres feministas se colocarem no centro da atividade homossexual masculina (e, assim, paradoxalmente, reinscrever a matriz heterossexual no coração da posição feminista radical” (Ibidem).

O discurso de Raymond é repetido até hoje por feministas radicais preconceituosas. Muitas delas, o situam como resposta atual ao queer e à teoria queer. Se olharmos para as procedências dessa vertente feminista, veremos que ela é mais antiga do que a teoria queer. O episódio descrito noutra momento, durante a Parada do Orgulho de 1973, marcado pelas tentativas de censura da presença drag no evento, apresenta exatamente o mesmo argumento, manifesto da fala de O’Leary. Assim, dizer que o feminismo radical responde ao queer é historicamente incongruente. O que as *radfem* repetem como crítica ao queer advém da oposição ao conceito de gênero e à transexualidade (como um pacote onde colocam também as drags, travestis e crossdressers), posta desde a década de 1970, pelo menos. Por vezes, hoje em dia, no Brasil, acrescenta-se a acusação de que a teoria queer é colonial. Ao perderem de vista as procedências dessas lutas na história, importam uma disputa estadunidense, o mesmo enunciado por lésbicas separatistas brancas há décadas, sem se darem conta. Ainda que compartilhem também trechos de citações de livros mais recentes da cientista política inglesa Sheila Jeffreys, como *Unpacking queer politics: a lesbian feminist perspective* (2005) e *Gender hurts: a feminist analysis of the politics of transgenderism* (2014).

Não se trata de identificar um posicionamento nesta disputa, tampouco de refazer um binarismo no qual um dos lados seria valorado como melhor. Procuro mostrar como as forças em luta se configuram, como os discursos circulam e se atualizam, como as forças são *assimiladas* para as *olimpíadas des oprimides* e como autoritarismos emergem de restaurações binárias da ordem. Neste caso, chama atenção a entrada do *feminismo radical* entre anarcofeministas em países latino-americanos. No Brasil, está mais restrito às disputas travadas no tribunal da internet, em proliferação pelas redes sociais. Mas, marcam embates de rua em lugares como o México e o Chile, em geral entre as TERFs e transfeministas (não usam o termo queer). Também não é possível demarcar o lugar onde estão as forças ácratas nestes embates, pois há anarcotransfeministas e anarcofeministas radicais. Quando as palavras e conceitos parecem perder seus significados e a história,

ser atropelada pelo fluxo veloz da atual *sociedade controle* (Deleuze, 2010b), o olhar para as nuances das batalhas exige se tornar ainda mais minucioso.

Como vimos, a noção de gênero adveio da medicina, mais precisamente, da psiquiatria. Esteve relacionada aos investimentos sobre corpos classificados como intersexo, em um sentido normativo e normalizador. Interessava desenvolver e aplicar técnicas para circunscrever e construir “um único sexo” para essas pessoas. Contudo, não estava só direcionado ao aspecto fisiológico do sexo – ou seja, os órgãos reprodutivos e, principalmente, as genitálias –, mas também ao âmbito psicológico. Tornava-se possível intervir sobre esta “anomalia” física e, também, neste desvio ou transtorno mental, ideia que se manteve em certos sentidos, mesmo após a retirada recente, da “transexualidade” do catálogo de doenças do DSM-V. Desde a categoria de “invertido”, o saber médico estipulava haver uma alma binariamente oposta ao corpo em que estava “presa” (Halberstam, 2018). Hoje, algumas pessoas identificadas como trans repetem esse discurso de “estarem no corpo errado”. Obtêm uma maior aceitação social com evidente repercussão nas culturas ocidentais, explicitada nas produções do mercado do entretenimento e de leis que consolidam direitos específicos. Chama a atenção que em alguns países orientais a “transexualidade” é mais admitida do que a “homossexualidade”. Na Tailândia, investe-se em um rentável turismo médico especializado em cirurgias de resignação sexual, atraindo pessoas trans de todo o planeta. No Iraque, o Estado fomenta cirurgias de resignação como um processo que busca garantir a normalização de uma suposta aberração (Halberstam, 2018). Segundo o relatório mais recente da ILGA (Associação Internacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Intersexuais), “Homofobia de Estado”, publicado em 2020, 69 países condenam juridicamente a homossexualidade. Concentram-se na África, Ásia, Américas e Oceania, respectivamente. O Iraque e o Egito figuram nestas dezenas, pois apesar de não terem uma legislação específica, seus tribunais se utilizam de outras leis para prender quem identificam como não-heterossexuais.

Na Arábia Saudita, Mauritânia, Nigéria, no Brunei, Iêmen e Irã quem for seletivamente condenado por suas práticas sexuais e relações amorosas é executado pela pena capital. Eventualmente, no Afeganistão, no Paquistão, no riquíssimo Emirados Árabes, na paupérrima Somália e no Qatar do megaevento da FIFA, pessoas não-heterossexuais também são eliminadas, por vezes apedrejadas e linchadas até o último respiro. Outros países, como a Indonésia, preveem o açoite público como punição de práticas “contra a natureza”.

Nos demais países, há leis que proíbem, em variados níveis, a “liberdade de expressão” vinculada à sexualidade e ao gênero. O caso mais conhecido nos países ocidentais, possivelmente, é a Rússia, que outorgou a lei “antipropaganda gay” na esteira da perseguição e condenação de três integrantes do grupo punk feminista Pussy Riot. Durante o megaevento da FIFA no país, em 2018, o Estado russo aproveitou a oportunidade para implementar medidas de segurança que levaram à perseguição, ao encarceramento e às torturas de anarquistas, antifascistas e pessoas não-heterossexuais.<sup>57</sup> No relatório da ILGA, o Brasil aparece ao lado da Rússia, Hungria, Polônia e outros países do chamado Oriente – europeu ou não – por vigorar medidas contra a chamada “ideologia de gênero”. Ao mesmo tempo que a discriminação com base em gênero e sexualidade segue integrando a lei de racismo como “crime”. O relatório destaca ainda que 28 países permitem a adoção de crianças por casais do “mesmo sexo” e as conquistas recentes do banimento de “terapias de conversão” até pouco tempo exercidas nas democracias alemã, australiana, canadense, estadunidense e mexicana.<sup>58</sup>

Com ou sem lei específica, no Brasil, é imensurável o número de pessoas identificadas como não-heterossexuais que são executadas precisamente por esse “motivo”. O Brasil figura no topo do ranking de países onde a homossexualidade não é considerada crime, mas onde se mata cotidianamente pessoas trans, travestis, gays e lésbicas – de acordo com os dados oficiais, catalogados pelo Estado, o que significa que estes números são muito maiores. Em 2021, o Brasil acumulou 38,2% do total das execuções de pessoas trans e travestis perpetradas no planeta, seguido do México e EUA.<sup>59</sup> Isso a que se chama Brasil, faz-se “quando o cerrado e a floresta queimam, quando uma de nós se suicida, quando uma travesti é assassinada, a cada tiro da polícia, de qualquer polícia, pública ou privada. O Brasil é o que asfixia e mata. O Brasil é a chacina” (Mombaça, 2021, p. 16). Não por um mal funcionamento das instituições, por algo que possa ou *deva* ser melhorado, reformado. É o que faz o Brasil, assim como qualquer país, é o que constitui o Estado: o roubo e o uso da força, bélica e da lei, ambas feitas sob mortificações, mortes e extermínios de infindáveis e diversas formas vivas.

---

<sup>57</sup> “A Copa do Mundo...” in *observatório ecopolítica*, ano III, n.37, junho de 2018. Disponível em:

<https://www5.pucsp.br/ecopolitica/observatorio-ecopolitica/n37.html> (acesso em 13 de maio de 2022).

<sup>58</sup> “Mundo avança em direitos LGBT, mas relação homossexual segue como crime em 69 países”. Disponível em : <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/12/mundo-avanca-em-direitos-lgbt-mas-relacao-homossexual-segue-como-crime-em-69-paises.shtml> (acesso em 19 de maio de 2022).

<sup>59</sup> <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2022/01/dossieantra2022-web.pdf> (acesso em 19 de maio de 2022).

Em 2013, com a publicação do DSM-V, a categoria transexual foi retirada e substituída por “disforia de gênero”. Halberstam (2018) chama atenção para as atualizações das categorias identitárias e seus intrincamentos com categorias *psi* patológicas ou de transtornos. O que ocorreu com a chamada homossexualidade, refaz-se com a transexualidade. Nota-se um itinerário semelhante tanto no âmbito médico-psiquiátrico, quanto jurídico-político. Em ambos os momentos, a inserção produtiva e consumidora no mercado, delineando nichos específicos dentro do que se nomeia *pink money* ou *pinkwash*, foi determinante.

Quando escreveu o epílogo à reedição de *Una vida “normal”: la violencia administrativa, la política trans crítica y los límites del derecho* (2016), quatro anos depois de seu lançamento, Dean Spade enfatizou a rápida mudança na política trans, precisamente no sentido contrário ao qual ele buscara formular na primeira redação deste livro: tornava-se circunscrita “à inclusão e ao reconhecimento dos interesses dominantes e das instituições da lei e da cultura estadunidense – o exército, o sistema de repressão penal, a estrutura familiar juridicamente constituída, os meios de comunicação corporativos e o mercado” (Spade, 2016, p. 236). Ele demarcou essa política trans como “transversalizada”, um projeto “financiado de visibilidade trans centrado na inclusão que fomenta e lava a imagem dos aparatos de violência” (Idem, p. 269). O que o levou a concluir que o enfrentamento dessa “vida ‘normal’” não seria por meio das políticas direcionadas ao reconhecimento institucional – com as quais, em um primeiro momento, ele contemporizou serem necessárias para garantias assistenciais às pessoas trans, especificamente na saúde “pública” e no sistema prisional. Mas voltadas a “desmantelar esses mesmos aparatos e praticar solidariedades de todo tipo, imbricadas em ajuda mútua, ação direta” (Ibidem). Marca-se, aí, a aproximação de Spade, homem trans e professor no departamento de Direito da Universidade de Seattle, aos anarquismos.

Voltando ao *assimilacionismo* via identidade trans, Halberstam também assinalou: “igual às identidades LGB, as identidades trans agora se reconhecem como novos espaços para a expressão de uma aceitação liberal e com novas plataformas para demandas de reconhecimento” (Halberstam, 2018, p. 39). Diferente do que supõe Roudinesco, não se trata de uma “submissão das autoridades médicas ao poder de uma fração da opinião pública” (2021, p. 42), mas de como essa força se rearticulou frente às outras que emergiram nessa luta. De um lado, é importante reiterar, como pretendo mostrar aqui, a partir de *teoriques* queer, neste ponto notadamente Paul B. Preciado, que o mercado nunca esteve apartado do saber médico. De outro lado, a revisão dos catálogos

de doenças mentais, com a retirada da homo e da transexualidade, e a atualização dos transtornos que se aplicam a uma variedade de sujeitos, não mais a indivíduos específicos tidos como anormais, ampliou a aceitação e valorização da psiquiatria. Como indicou Hocquenghem, uma “cultura psiquiatrizante popular” (1980, p. 08), que incide com grande ênfase na *verdade* sobre o sexo e a sexualidade. Os conceitos da psiquiatria não foram banidos, como considera Roudinesco, mas se atualizaram pelas noções de transtorno, disforia e incongruência. Mantem-se o funcionamento deste saber. No fim, o que parece incomodar a autora é que “a autoridade não era mais outorgada aos sábios encarregados de estudar ‘casos’, mas a indivíduos que recusavam o estatuto que o saber médico e psiquiátrico lhes atribuía” (Roudinesco, 2021, p. 52).

Como mostrou Edson Passetti (2007b), nas sociedades de controle, estamos diante de forças de normalização moderadora muito efetivas para apaziguar, readequar e capturar contestadores. Produzem uma ininterrupta *normalização do normal*. A medicina como um todo e, pontualmente a psiquiatria, atuam incisivamente neste processo por meio da produção contínua de transtornos que se atualizam. Voltam-se, sublinha Passetti, inicialmente às crianças e jovens. Mas também com o intuito de conter e dissolver resistências, fazem-se “pelas práticas de inclusão e por ampliação de penalidades, próprias dos controles jurídicos, policiais e normalizadores” (Idem, p. 28).

No contexto em que o médico John Money cunhou a noção de gênero, os laboratórios da gigantesca indústria farmacêutica – engrandecida e enriquecida após o final das Guerras Mundiais – passaram a sintetizar hormônios. Nos anos 1940, foram extraídas moléculas de estrogênio e progesterona de amostras de urina de éguas prenhas confinadas. Antes, o governo nacional-socialista foi o primeiro a testar a aplicação de doses de testosterona em animais, soldados, pessoas encarceradas nos campos de concentração e prisioneiros de guerra (Preciado, 2018). Assim como médicos nos campos de concentração submetiam homossexuais à castração, à lobotomia e faziam enxertos de glândulas hormonais em seus corpos. Entre as décadas de 1950 e 1960, o médico Harry Benjamin “sistematizou o uso clínico de moléculas hormonais no tratamento de ‘mudança de sexo’ e definiu ‘transexualismo’ – termo introduzido pela primeira vez em 1954 – como uma condição curável” (Idem, p. 30). Essa sistematização decorreu de uma série de testes, mutilações e cirurgias realizadas em outros bichos, como coelhos e porquinhos-da-índia. O conceito *psi* de transexualidade, cunhado por Benjamin, adveio desses “jogos de corta e cola no corpo de animais não humanos, ainda que a noção de ‘sexo psicológico’ entre em conflito com a ideia científica de ‘animalidade’” (Ibidem, p. 179). Dez anos

depois da retirada da homossexualidade da lista do DSM, em 1983, a transexualidade foi incluída como nova patologia com critérios diagnósticos específicos. Aparecia ao lado de exibicionismo, fetichismo, masoquismo, sadismo, travestismo, voyeurismo.

Ainda na década de 1950, possibilitada pela sintetização hormonal, foi desenvolvida pela indústria farmacêutica a pílula anticoncepcional. Voltada inicialmente ao tratamento de disfunções menstruais, no começo dos anos 1960, foi aprovada como método contraceptivo. A prática sexual genital consensual entre *biomulheres* e *biohomens* liberou-se definitivamente da reprodução como risco inerente e/ou efeito compulsório. Preciado (2018) faz uma longa exposição sobre o desenvolvimento da pílula e os testes realizados em populações pobres na América Central, especialmente em Porto Rico, local em que a população feminina foi usada como cobaia para avaliação da eficácia da pílula. Além do uso de uma droga cujos efeitos colaterais ainda eram desconhecidos, médicos e empresários de farmacêuticas realizaram intervenções cirúrgicas de histerectomia (castração feminina humana) para complementar seu experimento laboratorial. Envolveu também a construção de habitações, uma vez que o uso da pílula colocava em jogo uma autoadministração caseira e, posteriormente, muitas dessas mulheres-cobaias foram empregadas em fábricas da indústria farmacêutica instaladas no país. O sociólogo Christian Ferrer, no artigo “O mercado do desejo e suas frustrações: episódios de tecnologia e afetividade” (2012a), acrescenta que o desenvolvimento da pílula foi contemporâneo às políticas de controle populacional fomentadas por Estados ricos em Estados pobres do “Terceiro Mundo”, mirando localidades com altas taxas demográficas como Indonésia e Índia. Contudo, em meio às convulsões da chamada “revolução sexual” e dos movimentos feministas, o novo método contraceptivo foi amplamente usado em culturas ocidentais e levou ao decréscimo populacional nos Estados ricos.

O marketing da pílula, após o laboratório experimental porto-riquenho, foi profícuo ao explorar “a retórica revolucionária e emancipatória do movimento feminista dos anos 1960 para fazer passar a gestão química e contraceptiva do corpo feminino como uma etapa da liberação sexual” (Preciado, 2018, p. 245). Entretanto, não se pode afirmar que não produziu efeitos de liberação. As drogas produzidas pela indústria farmacêutica, e quase invariavelmente testadas em seres e populações considerados inferiores, podem ser usadas de maneiras diversas e surtir efeitos variados.

Entre as tecnologias desenvolvidas pela guerra, Preciado destaca as drogas, os suplementos e as técnicas cirúrgicas voltadas ao governo do sexo, que vão desde a pílula até o Viagra, passando pelos implantes penianos contra impotência elaborados pelos

soviéticos. Assim como foram as novas técnicas decorrentes de estudos para reconstrução de pele, uma necessidade trazida pela guerra, que possibilitaram o avanço das operações de “mudança de sexo”. As primeiras cirurgias de transição foram realizadas neste período, algumas um pouco antes da sintetização dos hormônios. A mais conhecida é a de Lili Elbe, pintora dinamarquesa que passou pelas primeiras “cirurgias avançadas”. Ela faleceu em 1931 após uma infecção decorrente de um transplante de útero. Vale registrar que a transição de Lili Elbe foi autorizada pelo rei, conquanto seu casamento com Gerda Wegener foi compulsoriamente anulado. Outra informação relevante sobre esta história é que as documentações e registros foram incinerados na primeira grande fogueira nazista que destruiu, entre outros escritos e estudos, todo o acervo do Institut für Sexualwissenschaft, em 1933. As cirurgias de Elbe foram realizadas em Berlim e assistidas por Magnus Hirschfeld.<sup>60</sup>

Essa transição foi tema cinematográfico de “A garota dinamarquesa” (2016), filme que recebeu acusações de “transfake” por parte de ativistas trans, pois a protagonista foi interpretada por um ator *biohomem*. Mas o que é o ator/ a atriz? Não se confunde com o almejado protagonismo da representação política, o qual motiva tais acusações e críticas. Não se vê ativistas trans protestando para que atores e atrizes trans interpretem papéis de *biomulheres* e *biohomens*. A cobrança por representação e visibilidade *verdadeiras*, assim como pelo protagonismo (literalmente), amplia-se também em retrocesso histórico e contextual em meio aos ativistas. Em *Trans\**, Halberstam conta um episódio ocorrido na Universidade de Reed, no progressista estado de Oregon, em 2016. Realizaram a exibição do filme “Garotos não choram” (1999), que narra a história de Brandon Teena, um rapaz transgênero violentado e brutalmente executado. Não é ficção. O filme, dirigido por uma jovem diretora *dyke*, foi um dos primeiros a abordar a transexualidade masculina e realizado com baixo orçamento, apesar de premiado com um Oscar de melhor atriz para Hilary Swank, *biomulher* que interpretou Brandon Teena. Estudantes da universidade realizaram protestos contra o evento. Arrancaram os cartazes e no dia da exibição e debate com Kim Peirce, a diretora, não a deixaram falar. Ela foi interrompida por gritos e insultos como “vai se foder, sua puta cis branca!” (sic). Foi “a expressão de uma ira queer que, em vez de se dirigir a inimigos mortíferos que existem na vida política estadunidense da sociedade majoritária, voltara-se contra diretores e

---

<sup>60</sup> Disponível em:

[http://transascity.org/files/Elbe\\_Lili\\_Advanced\\_Surgery\\_Nat\\_Lab\\_Tribune\\_Pittsburgh\\_1931\\_04\\_30\\_2.pdf](http://transascity.org/files/Elbe_Lili_Advanced_Surgery_Nat_Lab_Tribune_Pittsburgh_1931_04_30_2.pdf) (acesso em 03 de fevereiro de 2022).

diretoras independentes dentro das comunidades queer e LGBT” (Halberstam, 2018, p. 134). As *olimpíadas des oprimidas* se fazem pelas disputas identitárias que se consolidam sempre em oposição a um outro, não como adversários temporários, mas inimigos. O limite é a reprodução exata da lógica binária, dos essencialismos e determinismos, das condutas esperadas pela moral majoritária de cada gênero, minoria e suas identidades. Produzem criminalizações, no campo jurídico, e reproduzem o tribunal, no dia a dia.

Mais uma vez, assiste-se a uma inversão discursiva, tal qual as feministas radicais trans-excludentes produziram. Quando *es* estudantes procuram ofender Peirce por meio das identidades que visualizam nela (cis e branca), repetem o velho mecanismo de atribuição de gênero sobre os corpos dos outros, a partir do que se identifica fisiologicamente neles. Opera, também, uma identificação arbitrária, postulando uma identidade compulsória: cisgênero. De certa forma, o uso deste termo reinscreve a determinação fisiológica-médica-jurídica sobre os corpos que são, imediatamente após o nascimento, definidos: feminino ou masculino. Muitas vezes, a categoria cisgênero faz funcionar um novo binarismo entre pessoas cis e pessoas trans ou cis e trans/não-binárias.

Na edição brasileira de *Testo Junkie*, dez anos depois da publicação original, Preciado corrigiu as palavras *biohomem* e *biomulher* por *homem cis* e *mulher cis*. Ele acrescentou um novo trecho ao final do capítulo “tecnogênero” em que situa esta nomenclatura: “‘cis’ (um corpo que conserva o gênero que lhe foi atribuído no nascimento) e ‘trans’ (um corpo que se utiliza de tecnologias hormonais, cirúrgicas, protéticas ou jurídicas para modificar essa atribuição)” (Preciado, 2018, p. 137). Sinaliza que ambos, cis e trans, são produzidos tecnicamente, “dependem de métodos de reconhecimento visual, de produção performativa e de controle morfológico comuns” (Idem). Para ele, o gênero é uma tecnologia, como proposto por De Lauretis, a qual acrescenta a performatividade de Butler, e o uso de hormônios. Considera que mesmo corpos “cis” também se hormonizam com pílulas anticoncepcionais, Viagra, “bombas”, *dopping*. Diferenciam-se pela “resistência à norma, consciência desses processos técnicos (farmacopornográficos) que produzem ficções somáticas de masculinidade e feminilidade e técnicas científicas e de reconhecimento social no espaço público” (Ibidem). Com isso, contudo, não pretende estabelecer uma valoração ou hierarquização, pois segundo ele não há “juízo de valor implícito: o gênero ‘trans’ não é melhor nem mais político que o gênero ‘cis’” (Ibidem). Fica então a questão: porque aderiu a este vocabulário politicamente correto do ativismo LGBTQIA+? No qual, muitas vezes, opera acoplado de valorações morais.



Nos anos 1990, quando Sylvia Rivera retornou à luta mais próxima aos movimentos LGBT, ela não titubeou durante uma entrevista: “sempre percebemos que a polícia era o verdadeiro inimigo” (Rivera, 2015, p. 32). Frente a todas as disputas identitárias, que se colocavam já nos anos 1970, Rivera não cedeu, não se entregou a elas. Não demarcava outra minoria como inimiga, tampouco os heterossexuais. A polícia é o inimigo como as demais instituições, grupos, sujeitos que mantem essa ordem e exercem as violências a ela intrínsecas. A disputa identitária dispersa o alvo, serve indiretamente à manutenção do estado vigente das coisas.

Antes de Lili Elbe, a alemã Dora Richter, também sob os cuidados de Hirschfeld e sua equipe do Instituto, passou por uma cirurgia de transição. Em 1922, foi voluntariamente castrada e, em 1931, recebeu o implante de uma vagina cirurgicamente produzida para ela. As operações para “mudar de sexo” de Richter são consideradas as primeiras de que se tem pouquíssimos registros remanescentes às fogueiras do Nacional-Socialismo. Nascida em uma família pobre, ela fora presa recorridas vezes por se travestir. Foi liberada de sua última detenção sob a tutela de Hirschfeld. Ela trabalhava no Instituto e desde os bombardeios nazistas ao prédio da sede, não se soube mais dela.<sup>61</sup>

No contexto do pós-guerras e da sintetização dos hormônios, entre 1947 e 1949, no Reino Unido, Michael Dillon se tornou a primeira pessoa a passar por uma faloplastia – técnica até hoje muito menos investida do que as de transição feminina. Mas o caso mais famoso é o de Christine Jorgensen, estadunidense operada no início dos anos 1950. Jorgensen fora soldado e servira ao exército dos EUA e às tropas Aliadas. Sua transição foi amplamente divulgada pela imprensa e ela se tornou uma celebridade. As proximidades entre soldados e o movimento LGBTQIA+ não se restringem à demanda *assimilacionista* estadunidense pela *inclusão assumida* nas tropas, de preferência em postos de alta patente<sup>62</sup>. A bandeira com as cores do arco-íris, outrora “bandeira gay”, foi

---

<sup>61</sup> Disponível em:

<https://web.archive.org/web/20150803154601/http://www.lgbthistorymonth.org.uk/history/lilielbe.htm> (acesso em 03 de fevereiro de 2022).

<sup>62</sup> A série “We Are Who We Are” (2020), dirigida por Luca Guadagnino, passa-se em uma base militar dos EUA instalada na cidade italiana de Veneto. A trama é focada em dois jovens, Fraser (Jack Dylan Grazer) e Caitlin (Jordan Kristine Seamón), filhos de soldados que moram na cidade-base. Fraser tem duas mães, Meggie (Alice Braga) e Sarah (Chloë Sevigny), ambas militares. Sarah, a “mãe biológica”, é coronel da base, casada com a soldado latina e assumidamente lésbica. A questão trans também é abordada. O tom da série não é de celebração da *assimilação*, ainda que tenda mais a uma abordagem *psi* dos personagens. Muitas outras produções recentes, em sua maioria enlatados estadunidenses, trazem personagens LGBTQIA+ militares ou policiais fazendo coro à inclusão e endossando uma suposta conduta mais retilínea desses sujeitos.

criada por Gilbert Baker, um ex-soldado. Ele atendeu ao pedido do político Harvey Milk, em junho de 1978, para Parada do Orgulho de São Francisco (Bourcier, 2020).

Hoje, exceto por um posicionamento queer contra o Estado, essa *assimilação* ficou despercebida ou, simplesmente, é celebrada. Halberstam nos dá algumas pistas de como as pesquisas na área de “ciências humanas” contribuem com essa situação. Em *Arte queer do fracasso*, ele dedica um capítulo para abordar uma lacuna, intencional, desses estudos: as relações entre o Nacional-Socialismo e a homossexualidade masculina. O interesse do movimento LGBTQIA+ é usar o nazismo como estratégia política para maior aceitação democrática, uma vez que certos homossexuais foram perseguidos, encarcerados em campos de concentração, submetidos a testes médico-científicos e executados. Harvey Milk foi uma das primeiras figuras a aproveitar esse argumento. No mesmo ano em que encomendou a “bandeira gay”, Milk fez um pronunciamento público no qual comparou o extermínio em câmara de gás à matança em decorrência da Aids pela decisão política de deixar os contaminados morrerem. Essa referência comparativa estava implícita no uso do triângulo rosa pela ACT UP, era a marcação cravada pelos nazistas nesses corpos. Halberstam sublinha que não eram todos os identificados como homossexuais que iam para os campos de concentração. Ou melhor, eram todos, exceto os que colaboravam com o regime, eram abastados e os gays machos que serviam às tropas nazistas. A estratégia política do movimento LGBTQIA+ é “ignorar os sinais da colaboração em favor de uma narrativa de vitimização” (Halberstam, 2018, p. 205).

Antes de Halberstam, uma das poucas intelectuais dos estudos queer a tocar nesse assunto foi Eve Kosofsky Sedgwick, contudo ela reduziu a questão à figura de Ernst Röhm, um dos membros primeiros do partido Nacional-Socialistas e comandante da SA (Idem). Quando as tropas invadiram a casa de Adolf Brand e confiscaram, dentre outros objetos, os números do *Der Eigene*, Röhm ficou com alguns dos fascículos roubados. Ele foi preso pessoalmente por Hitler durante o episódio que ficou conhecido como a Noite dos Longos Punhais. Momento em que, na virada de junho para julho de 1934, executaram mais de 85 pessoas e detiveram dezenas de “opositores políticos” e “homossexuais”. O líder do Terceiro Reich suspeitava que Röhm e outros soldados do alto escalão da SA pretendiam lhe trair. As desconfianças em relação a Röhm eram agravadas pelas suspeitas de que ele era homossexual. No dia seguinte ao massacre, os oficiais da SS ordenaram ao ex-comandante da SA que ele se matasse. Entregaram-lhe uma pistola e deram 10 minutos para cumprir a missão. Röhm se negou, pedindo que “o senhor Hitler” o fizesse. Quando retornaram à cela, Röhm estava de pé e nu. O soldado

Theodor Eicke o matou com um tiro à queima-roupa e, pouco tempo depois, foi promovido a chefe do campo de concentração de Dachau (Stewart, 2019).

Andrew Stewart, em seu artigo sobre Adolf Brand e o primeiro periódico homossexual do planeta, mencionou essa história e as relações entre o comandante nazista, Brand e sua comunidade. Röhm foi exposto em veículos da imprensa liberal alemã no início dos anos 1930 por suas “inclinações homossexuais”, aventadas após correspondências privadas do nazista chegarem à mídia. Na época, em 1931, Brand estreou uma nova publicação, *Eros*, na qual afirmou: “é, portanto, apenas um gesto horrível que supostamente faz as pessoas estúpidas acreditarem que o povo de Hitler, em matéria de inclinação de homem para homem, é tão inocente quanto pombos e puro como anjos, assim como os membros piedosos do cristianismo” (Brand *apud* Stewart, *Idem*, p. 96). Contudo, antes disso, o nazista chegou a trocar cartas com Karl-Günther Heimsoth, um contribuidor do *Der Eigene*, nas quais expressou “admiração pelo arquétipo do guerreiro ultra masculino” (Stewart, *Ibidem*). Brand, os membros da *Gemeinschaft* e Röhm defendiam os benefícios de uma *Männerbund* (tropa de homens). Evidencia-se não se tratar de um “caso isolado”, do comandante homossexual da SA, mas de uma exaltação da masculinidade que pautava as relações entre esses homens, que se identificavam como superiores e que se misturavam equitativamente apenas entre eles.

Stewart enfatiza que o aspecto comum era a defesa da “cultura viril”, mas que tinha outro significado, não sexual, para o Partido Nacional-Socialista. Segundo o autor foram “as mesmas crenças nacionalistas e masculinistas que levaram ao expurgo dos homossexuais da Alemanha e que também resultaram na marginalização do *Der Eigene* do pensamento contemporâneo acerca da história LGBTQ” (*Ibidem*, p. 98). Ele argumenta em favor de pesquisas que se voltem a essas histórias como algo importante para se enfrentar os desdobramentos atuais do movimento, desde a continuidade da adoração de uma masculinidade viril entre alguns gays, até a atuação política de grupos homossexuais de direita como o Log Cabin Republicans, fundado no final dos anos 1970 e articulador de destaque das campanhas e do governo de Donald Trump. Stewart e Halberstam se aproximam, tanto neste último ponto, quanto aos efeitos velados de um erotismo gay que passa por essa imagem do macho musculoso, fisioculturista ou trajando fardas. Ambos mencionam as produções artísticas gay de Tom of Finland e Atila Lukacs, que exploram essa imagem do macho nazista homossexual. Os quadrinhos feitos por G.B. Jones para o fanzine *J.D.s* apresentavam uma personagem *dyke* cuja estética remetia à feita por Tom of Finland, mas de forma irônica e debochada. Afinal, o trato com a

homossexualidade feminina pelos nazistas era distinto, pois não expressava nenhuma “pureza” ou “grandeza”. Mesmo as mulheres classificadas como arianas jamais atingem o patamar de superioridade dos homens arianos.

Halberstam responde ao posicionamento “simplista” de Sedgwick ao afirmar que “a perseguição explícita a homens homossexuais não retira a possibilidade de que realmente havia, em alguns momentos, sobreposições desconcertantes entre nazismo e homossexualidade” (Halberstam, 2020, p. 210). Localiza essas sobreposições no culto de um masculinismo que “coincidia com uma ênfase nacionalista e conservadora na superioridade da comunidade masculina e com uma rejeição racializada da feminilidade” (Idem, p. 211). Halberstam procurou mostrar o erotismo que atravessava esse masculinismo nacionalista, que penetrou entre nazistas. Conclui que não há “conexões lineares entre desejos radicais e políticas radicais” (Ibidem, p. 220), tal qual o movimento identitário intenta insinuar enquanto estratégia política de demonstração de uma conduta, vinculada às identidades LGBTQIA+, supostamente mais democrática, pois perseguidas pelos autoritarismos nazifascistas – por vezes, a depender dos interesses, mencionam as perseguições das ditaduras socialistas.

O efeito é democrático: dessa negação da história, abre-se espaço para organizações e cidadãos homossexuais de direita e extrema-direita operarem e se expressarem publicamente, na política institucional ou não, conforme alertam Stewart e Halberstam. *A arte queer do fracasso* foi publicado originalmente em 2011, neste momento, o escritorx sinalizou para a emergência, na Europa, de “uma forma específica de homonacionalismo entre líderes de direita que por sinal também são gays” (Ibidem, pp. 218-219). Citou Jörg Haider, filho de soldados nazistas, e fundador da Aliança Pelo Futuro da Austrália, e Pim Fortuyn, político holandês considerado um “populista de extrema-direita”. Stewart, além do Log Cabin Republicans e dos “Gays for Trump”, mencionou homossexuais, brancos e de extrema-direita, *influenciadores*, como James J. O’Meara e Jack Donovan, este último que renova o culto à masculinidade e exibe um corpo malhado e tatuado em típica referência ao estilo neonazista skinhead. A lista pode ser atualizada com o Diretor de Inteligência Nacional de Donald Trump, Richard Grenell e o já mencionado Andrew Sullivan; as lideranças da Aliança pela Alemanha (AfD) Alexander Tassis e Alice Weidel, e o Ministro da Saúde, filiado ao partido União Democrata-Cristã, Jens Spahn; o fundador do Les Patriotes, Florian Philippot, o líder do Rassemblement National, Steeve Briois, e o criador da teoria da conspiração da “Grande Substituição”, Renaud Camus; a primeira-ministra sérvia, Ana Brnabic; Amir Ohana, ex-

Ministro da Justiça e da Segurança Pública de Israel, filiado ao Likud e Evan Cohen, líder do Likud Pride, grupo LGBTQIA+ do Partido Likud; o ex-representante húngaro no Parlamento Europeu, Jozsef Szajer que renunciou ao seu cargo e à filiação ao Fidesz, partido de Viktor Orban, após ser detido em uma festa de “sexo gay” em Bruxelas durante o período de isolamento social devido à Covid-19.

No Brasil também há representantes dos homossexuais de direita como Douglas Garcia, deputado estadual em São Paulo, um dos fundadores do Direita SP (atual Movimento Conservador), crescido na periferia, evangélico e homossexual; Fernando Holiday, vereador em São Paulo, um dos fundadores do MBL (Movimento Brasil Livre), também crescido na periferia, católico ortodoxo, negro e “gay abstinente”; Thammy Miranda, primeiro homem trans eleito vereador em São Paulo, passou por várias siglas partidárias de direita, é casado, pai de família e filho da cantora Gretchen que, nos anos recentes, foi de evangélica a ícone LGBTQIA+. Assim como há outros homossexuais de direita que tentam se empreender pelas redes sociais e angariar cargos na política, como Leandro Mohallem, assessor da deputada federal Carla Zambelli e ex-integrante do Femen Brazil; Rommel Werneck membro do Movimento Conservador e monarquista; a *influenciadora* digital Karol Keller, a lésbica de estimação de Jair Messias Bolsonaro.<sup>63</sup> À parte das reivindicações políticas e identitárias do movimento LGBTQIA+, esses cidadãos não se inscrevem nas *olimpíadas des oprimidos*, afinal não se consideram oprimidos por suas sexualidades e identidades de gênero. Atribuem ao oposto político binário, à esquerda, o que consideram um falacioso “vitimismo”, que em sua linguagem muitas vezes é traduzido como “mi mi mi” (sic). Não somente estão isentos da disputa, como não são alvos do movimento LGBTQIA+ no Brasil. Pelo contrário, em 2020, a empresa de cosméticos Natura realizou uma campanha publicitária de Dia dos Pais protagonizada por Thammy Miranda. Foi objeto de críticas e boicotes por parte de neopentecostais, dentre os quais muitos pastores com cargos políticos como Silas Malafaia. Muitos setores do movimento LGBTQIA+ e ativistas se posicionaram em defesa “do homem trans”. Em relação aos demais representantes, encontram-se apenas processos jurídicos e postagens críticas nas redes sociais. Assimilados ao capitalismo e à democracia, disputam entre concorrentes e reiteram sua conduta moderada e condescendente – ou temerosa – em relação aos inimigos.

---

<sup>63</sup> “conhecendo o inimigo ao lado. 1ª. parte” in *observatório ecopolítica*, ano III, n.51, maio de 2019. Disponível em: <https://www5.pucsp.br/ecopolitica/observatorio-ecopolitica/n51.html> (acesso em 28 de maio de 2022).

Jasbir Puar publicou a segunda edição do livro *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times* (2017), dez anos depois, atualizando sua análise sobre o *homonacionalismo*, conceito cunhado por ela a partir dos desdobramentos dos atentados de 11 de setembro de 2001. Houve o vazamento de fotos de torturas dentro da prisão de Abu Ghraib, complexo construído pelo colonial governo britânico em Bagdá e, posteriormente, utilizado pelas tropas estadunidenses que invadiram o Iraque. Algumas das fotos publicizadas evidenciavam que muitas torturas insidiam sobre as genitálias e o sexo dos presos, forçados a se violentarem entre si. Expunham também o regozijo dos soldados torturadores – homens e mulheres – frente às violências exercidas contra esses outros homens, classificados como “árabes”, de corpos nus e rostos cobertos com capuzes que lembravam os utilizados pelos membros supremacistas brancos da Ku Klux Klan ou o de carrascos executores a mando do soberano. Segundo a autora, essas imagens mostram o “excepcionalismo sexual estadunidense”: vinculam a excepcionalidade, como crença na superioridade, ao funcionamento dos mecanismos de exceção do Estado. Somava-se ao fato de que, a despeito da continuidade da política militar “Don’t ask, don’t tell”, à época, a autora notava que alguns homossexuais eram cúmplices das formações heterossexuais nacionalistas – tanto as tropas propriamente ditas, quanto cidadãos e organizações da sociedade civil que defendiam a pátria e o *american way of life*, supostamente ameaçado por este inimigo estrangeiro. Um dos argumentos mais eficazes para defender a guerra contra o Iraque em meio à opinião pública – ou parte dela que ainda estava omissa – foi o uso retórico do progressismo do Ocidente em relação aos direitos das mulheres e a maior tolerância à diversidade sexual. Construía-se o outro: homem marrom, árabe, islâmico, ultra misógino e homofóbico. Complementado pela outra: mulher do “terceiro mundo”, duplamente inferiorizada, agora como vítima à espera de uma salvação. Esse discurso entrou em certos feminismos que passaram a enunciá-lo como as salvadoras capazes de resgatar essas “mulheres oprimidas”.

Puar marca a emergência do *homonacionalismo* como a passagem de uma “insistência na heteronormatividade à crescente inclusão da homonormatividade” (Puar, 2017, p. 231). O conceito de *homonacionalismo* foi possível pelo desdobramento dos apontamentos de Michael Warner sobre a “heteronormatividade” (1993) e de Lisa Duggan sobre a “homonormatividade” (2002). Essas normatividades se vinculam por uma cumplicidade, segundo Puar, uma vez que a homo valoriza e reproduz as heteronormas, contudo ela passa a se conectar com o reconhecimento dos “sujeitos

homossexuais, tanto legal quanto representativamente, [vinculados] às agendas políticas nacionais e transnacionais do imperialismo estadunidense” (Idem, p. 09).

Puar os confronta com uma proposta de “agenciamento queer”, a partir das elaborações de Gilles Deleuze e Félix Guattari, a qual não contemplarei aqui pois me interessa a análise a partir do que anunciam as forças queers libertárias: a luta *antiassimilação* como *antipolítica*. Apenas acrescento que essa escolha metodológica não é decorrente de uma concordância com posicionamentos como os de Sam Bourcier, que questiona a pertinência da influência de Deleuze e suas noções de *devir homossexual*, uma vez que ele era heterossexual, e de *homossexualidade molar* e *homossexualidade molecular*, que ele demarca como um olhar binário que divide os “bons” e “maus” homossexuais (Bourcier, 2022). De forma menos rígida, Preciado também faz algumas críticas a estes conceitos e às colocações dos filósofos acerca do ânus (2014; 2020).

Segundo Puar, esse *homonacionalismo* diz respeito às expectativas “estruturais” e ganham maior projeção, passando a funcionar também em forças que se situam como opostas politicamente. Em fevereiro de 2017, em frente ao Stonewall Inn, ocorreu uma manifestação LGBTQIA+. Um dos ativistas que subiu ao palanque, falou: “parabenizamos as pessoas LGBTQ muçulmanas que fogem da perseguição de seus países de origem!” (Puar, 2017, p. 223). Frente ao governo Trump e suas medidas contra “árabes”, essa pessoa fez tal pronunciamento, que supostamente era de “boas-vindas” aos imigrantes, mas que reitera o “excepcionalismo estadunidense”. Bourcier mostra que esse *excepcionalismo* se refaz como francês ou, mais ainda, ocidental e “permite que os ativistas gays se considerem heróis e transnacionalizem suas ações, admiradas pelas mídias nacionais. O que poderia ser dito contra os apóstolos da homossexualidade que salvarão seus ‘semelhantes’ de cor?” (Bourcier, 2020, p. 39). Há um funcionamento do *homonacionalismo* e que serve às estratégias políticas variadas. Não é somente um discurso de direita, ainda que aí se explicita seus aspectos patrióticos, racistas, belicistas. Também não é estrutural, está no âmbito da produção e circulação dos discursos e do governo das condutas pela política e pela democracia.

Não penso no homonacionalismo como uma identidade, uma posição ou uma acusação – não é outro marcador destinado a separar um queer ‘bom’ (progressista/transgressivo/politicamente de esquerda) de um queer ‘ruim’ (vendido/conservador/politicamente falido). Sinto que é especialmente inútil como acusação, como se alguns de nós nos isentássemos magicamente do homonacionalismo (em virtude, na maioria das vezes, de reivindicar a posição de ‘queer’ como de uma vanguarda política ou como politicamente puro, transcendente, ou inerentemente imune à crítica) e outros estivessem intrinsecamente predispostos a isso (Puar, 2017, p. 229).

Em vez de um qualificativo, a proposta de Puar é que o *homonacionalismo* possa auxiliar, metodologicamente, a analisar como e quais os efeitos “do sucesso dos movimentos de direitos liberais LGBT”, como “o status de uma nação como ‘gay-friendly’ se tornou desejável em primeiro lugar” (Idem, p. 230). Apesar de estar vinculado ao contexto e história estadunidense, esse conceito funciona em outros lugares. Reproduz-se também em países europeus ricos que são procurados por levadas de imigrantes ditos legais, ilegais e refugiados. Nestas situações, o *homonacionalismo* se mostra de forma similar, pois também esbarra em *excepcionalismos* locais. O outro também é o não-branco, islâmico, muçulmano, homo e transfóbico, machista, misógino, pobre. Há uma especificidade estadunidense que atravessa o ideal democrático no pós-guerras e, com maior acuidade, após a queda do muro de Berlim e o fim da União Soviética. A partir do contexto francês, Bourcier evidenciou que o *homonacionalismo* se articula em torno da noção de segurança. Em 2016, pela primeira vez, a Parada do Orgulho em Paris não ocorreu no último sábado de junho. A organização do evento, Inter-LGBT, acatou a determinação estatal e as medidas de governo em resposta aos atentados ao Charlie Hebdo em 2015. Não foram questionadas pelo movimento, nem por queers e trans\*. Assim como não notaram que a “falta” de segurança decorria da simultaneidade com a Eurocopa, cujos jogos não foram alterados.

Há um entrecruzamento explícito entre a demanda *assimilacionista* pela revogação da política militar “Don’t ask, don’t tell”, a inclusão fardada assumida – que foi exportada dos EUA para outros países –, e a demanda *assimilacionista* por leis protetivas antidiscriminação. Nas democracias ocidentais, as pessoas não-heterossexuais não são mais perseguidas como criminosas ou internadas como anormais; o risco que supostamente representavam outrora se transmutou. A dita população LGBTQIA+ clama por segurança – específicas como homo, lésbo e transfobia – e pela segurança nacional e da sociedade. Neste sentido, o *homonacionalismo* não é exclusivo da direita, mas de todo sujeito ou grupo que defende o Estado e sua pátria. As “cumplicidades inevitáveis” com a “nação”, que perturbam Puar (2017), não são uma questão para povos cujas culturas e existências são contra o Estado. Bem como para pessoas que são contra o Estado, pois se insurgem contra ele e suas violências terríveis. O terror é uma prática de Estado. Por isso, nesta batalha específica, somente as forças queer libertárias se opuseram e combateram as reivindicações pelo direito a ser gay, lésbica e trans nas Forças Armadas. Pois qualquer Estado necessita de *suas* forças de segurança.



Puar e Bourcier sinalizam, por meio do *homonacionalismo* que se espraia, que as seletividades tornam a se refazer. A segurança “garantida” é de pessoas LGBTQIA+ proprietárias, brancas, nativas, com cidadania, carteira de identidade local, permissão para estarem neste território. Os contingentes da população LGBTQIA+ negros, marrons, amarelos, latinos, pobres, nascidos em países cuja miséria do capitalismo é generalizada, não são e não serão tratados no mesmo patamar. *Es* intelectuais e ativistas que almejam *salvar* essas pessoas não poderão fazê-lo, à exceção de “casos isolados”. Procuram por soluções, engrandecem um tom otimista, mas paira nessa bibliografia da teoria queer um certo desespero. Por vezes, a expectativa é apostada no que chamam de “feminismo do terceiro mundo”, feminismo negro ou nos povos indígenas. Ao sul da América, sabe-se que não é bem assim e que as batalhas implosivas são poucas, raras. Talvez próprias do que é *menor*, minoritário, e que não deseja ser a maioria, mas únicas. O *fracasso* do capitalismo implica violências inefáveis. É intrínseco a ele, é necessário para que siga em funcionamento, alimente as competições e disputas, as expectativas de sucesso, sendo sustentado por quem acredita poder melhorá-lo. Tal qual a democracia.

Mais um problema posto por Puar é o da religião. Indica outro funcionamento da “excepcionalidade estadunidense”, uma vez que se ataca o islamismo como antidemocrático e antiminorias, ao mesmo tempo em que se valoriza a tolerância ecumênica. Ela apresenta como exemplo que evidencia essa retórica, os atentados à Parada do Orgulho em Jerusalém. Em 2005, Yishai Schlissel, um judeu ultra-ortodoxo (*haredi*), esfaqueou ao menos três pessoas que participavam do evento. Foi preso em flagrante e condenado a doze anos de prisão por “tentativa de assassinato” e por desferir “golpes graves”. Foi solto em junho de 2015. Três semana depois, ocorreu a Parada do Orgulho de Jerusalém. Schlissel esfaqueou sete pessoas. A jovem Shira Banki, de 16 anos, morreu horas depois no hospital. Ele foi condenado a 31 anos de prisão.

Israel é um país “gay-friendly”, segundo Puar, e demonstra o *excepcionalismo* racista pois deixa as pessoas LGBTQIA+ palestinas serem perseguidas, presas, mortas. Bourcier lembra, em *Homo Incorporated*, o jovem Schachar Erez, primeiro transexual no exército israelense. Erez cresceu em um kibutz e se assumiu trans aos 16 anos – mesma idade com que Shira Banki foi executada. Mesmo após assumido, ele se alistou no serviço militar como uma mulher. Com o apoio de um comandante, assumiu-se novamente em frente aos cadetes. O seguro saúde oferecido pelo Estado aos soldados cobriu os custos de sua transição, desde as cirurgias até a hormonização – antes das Forças Armadas estadunidenses fazerem o mesmo aos seus conterrâneos militares. Erez serviu os dois

anos compulsórios e continuou no exército. Viajou pelos EUA, patrocinado pela IDF (Força de Defesa Israelense) e pelo Ministério de Relações Exteriores, para passar a mensagem: “eu espero dar a eles [ao público] o sentimento que eu recebi da IDF, o fato de que eu sou igual”<sup>64</sup>. Segundo Bourcier (2020), ele foi um dos maiores entusiastas públicos a servir ao plano Negev: a invasão militar israelense de área desértica habitada por palestinos. Erez é um jovem homem trans, vegano, que mata palestinos e quaisquer outros estrangeiros ou *estrangeirizadx*s que “ameacem” sua pátria. Israel é um dos maiores destinos turísticos da população LGBTQIA+, de veganos e de religiosos. “‘Gays podem matar pessoas pobres pelo mundo inteiro, igual héteros!’, ‘Gays podem manter os reinados do Estado e do capital igual héteros!’, ‘Somos iguais a vocês’” (Vários Autores, 2020, p. 29), sem ironia, queers anarquistas, nos primeiros anos do novo milênio, já anunciavam a tragédia da *assimilação*.

Em junho de 2020, momento em que o novo coronavírus se espalhava pelo planeta, a Fundacja Pro Prawo do Ciaycia (Fundação Pró-direito à Vida) polonesa seguiu pelas ruas de Varsóvia gritando palavras de ordem católicas, em defesa da família heterossexual, monogâmica e reprodutiva. Declaradamente homofóbica, a Fundação é vinculada ao Ordo Iuris, uma organização de advogados católicos ortodoxos, com representantes políticos no governo do Estado, e uma das protagonistas nas negociações pela aprovação do “Ato Pare a Pedofilia”: proposta jurídica que vincula o combate à chamada pedofilia às pessoas LGBTQIA+. Queers anarquistas interromperam a marcha. A carreata da Fundação – conhecida como o “caminhão homofóbico” que circulava pelas ruas da cidade –, foi atacada e pichada, as faixas e cartazes foram rasgados. O motorista e os pró-vida fugiram. Este não foi o primeiro embate pelas ruas da capital polonesa. Integrantes do grupo anarcoqueer Stop Bzdurom já haviam destruído pôsteres contra o aborto e dançado em frente à sede da campanha da Fundação. Como represália, no início de julho, x queer libertárix Małgorzata Szutowicz e outrxs integrantes do grupo foram detidxs por policiais à paisana. Foram liberadxs em pouco tempo. Margot estava em uma manifestação contra a homofobia quando saiu sua sentença: “prisão preventiva” de dois meses. Elx foi perseguidx no protesto. As pessoas impediram que a polícia x levasse. Margot continuou na manifestação, mas na segunda tentativa de detenção foi presx. Centenas de manifestantes cercaram a viatura e entoaram gritos pela liberdade delx. Até que a polícia começou os espancamentos e deteve cerca de 50 pessoas. Uma nova

---

<sup>64</sup> Disponível em: <https://forward.com/israel/367907/meet-shachar-erez-israels-first-transgender-idf-officer/> (acesso em 07 de novembro de 2022).

manifestação, pela liberdade dxs detidxs ocorreu imediatamente, sendo violentamente reprimida. Margot fez greve de fome, durante o período presx, sendo forçadx a comer pelos carcereiros. Em setembro, foi soltx e voltou às pesquisas sobre anarco-cristianismo na Faculdade de Artes.<sup>65</sup>

Jasbir Puar fala em uma perspectiva “queer secular”, o que seria uma nova maneira de atualizar a suposta laicidade estatal por meio da participação de minorias sexuais na política, nas leis, no governo. Em 2011, muitos quilômetros distante de Varsóvia, Gustavo Ramus defendeu a dissertação *Anarquismos, cristianismo e literatura social no Brasil (1890-1938)*. Ele constatou:

política e religião combinam-se, pois ambas produzem efeitos de poder cuja finalidade é a obediência dos súditos ou dos fiéis. Para guiar, conduzir ou governar é preciso, antes de tudo, o consentimento daqueles que se submetem e que se enfeitam pelo discurso legitimador. Pela religião aprendeu-se a amar o soberano. Tanto política quanto religião têm suas existências antecedidas por um discurso verdadeiro. Não há poder que se manifeste sem antes haver uma produção de verdade (Ramus, 2011, p. 50).

Nas lutas sociais travadas desde o final do século XIX, foram xs anarquistas que anunciaram e deram formas as forças antimilitarista e anticlerical. As revoluções socialistas, de maneira arbitrária, proibiram as religiões. Um dos efeitos é notável no chamado leste europeu, nos países que integravam a União Soviética, como a Polônia, a Rússia, a Hungria. A restauração da moral católica ortodoxa após o fim do regime foi implacável. Para libertárixs, obviamente não se trata de uma imposição arbitrária, proibitiva e punitiva. Trata-se de transformações, no pensamento e nas práticas, capazes de romper com a moral que sustenta o Estado, a política e a religião, antes de tudo, na vida de cada umx. Destruir esse amor à devoção, ao soberano, ao superior, como afirmou Ramus a partir de Max Stirner, Mikhail Bakunin e Liev Tolstói.

Se queremos de verdade arruinar essa totalidade, precisamos de fraturas. Não precisamos de inclusão no casamento, no exército e no Estado. Precisamos acabar com tudo isso. Chega de candidaturas, CEOs e policiais gays. Precisamos, de maneira rápida e imediata, articular um amplo abismo entre a política de assimilação e a luta pela libertação. Precisamos redescobrir nossa herança rebeliosa como queers anarquistas (Vários Autores, 2020, p. 29).

Este trecho foi assinado pela Mary Nardini Gang, um agrupamento de queers libertárixs que existiu durante a primeira década dos anos 2000, agindo em diversos cantos do território estadunidense. Mary Nardini foi uma libertária que viveu nesta região,

---

<sup>65</sup> “manifestações pelo planeta [parte 2]” in *observatório ecopolítica*, ano IV, n.74-75, agosto de 2020. Disponível em: <https://www5.pucsp.br/ecopolitica/observatorio-ecopolitica/n74-75.html> (acesso em 02 de junho de 2021).

após imigrar da Itália, no início do século XX. Ela foi importante articuladora do espaço libertário I Dilettanti Filodrammatici del Circolo Studi Sociali, voltado a difundir literatura anarquista, promover debates, montar e encenar peças de teatro. Em 1917, o Reverendo August Giuliani fez sua primeira incursão no bairro onde ficava este centro social, na tentativa de evangelizar a comunidade. Enfrentou um bando de libertárixs que afirmavam sua aversão pelo Estado e pela Igreja. Voltou mais uma vez para realizar um sermão público e foi interrompido pelo canto ácrata: “nós lutamos contra o governo / nós lutamos contra a cidadania / nós somos pela anarquia!”. Na terceira tentativa, o Reverendo foi escoltado por policiais. Mary Nardini saiu na linha de frente de diversxs anarquistas com revólveres nas mãos. Dispararam, houve tiroteio. Dois libertárixs morreram. Nardini e outras pessoas foram presas. Elxs estavam nas masmorras do Estado há mais de dois meses quando um pacote foi entregue na igreja do Reverendo Giuliani. Apavorado, o cristão levou o pacote para a delegacia. Era mesmo uma bomba: explodiu e levou junto nove policiais (*Total Destroy #3*; Lucchesi, 2020).

O combate ácrata anticlerical foi explosivo até meados do século XX, parece minguar quanto aos alvos de ações diretas no presente. Todavia, ainda pulsa expansivamente, como revolta em manifestações anarquistas que rompem com a agenda feminista do 8 de março, ou 8M, e em ataques queer insurrecionais. Em meio aos protestos do dia 8 de março de 2021, em plena Covid-19, ações anticlericais irromperam em diversas localidades da América Latina. Em Bogotá, a igreja de San Francisco foi tomada pelo fogo e por inscrições de “As” de anarquia. Em Antofagasta, no deserto do Atacama, ao norte do Chile, *encapuchadxs* incendiaram a porta da Catedral. Na porta da igreja, além das chamas, via-se um “A na bola” anarcofeminista. Em Salta, noroeste da Argentina, libertárixs derrubaram as grades de proteção da Catedral da cidade e lançaram fogos de artifício sobre a propriedade. Em San Luis, província argentina, a Igreja de Santo Domingo e um templo da Igreja Universal foram atacados com tinta por *encapuchadas*. Em Puebla, Tepic e Toluca, no México, “cadeias humanas pacíficas”, formadas por fiéis de mãos dadas a orar, cercaram propriedades clericais. Nas duas últimas cidades, as cadeias foram ultrapassadas por certas manifestantes que inscrevem afirmações ácratas nas paredes. Em Cuernavaca, também no México, a igreja de Taltenango também foi coberta de tinta por revoltadxs. Em Oaxaca, *encapuchadas* invadiram a igreja de San Damián y San Cosme. Imagens sacras, bancos, o confessionário e janelas foram destruídos. A catedral, que leva o nome da cidade, também foi alvo de ações diretas com

tintas vermelha e preta: as cores da bandeira ácrata. Foi escrito em uma dessas paredes de igreja mexicana: “não é vandalismo, é iconoclastia”.

Na primeira década dos anos 2000, nos EUA, igrejas mórmons, batistas e presbiterianas – por suas campanhas “Deus odeia bichas” – foram atacadas por queers anarquistas. As ações diretas tomavam forma como: panfletagens; protestos barulhentos para interromper os cultos com cartazes como “as bichas odeiam deus”, pichações que afirmavam a “insurreição queer e trans” e “sexo é divertido! Não é uma vergonha”; enfrentamento físico de gangues cristãs e destruição de propriedades como vitrais, janelas e portas das igrejas cristãs. Alguns gritos entoados para confrontar os fiéis, também incomodavam LGBTQIA+ assimilades, quando eclodiam em suas Paradas e protestos: “smash the church! Smash the state! Don’t get married, fornicate!” (Esmague a Igreja! Esmague o Estado! Não se case, fornicue!).

A *assimilação* pelo casamento, este terceiro pilar alvo da emergência da luta *antiassimilação* queer, articula-se aos outros dois. Não somente por também ser manifesto enquanto uma reivindicação, uma demanda ao Estado, cuja garantia é outorgada por lei. Em um primeiro momento, em meio à disseminação do HIV, o direito de casar era o que possibilitaria o acesso a benefícios como comunhão de planos de seguros e a garantia da herança. Aparecia, por vezes, quase como uma questão meramente pragmática e que poderia amenizar o pânico frente à “peste gay”. Mas já se anunciava, paralela, simultânea ou evidentemente imbricada nessa reivindicação, a *assimilação* ao estilo de vida majoritário, uma maneira de dizer que não eram “pervertidos”, “promíscuos”, “vetores da doença e da morte”. De outra forma, era dizer “somos iguais”.

Atenta às conexões entre o casamento e o *homonacionalismo*, Puar argumentou haver ainda essa defesa pragmática da união reconhecida pelo Estado, destacando o contexto de pessoas imigrantes que almejam uma cidadania. Novamente, ela cai no que lhe parece paradoxal, pois não há ruptura com a ordem e os efeitos são de manutenção da mesma, ainda que melhorias pontuais possam ser conquistadas individualmente. Só existe cidadania se há casamento, é passada de pais para filhos, ou entre cônjuges. O casamento está diretamente atrelado à nacionalidade, são relações demarcadas dentro de um território, por sua vez, demarcado sob o governo de um Estado. Fronteiras criadas, estabelecidas e governadas. Tavia Nyong'o, ao redigir o prefácio à reedição de *Terrorist Assemblages*, sublinha que Puar traz à tona o contexto da *assimilação* pelo casamento como uma política de igualdade usada, também, para mascarar: “as guerras no Iraque e Afeganistão; a instrumentalização dos direitos humanos como política externa dos EUA;

a reação contra os protestos negros, de organizações pró-imigrantes e refugiados, que culminou na eleição de 2016” (Nyong’o, 2017, p. xii). Para ele, a visibilidade de sujeitos LGBTQIA+ e do discurso “homonormativo e transnormativo fomentou uma narrativa sobre amor e tolerância às custas de entender como tal inclusão insere *es* queers na vida política do Estado” (Idem).

Segundo Bourcier, diferente do contexto estadunidense, na França, houve uma abstenção de queers e transfeministas frente às movimentações pelo direito ao matrimônio. *E sociologue* aventa até que algumas tenham se calado por consentimento. Um dos slogans da campanha pelo casamento era “oui, oui, oui” (sim, sim, sim), “o ‘sim’ do casamento é super performativo. Ele exhibe a força institucional que garante seu sucesso (igreja, estado e estado civil!). Assim, fazer um slogan com três ‘sim’ é como assinar três vezes seu contrato com o Estado” (Idem, p. 44). Mais uma vez as demandas *assimilacionistas* se cruzam explicitamente: Xavier Jugelé, um policial da *gendarmérie*, foi morto em decorrência dos atentados na avenida Champs-Élysées, em Paris, em abril de 2017. Jugelé era homossexual e noivo de Étienne Cardilles. Um dia antes de sua morte, Emmanuel Macron assinou a lei autorizando a união homoafetiva. Ele permitiu que fosse realizado um “casamento póstumo”, em cerimônia pública, do policial morto e seu noivo. Bourcier comenta a repercussão em larga escala, dentro e fora do movimento LGBTQIA+: “emocionou o público francês” (Ibidem).

Bourcier sublinhou o efeito imediato da legalização do casamento gay e lésbico nos EUA, outorgado por Barack Obama em 2015: mais de 26 milhões de usuários do Facebook em todo o planeta aderiram ao filtro comemorativo – uma espécie de marca d’água com a bandeira do arco-íris na foto de perfil – lançado pela empresa bilionária Meta. Halberstam também frisa a produção e circulação de mais de 51 gêneros disponibilizados pelo Facebook para a escolha de seus usuários, uma “produção artificial de multiplicidade” (2017, p. 27) por meio da qual a empresa circunscreve identidades, que são escolhidas por cada *um*e. Hoje essa rede social está em declínio, mas as possibilidades de identificação de gênero e sexualidade aumentaram, chegando a 71 opções, e se replicam em outras redes, aplicativos e formulários de cadastros em lojas e eventos.<sup>66</sup> Deste modo, é possível apontar para o papel das redes sociais na *assimilação*.

---

<sup>66</sup> Segundo a “lista de identidades de gênero” da Wikipedia, são 107 opções identitárias. As identidades disponíveis são atualizadas constantemente pelos próprios sujeitos que se autodeclararam portadores desta e/ou daquela identidade de gênero, sendo possíveis também combinações por acoplamento (uma pessoa intersexo e não-binária, por exemplo) ou em alternância (como as pessoas de gênero fluido ou gênero variante). Chama atenção a recente inclusão do termo “espectro” no campo do gênero e da sexualidade

Com a rapidez da comunicação instantânea, o aprimoramento da velocidade e qualidade das conexões e dos aparatos tecnológicos, o que se anunciava em 2015 foi atualizado algumas vezes. A ascensão de influenciadores digitais, com seus milhares de seguidores, resulta do compartilhamento dessas usuárias com as empresas, na propagação de produtos, identidades e condutas *assimiladas*. Atrás de telas, elas atualizam o *empreendedor de si* e anunciam, nos meios minoritários e ativistas, um novo componente do *capital humano* que adere ao politicamente correto, à linguagem inclusiva e à moderação democrática, calculando os riscos de ser “cancelada” no ininterrupto tribunal da internet.

No curso *O Nascimento da Biopolítica*, Michel Foucault mostrou a emergência do *empreendedor de si* no funcionamento da racionalidade neoliberal como um “empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda” (Foucault, 2008a, p. 311). Para poder se empreender é necessário investimento contínuo em si, em sua formação como sua própria empresa, preferencialmente desde criança. Assim, produz-se *capital humano*, um composto de “elementos inatos e de outros que são adquiridos” (Idem, p. 312), o que quer dizer, “formar portanto essas espécies de competência-máquina que vão produzir renda, ou melhor, que vão ser remuneradas por renda” (Ibidem).

Nas análises da *ecopolítica*, ao olhar para o presente, os autores constataram mudanças e atualizações na produção do *empreendedor de si*, uma vez que “as relações de poder em fluxos modulam identidades, combinam direitos, convocam à participação, produzem *sensações* de segurança cada vez mais velozes, disseminam empreendedorismos e reformam as velhas instituições” (Passetti et al., 2020, p. 372). Hoje, com pontuais exceções e trabalhos, o corpo não está mais marcado pela disciplina das fábricas e os efeitos destruidores da extração de sua força física. Não só está cada vez mais atrás das telas, mas se produz à sua semelhança, “passa a ser a tela para inscrições de tatuagens, pequenas cirurgias corretivas e plásticas; pode ser esculpido e deve transparecer jovialidade” (Idem, p. 373). O que envolve também as cirurgias de transição. Ainda que sejam separadas das demais operações consideradas “estéticas” no variado mercado de cirurgias plásticas, pois ainda prescindem de recomendação psiquiátrica. Como mostram Preciado (2018) e Halberstam (2018), qualquer um pode procurar uma

---

(como espectro aromântico ou assexual, por exemplo). Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_gender\\_identities](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_gender_identities); <https://www.sexualdiversity.org/edu/1111.php> (acessos em 05 de julho de 2022). Ver também **Anexo B**.

clínica médica e negociar a modificação do seu nariz, mas ninguém pode fazer o mesmo acerca de seus seios, seja uma mastectomia (retirada) ou um implante de silicone. Alterações cirúrgicas em seu corpo que modifiquem os códigos binários de gênero – misturando-os e embaralhando-os, ou transitando de um para outro – dependem do aval e autorização de uma equipe médica interdisciplinar.

No âmbito do trabalho, “a utilidade da inteligência produtiva não exclui mais mulheres, homossexuais, deficientes físicos, raças, etnias e toda a série de minorias numéricas a ser contemplada pela empregabilidade empreendedora de modo direto ou por meio de cotas” (Passetti et al., 2020, p. 372). Como vimos até aqui por meio das reivindicações, demandas e da *assimilação*, trata-se de uma produção do “divíduo [que] deve se sentir incluído de qualquer maneira; a inclusão passa a ser a palavra-chave principal do discurso da verdade na sociedade de controle” (Idem).

Para desenvolver sua noção de gênero, Sam Bourcier procurou mostrar as mudanças no trabalho, a partir deste recorte quanto ao gênero, considerando as pesquisas da filósofa italiana Silvia Federici e as análises sobre a racionalidade neoliberal por Foucault (2008a). Diante do contexto parisiense, *elu* observa como o gênero passa a constituir o trabalho contemporâneo enquanto o “preparar-se, ter que repetir os códigos certos, as ações certas e os comportamentos certos fazem parte do que fazemos para produzir os tipos de gênero em si e outros gêneros necessários no local de trabalho” (Bourcier, 2020, p. 133). Algo que se conecta ao “ser tela”, *elu* exemplifica aludindo ao gay criativo da loja de roupas H&M e à lésbica tatuada da Leroy Merlin, num âmbito mais geral, e ao bar *descolado* da rua Faubourg Saint-Denis, em Paris, que “recruta garçons e barmen queers, visivelmente queer, para se tornar *cool*, [mas] é o proprietário do bar que enfia em seu próprio bolso o valor agregado do esmalte, do corte de cabelo, em resumo, de tudo o que o gênero queer vende” (Idem).

Apesar de citar Foucault, Bourcier reitera seu posicionamento marxista e lê esse trabalho como mais-valia e alienação, conceitos que não permitem ver esse funcionamento a partir das próprias condutas dessas trabalhadoras. Se olharmos para essa situação junto com a noção de *capital humano*, a partir dos apontamentos de Foucault, torna-se menos uma questão de “tomar consciência” e mais de um investimento decidido dessas pessoas em si mesmas. A reprodução desses códigos, a produção desse visual, agrega valor a elas não somente na competição por uma vaga de emprego ou *bico* em um bar localizado numa região badalada da cidade, ou como uma vantagem na disputa mais acirrada por um emprego em uma grande empresa multinacional como as



mencionadas por Bourcier. Contexto que encontra similaridades com a cidade de São Paulo e outras capitais brasileiras e sul-americanas. Esse investimento em si mesmas também produz valor para se empreender nas redes sociais, nos espaços de lazer e consumo – em São Paulo, a grande maioria dos espaços se reduz somente a isso –, na conquista de *ume parceire*, seja atrás das telas de um aplicativo desenvolvido para essa funcionalidade, ou pelas ruas da cidade, em uma festa, boate ou bar. Aqui, inclusive, abre-se uma brecha para ampliar a equivocada, porém reiterada, interpretação da *performance de gênero* como um ato voluntarista, de mera escolha.

Bourcier propõe a “greve do gênero no trabalho”, por meio da subversão desses códigos e condutas esperados. No seu objetivo político maior, de “queerizar o marxismo”, defende que essa greve permitiria “tomar consciência” do que *elu* acredita passar despercebido quanto à maneira pela qual se trabalha o gênero no emprego. Seria uma forma de conscientizar sobre como “nossas emoções, nossas paixões, nossos relacionamentos, nossos elos, nossas identidades são produzidas e colocadas em prática em um contexto neoliberal. Como ainda acreditamos no trabalho e como é difícil resistir a ele” (Ibidem, p. 139). Na conversa que estabelece com coletivos queers presentes na Itália, destaca um panfleto da NatioAnal TransFeministLezzyFaggy Demo (Manifestação NacioAnal TransFeministaBichaSapa), divulgado em Bolonha, em maio de 2016, em que incitam à abolição do “culto ao trabalho” e “a obrigação de transformar tudo o que somos e o que fazemos em habilidade comercializáveis” (*apud* Bourcier, Ibidem, p. 278). Os textos produzidos por estes coletivos italianos e uma experiência de *elu* em um congresso de estudos queer, no qual divergências propiciaram o que *elu* nomeia uma “greve de gênero como trabalho”, exemplificam como essa paralisação pode tomar forma. *E sociologue* alude também a outras “greves de gênero” como o travestismo, drag queen e drag king, a não depilação de *biomulheres* e a depilação de *biohomens*, que as pessoas de quem se espera um sorriso e solicitude invertam essa expectativa...enfim, fica uma pergunta, a depender do contexto do emprego não podem ser lidas e *assimiladas* como inovações? Ou, em seus termos, como *trabalho de gênero*? Assim, essa “queerização do marxismo” acaba mais próxima ao funcionamento vigente da esquerda democrática no neoliberalismo. Talvez porque nem mesmo como retórica essa queerização se voltou à conscientização revolucionária.

De outra perspectiva, Halberstam, ao elaborar a *arte queer do fracasso*, menciona o *fracasso* do gênero como uma liberação, um escape da “pressão de se igualar aos ideais patriarcais, não ser bem-sucedida na mulheridade pode oferecer prazeres inesperados”

(Halberstam, 2020, p. 23). Não é algo decorrente do acaso, de uma falha, mas uma decisão por “inadequar-se”. Halberstam está menos preocupado com as questões econômicas, o que faz mover seu olhar pelos efeitos da insistência na responsabilidade e esforço pessoal, “enquanto o capitalismo produz o sucesso de algumas pessoas por meio do fracasso de outras, a ideologia do pensamento positivo insiste que o sucesso depende somente do trabalho duro e que o fracasso é sempre culpa sua” (Idem, p. 22). Tomando como ponto de partida a afirmação de Samuel Beckett “fracassar novamente, fracassar melhor” e os apontamentos de Foucault sobre homossexualidade e amizade como modo de vida (1981), sem muitas pretensões Halberstam afirma um *modo de vida queer pelo fracasso*. De novo, não se trata do acaso, do erro inevitável, mas de se lançar a este *fracasso* com um propósito de ser bem-sucedido em “fazer um desvio para evitar marcas usuais de conquista e satisfação” (Ibidem, p. 244). É uma proposta de se lançar na própria vida que envolve o “fracassar, não saber fazer, decepcionar e, ao fim e ao cabo, morrer; em vez de procurar formas de evitar morte e decepção, a arte queer do fracasso envolve a aceitação do finito, o acolhimento do absurdo” (Ibidem, p. 245).

É importante sublinhar uma diferença de Jack Halberstam em relação aos outros autores da teoria queer citados aqui. Não há em sua escrita um apelo à erudição, um empolamento academicista, excesso de conceitos e esperada densidade filosófica, propostas originais que se supõe possíveis projetos *micropolíticos*, nada disso. Não é uma análise pretensiosa, o *fracasso* é realmente encarado pelo autor. É assim que a anarquia aparece em sua obra, quase sutilmente, como: “se levado a sério, inadequar-se pode ter seu equivalente político em uma recusa anárquica” (Ibidem, p. 187). A partir de Foucault e suas análises sobre os *saberes sujeitos* no curso *Em defesa da sociedade* (2005b), Halberstam aponta para histórias de resistências, de pessoas e coletividades que experimentaram modos de vida outros e se apartaram do trabalho capitalista, que não foram bem-sucedidas, não se tornaram narrativas dominantes na História. Mostram “vias potentes de fracasso, fracasso em que podemos nos apoiar a fim de contrariar as lógicas de sucesso que surgiram a partir dos triunfos do capitalismo global” (Ibidem, p. 43).

A anarquia parece tocar Halberstam, primeiro, pelas crianças. Ela traz as crianças ao longo do livro, não à toa analisando animações que não são exclusivamente “infantis”. Enfatiza as “crianças não como pré-adultos representantes do futuro, mas como seres anárquicos que participam de lógicas estranhas e inconsistentes. Crianças, como Edelman nos lembraria, foram utilizadas como parte de uma hétero-lógica de futuridade” (Ibidem, p. 170). Foi em 2013 que, ao escrever o artigo “Charming for the Revolution: A Gaga

Manifesto” em conversa com *Testo Junkie*, ele situou mais explicitamente os anarquismos como uma possibilidade potente, aqui e agora. Afirmou que assim como Preciado, não se interessa mais por políticas feministas e queer que se organizam em torno de normas ou da transgressão às normas. “Mas, diferente de Preciado, eu não acredito que o triunfo do capitalismo global é o fim da história ou a única história (...) eu defendo uma relação anarquista de ser, de se transformar e para com o mundo” (Halberstam, 2013, s/p): Halberstam sinalizou para a *assimilação* de Preciado, posteriormente sublinhada por outros queers anarquistas (Manada de Lobos, 2014; *Anarqueer #8*, 2015). Apartando-se do declarado suposto fim da história, enterrada viva pelo capitalismo, e das reivindicações por reformas democráticas e neoliberais, Halberstam volta-se aos anarquismos. Neste texto, recupera Emma Goldman e instiga: “se procuramos reimaginar o aqui e o agora do pensamento anarquista, não podemos pensá-lo como queer e mantê-lo aberto a novas formas de ação política?” (Idem). Há uma perspectiva libertária, não só em Halberstam, mas em outros anarquistas, notadamente xs que vivem nos EUA e produzem na academia que, por vezes, aproxima-se de uma alternativa política, voltada a “um tipo de sociedade diferente” (Halberstam, 2020, p. 29). Agora junto com libertários queers, que *queerizaram e anarquizaram* Halberstam e Lee Edelman, pretendo situar mais claramente a perspectiva *antipolítica* a partir do queer.

Antes, trago a anarquização que Jack Halberstam fez do livro *No future: queer theory and the death drive* (2004). Em conversa com a obra assinada por Lee Edelman, Halberstam enfrentou seu posicionamento apolítico, academicista e lacaniano. Sublinhou que o autor, a despeito do que declarava, não rompeu com as leis gramaticais, de gênero e nem mesmo com o formalismo da escrita, excessivamente erudita. Pelo “*no future*”, trouxe o punk como anunciador contemporâneo da potência sem futuro e do *fracasso*, manifesto e publicizado para todo o planeta pela música “God save the queen”, dos Sex Pistols. Halberstam não afirma uma perspectiva negativa e aponta uma encruzilhada binária na “crítica negativa de Edelman [que] prende o ser queer entre duas opções igualmente insuportáveis (futuridade e positividade em oposição a niilismo e negação)” (Halberstam, 2020, p. 170). A partir de Edelman e do punk, Halberstam avança e afirma uma potência *antipolítica* do queer. É salutar frisar aqui que esta é a primeira vez que alguém cuja obra se insere na área de estudos da teoria queer, com o renome e reconhecimento como *teorique* queer, afirma o queer enquanto força *antipolítica*.

Nenhum futuro para Edelman significa traçar a rota de nossos desejos ao redor da eterna luz da Criança imaculada e encontrar o lado sombrio de imaginários políticos nas lógicas orgulhosamente estéreis e antirreprodutivas das relações

queer. Também parece significar algo (muita coisa) em relação aos simbólicos lacanianos e não muito sobre a poderosa negatividade da política punk (...). Negatividade pode muito bem ser uma antipolítica, mas não deve se apresentar como apolítica (Idem, p. 158).

Esse apoliticismo em Edelman (2004) não é declarado, aparece como contraponto ao que ele indica ser a questão primeira da política atual: a defesa da Criança enquanto o Futuro. Vincula-se à reprodução, como garantia do futuro da espécie, nas palavras do autor o “futurismo reprodutivo”, mas também como continuidade da heteronormatividade. Ele defende que esse argumento político e retórico, que anula as crianças e ergue a Criança, tem o efeito de tornar as discussões e oposições impensáveis. Afinal, quem é, publicamente, contra a Criança? Para ele, o mais próximo disso seria a *queeridade*, por estar fora do “futurismo reprodutivo” e das reivindicações por direitos ao matrimônio, à herança, à constituição de famílias reconhecidas. Mas, por enquanto, interessa apenas situar e demarcar a questão da *negatividade queer* e essa aproximação ao apolítico, que aparece em sua reflexão como um escape à oposição binária à política. Contudo, não fica claro qual seria essa oposição binária de que ele fala.

Em vez de rejeitar, com o discurso liberal, essa atribuição de negatividade ao queer, podemos, como defendo, considerar ser melhor aceitá-la e até mesmo abraçá-la. Não na esperança de forjar assim uma ordem social mais perfeita – tal esperança, afinal, apenas reproduziria o mandato constrangedor do futurismo, assim como tal ordem ocasionaria igualmente na negatividade do queer –, mas sim para recusar a insistência da própria esperança como afirmação, que é sempre afirmação de uma ordem cuja recusa se registrará como impensável, irresponsável, desumana (Edelman, 2004, p. 04).

Ele fez uma densa análise, muito atada às noções lacanianas, especialmente *jouissance*<sup>67</sup>, afirmando desde o início que a defesa da *negatividade queer* “não tem justificativa, se a justificava requer reforçar algum valor social positivo; seu valor, ao contrário, reside em desafiar o valor como definido pelo social e, assim, nesse desafio radical ao próprio valor do social em si” (Idem, p. 06). É aí que situa o porquê da conexão do queer com a *pulsão de morte*: “nomeia o que o queer, na ordem social, é chamado a figurar: a negatividade oposta a toda forma de viabilidade social” (Ibidem, p. 09).

Contudo, há uma noção de *queeridade* em Edelman que se aproxima da *antipolítica*, “o queer deve insistir em perturbar, em queerizar, a própria organização social e, portanto, perturbar-nos e queerizar-nos a nós mesmxs e nosso investimento em tal organização. Porque a *queeridade* nunca pode definir uma identidade, só pode

---

<sup>67</sup> Opto por deixar no original, como é citado por Lee Edelman (2004) e pela Baedan (2012), em vez de traduzir por gozo ou prazer. Em Edelman, seu significado aparece como: “um movimento mais além do próprio prazer, mais além da diferença entre prazer e dor, uma passagem violenta mais além dos limites da identidade, do significado e da lei” (2004, p. 24).

perturbá-la” (Ibidem, p. 18). À qual se soma a recepção do queer pela direita, que almeja eliminá-lo, e pela esquerda que almeja iluminá-lo com sua razão; “a queeridade portanto chega a não significar nada para ambos: para a direita um nada sempre em guerra contra a positividade da sociedade civil; para a esquerda, nada mais que uma prática sexual que necessita ser desmistificada” (Ibidem, p. 28).

Xs queers libertárixs da Baedan se dedicaram a fazer uma leitura anarquizante de Edelman e de sua noção de *negatividade queer*, retirando-lhe o excesso de teoria e academicismo, para fazer expandir essa noção entre aqueles para quem a *queeridade* é “a recusa da sociedade e não qualquer negociação com ou sem ela. (...) embarcamos em uma elaboração da negatividade queer que significa nada menos do que a destruição do mundo civilizado” (Baedan, 2012, p. 06). Buscaram liberar a “ferocidade negativa” de Edelman que acabou presa, enredada às formalidades, aos formatos, à academia. Em suas palavras, expropriam a obra de Edelman, trazendo-a para a rua como ferramenta. Não só para a rua, mas para as vidas de cada umx. Não está em jogo negar um saber produzido na universidade, no espaço institucionalizado, mas implodir a separação entre teoria e prática, e alimentar a revolta. Em conversação também com Halberstam, avançam:

concordaremos ainda que a negatividade deve ser antipolítica ao invés de apolítica. No entanto, para sermos honestxs, não temos muita certeza do que podem ser as ‘políticas punk’ e tememos que provavelmente sejam tão terríveis quanto qualquer outra política. Nesse ponto, é importante definirmos nossa antipolítica como a recusa de toda lógica política: representação, mediação, diálogo com o poder. E assim, mais uma vez, devemos abandonar xs acadêmicxs queer e suas respostas fáceis. Divergimos de Halberstam no sentido de que não localizaremos nossa antipolítica em nenhum gênero musical ou na subcultura que o acompanha (Baedan, 2012, p. 19).

Indicaram a positividade queer como a expressão da *assimilação*, da política, do “queer radical”; algo que já funciona como mais um lugar de reprodução da sociedade. “A anarquia, assim como a queeridade, é mais potente em suas formas negativas” (Idem, p. 13). Xs integrantes da Baedan não hesitaram em demarcar a *assimilação* do queer como algo já em curso: “qualquer envolvimento contemporâneo com queeridade deve contar com décadas de integração capitalista na sociedade e seu Estado. Essas formas variadas são unidas por meio de uma identidade queer positiva como um conteúdo compartilhado” (Ibidem, pp. 7-8). Essa positividade produz e é produzida pelo que denominaram “instituições da queeridade”: festas, baladas, festivais, projetos comunitários, redes sociais, grupos ativistas, moda, literatura e arte (as quais não especificam), em resumo o que “forma a estrutura material da civilização” e uma “vanguarda queer” (Ibidem, p. 08).

Marcaram a similaridade entre essas “instituições da queeridade” e projetos anarquistas positivos como Food Not Bombs. Argumento reiterado por Gustavo Rodríguez em “La capacidad heurística de la anarquía” extraído do folheto *Covid-19: la anarquía en tiempos de pandemia*, de maio de 2020. Ele também parte de Halberstam e Edelman, apropriando-se do *fracasso* e do “abandono da esperança” colocado pelo escritorx, para *queerizar e anarquizar* os anarquismos frente à disseminação da Covid-19 e de medidas de exceção aplicadas pelos governos de Estado. O *fracasso* como uma “ferramenta” é capaz de destruir o que Rodríguez situa como um anarquismo palatável e de auxiliar no esboço de um anarquismo “antissocial, parricida e antihumanista”, sem ser “cumplíce” da continuidade desta ordem e da sociedade. Ele considerou a maioria das práticas anarquistas mais difundidas pelo planeta naquele momento como “mercadorias ideológicas”, não muito distintas de outras oferecidas por organizações e partidos de esquerda e liberais. Inseridas na lógica de alternativas politicamente corretas e de reforma, buscando aceitação social por meio de alianças estratégicas que visavam suprir necessidades e se apresentar como viáveis, exequíveis, positivas. Sem contestar e rechaçar a dominação, funcionando como uma “extensão melhorada da mesma”, como “empreendimentos do Exército da Salvação” (Rodríguez, 2020, s/p).

Ele enfatizou um posicionamento niilista, interessado na destruição, muito próximo ao da Baedan. Neste sentido, também revigorou a “negatividade” pelo conceito de *fracasso*. Para além das ações diretas insurrecionais, esboçou uma *negatividade anárquica* firmada na recusa em “reconstruir, refazer, reproduzir ou repetir; consolida-se como um poder capaz de destruir o excesso de positividade e exterminar tudo o que existe; alheia às motivações utilitárias (político-ideológicas), contrárias às melhorias econômicas, reformas, mudanças políticas e transformações sociais” (Idem). A qual depende de uma “capacidade heurística dxs cúmplices da Anarquia”, capaz de incitar “pulsões anticivilização em um futuro imediato” (Ibidem).

Na escrita de Gustavo Rodríguez é possível notar, nesse impulso de completa destruição, de extermínio do que há de social, algo que tende a um absoluto. É uma resposta à universalização pretendida na civilização? Uma abstração frente ao horror que se assiste? Uma sinalização de saída ou solução pela implosão de “tudo”? É um argumento suicida ou só incabível a uma tese de doutorado? Esta espécie de negação pela negação acaba fixando o olhar, como quando a Baedan conecta a *pulsão de morte* à revolta. Não seria a revolta mais um impulso de vida, de vitalidade contra a mortificação? Talvez sobressaia aí uma busca por pureza, “a revolta queer não-identitária,

irrepresentável, ininteligível será puramente negativa” (Baedan, 2012, p. 17). Apesar de destruírem “tudo” e tentarem retirar o excedente academicista de Edelman, mantêm o conceito lacaniano de *jouissance* que, como a *pulsão de morte*, aparece vinculado à revolta. Como se combina um conceito da psicanálise à revolta? Será que não derraparam em uma catarse – termo usado pela Baedan e por Edelman também para definir o queer como um inominável –, enquanto uma liberação de emoções, de raiva e ódio, em vez de revolta? Há um discernimento que permeia a revolta.

Não se pode negar o potencial destrutivo e antissocial da queeridade sem afirmar também a ordem social. Não se pode argumentar contra a paranoia anti-queer que nos imagina inimigos de Deus, do Estado e da família sem admitir implicitamente a legitimidade de cada um. A esperança de noções progressivas de tolerância ou ativismo combativo para desfazer essa fantasia é uma expressão do desejo de assimilação à sociedade. Mesmo posições queer ‘radicais’ ou ‘antiassimilacionistas’ tentam negar essa negatividade e criar espaço para representação queer no Estado ou pertencimento queer dentro do capitalismo (Idem, p.11).

Por vezes, parece haver uma reconstrução dicotômica totalitária de “ou é uma coisa, ou é outra”, como se a recusa queer *antiassimilação* e *antipolítica* somente fosse possível pela negatividade e como força antissocial. Mais do que o enfrentamento à sociedade, antissocial soa como uma condição e delineada por saberes *psi*. Embora, em outras passagens se distanciem dessas elucubrações totalizantes, voltando-se para si mesmxs, “o processo insurrecional só pode ser uma explosão de negatividade contra tudo que nos domina e nos explora, se for também contrário a tudo que nos produz como nós somos” (Ibidem, p. 17). Há nuances e movimentos incessantes das forças e da luta *antiassimilação*. Sinaliza-se para um certo mapeamento das ondulações entre negatividade e positividade queer, política, apolítica e *antipolítica queer*. Em Edelman, a *negatividade queer* aparece como uma força apolítica, o que reduz sua potência, algo que a Baedan propõe fortalecer por meio de uma recusa *antipolítica*, como Halberstam já fizera anteriormente. Elx, por sua vez, aparece situado entre a negatividade e a positividade queer, à procura ainda de uma política outra, seja queer, punk ou mesmo anarquista. A Baedan afirma uma *antiassimilação antipolítica* pela fusão da teoria queer com a revolta queer, por meio de um *niilismo queer* e da *negatividade queer* como uma concepção anti-identitária. Rodríguez o faz de modo semelhante. Lançam-se à luta por meio da experimentação de relações e combates como ataques à ordem social. Não é algo movido pelo exterior ou por algum porvir, “nós não estamos criando um mundo e nós não somos motivadxs por nada além de nós mesmxs” (Baedan, 2012, p. 22).

“Os mundos sociais que habitamos”, afirma Halberstam, “não são inevitáveis” (2020, p. 199). Para elx, há um otimismo possível, que não este do capitalismo e da esperança religiosa, “não um otimismo que depende de pensamento positivo como mecanismo explicativo da ordem social, nem um que insiste no lado bom a todo custo; em vez disso, esse é um raio de sol singelo que produz sombra e luz em iguais medidas e sabe que o significado de um depende do significado do outro” (Idem, p. 25). Talvez seja possível situar essa perspectiva queer que se move entre a negatividade e a positividade – ao menos do modo como é posta por Halberstam – no campo do que o anarquista e politólogo Saul Newman conceitua uma *política radical*.

A partir da recusa à *servidão voluntária* afirmada por Etienne de La Boétie, inaugurou-se uma “teoria política contra-soberana” (Newman, 2011, p. 26). Na qual se encontram anarquistas, mas também outros socialistas. O que o levou a defender a necessidade de uma “teoria anarquista da subjetividade” capaz de analisar as conexões entre política e subjetivação, indo “além das categorias essencialistas e racionalistas do anarquismo clássico” (Idem, p. 33). Implicaria produzir “novas formas de política — que é a tarefa teórica fundamental nos dias de hoje — exige novas formas de subjetividade, novos modos de subjetivação. Além disso, enfrentar a servidão voluntária implicará novas estratégias políticas e certamente uma maneira diferente de entender a própria política” (Ibidem, p. 27). Essas novas “estratégias micropolíticas”, tendo em seu horizonte uma vida sem Estado, leis e soberania, não se restringiriam somente a estes alvos, visando também a ruptura com “uma certa política de desidentificação na qual é possível libertar-se das identidades e papéis sociais estabelecidos, desenvolvendo novas práticas, modos de existência e formas políticas que não mais sejam condicionadas pela soberania do Estado” (Ibidem, p. 40).

Jack Halberstam olhou otimista para uma “política punk”, escapando do binário negatividade-positividade queer, e passou a decididamente declarar-se anarquista pós-*Occupy Wall Street*, enfatizando o que Newman já sublinhara: “o ativismo radical contemporâneo parece refletir certas orientações anarquistas em sua ênfase nas redes descentralizadas e na ação direta, ao invés de lideranças partidárias e representação política. Há certo descomprometimento com o poder de Estado, um desejo de pensar e agir além de suas estruturas, na direção a uma maior autonomia” (Ibidem, p. 30). Efeitos que ele também marcou serem notáveis em autores contemporâneos como Michael Hardt, Antonio Negri, Ernesto Laclau, Jacques Rancière, Alain Badiou – nenhum deles anarquista, todos marxistas. Lista à qual poderíamos acrescentar *es teóricas* queer aqui



mencionadas, à exceção de Halberstam e Dean Spade por seus posicionamentos declaradamente libertários. Para Newman, a *política radical* se situa como “uma política da antipolítica, uma política que busca a abolição das estruturas de poder político e da autoridade centralizada no Estado” (Ibidem, p. 28).

As lutas *antiassimilação* desdobraram-se por trajetos diferentes, em movimento e constante tensão-aproximação entre elas e com a ordem, a norma, a sociedade, o Estado, o mercado; por vezes, evidenciando uma verborragia *antiassimilação* retórica. Agora a *antipolítica queer* também leva, por seus movimentos, a diferentes percursos. As forças em luta, como forças vivas, não cessam. Encaminhando para o final deste **momento** da tese, cabe expor ainda o efeito da teoria na produção de uma “política queer” e de sua *assimilação*. Negar uma identidade queer, mas construir uma política adjetivada como tal acaba levando ao mesmo lugar, pois tanto identidade quanto política expressam a norma, o que se pretende conhecido e governado; a *assimilação*.

Ao observar a ACT UP e a Queer Nation, Judith Butler as demarcou como exemplos de uma “política queer”, atuante através de “performances hiperbólicas” – as *zaps* – que, segundo ela, manifestam a “teatralidade política” (Butler, 2019a, p. 385). Preciado replicou essa observação de Butler, ao dizer que o “conjunto de grupos” que emergiram no final dos anos 1980, nos Estados Unidos e na Inglaterra, na reação às “chamadas políticas de identidade gays e lésbicas e suas demandas de integração na sociedade heterossexual dominante (...) transformaram a rua em um espaço de ‘teatralização da raiva política’” (Preciado, 2018, p. 353). Situou a ACT UP como a emergência de um “ativismo farmacopornográfico” (Idem, p. 355). Após anos envolvido com as chamadas políticas queer, ao final de *Testo Junkie*, ele declarou: “a política queer morreu com aqueles que a iniciaram e que sucumbiram ao retrovírus” (Ibidem, p. 435). Ele foi uma das pessoas que levou a teoria queer para países europeus, notadamente a Espanha e a França, inserindo-a na universidade e, também, neste ativismo da política queer. Até então, primeiros anos dos 2000, por lá, a palavra queer inexistia. Ou seja, o ativismo da política queer não morreu, pelo contrário, e se revitaliza através dele e de sua filosofia carregada de “armas de agitação antissistema – a linguagem incendiária, provocadora, agressiva, desafiante –, mas [que] em momento algum faz algo contra o sinal dos tempos” (*Anarqueer #8*, p. 37).

Preciado sinalizou, à sua maneira, para a *assimilação* da palavra queer, “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” (Ibidem, pp. 359-360). Mais de dez anos após a publicação desta análise, constata-se que essa *assimilação* ocorreu e é bastante profícua à racionalidade neoliberal. Hoje queer integra a “sopa de letrinhas” LGBTQIA+, é mais uma opção identitária disponível no preenchimento de cadastros ou perfis nas redes e aplicativos de encontro; por vezes, é um termo guarda-chuva, representante de todas as letrinhas; adjetiva diversos nichos de mercado desde a música até uma pedagogia; há ainda quem fale em política queer, família queer, espiritualidade queer, cristianismo queer, pedagogia queer, moda queer, cinema queer, queernejo (sertanejo queer)... “queer como marca registrada” (Manada de Lobxs, 2014, p. 108). Mas, como afirma a escritora Maggie Nelson, “em algum momento, o limite do guarda-chuva cede lugar à amplitude do espaço aberto” (Nelson, 2017, p. 83). Mesmo que em instantes de desidentificação e, embora, haja tendência de buscar a proteção daquilo que guarda e não mirar a amplitude.

Contudo, não é um problema somente de mercado e de identitarismo como Preciado e Bourcier apontam. Ambes, pensam em *micropolíticas*. Ambes dividem biopolítica e biopoder, mantendo valorações binárias a cada um, sendo a biopolítica referente às resistências ao biopoder. Paul B. Preciado é atravessado por Michael Hardt e Antonio Negri, inspirações da sua noção de *multidões queer*, e se aproxima da leitura que esses autores fizeram de Foucault. Bourcier também sugere práticas “microbiopolíticas”, como a “greve de gênero” enquanto performance de trabalho, conquanto critique o conceito de *multidão* como decorrente daquilo “que vemos na TV quando não vivemos ‘os movimentos sociais’ que descrevemos e que usamos apenas para obter lucro” (Bourcier, 2020, p. 189). Ela se posiciona como marxista, intenciona “queerizar o marxismo” e não abdicou da “política queer” como Preciado, que contorna sua posição política. Ativismo e produção intelectual estão imbricados para *es dois*.

Bourcier indica uma outra via de *assimilação*, pela “interpretação sociológica da resignificação do termo queer”, ainda na década de 1990, que reconfigurou o queer como um “estigma social e de identidade como qualquer outro” (Idem, p. 168). Aí, afasta-se de Preciado que é bastante próximo de Butler em suas análises, a quem Bourcier enumera críticas. Uma delas advém precisamente das leituras da ACT UP. Para *e sociologue*, na Coalizão o “afeto político é a raiva contra a depressão e a vulnerabilidade. (...) É esse tipo de política queer que salva os queers da vulnerabilidade, e não a vulnerabilidade queer essencializada” (Ibidem, p. 191). O problema de Bourcier com Butler está nos trabalhos recentes, onde a autora recuperou a palavra queer, assunto deixado por ela desde a

publicação de *Desfazendo gênero* (2022), vinculando-a à “precariedade” e à “vulnerabilidade” (Butler, 2018). Para ela, “queer nos escritos de Butler muda, dependendo de sobre que local ela fala” (Bourcier, 2020, p. 171). Além de reduzir o queer à precariedade e vulnerabilidade – termos que *e autore* sublinha serem próprios do discurso da ONU e do PNUD –, “se caracteriza como um pedido de reconhecimento, de proteção e de direitos, em uma lógica liberal em estrita continuidade com o feminismo reformista” (Ibidem, pp. 192).

De forma menos contundente, Halberstam também frisa o feminismo liberal de Butler, evidenciado desde *Problemas de Gênero*. Butler só vai abordar a questão trans em *Desfazendo Gênero*, quando mais uma vez explicita seu posicionamento político democrático e neoliberal, segundo elx, que cita:

Quem sugere que as vidas *butch*, *femme* e transgênero não são referentes essenciais para reformar a vida política e para uma sociedade mais justa e equitativa, omite a violência que sofrem na vida pública aqueles que têm um gênero diferente e omite também que a incorporação denota a contestação a uma série de normas que regem quem será considerado como um sujeito viável dentro da esfera da política (Butler *apud* Halberstam, 2018, p. 158).

Em outras palavras, Butler chega a defender a *assimilação*. Também de maneira mais sutil, Halberstam responde à precariedade reivindicada por ela, e atrelada ao queer, em *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia* (2018): “necessitamos situar as minorias sexuais e de gênero cuidadosamente, em vez de reclamar status pré-determinados de precariedade ou de poder” (Halberstam, Idem, p. 164). Neste livro, Butler explicitamente se volta ao problema do melhor funcionamento da democracia, olhando para uma democracia radical futura. O objeto analisado são as assembleias de movimentos como *Occupy Wall Street*, dos quais ela se aproximou via o conceito de *multidão*. Sem adentrar nos pormenores da discussão, ressalto o modo como a anarquia aparece nesta análise. Ela diz haver nas assembleias “momentos anarquistas”, uma vez que “a liberdade de assembleia deve preceder e exceder qualquer forma de governo que atribua e proteja esse direito de assembleia. Não digo isso para ratificar formas de anarquia permanente, e certamente não para absolver formas de governo das massas” (Butler, 2018, p. 177). Apesar desse “intervalo ‘anarquista’ ou um princípio permanente de revolução que reside nas ordens democráticas” (Idem, p. 180) operar na própria liberdade de assembleia, há um risco, talvez um equívoco em sua leitura democrática, de reduzir “ainda que involuntariamente, esse poder da soberania popular a uma vida nua ou a uma forma de anarquismo que pressupõem rompimento com a soberania do Estado” (Ibidem).

Alvorocade em meio às críticas à Butler, Bourcier chega a afirmar: “os queers e transfeministas não acreditam em lei ou Estado, porque se trata de crenças, e eles estão certos. Às vezes eles usam a lei, às vezes, é estrategicamente, sem ilusão e sem desejo” (Bourcier, 2020, p. 193). Não importam as intenções, as forças em luta produzem efeitos. Como procurei mostrar, a adesão à lei, estratégica ou desiludidamente, leva à *assimilação*. Foi por crença ou estratégia que Bourcier omitiu que o coletivo Against Equality, citado por *elu* como base para o seu questionamento ao casamento homoafetivo, não é só queer, mas declaradamente anarquista? Afinal, a luta contra o casamento, abençoado pela Igreja e governado pelo Estado, é uma prática anarquista histórica, tal qual o antimilitarismo e o anticlericalismo, e que será mostrada no **movimento** a seguir. Como já mencionado, desde Fourier, foram xs anarquistas que combateram essa forma de se relacionar, experimentando outros jeitos de viver as relações amorosas e familiares. Neste ponto, talvez com estratégias e interesses distintos, mas Bourcier se aproxima de Butler que somente olhou para o anarquismo queer em uma entrevista ao pesquisador anarquista Jamie Hackert, publicada no livro *Anarchism & sexuality* (2011), e ainda assim, deu maior destaque às práticas do Anarchist Against the Wall contra o muro Israel-Palestina. Não se trata de desconhecimento, como se evidenciou em sua análise das assembleias e do “risco” de “anarquia permanente”. Assim como no caso de Preciado também não há desconhecimento. Ele, como ela, reduziu a anarquia – e sua relação com o queer –, à mera adjetivação dos protestos da ACT UP como anárquicos (Preciado, 2018; Butler, 2011). Ao menos com Halberstam há uma teoria queer que não intenta soterrar uma força muito presente nas lutas queer. Chama atenção que nenhuma *delus* faça uma menção sequer, nem uma nota de rodapé, para falar da Bash Back!

Em 2008, frente às campanhas eleitorais para a presidência dos EUA, quando uma ampla maioria entre as minorias esperava a candidatura da Barack Obama, irrompeu a Bash Back!. A existência queer voltava às ruas, ao confronto aberto e às ações diretas insurrecionais, como força *antiassimilação antipolítica*. Este nome expressa um revide exclamativo, literalmente seria bater de volta, como um animal que não fica acuado e temeroso. Bash Back! foi usado como termo aglutinador para propagar práticas libertárias e ações diretas, por meio de uma rede descentralizada, anti-hierárquica, de levantes queer *antiassimilação* compostos por táticas múltiplas. Era uma proposta de expansão, pois a anarquia queer já vinha perturbando a ordem nos reacionários Centro-Oeste e Sul do Estados Unidos da América. Vinha há mais tempo ainda, como vimos, com a emergência dos *pink blocks* e das Pink Panthers. Talvez desde o *movimento antiglobalização*.

Mais do que uma rede composta por coletivos, termos facilmente *assimiláveis*, pode-se falar em *manadas queer*, tal como analisou Mauricio Marques de Souza na dissertação *Corpos queer: canteiro de obras*.

Manadas carregam as características de um agrupamento entre individualidades singulares que se encontram circunscritas pela potência de um encontro sem delimitações espaço-temporais. Percorrem trajetos não definidos em busca de procurar algo ou simplesmente de não permanecer parados. As manadas não possuem contratos sexuais ou afetivos que as inserem nas lógicas do familismo; abrem campos para encontros furtivos e desterritorializados, onde as minorias potentes abrem campo para explorar suas singularidades. Um agrupamento que, enquanto preserva seu caráter animalesco, não possui identidade solidificada e não pretende se fixar em modelos de organizações. Entre seus membros cada um é uma própria manada (Souza, 2016, p. 66).

O que juntava essas *manadas queers*, espalhadas por todos os cantos do território estadunidense, como Bash Back!, era a afirmação queer como luta *antiassimilação*. Pelas ruas, as ações diretas tomavam formas diferentes, mas eram explícitas ao mirar nos alvos: forças de segurança, policiais, viaturas, delegacias; igrejas que faziam campanhas “antigay”; marchas de reacionários, da extrema-direita e fascistas; propriedades que evidenciavam a *assimilação* queer ao mercado; partidos e campanhas políticas; protestos, eventos e sedes de organizações LGBTQIA+ assimiladas. Também havia *manadas* que se agrupavam para propagar táticas de autodefesa e revidar a acoadores, espancadores e violentadores de queers, trans\*, travestis e prostitutas. As *manadas* da Bash Back! também agiam em manifestações libertárias e difundiam a solidariedade com pessoas e grupos anarquistas perseguidxs, encarceradxs, em vários lugares do planeta. Havia outras práticas, como o sexo e orgias em lugares públicos. Quando convidavam para eventos e manifestações, essas *manadas* deixavam claro sua *antipolítica*:

Queremos uma versão mais agradável, amigável, diversa, inclusiva, radical, hipermediada e menos zoada dessa sociedade? Ou queremos vê-la queimar? Temos interesse no progresso ou na ruptura? Vamos nos contentar com isso tudo, só que um pouco diferente? Ou somos insaciáveis? Se você deseja um capitalismo queer, por favor fique em casa. Se você quer destruir o capitalismo, nos vemos em Denver! (Vários Autores, 2020, p. 85).

No ano seguinte ao início dessa expansão, divergências quanto à política estouraram na Convergência Bash Back! de 2009, em Chicago. A proposta de aglutinar as *manadas queer* não atraiu apenas anarquistas, mas uma variedade de pessoas identificadas como queers, muitas vindas da academia ou das artes e autodenominadas “queer radicais”. Vindes dos estados mais progressistas, como a Califórnia e demais estados da Costa Oeste, *essus* queers condenavam as táticas consideradas por *elus*, pela mídia e pelas forças da ordem como “violentas”. Na ocasião do encontro, fizeram uma

festa na ocupação El Train. Tudo ia bem enquanto partilhavam estados alterados, dançavam, transavam. Até que certxs queers expandiram a festa como revolta para as ruas de um bairro “gay assimilado”, onde viraram lixos para acender barricadas e pichavam paredes quando foram censuradx por “queers radicais” que limpavam o chão e reclamavam por um “protesto pacífico”. O que marcou essa irrupção insurgente foi a execução cotidiana de pessoas trans\* e travestis no país. A manifestação espontânea da revolta acabou quando a polícia oficial operou com a sua violência intrínseca: quatro pessoas foram presas e uma ficou ferida.

Diante de uma força de polícia entre *es próprias* queers, foi chamada uma reunião das *manadas* que compunham a Bash Back! Queers radicais acusavam xs praticantes da tática *black bloc* de serem racistas, pois julgavam que as ações “violentas” prejudicariam as pessoas que moravam na ocupação onde ocorrera a festa, em sua maioria negras e estrangeiras. Marca-se uma nova modalidade na *olimpíadas des oprimides*. Era também uma estratégia para tentar encerrar as discussões, impossibilitar a conversa por meio de acusações graves que somavam racismo e transfobia. Paradoxo: enquanto trans\* e pessoas negras que estiveram na rua, em revolta, gritavam para que não falassem em seus nomes, *essus* queers esclarecidas, prosseguiram com o tribunal contra as pessoas que classificavam como “privilegiadas” e “irresponsáveis”.

Alguns dias depois, uma pessoa não-binária e uma mulher negrxs redigiram “A response to the anarcho-liberal takeover of Bash Back!”, no qual contestaram as acusações de que xs queers insurrecionais eram privilegiadx. Reverteram o argumento: “por causa do privilégio de vocês, vocês talvez nunca tenham tido que lutar” (Baroque; Eanelli, 2011, p. 176). Neste momento, antes do final da primeira década dos anos 2000, marcava-se os efeitos perniciosos das redes sociais digitais, pois o “resultado desta interação foi uma explosão de gritaria e críticas pela internet que sinalizaram a primeira grande divisão na Bash Back!” (Idem, p. 86). As acusações e polêmicas encontram terreno fértil no tribunal da internet.

No ano seguinte, 2010, ocorreu a última Convergência Bash Back!. Um dos chamados para o evento trazia citações de falas ouvidas durante a Convergência anterior.

Pessoa Branca: ‘aquela marcha foi tão racista e tão zoada’.

Outra Pessoa Branca: ‘aquela marcha foi tão racista e tão zoada. Havia pessoas racializadas no bairro e mulheres e pessoas trans lá perto’.

Várias pessoas racializadas de corpo feminizado, que moram em Chicago: ‘Na real, não foi zoado. Bash Back! não é para ser educada. Destruir o capitalismo e a normalidade não vai ser nem bonitinho, nem educado. Provavelmente vai ser bem tenso. É isso que ‘Bash Back!’ significa. Quero dizer, nós somos anarquistas, certo?’

Silêncio por um momento.

Outra Pessoa Branca: ‘Nós não somos todes anarquistas’.

Ainda Outra Pessoa Branca: ‘Aquela marcha foi tão zoada! Todo mundo precisa pensar sobre as merdas que faz! (Vários Autores, 2020, p. 81).

Após a Convergência 2010 foi anunciada a morte da Bash Back! No posfácio à *Bash Back! ultraviolência queer*, Tegan Eanelli, umx dxs editorxs da publicação, afirma que ela nunca foi sobre “questões” queer ou política queer. O objetivo era tomar a própria vida, a existência de cada umx como objeto das lutas. Assim, havia duas entradas: abertura de espaços queer pela ação direta insurrecional e a experimentação dessas práticas no dia a dia; o que elx chamou de “prática de viver-e-lutar” (Idem, p. 93). Pode-se acrescentar: é um modo de vida. Eanelli continuou: “me interessa documentar, explorar e articular uma antipolítica que toma a própria vida como campo de luta” (Ibidem); poderíamos dizer: o *modo de vida queer* como uma *cultura queer libertária*. A Bash Back! também agia para espalhar o apoio e as relações entre amigxs, resolvendo os problemas conforme apareciam.

Pessoas queer precisavam de moradia, autodefesa, coisas de boa qualidade e prazer. Por consequência, ocuparam casas, comunicaram armas e treinaram juntas, saquearam o máximo que puderam e organizaram festas, motins e orgias. Nessa altura, qualquer luta que não implique imediatamente a própria vida des participantes está fadada à irrelevância (Ibidem).

Mas esse *modo de vida queer* afirmado pela revolta *antipolítica antiassimilação* não se encerrou aí. No ano seguinte, durante a chamada Semana do Orgulho em Seattle, queers anarquistas tomaram as ruas por três madrugadas seguidas. Junto as *ações diretas* incendiárias e contra a propriedade, deixaram rastros de recusa: “não ao homonacionalismo, não ao homomilitarismo, não à assimilação” (*Anarqueer* #3, 2012). Assim como essas práticas não tomaram formas somente pela Bash Back!. Em 2005, o encontro internacional Queeruption foi realizado na Espanha. Ocorreria na *okupa* Casa Queer de Montgat, que foi invadida pela polícia. Havia ampla mobilização reacionária frente ao progresso da demanda pelo casamento homoafetivo no Congresso espanhol. Apartadxs das negociações institucionais e sem recuar, xs queers tomaram um navio embarcado no município de L'Hospitalet del Llobregat, próximo à Barcelona, para sediar o Queeruption. O encontro ocorreu, mas foi monitorado diariamente pela polícia, que acoitava xs participantes. No último dia, queers irromperam pelas ruas contra o *capitalismo rosa* e avançaram contra propriedades, especialmente do empresariado LGBT barcelonês. A polícia reagiu com sua inerente violência. Xs queers permaneceram em luta, nas ruas. A repercussão midiática e judicial condenou o Queeruption e manteve

9 queers, que foram detidxs na ocasião, sob custódia por quatro anos (*Anarqueer* #5, 2013). Já o casamento homoafetivo foi outorgado pelo Estado.

As Semanas do Orgulho e, especialmente, as Paradas propiciam a evidente expansão dessas práticas. Na América do Sul, entre 2016 e 2017, as Travestis Rabiosas levaram adiante *ações diretas* nas ruas de Santiago, no Chile. Apresentava-se como um ponto de encontro “anormal e caótico entre corpos indisciplinados que negaram a determinação biológica desde a perspectiva binária do sexo. Rechaçamos a higienização da política ‘trans’ e reconhecemos nossa história travesti resistente-sudaka-puta-criminal”.<sup>68</sup> Em julho de 2017, saiu pelas ruas da capital o bloque La Otra Marcha, afrontando o “Oficialismo Gay™”.<sup>69</sup> Há menos de um ano, na cidade argentina de Neuquén, *tortilleras* irromperam pelo “fim deste orgulho, princípio do nosso caos”:

o Estado fagocita nossas palavras e as vomita sem história, sem marcas, sem danos, limpas, cirúrgicas, assépticas, dóceis. Porque as organizações lgbttti elegem pactuar lugares nas instituições estatais (...) porque iluminam com luzinhas coloridas as paredes da casa do governo onde recordamos com pichações os nomes dxs mortxs, deixando nas sombras a memória pública de nossas dores, ao passo que essas mesmas paredes protegem os assassinos. Porque os feminismos registrados com nome próprio e com espírito punitivista só podem nos imaginar mortas ao grito de ‘*ni una menos*’, (...) porque estamos alarmadas pela obsessão securitária e suas formas de regulação sexual. (...) Caos porque nossos corpos e desejos transbordam, estalam, contaminam tudo, querem tudo. Porque nossos suores, salivas, fluxos, raivas não cabem nas suas leis. Porque não queremos pedir nada aos nossos assassinos, queremos sacudir tudo, mover tudo, destruir tudo.<sup>70</sup>

Em abril de 2023, pessoas que estiveram associadas à Bash Back! anunciaram uma nova Convergência, que será realizada em setembro vindouro.<sup>71</sup> Um dos propósitos da Bash Back! foi “esculpir um espaço queer dentro das lutas anarquistas” (Vários Autores, 2020, p. 86). Pois tentativas de silenciamento não ocorriam apenas por parte de “queers radicais”, mas também por anarquistas. Eanelli enfatiza que “grupos anarquistas predominantemente hétero como o RNC Welcoming Committee e o CrimethInc” (Ibidem, p. 87) omitiam a presença queer libertária. Não mencionavam em suas publicações as *ações diretas* das *manadas queers* da Bash Back!, quando muito falavam em protestos “estilo bash back”, “questões queer” ou reduziam à “anticapitalistas”. O que

---

<sup>68</sup> “Lanzamiento Fanzine ¡Travestis Rabiosas!”. Disponível em: <https://www.facebook.com/events/209801972764609/?ref=newsfeed> (Acesso em 28 de julho de 2022).

<sup>69</sup> “Declaración La Otra Marcha”. Disponível em: <https://www.facebook.com/notes/335574007550343/> (acesso em 28 de julho de 2022).

<sup>70</sup> “Fin de este orgullo, principio de nuestro caos”. Disponível em: [https://1.bp.blogspot.com/-b-nZNUNrWxU/WDSJHHmiIFI/AAAAAAAAAA00/nFzVdrwsHvE1\\_J738fbYmyNgGvEr4NdOwCLcB/s1600/paraweb.jpg](https://1.bp.blogspot.com/-b-nZNUNrWxU/WDSJHHmiIFI/AAAAAAAAAA00/nFzVdrwsHvE1_J738fbYmyNgGvEr4NdOwCLcB/s1600/paraweb.jpg) (acesso em 28 de julho de 2022).

<sup>71</sup> “Bash Back! está de volta”. Disponível em: <https://pt.crimethinc.com/2023/04/28/bash-back-esta-de-volta-revivendo-uma-rede-queer-insurrecional-uma-entrevista> (acesso em 29 de abril de 2023).



era o “estilo bash back”? A marcação desta distinção era tão sem fundamento que, quando a Bash Back! e os *pink blocs* irrompiam em manifestações maiores, como contra o G20, estes anarquistas xs diluíam nos *black blocs*. Oscilavam entre a omissão das ações queer libertárias, a redução a “causas menores”, ou diluíam essa presença a ponto de, novamente, tentarem apagá-la. Outra modalidade das *olímpiadas des oprimes*? Ácratas reproduzindo o que as forças políticas fazem com elxs: empurrar ao ostracismo?

Na introdução à edição estadunidense de *Bash Back! queer ultraviolence*<sup>72</sup>, Fray Baroque, outrx editorx deste compilado de escritos anarco-queers, originalmente publicados como zines e panfletos, afirmou: “a luta para destruir o amanhã já começou. Nossos maiores inimigos são o Estado, a Igreja, os agressores e o capitalismo. Contudo, os inimigos que mais partem nossos corações são aqueles que subscrevem às noções puristas, liberais e acadêmicas o que é ser queer radical” (Baroque; Eanelli, 2011, p. 30).

Um dos textos assinados coletiva e incognitadamente como Bash Back! apresenta questionamentos associados ao que perseguiam com esta proposta: “como fazemos essa tendência se alastrar feito fogo? Como podemos fazer com que essa tendência escape dos becos sem saída da política de identidade liberal e/ou da academia e/ou do ativismo? (...) Como podemos fazer este mundo explodir?” (Vário Autores, 2020, p. 82). A inserção identitária e as disputas entre minorias mais uma vez fizeram ruir as lutas que se expandiam por meio da aglutinação de diferenças.

No texto que encerra a coletânea, escrito em outubro de 2011, Eanelli é implacável ao anunciar: “morte à academia”. Para elx, todo o investimento em uma *negatividade queer* no interior da teoria queer, mostra somente uma apropriação “da atividade de insurgentes com a intenção de fortalecer suas próprias carreiras. Pegam a atividade antissocial e a usam pra reproduzir a Academia como um mecanismo central da própria sociedade” (Idem, p. 174). Afirmou ser preciso “dinamitar a distinção entre teoria e vida” (Ibidem, p. 175), pois uma “insurreição queer exige que nós nos tornemos teóriques. Mais importante, exige que a virada antissocial, a virada contra a sociedade, permaneça nas ruas. Nossa revolta e nossa teoria devem ser inseparáveis da nossa vida cotidiana” (Ibidem, p. 174). Ao sul da América, a Manada de Lobxs se agitou em atração com a Bash Back!. A *manada queer* avança sem respeito às fronteiras. Xs Lobxs afirmam:

clonamos aos gilles e aos félix, aos baruch e às michel, às beto [preciado] e às monique, o fizemos com seu pensamento de alcova cômoda em apartamentos na

---

<sup>72</sup> A edição traduzida apresenta uma compilação dos textos, não traz essa introdução, a linha do tempo e os comunicados. O livro é dividido originalmente nessas partes, mais os ensaios e teorias e o posfácio, ambos presentes na versão brasileira.

Europa ou de bolsa transnacional, granadas de mão que destroem os gêneros e fazem proliferar as amazonas. De nossos corpos, *cyborg*, de nossas plataformas tecno-vivas conectadas, com nossos desejos inclassificáveis e nossas novas e estranhas formas de prazer, criamos um mundo com os animais, com xs indígenas erigidxs contra os Estados das repúblicas bananeiras e contra todo o séquito de bons meninos que difundem pensamento europeu-branco nas Academias e nas galerias de arte, ou apoiam os governos progressivos-progressistas nas regiões ocupadas da Sudakalandia. (...) nós os roubamos, os expropriamos, tiramos sua propriedade privada sobre bens intangíveis, sua propriedade intelectual, seu reconhecimento, e agora não as citaremos em nossos novos agenciamentos onde vocês não estão convidadas porque formam parte do problema, do que temos que destruir com suas *copyright* e seus museus e seu *cuir* e sua arte e sua dissidência sexual e sua coorte de transnoitadas passadas de bala [ecstasy] que já nem podem diferenciar um policial de trânsito, um paramilitar e um segurança de supermercado (Manada de Lobxs, 2014, p. 28).

A apropriação dos saberes produzidos na Academia, assim como de obras de intelectuais e pensadorxs de outras procedências e contextos, e que cada umx possa, por si, elaborar suas próprias reflexões e análises, dar forma à sua escrita, é salutar. Dissolve as pretendidas autoridades acadêmicas; a chancela dos diplomas, certificados e profissionalizações; “o lugar” em que se produz “o saber”; a “propriedade intelectual” e os “direitos de cópia”. Difere de reduzir tudo o que é feito na universidade ao furto e ao interesse carreirista de acadêmicos, ignorando – intencionalmente ou não – que muitas vezes, em certas universidades, experienciam-se a ruptura com a dicotomia hierárquica professor-aluno; com o público-privado, ao propiciar o acesso livre a aulas, cursos, palestras, eventos e atividades; com a autoridade daquele que supostamente *detém o saber e a verdade*; com a evolução de titulação que outorga o direito de fala a uns e não a outros; com o mercado das certificações. Falar que *todes es teoriques* queers usam dxs insurgentes queers para engrandecer suas próprias carreiras ou que *todes* apoiam governos progressistas não é apenas taxativo e equivocado. Impede que se perceba o que é próprio a cada umx e como certas pessoas explicitam suas diferenças e transformações no seu trabalho, como anarquizam o trabalho que fazem, independente de onde estão. Isso obstrui que se note que certas figuras, como aqui apresento Jack Halberstam, evidenciam em si mesmas e em sua escrita a *anarquização do queer* e a *queerização dos anarquismos*. São transformações e experimentações constantes, incessantes. Do contrário, para além do tom ressentido que permeia essas acusações, segue-se a erguer fronteiras e a apartar valorada e binariamente. Resulta em fixidez, esquadrinhamento e manutenção de hierarquias, também por meio da inversão de posições que disputam o “mais radical” ou o “mais verdadeiro” queer anarquista, ou seja, mais uma modalidade das *olimpíadas des oprimides* para queers e ácratas que desejam medalhas, troféu e podium; protagonismo.

Na introdução à edição em língua inglesa de *Bash Back!*, Baroque discorreu sobre a *assimilação* que “criou donas de casa a partir de mulheres militantes no campo, transformou bichas em ‘Conselheiros Presidenciais’; fez de raças, culturas e religiões inteiras o mesmo que cristãos brancos” (Baroque, 2011, p. 18). Foi também a veloz *assimilação*, impulsionada pelo mercado, que operou na seletividade dos que tiveram chance de sobreviver à Aids, deixando os gays pobres para “apodrecer” (Idem). Com o tempo gays e lésbicas foram “assimilados ao nada” (Ibidem), à existência reduzida à sobrevivência e ao estilo de vida comum.

A assimilação é a ferramenta principal para a classe dominante liberal. A assimilação é tipicamente iniciada pelo discurso dos direitos. Os covardes gays rastejam. Eles beijam os dedos limpos dos héteros e imploram por seus restos de normalidade. À medida que os direitos foram garantidos, o bolo do dinheiro é fatiado e servido à elite gay. (...) Os liberais então se congratulam com tapinhas nas costas, tendo adotado mais uma comunidade em sua guerra contra os pobres. (...) A *Bash Back!* via a violência física anti-queer e a violência da assimilação como uma e a mesma coisa. Não houve separação de lutas contra a Igreja, o fascismo e o capitalismo (Ibidem, p. 19).

Essa é uma afirmação da *antiassimilação* enquanto *ética queer libertária*. A partir do tripé *assimilacionista* anunciado majoritariamente pelo movimento de gays e lésbicas nos anos 1980, anarquistas queers focarem seus alvos, cujos embates foram revigorados pela *Bash Back!* no final dos anos 2000. Assim como, no final da década de 1980, queers *antiassimilacionistas* retomaram e amplificaram o berro de certas vozes na primeira Parada do Orgulho Gay, em Nova York, no início dos anos 1970: “two, four, six, eight, smash the Church, smash the State”. Nas batalhas incessantes, com suas difusas nuances, a luta *antiassimilação libertária* não se confunde com outras, ainda que utilizem o mesmo nome, pois manifesta o embate ácrata contra essa ordem, a propriedade, estatal ou não; a sociabilidade autoritária, suas normatizações e governo imiscuídos nas condutas de cada um e sobre cada um; a moral, religiosa ou dita secular; o capitalismo e suas impreteríveis misérias; o governo dos corpos pelas utilidades de cada gênero, pelo saber médico e pelas *assimilações* rentáveis da pluralidade identitária; a política.

Ecoa uma das primeiras definições de *assimilação*, que nas folhas xerocadas do fanzine *Homocore* escancarou: “assimilação = aniquilação”. Ecoa também a força das afirmações de Han Ryner e Guy Hocquenghem sobre as formas mais sorradeiras e mais racionais de eliminar as pessoas não-heterossexuais, e poderíamos acrescentar, de mortificá-las. O que, no início dos anos 1900, John Henry Mackay, como Sagitta, já havia alertado em poesia:

Eu canto do amor cujo prazer  
você enterra, proscreve e bane!

Eu canto o amor de um homem por um garoto  
O amor de um garoto eu canto, por um homem  
(Sagitta *apud* Kennedy, 2002, p. 23).

Fica explícito que ao lado da inclusão colorida e bem-sucedida, continua-se a derramar muito sangue, a torturar, violentar, carbonizar, mutilar, esfaquear, afogar, espancar corpos classificados como abjetos. Não há o que reformar ou melhorar. Possibilidades *outras*, infinitas, podem se abrir a partir de transformações radicais de si e nas relações, por meio da revolta como impulso de vida. Esta impreterível característica da *antipolítica*, componente indissociável da *cultura libertária*, faz-se pelas relações entre diferentes que não intentam apaziguar os estranhamentos. Pelo contrário, os estranhamentos perturbadores atizam transformações. Queer, em sua forma verbal aportuguesada como queerizar, é sinônimo de perturbar. Assim como também o é anarquizar. É preciso o estranhamento, o estranho que não pode ser identificado, que é inclassificável e ingovernável. Queer e anarquia se potencializam, perturbam e podem destruir fronteiras e binarismos ao andar juntxs, misturar suas diferenças.

Como sublinhou Edson Passetti, xs anarquistas são “iguais e *diferentes*, duas características que os colocam como únicos. Se para uma vida igualitária é preciso rebeldia, cada um deve ser único entre os anarquistas, um diferente” (Passetti, 2003b, p. 184). Em suas associações de amigxs libertárixs, “suas diferenças provocam rebeldias — ética como abrigo precário —, alheia ao julgamento e em constante reviravolta provocada pela coexistência gerada pelos diferentes, um rio heraclítico” (Idem).

Neste **momento**, sobressaíram outras nuances da luta *antiassimilação* e do queer, expondo outras vias de *assimilação*, tentativas políticas de captura pelo apagamento das forças anarquistas e de silenciamento de certas forças libertárias entre grupos ácratas. As disputas identitárias, governadas pela racionalidade neoliberal, refazem em espaços *menores* a concorrência capitalista e fazem de adversários em questões pontuais, inimigos. A emergência do *homonacionalismo* escancara que os inimigos passam despercebidos não muito longe, espacial e temporalmente. Atado ao clamor por segurança, o *homonacionalismo* penetra à direita e à esquerda, nos devotos do Estado. No início dos anos 1980, desdobravam-se nas páginas do *Lampião da Esquina* os questionamentos de Hocquenghem acerca da anunciada inversão do lugar dos chamados homossexuais na lei, passando de criminalizados delinquentes às vítimas salvaguardadas. Hoje podemos responder: não apenas as bichas reclamam a proteção da lei à exemplo de certas feministas, mas no interior do próprio movimento LGBTQIA+, outras identidades

disputam a dianteira no coro punitivo pela criminalização de mais condutas (homofobia, lesbofobia, transfobia, transfeminicídio...). E a matança e a mortificação prosseguem.

Apenas uma *cultura libertária* que interrompe e abole os castigos no dia a dia, nas relações cotidianas, em cada umx, é capaz de enfrentar o desejo por segurança e punição, bem como as condutas que as sustentam. Anarquia e queer, por suas diferenças e pelo que manifestam em igualdade, expandem-se. Produz-se uma luta *antiassimilação libertária* que expressa a revolta *antipolítica* como um *modo de vida queer anarquista*.

**segundo movimento**  
**experiências livres x experimentações libertárias:**  
**outras maneiras de se relacionar**

*O homem não passa de uma flor do ar sustentada pela terra, maldita pelos astros, respirada pela morte;  
o sopro e a sombra de tal coalizão, por vezes, o sobrelevam.  
Nossa amizade é a nuvem branca preferida do sol.  
Nossa amizade é uma casca livre. Não pode ser separada das proezas de nosso coração.*  
René Char

## anarquistas frente ao poliamor

Como queer, anarco-queer e anarquismos se imbricam e tensionam nas formas contemporâneas de se relacionar entre amigxs, amores, amantes, parentes? Interessa, **neste movimento**, dar sequência à análise das forças em luta apresentada nos **momentos** que compõem o **movimento anterior**, para sublinhar as nuances que aparecem neste âmbito, frequentemente nomeado como pessoal.

O termo poliamor circula cada vez mais nas mídias, redes sociais digitais ou não, e produções do mercado do entretenimento. No carnaval de 2023, com o retorno das festas autorizadas após a redução das contaminações e letalidades causadas pela Covid-19, saiu pelas ruas do Rio de Janeiro o bloco “não-monogamia, gostoso demais” e, pelas ruas de São Paulo, o bloco “libélulas não-monogâmicas”; na Sapucaí, o abre-alas da escola Vila Isabel foi um carro-alegórico em homenagem a Baco, composto por trisais poliamorosos hétero, homo e bissexuais. Na programação da quase extinta televisão por assinatura são vários os programas, em sua maioria reality shows ou documentários, sobre as “poléculas”<sup>73</sup>. Nas prateleiras digitais dos *streamings* há séries com personagens em relações não-monogâmicas, protagonistas ou não. Nas colunas sobre celebridades, figuras declaram suas relações abertas, geralmente combinadas à confissão de suas sexualidades. Nos aplicativos de encontro, pululam os perfis de gente identificada como “não-mono”, estão presentes nas plataformas *mainstream* como Tinder, Bumble, OkCupid. Mas há também nichos específicos para quem busca anúncios de pessoas interessadas em relações abertas, com ou sem experiência anterior, como os aplicativos Poliamoris, 3Fun e Feeld. Nas redes sociais, especialmente Instagram e TikTok, são incontáveis os perfis que expõem o dia a dia de poliamoroses – em sua maioria trisais – nas mais variadas composições identitárias. Há, também, páginas de ativistas que compartilham conteúdos informativos e educativos sobre poliamor, e perfis de quem usa a identidade “não-mono” em sua *bio* (lugar para a autodescrição do usuário no Instagram). Na *surface* da web,

---

<sup>73</sup> Combinação entre as palavras poliamor e molécula, refere-se a uma rede de pessoas poliamorosas que mantém entre si vínculos sexuais e/ou românticos.

encontram-se sites específicos, como o argentino *Relaciones Abiertas: espacio de formación, encuentros y activismo*, e o espanhol da “empresa social”<sup>74</sup> *Golfs con principios*, que produzem conteúdos, vendem cursos, oficinas e até acompanhamento emocional, oferecido por pessoas “experientes em relações não-monogâmicas”, para o público que deseja se capacitar para as aventuras poliamorosas. Também são produzidos conteúdos no formato de vídeos, podcasts e textos em blogs e Tumblr, e discussões em chats como no Discord. Há produção acadêmica, notadamente nas Ciências Humanas, e bibliográfica de ativistas poliamorosos e afins. Ocorrem congressos como o *Non-Monogamies and Contemporary Intimacies* e uma variedade de encontros como o *OpenCon*, em sua maioria, realizados na Europa e nos Estados Unidos da América. As pesquisas quantitativas andam a cargo do mercado, principalmente dos aplicativos de encontro<sup>75</sup>, e de instituições voltadas ao estudo da sexualidade como o renomado Instituto Kinsey<sup>76</sup>. No Google, as buscas pelos termos “poliamor” e “relações abertas” crescem continuamente. Assim como, a cada ano, o livro *The Ethical Slut*, aludido como “a bíblia do poliamor”, vende mais e mais sites disponibilizam sua versão em PDF.

Em geral, supõem-se que o perfil de quem produz esses conteúdos e os consome, de quem frequenta esses eventos e de quem se declara ativista desta causa, seja progressista, alternativo, “desconstruído”, de esquerda, alguém que desvia as normas de sexualidade e, talvez, de gênero. Pois bem, em 2021, o portal de notícias G1 fez uma matéria especial para o Dia dos Namorados: “Sargentos da PM no AC assumem trisal e

---

<sup>74</sup> “Organizações que aplicam estratégias de mercado para alcançar um objetivo social”, conforme definição na Wikipedia, replicada no site <https://www.golfsconprincipios.com/quienes-somos/> (acesso em 09 de fevereiro de 2023).

<sup>75</sup> Em 2021, o OkCupid revelou que, entre mais de um milhão de usuários no Reino Unido, a busca por relacionamentos não-monogâmicos havia aumentado em 7%. Em 2022, 31% responderam positivamente à pergunta “você consideraria ter um relacionamento aberto?”, em relação à 29% e 26% nos dois anos anteriores. Em 2022, um em cada cinco usuários do Hinge consideravam ter relacionamentos abertos e um em cada dez já tinham experimentado esse tipo de relação. Já uma pesquisa do Feeld mostrou que 60% dos clientes buscam uma relação a três, enquanto 43%, no 3Fun, buscam um relacionamento a três e não “somente sexo”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/vert-cap-56813738>; <https://www.bbc.com/portuguese/vert-cap-62476758> (acesso em 11 de fevereiro de 2023).

<sup>76</sup> Em 1947, o biólogo Alfred Kinsey fundou, a partir do grupo de pesquisas sobre sexualidade que ele coordenava, o Institute for Sex Research. Pelo Instituto, publicou os resultados das investigações acerca da sexualidade “masculina” e “feminina” – *The Sex Behaviour in the Human Male* (1948) e *The Sex Behaviour in the Human Female* (1953) – nos quais procurou aplicar o que ficou conhecido como a “escala Kinsey”, voltada a aferir o grau de hétero-homossexualidade. Constatou que os “extremos”, “exclusivamente heterossexual” (equivalente a 0) e “exclusivamente homossexual” (equivalente a 6), eram raramente ocupados havendo, também a incógnita X, relativa às pessoas assexuadas. A maioria dos entrevistados se localizava em pontos entre e se movia no interior da escala conforme diferentes momentos da vida. Suas pesquisas, especialmente as que se debruçavam sobre a sexualidade das crianças, foram atacadas publicamente, lhe rendendo acusações como a de promover a “pedofilia”. Em 1981, 25 anos após sua morte, o instituto foi renomeado para Kinsey Institute (Carvalho, 2017).



criam perfil para compartilhar rotina: ‘somando as três vidas’”. A policial militar e o policial militar são casados e formavam uma família, à qual foi incluída uma civil, profissional da área administrativa, como terceiro elemento. Os filhos aceitaram o acréscimo, pois foram educados pelos pais “para respeitar as pessoas e amá-las, respeitar suas escolhas e levar em consideração o caráter”<sup>77</sup>, distinguindo-se das “pessoas [que] estão criando filhos preconceituosos, intolerantes que não respeitam a decisão e sexualidade dos outros, o amor dos outros”, conforme as declarações da policial. As motivações para criar o perfil no Instagram foram duas: uma mais geral e outra específica. A policial esclareceu: “mostrar que outras formas de amor são possíveis. É possível a gente amar, respeitar, ter fidelidade e lealdade em uma relação como esta”; “íamos dizer que ela é o que nossa? Minha amiga, prima? E as pessoas viriam dar em cima dela e a gente ia ficar com a cara mexendo? (sic) Então, se gostamos o suficiente para estar com ela, tem que gostar para assumir para a sociedade porque ela nunca foi só sexo”.

Um leitor curioso pode procurar pela página na referida rede social, mas não a encontrará. A conta foi desativada poucos meses depois da reportagem, pois desde novembro daquele ano, o policial está preso por atirar em um homem rendido durante uma briga em uma casa noturna em Epiaciolândia, interior do Acre. Ele alega que o estudante havia “assediado” uma de *suas mulheres*. As imagens do disparo foram gravadas e “viralizaram” nas redes. Em 2017, ele executou com seis tiros Fernando de Jesus, um garoto de 13 anos. Neste caso, alegou legítima defesa e que o jovem havia tentado furtar sua casa. Foi promovido sargento depois desse serviço. Após sua detenção, a policial e a administradora mudaram para a capital Rio Branco e vivem juntas.<sup>78</sup>

Em linhas gerais, a palavra poliamor significa “amar a muitos”. Consta atualmente nos dicionários, onde define-se:

tipo de relação ou atração afetiva em que cada pessoa tem a liberdade de manter vários relacionamentos simultaneamente, negando a monogamia como modelo de fidelidade, sem promover a promiscuidade. Caracteriza-se pelo amor a diversas pessoas, que vai além da simples relação sexual e pela anuência em relação à ausência de ciúme de todos os envolvidos nessa relação. O propósito do poliamor é amar e ser amado por várias pessoas ao mesmo tempo<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2021/06/12/sargentos-da-pm-no-ac-assumem-trisal-e-criam-perfil-para-compartilhar-rotina-somando-as-tres-vidas.ghtml> (acesso em 14 de fevereiro de 2023).

<sup>78</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2023/02/11/trisal-como-estao-os-policiais-que-assumiram-viver-poliamor-em-2021.ghtml> (acesso em 14 de fevereiro de 2023).

<sup>79</sup> Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=V4bGB> (acesso em 21 de fevereiro de 2023).

Considera-se que a primeira menção à palavra poliamor ocorreu no texto “Bouquet of Lovers: Strategies for Responsible Open Relationships” na revista *Green Egg*, em 1990 (Cortés, 2020; Hardy & Easton, 2019). Foi assinado por Morning Glory Zell-Ravenheart, a “Alta Sacerdotisa” da seita neopagã The Church of All Worlds, que procurava postular estratégias para o sucesso dos relacionamentos abertos. A partir de sua experiência, ela elencou princípios como honestidade, disponibilidade, compromisso com sexo seguro e o privilégio da relação primária e mais antiga. Utilizou a expressão “estilo de vida poliamoroso” como especificação das relações abertas pautadas pelas regras gerais que buscou demarcar, com ares de profecia: “eu sinto que todo esse estilo de vida poliamoroso é a vanguarda do século XXI” (Zell-Ravenheart, 1990, s/p).

O termo foi usado como uma noção fundamental em duas obras de considerável circulação no avançar dos anos 1990. Em *Love Without Limits – The Quest for Sustainable Intimate Relationships: Responsible Nonmonogamy*, de 1992, assinado pela psicóloga especializada em “espiritualidade tântrica”, Debora Anapol. Depois reeditado como: *Polyamory: The New Love Without Limits: Secrets of Sustainable Intimate Relationship*, em 1997. Mesmo ano da primeira edição de *The Ethical Slut: A Guide to Infinite Sexual Possibilities* de Janet W. Hardy & Dossie Easton. Atualizado e reeditado em 2009 com novo subtítulo, *A Practical Guide to Polyamory, Open Relationships & Other Adventures*, e novamente em 2017, como *The Ethical Slut, Third Edition: A Practical Guide to Polyamory, Open Relationships, and Other Freedoms in Sex and Love*.

O *guia-bíblia* foi escrito em parceria por Dossie Easton, terapeuta especializada em “sexualidades alternativas”, comprometida com um estilo de vida sexualmente aberto desde 1969 e que “se identifica como queer” (Hardy & Easton, 2019, p. 13); e Janet W. Hardy, escritora, editora e professora, que “se vê como alguém que transgride o gênero” (Idem) e, desde que terminou o casamento monogâmico tradicional em que esteve, considera-se promiscua. Ambas são mães, amigas e reiteram ao longo do livro-guia de autoajuda poliamorosa que foram amantes. No glossário, voltado ao ensinamento de como “ser um adulto sensual maduro” (Ibidem, p. 39), procuram definir poliamor como:

palavra nova [que] vem ganhando grande valor nos últimos anos. Algumas pessoas acham que inclui todas as formas de relacionamentos sexuais para além da monogamia, enquanto outras restringem seu significado a relacionamentos amorosos de longo prazo (excluindo assim o *swing*, o contato sexual casual, as amizades coloridas e outras formas de intimidade). Nós gostamos porque, ao contrário da ‘não-monogamia’, ela não assume a monogamia como uma norma. Por outro lado, seu significado ainda é um pouco vago (Ibidem, p. 350).

Foi a partir da última versão expandida que o guia foi traduzido para o português como *Ética do amor livre: guia prático para poliamor, relacionamentos abertos e outras liberdades afetivas*, publicado em 2019 pela editora Elefante. No início do livro, há uma nota de tradução que indica o sentido literal do título original como “a ética promíscua”. Contudo, não se explica por que optaram por traduzir *slut*, que admite também o significado de vadia/vadio, como amor livre. A versão em espanhol, de 2013, e nomeada *Ética promiscua*, está em sua terceira edição e é considerada um sucesso de vendas. Anos antes da versão para o mercado, alguns trechos haviam sido traduzidos em blogs e páginas de coletivos poliamorosos, como a “empresa social” *Golfixs con principios*, sob o título literal “Putones con ética” (Cortés, 2020). A estratégia de marketing editorial fica evidente em ambos os casos, todavia sublinho que na tradução brasileira chama atenção o uso da expressão anarquista amor livre – já incorporada desde o movimento hippie – como uma espécie de termo guarda-chuva para relações declaradamente não-monogâmicas. Como amor livre, tal qual queer, tornaram-se termos guarda-chuva, cobrindo pluralidades democráticas e reduzindo seus significados histórico-políticos?

O termo amor livre é utilizado pelas autoras de *Ethical Slut* desta maneira, quase como sinônimo de poliamor e no sentido de abrigar todas as modulações relacionais do que elas circunscrevem à tal “ética promíscua”: “nosso próprio senso do que é correto, da empatia e do amor” (Hardy & Easton, 2019, p. 38). Valorizam em primeiro lugar o consentimento, seguido pela honestidade, a responsabilidade sobre os desdobramentos de suas escolhas sexuais e pelos próprios sentimentos, o respeito e a “dignidade do prazer” (Idem). Em oposição, uma “promiscuidade antiética” seria o trato do sexo como uma conquista; a sua utilização para alimentar o ego, motivada por baixa autoestima ou vingança; a competição e a contabilização do número de parceiros; a hierarquização segundo padrões de beleza e status socialmente estipulados; a manutenção do sigilo e das promessas inerentes à monogamia; a negação do “sexo seguro” e da criação de vínculos de intimidade e emocionais.

Elas fazem um uso literal dos termos amor e livre para nomear o que sobra entre as relações consideradas apenas “sexo casual” e aquelas que são, ou pretendem ser, de longo prazo (namoro, noivado, casamento). Uso cujos efeitos atuam na consolidação da *assimilação* da expressão libertária amor livre, apontada anos antes por Roberto Freire e Jaime Cubero, anarquistas que existiram no território governado pelo Estado brasileiro. Cubero, figura imprescindível para os anarquismos nestas terras e que levou adiante a reativação do Centro de Cultura Social, em São Paulo, nos anos 1980, escreveu em 1994:

“a expressão amor livre, hoje eivada de conotações pejorativas, se confunde com a amizade colorida dos anos 70” (Cubero, 2012, p. 44). O intuito de Hardy & Easton foi de ressignificação, eliminando estas conotações pejorativas, mas em sentido democrático, de tolerância e inclusão, de valorização das experiências de liberdade neoliberais, das “aventuras” e pelo reconhecimento e empoderamento identitário enquanto minorias sexuais (elas consideram *es promiscues étiques* como minorias sexuais excluídas). Estamos diante de um efeito pacificador e que tende a empurrar as práticas libertárias e lutas anarquistas para o ostracismo, sequestrando suas palavras e tentando soterrar suas histórias<sup>80</sup>. Intencionalmente ou não, este é o efeito nas forças em luta.

Hardy & Easton não situam o amor livre. Fazem uma breve indicação de que “o amor livre existe há séculos – e, normalmente, sem muito alarde. Neste livro, vamos compartilhar técnicas, habilidades e ideias que funcionaram para quem seguiu por esse caminho” (Hardy & Easton, 2019, p. 10). Mencionam algumas procedências como: artistas e escritores, remetendo ao contexto estadunidense e inglês do início do século XX; comunidades sexuais “utópicas”, em sua maioria localizadas no território estadunidenses, desde o final dos anos 1960; “a geração do amor” (Idem, p. 46), demarcando os efeitos de 68 nos costumes, especialmente na liberação do sexo e nas experimentações de outras maneiras de se relacionar e, nominalmente, o movimento hippie; por fim, o que generalizam como “culturas ancestrais” poligínicas e poliandricas.

Elas nada falam sobre as propostas amorosas do socialista, Charles Fourier, e das experimentações de amor livre anarquistas. No final do século XIX e nas primeiras décadas do século seguinte, xs anarquistas foram a força social a afirmar e praticar o amor livre. De maneira nada discreta ou a “evitar alarde”, muito pelo contrário, publicando suas reflexões e propagando suas práticas que iam da recusa ao casamento oficial até experimentações mais radicais do sexo e das relações amorosas, entre amigxs ou camaradas, e em família e com as crianças.

Com Hardy & Easton, o amor livre se confirma como um mero termo guarda-chuva, algo que se manifesta “em todas as suas formas” (Ibidem, p. 341). Retiram os elementos que compõem um modo de vida libertário, procurando segmentá-lo em variadas modulações que, genericamente, definem como “maneiras legítimas de praticar

---

<sup>80</sup> Assim como ocorreu com a palavra libertário. Foi usada pela primeira vez por Joseph Déjacque e depois nomeou o jornal anarquista *Le Libéraire*, fundado pela ex-combatente da Comuna de Paris, Louise Michel, e por Sébastien Faure, em um momento em que o anarquismo era identificado como terrorismo na França. Os termos libertário e anarquista passaram a ser usados estrategicamente como sinônimos. Entretanto, posteriormente, houve a tentativa de liberais estadunidenses de roubarem a palavra libertário.

a promiscuidade e o amor livre com ética” (Ibidem, p. 12). A ética, elemento impreterível para a afirmação de um modo de vida, neste caso, se esfacela em: “que você e as pessoas com as quais você se importa estejam de acordo e continuem evoluindo e cuidando bem umas das outras” (Ibidem).

Todavia, atenta-se para o fato de que não é somente no *guia-bíblia* do poliamor que o amor livre passa ao largo. Nas duas outras obras acerca destas questões apresentadas aqui como bibliografia de base para essa discussão, *O desafio poliamoroso*<sup>81</sup> de Brigitte Vasallo (2022) e *Anarquía Relacional: la revolución desde los vínculos* de Juan Carlos Pérez Cortés (2020), a afirmação anarquista amor livre não é situada.

Brigitte Vasallo, lésbica<sup>82</sup>, ativista do poliamor e docente de Màster de Gènere i Comunicació na Universidade Autònoma de Barcelona, apesar de ter vivido muito tempo na Catalunha, parece se esquecer das histórias de lutas anarquistas que, literalmente, revolveram estas terras. Ela comenta que, ao defender que “renunciar a consumir-consumar um desejo em um contexto poliamoroso é uma afronta direta à liberdade neoliberal” (Vasallo, 2022, p. 184), muitas vezes, ouve de outros ativistas: “‘então não chame de livre!’ Exatamente. Por isso jamais falei de amor livre. Estou muito interessada na liberdade como forma de responsabilidade própria, a liberdade à maneira do pensamento grego clássico ou do pensamento libertário” (Idem). O amor livre aparece, evidentemente, cindido do que ela assinala como pensamento libertário, aproximando-o de uma liberdade liberal e neoliberal.

Deparamos com o conceito de liberdade, que está na base, recordemos, tanto do neoliberalismo, quanto do libertarismo e do anarquismo libertário. Todas essas visões partem do princípio da liberdade, mas o aplicam de maneira radicalmente distinta. O primeiro aplica a liberdade em benefício do setor privado. Já o anarquismo libertário apela à responsabilidade e ao bem comum (sic). O mais forte, o que quer que isso signifique, não age apenas para o próprio benefício, mas para o benefício comum (Ibidem, p. 200).

Apesar de pontuar não serem a mesma liberdade, ao definir a do “anarquismo libertário” como atrelada à responsabilidade e ao bem comum, Vasallo a conecta a valores democráticos. Não a situa no campo das práticas. Mesmo se localizando como e em meio às “pessoas poliamorosas, anarquistas relacionais, queer, libertárias e todo resto” (Ibidem, p. 80), ela não se volta à abundância das reflexões, análises e práticas anarquistas de amor livre. Diferente de Cortés, heterossexual, anarquista e autodeclarado ativista da *anarquia*

---

<sup>81</sup> Outra tradução, também da Editora Elefante, que modifica um tanto o título original, *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*, publicado pela editora espanhola La Oveja Roja em 2018.

<sup>82</sup> Sublinho neste trecho as identidades sexuais des autorus pois *elus* as declaram e reiteram nos livros citados.

*relacional*, titular na Universitat Politècnica de València na área de ciência da computação, e autor da, provavelmente, única obra extensa acerca do que se denomina *anarquia relacional*. Ele confronta a usual leitura apolítica desta temática, situando-a no enfrentamento libertário: “a anarquia relacional propõe substituir a normatividade pela autogestão das relações” (Cortés, 2020, p. 88). Mais ainda,

a anarquia relacional, denominada inicialmente ‘relações radicais’ (...) propõe uma crítica à normatividade do pessoal, do íntimo, dos vínculos afetivos, próximos, cotidianos. Partindo da tradicional oposição ao Estado, à Igreja, à autoridade e ao jugo hierárquico das elites políticas, religiosas e econômicas, transita a outro paradigma que situa o foco de rejeição aos eixos de poder representados pelo patriarcado e pelo sistema social baseado na família nuclear heterocêntrica reprodutiva e no sistema monogâmico normativo (Idem, p. 24).

Surpreende que ele mencione o amor livre apenas em referência às experimentações anarquistas do final do século XIX e primeira metade do XX, e o inclua na lista de modelos relacionais ao lado de monogamia em série, poliamor, poligâmias tradicionais, *swingers* e relações abertas. Em nenhum momento Cortés situa o que entende por amor livre, porque o deixa restrito aos séculos passados e se a expressão *anarquia relacional* busca, em certa medida, substituí-lo.

É preciso parar um instante para estancar o óbvio: qual anarquia não é relacional? Não bastasse o ainda cultuado binarismo anarquista contemporâneo que divide *anarquismo social* e *anarquismo como estilo de vida*, atualizando a querela *coletivistas* versus *individualistas*, agora aparece a *anarquia relacional* que se desloca para um campo de conexão fora dos anarquismos. Vale repetir: que anarquismo não é social? Até as perspectivas libertárias *anticivilização* ou niilistas se relacionam com o social, mesmo que para sua negação ou recusa. Assim como o chamado individualismo anarquista ou anarco-individualismo, no contexto do final do século XIX até meados do século XX, também não se confundia com uma defesa da existência isolada ou apartada de relações, com uma espécie de “anarco-eremitismo”. Inexiste anarquismo que não passe pela afirmação de um modo de vida. Do contrário, é carreira ou voluntariado de ativista durante um par de horas. Ou mais uma identidade que se diz ter para exhibir “um diferencial”, posar de alternativo ou desconstruído, angariar seguidores em nichos de mercado pelas redes, se vender e empreender.

Vem da obra de Murray Bookchin a busca por classificar, apartar e hierarquizar o que ele delimita *anarquismo social* e *anarquismo como estilo de vida*, engrandecendo o primeiro como mais *verdadeiramente* anarquista. Conforme mostra Acácio Augusto (2012), Bookchin estabeleceu essa diferenciação em disputa com Hakim Bey e sua

proposta tática radical de Zonas Autônomas Temporárias (TAZ) que impulsiona experimentações livres e selvagens, terroristas poéticas e de propagação da insurreição. Tomando-o como exemplo de *anarquismo como estilo de vida*, Bookchin pôs em marcha séries de adjetivações que classificariam este estilo: “anarquismo egocêntrico”, “pós-modernista”, “antirracional”, “foucaultiano”, “neo-situacionista”, “místico”, “ecumênico”, “existencialista”, “niilista”, por vezes “primitivista” – aqui em evidente disputa com o anarquista autodeclarado primitivista, John Zerzan –, “antitecnológico”, “petulante e infantil”, voltado à “autonomia individual” e que ameaçava tornar o anarquismo uma “simples moda de pequenos burgueses”. Ou, mais ainda, “uma forma burguesa de anarquismo” (Bookchin, 1995). Ele só esqueceu de se enquadrar como “anarco-trotskista”.

Do surpreendente, pode aparecer o caos, “anterior a todos os princípios de ordem e entropia, não é nem um deus nem uma larva, seus desejos primais englobam e definem toda coreografia possível, todos éteres e flogísticos sem sentido algum: suas máscaras, como nuvens, são cristalizações da sua própria ausência de rosto” (Bey, 2003, p. 05). Ou os efeitos de um *acontecimento*, de uma “realidade aleatória e aberta” (Foucault, 1988, p. 05), precisamente o que relevantes produções de saber do pensamento ocidental, como a dialética e a semiótica, procuram suprimir. Em “Verdade e poder”, entrevista com Alexandre Fontana, Foucault explicita o método genealógico no embate com o estruturalismo, como “a recusa das análises que se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes, e o recurso às análises que se fazem em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas” (Idem): “a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas” (Ibidem), de uma historicidade que “é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido” (Ibidem).

Voltando a Juan Carlos Cortés, ele procura distinguir um “anarquismo político”, como aquele que “identifica como principal elemento de autoridade e coerção o Estado” (2020, p. 86), da *anarquia relacional* que “muda o foco de atenção nas leis e no Estado para as pautas relacionais e a construção cultural hegemônica dos vínculos” (Idem, p. 87). Não seria essa divisão um fator a contribuir com a *assimilação* de palavras libertárias e a tentativa de esvaziar seu significado e pacificar sua força? Onde foi parar o amor livre?

Diferente da maior parte da bibliografia recente sobre o que se pode chamar amplamente de “não-monogamia”, Cortés não faz um livro voltado à autoajuda, ao crescimento pessoal ou espiritual, tampouco um guia ou manual. Ele reitera o foco social e reformista, porém dito revolucionário, da *anarquia relacional*, definindo a necessidade

de “planejar alternativas que não transcorram pelas margens, que deem a opção de melhorar a vida da maioria da gente, e que, ao mesmo tempo, não sejam cooptadas e engolidas por esse mesmo sistema” (Ibidem, p. 194). Mesmo com todas essas ressalvas “sociais”, dificilmente a proposta da *anarquia relacional* caberia no *anarquismo social* de Bookchin, que foi implacável ao atacar xs anarco-individualistas – mencionando nominalmente Max Stirner, Benjamin Tucker, Emma Goldman e Federica Montseny (cuja classificação como individualista é um tanto paradoxal) –

poucas vezes tiveram alguma influência sobre a classe operária que surgia naquele momento. Expressavam sua oposição em termos pessoais e peculiares, especialmente por meio de panfletos inflamados, comportamentos extravagantes e estilos de vida aberrantes, nos guetos culturais do *fin de siècle* de Nova York, Paris e Londres. Como uma crença, o anarco-individualismo deu corpo, em grande medida, a um estilo de vida boêmio, que se evidenciou nas reivindicações de liberdade sexual (‘amor livre’) e no fascínio pelas inovações na arte, no comportamento e nas roupas (Bookchin, 1995, s/p).

Para ele, essas propostas *aberrantes* se colocavam no sentido de suplantarem a “ação social e as políticas revolucionárias” (Idem). No momento em que redigiu este livro, em meados 1990, ele situou o que chamou de “anarco-individualismo moderno” como fruto de um contexto reacionário, notadamente nos EUA e no Reino Unido, mas também decorrente das práticas desses anarco-individualistas de outrora e dos anarcoterroristas que “construíram uma imagem sinistra e violenta” (Ibidem) do anarquismo.

Talvez por isso, Cortés recorra mais detalhadamente a referências mais recentes da produção acadêmica anglófona sobre os anarquismos, a fim de circunscrever “a anarquia relacional como política de estilo de vida ou política prefigurativa” (Cortés, 2020, p. 324). Por prefigurativa, compreende aquelas que “estão ligadas à concepção e à configuração dos espaços cotidianos” (Idem) e referencia Elliot Ince por este termo, apresentado na tese de doutoramento defendida na universidade Queen Mary of London, *Organising anarchy spatial strategy prefiguration and the politics of everyday life* (2010). Mais uma vez, conecta-se às manifestações que marcaram a virada do último século, no enfrentamento à globalização, e que Ince adjetivou como uma forma de fazer política “divertida e emocionante” (*apud* Cortés, 2020, p. 349), semelhante a Shepard (2010a). Contudo, não foi tão *vencedora* como anunciavam as frases pichadas em muros de Seattle em 1999, e que se desdobraram em variadas línguas, por paredes de diversos cantos do planeta. Para Ince houve dificuldade em responder às “condições materiais” e ao efeito de guetificação entre os grupos minoritários que agiram nas batalhas *antiglobalização*. Defendeu um “enfoque cada vez mais sério na organização política radical em torno de questões concretas e materiais” (Idem, p. 350), aproximando-se de Bookchin.



Já a referência do termo “política de estilo de vida” é atribuída à autora e ativista estadunidense Laura Portwood-Stacer, que define:

quando as pessoas que desejam uma mudança social ou política tomam a decisão de ajustar suas condutas e escolhas pessoais no sentido dos ideais que defendem, falamos em *política de estilo de vida*. (...) para os ativistas radicais de estilo de vida, os atos de confrontação se repetem constantemente porque cada vez que alguém toma uma decisão cotidiana, implica-se em uma luta por uma nova sociedade. A forma como você se veste, o alimento que come, inclusive a gente com quem escolhe praticar sexo, podem se converter em atos abertamente políticos. A política radical de estilo de vida reconfigura a cotidianidade do indivíduo em uma luta contínua contra a dominação (*apud* Cortés, 2020, pp. 346-347 – grifos da autora).

Não há menção a Saul Newman no livro de Cortés, mas a conexão da proposta de Portwood-Stacer à de Newman é presumível. Além do enfrentamento contra as formas de dominação, voltado a produzir outras subjetivações e demolir sujeições e assujeitamentos a partir de práticas diárias de cada umx, a política e suas estratégias seguem como meio para as mudanças almeçadas.

A servidão voluntária – a recusa à dominação do poder sobre nós – não deve ser confundida com uma negação da política. Ao contrário, deve ser entendida como a construção de uma forma alternativa de política, e como intensificação da ação política; podemos chamar isso de uma política de afastamento do poder, uma política de não-dominação. Não há nada de apolítico em tal política da recusa: ela não é uma negação da política como tal, mas é uma recusa das formas estabelecidas e práticas políticas imobilizadas no Estado, e o desejo de criar novas formas de política fora do Estado – o desejo, em outras palavras, de uma política da autonomia (Newman, 2011, pp. 42-43).

Em sentido semelhante, Cortés situa a *anarquia relacional* como um movimento “que implica elevar as práticas cotidianas a uma forma de expressão política, [que] surge especialmente nos espaços afins com o anarquismo e dá lugar à formação de *identidades e sujeitos políticos* tão particulares” (Cortés, 2020, pp. 228-229 – grifos meus). Ele indica como um dos primeiros registros da incipiente discussão acerca da *anarquia relacional*, o Anarkistfestival, encontro libertário realizado em 2005 na ilha de Långholmen, em Estocolmo. Na ocasião, cerca de cinquenta pessoas compareceram ao anfiteatro do parque Långholmparken para uma conversa com Andie Nordgren e Jon Jordås sobre como as relações amorosas e de amizade são tratadas de maneira distinta, como se fossem apartadas. Uma das diferenciações sinalizadas foi relativa ao tempo e à duração: talvez balizadas pelo cristão “até que a morte os separe” ou pelos contos de fada “felizes para sempre”, resultando que são tidas mais valiosas as relações duradouras e classificadas como amorosas, de casal. A mesma régua não mede outros amores, como de amigxs, havendo maior flexibilidade frente aos tempos de cada umx e eventuais distanciamentos não são considerados derradeiros como términos. Nordgren e Jordås argumentaram que

o que chamamos amor e o que delimitados amizade podem se misturar, intercambiar, pois não são fatores estanques, fixos e fechados como se busca demarcar socialmente.

Atribui-se a Andie Nordgren a criação da expressão *anarquia relacional*. Em novembro de 2006, mais de um ano depois desse encontro anarquista, elx publicou em seu site um manifesto da anarquia relacional. O “Relationsanarki 8 punkter”<sup>83</sup>, desdobrou-se a partir de discussões em espaços libertários, entre artistas e em fóruns cibernéticos. O manifesto consiste em etapas, pontuando possíveis estratégias – um tanto na esteira da proposta *new age* para a vanguarda do poliamor de Glory Morning Zell-Ravenheart (1990). Elx elenca: “o amor é abundante e cada relação é única”, “amor e respeito em vez de direito”, “encontre o seu próprio conjunto de valores relacionais”, “o heterossexismo está à solta, mas não deixe o medo te conduzir”, “construa considerando o adorável inesperado”, “finja até você conseguir”, “é melhor que confie”, “mude por meio da comunicação”, “personalize seus compromissos” (Nordgren, 2012, s/p).

Em outra entrada de seu blog, ainda em 2006, Nordgren publicou um escrito acerca do crescimento do movimento “poli” na Suécia, cujas discussões despontavam, especialmente, nos ambientes virtuais. Neste momento, elx já sublinhava a oposição ao foco fechado do poliamor no número de pessoas que se relacionam simultaneamente e na difusão de dicas e modelos de como administrar essa quantidade. “A definição mais comum de poliamorosa é a de uma pessoa que pode amar a várias outras ao mesmo tempo, o que implicitamente significa que se usa ‘amor’ com o sentido de ‘amor como em uma relação de casal’ porque ninguém questiona que você possa amar a múltiplos amigos, amigas, pai, mãe, filhos, filhas ao mesmo tempo. ‘Sou poli’ é igual a ‘quero ter múltiplos casos’” (*apud* Cortés, 2020, p. 167).

A partir dessa acepção de poliamor, elx procurou delinear que, com a *anarquia relacional*, ao contrário, tentava “definir um enfoque no qual o objetivo de todas as minhas relações é criar uma comunidade baseada no voluntarismo, no afeto, na comunicação e não na obrigação” (Idem, p. 168). Pois, diferente do poliamor, a “anarquia relacional não se foca na multiplicação das relações. Centra-se em novas formas de se relacionar e de se comunicar, não na quantidade de casos ou casais. ‘Poli’ é só um efeito secundário!” (Ibidem). Nordgren e Cortés, assim como a maioria dos poliamorosos, repetem a palavra comunicação e sublinham sua importância. Ainda que Cortés atente

---

<sup>83</sup> Foi traduzido para o espanhol em 2013, por coletivos e ativistas poliamorosos, e não tem uma versão em português. A versão em língua inglesa foi feita por Nordgren e intitulada “The short instructional manifesto for relationship anarchy”, também está disponível em seu site.

para uma “burocracia relacional” decorrente da sobrecarga desse tipo de interlocução. O que estariam colocando, no fim, é a regularidade da popularmente conhecida “D.R.” (discussão de relação)? Propõem que sejam mais bem administradas e as discussões sejam negociadas? Se não é isso, por que não pensar em termos de conversa? Ou conversação? Ao esboçar as características do funcionamento das *sociedades de controle*, Gilles Deleuze alertou que, frente à comunicação instantânea, ininterrupta e contínua – tal qual o controle –, “talvez a fala, a comunicação, estejam apodrecidas. Estão inteiramente penetradas pelo dinheiro: não por acidente, mas por natureza. É preciso um desvio da fala. Criar foi sempre coisa distinta de comunicar. O importante talvez venha a ser criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle” (Deleuze, 2010b, p. 221). Aparece, então, mais uma pergunta: se a proposta é uma outra forma de se relacionar, radicalmente distinta do que se atrela aos modelos de maioria – ou às modulações de minorias que desejam se constituir como tal –, por que não recusar tanta comunicação, tanto falar sobre, definir, nomear, delimitar, identificar?

O termo *anarquia relacional* tarda a chegar nos Estados Unidos da América, local onde há larga profusão de produções sobre estas temáticas, também entre libertárixs. As autoras de *Ethical Slut* situam essa expressão como uma das mais recentes no “léxico poliamoroso” e que, resumidamente, refere-se “à decisão sobre um estilo de vida que não considera um parceiro como ‘primário’ e outros como ‘secundários’ (ou qualquer hierarquia do tipo), mas que mantém cada relacionamento separadamente e estabelece o menor número de regras possível” (Hardy & Easton, 2019, p. 86). Ao partilhar dessa definição um tanto ingênua – senão displicente e vilipendiosa – da anarquia, elas tentam explicar: “os anarquistas procuram evitar hierarquias em todas as esferas da vida, um objetivo idealista mais complicado do que parece” (Idem, p. 87), pois, segundo elas, “até mesmo o anarquista mais ousado precisa de algum conhecimento básico sobre sexo seguro, ausência de abuso físico ou emocional e assim por diante, para ter segurança ao se envolver com alguém” (Ibidem). E finalizam o trecho de dois parágrafos dedicados à *anarquia relacional* indicando este produto para “o tipo de pessoa que se chateia com autoridade e sente que regras são feitas para serem quebradas” (Ibidem). De forma igualmente genérica, generalizante e tola, elas falam: “os anarquistas são uma fonte rica de experimentações não usuais de como a vida e o amor podem se expressar quando evitamos lhes impor qualquer estrutura” (Ibidem). Mas essa não é uma fonte da qual beberam, nem se molharam. Nenhum respingo, de uma gota sequer, ainda que se ponham a falar sobre. No “glossário da promiscuidade”, anexado ao final do livro, elas definem

ainda mais resumidamente: “anarquia relacional: estilo de relacionamento em que os participantes escolhem não hierarquizar suas relações, baseadas no *acordo mútuo* de seus integrantes” (Ibidem, p. 345 – grifos meus). Não obstante, esta definição talvez repercuta entre libertárixs adeptxs do poliamor.

Em “Poliamor y anarquismo cuir: infinitas posibilidades de resistência” (2021), artigo de Susan Song que integra a coletânea *Queering Anarchism* (2012) e foi traduzido para o português em formato de zine por Machorra Edições, não há a expressão *anarquia relacional*, somente poliamor. É apresentado como uma prática “decididamente cuir e anarquistas” (Song, 2021, p. 09), por abarcar “de forma aberta e honesta, mais de um relacionamento íntimo simultaneamente, com o conhecimento de todas as participantes” (Idem, p. 11), e aparece como termo guarda-chuva e modular, capaz de incluir modelos já amplamente conhecidos como o *swing*, “amigas com benefício” e os relacionamentos abertos. Diferente do colocado por Cortés e Nordgren ao falarem em *anarquia relacional*.

Song considera o poliamor como um modo anarquista de se relacionar por seu aspecto aberto e franco, que “aponta para as concepções anarquistas de associação voluntária e ajuda mútua. O poliamor também permite o amor livre de uma forma que as concepções estatais monogâmicas da sexualidade não permitem” (Ibidem), contudo não situa o que entende por amor livre. Aposta no poliamor como meio de “criar formas de vida novas e diferentes e de permitir formas mais cuir de ser e se relacionar” (Ibidem, p. 16), capaz de “interromper as práticas reprodutivas e de herança, criando novas formas de família e relacionamento que não visem a posse sexual e se tornem parte de relações impostas e monitoradas pelo Estado” (Ibidem, p. 14). Apressadamente e quase generalizante, ela não esmiúça as possibilidades que indica, não estanca o que seria específico do poliamor e não encara as continuidades e manutenções implicadas. O único risco apontado é “criar e reforçar uma nova ‘norma’ do poliamor como superior à monogamia e outras relações heteronormativas” (Ibidem, p. 17). Dean Spade, único intelectual da teoria queer a escrever sobre o assunto, alertou, frente ao crescente interesse pelo poliamor entre queers e trans\* desde o início dos anos 2000, para a “emergência de uma nova norma sexual (...)se tornou a única maneira ‘radical’ de ser sexual” (2006, s/p).

A forma de Song olha para a questão – um tanto reduzida e, poderíamos dizer, identitária – repercute em “Poliamor”, texto que compõe a coletânea *De amor e anarquia: relações libertárias ontem e hoje* (2012). Diana Arriaga indica que “entre os marasmos, resistências e ações coletivas, sobrevive e se desenvolve um projeto libertário: o poliamor. Ou seja, a prática ou a possibilidade de estabelecer relações íntimas, amorosas, sexuais

(não necessariamente) estáveis com mais de uma pessoa, em um plano de equidade, *acordo mútuo* e honestidade entre as partes” (Arriaga, 2012, p. 60 – grifos meus). À qual acrescenta sua interpretação de haver uma “ressignificação do amor como ação ético-coletiva” (Idem), capaz de bloquear a reprodução de dominações no campo amoroso. Ao indagar como se ama e como se “criam” práticas de liberdade, assim como Song, ela chega a uma conclusão um tanto mecânica e verborrágica:

a partir do poliamor resistimos à expressão unívoca de um corpo heterossexual e à heteronormatividade. (...) Resistimos a um modo exclusivo de amar, pensar, sentir, de se relacionar, viver, crescer, chupar, estar. Resistimos a uma lógica binária no sexo, no gênero, nas coisas e ideias. Resistimos na diferença, na alteridade, nos reconhecendo como sujeitos políticos em processo de construção. (...) Resistimos não somente em utopias, mas sim na construção de um mundo onde caibam muitos mundos e amores (Ibidem, p. 62).

Anos antes da proposição de Andie Nordgren, em 2004, o texto “Um projeto anarquista verde na liberdade e amor” (2012) começou a circular como um panfleto da *Leeds Earth First!*, assinado por Mae Bee – pseudônimo que remete a esta única publicação quando buscado no Google. X autorx antecipa, de uma perspectiva libertária, questionamentos contundentes à propagação de modulações não-monogâmicas, especialmente o poliamor.

Elx ironiza os relacionamentos pautados por acordos, sejam monogâmicos, abertos ou poliamorosos, referindo-se a todos estes como “relacionamentos com regras” ou “relacionamentos coercitivos ou restritos”. Indica haver, muitas vezes, uma coadunação entre coerção e consentimento, pois, por mais que haja – ou possa haver – mais de duas pessoas envolvidas sexual ou amorosamente, o estabelecimento consensual de acordos acaba coagindo cada umx a agir livremente apenas dentro do que as regras determinam ou do que elas não tratam...ou seja, uma forma de liberdade neoliberal, balizada pelas regras. Para Bee, as duas opções – monogâmica e poliamorosa/aberta – têm efeitos políticos indistintos. Ainda mais quando a motivação pela escolha “não-mono” é obter maior prazer sexual e possuir mais parceiros. O paralelo com o mercado é tão destacado que o subtítulo em que elx introduz essa discussão é “regras de admissão”.

Bee diferencia uma proposta anarquista como a que não visa formar casais, mas compor “comunidades”, na qual se age movidx pelos quereres e não por determinação consensual, pois se constitui com base na confiança e não no medo de “perder”, ser traídx, enganadx... Aquilo que consentimos não é, necessariamente e na maioria das vezes, o que queremos, é uma negociação entre as partes. “Consentimento está enraizado na linguagem da lei e dos direitos de propriedade. É por isso que é útil para sociedades de

massa, mas inútil que para criar radicais” (Bee, 2012, p. 65). Chama atenção que Bee seja a única pessoa a estancar o consentimento, replicado aqui por diversxs libertárixs, porém não renuncie à confiança, outro termo quase unânime e que remete ao léxico liberal e neoliberal dos *trusts*. Elx dissocia o duplo confiança-consentimento, mas não atenta à confiança como uma expressão, igualmente, mercadológica.

Mae Bee avança ao mostrar como esse consentimento opera coercitivamente, no sentido de um governo. “Não precisamos fazer regras sobre coisas que não tememos. Se duas pessoas somente desejam ter relações sexuais uma com a outra, então não haveria necessidade de fazer regras para regular isto. (...) A coerção está na regulação deste desejo, não apenas para si, mas para aquele que você ama” (Idem, p. 66). É neste ponto em que evidencia a monogamia como uma relação contratual fundamentada no regime da propriedade e pela interminável busca por segurança, diante da ameaça das traições.

Elx sublinha que as relações são espaços em que as práticas de liberdade podem ser experienciadas de forma “selvagem – viver no aqui e agora, e sem possuir e oprimir x outrx” (Ibidem, p. 70). É a partir do que experimentamos nas relações, a partir delas e com elas, que a existência se afirma vigorosa no presente. Atitude própria à anarquia que não espera o futuro, condições ideais, melhorias porvir, a revolução ou o paraíso *post mortem*. Cortés, por meio da *anarquia relacional*, chama atenção também para a luta contra si mesmxx, no instante presente, “se não estamos muito alertas, vamos incorporar condutas autoritárias, direitos automáticos sobre outras pessoas, a expectativa de que se comportem comigo ‘como deve ser’” (Cortés, 2020, p. 128). E isto, o que se faz agora, como se faz, é o mais importante. São os meios, que não se dissociam dos fins, não se voltam para um destino final, almejado no futuro. O que se faz a partir de si, contra si, nas relações, todo dia, pelo que nos comprometemos a fazer de nós mesmxx nos incessantes embates vitais para não permanecermos e não nos *assimilarmos* ao mesmo.

Portanto, nada tem a ver com as definições mais genéricas de *anarquia relacional*, como a elaborada por Hardy & Easton, e repetida pelas bolhas não-monogâmicas enquanto mais uma classificação meramente identitária, definida por uma “liberdade acima do comprometimento; [em que] seus praticantes preferem minimizar acordos e promessas relacionadas ao comportamento sexual ou romântico” (Hardy & Easton, 2019, p. 87). Esvaziamento que preenche, também, um certo discurso de queers e anarquistas, como alertaram breves textos publicados nos blogs Queer Anarchism e Thinking Aro:

Isso é o que significa anarquia relacional? Poliamor combinado com não-compromisso? Espero que não. Esse tipo de liberdade individual, a liberdade de não construir relações duradouras, a liberdade de seguir unicamente a teus

próprios desejos, ir fodendo por aí sem compromissos, me soa mais como capitalismo relacional. (...) Acredito que uma das razões pelas quais a anarquia relacional não me convence é porque seus praticantes frequentemente parecem estar obcecados com a não-monogamia. O anarquismo, para mim, é sobretudo compromisso (*apud* Cortés, 2020, p. 53).

Não me diga que você tem o direito de chamar o seu poliamor ou seu sexo casual de ‘anarquia relacional’, enquanto sua vida social se guia por princípios anti-anarquistas (...) quando você está pouco se fodendo para amizade, a comunidade ou a resistência política, só te importa o sexo, os romances e sua liberdade de não ser monógamo. A anarquia relacional não é uma fachada para moleques piranha<sup>84</sup>. E não, não é o mesmo que poliamor não-hierárquico (Thinking Aro, 2016, s/p).

Juan Carlos Cortés endossa a importância dos compromissos, que são estabelecidos de maneira autogestionária e horizontal, por reciprocidade e *apoio mútuo*. Não se confundem com intercâmbio ou troca, muito menos com acordos e seus correlatos, trata-se de algo próprio aos amigxs. Não é uma fantasia idílica, pois pressupõe disposição ao confronto, uma vez que “resulta muito útil, para um sistema que tende a perpetuar-se, situar a amizade e o companheirismo o mais distante possível das formas reconhecidas de organizar um projeto de vida” (Cortés, 2020, p. 177).

Propicia um outro jeito de atravessar tempo e espaço que, entre amigxs libertárixs, rompe com a esperada sinceridade “absoluta”, suposta transparência – bastante cultuada em acordos poliamorosos – e que acaba por atualizar a confissão no interior das modulações contemporâneas de não-monogamia. Entre amigxs não se pressupõe um contato contínuo que, a se considerar a presença dos smartphones e afins, com suas redes sociais e de comunicação instantânea, torna-se uma questão entre amantes, pois produz uma convivência ininterrupta mediada pelos aparatos tecnológicos, que independe do espaço físico e, quase automaticamente, leva ao monitoramento de um pelo outro. Nas relações entre amigxs, não havendo o fantasma do término e da traição e a complementar necessidade de manutenção para garantir a sobrevivência do casal e prevenir possíveis abalos ou perigos, supostamente manifestos no silêncio ou na *falta* de informação (ou satisfação) contínua, este monitoramento não se refaz tão constantemente. O *cidadão-polícia* (Passetti et al., 2020), com seu dedo-duro colado na tela, procura governar seu cônjuge – e/ou do outro – convocando sua confissão ou rastreando suas atividades voluntariamente expostas nas redes sociais e aplicativos de mensagens instantâneas.

---

<sup>84</sup> No original, o autor utiliza o termo *fuckboy*, uma gíria comum no meio do rap e hip hop estadunidense. Procurando aproximar ao contexto em que escrevo, busquei no funk uma expressão semelhante. Ainda, para uma tradução não-binária, apesar do original ser marcado – há *fuckgirl* também – poderíamos usar a gíria *contatinho*, mais comum entre pessoas não-monogâmicas do que *moleque piranha*.

Pensar as relações libertárias hoje leva, inevitavelmente, a estancar os usos que fazemos dos aparatos tecnológicos e encarar seus efeitos entre amigxs, amantes, parentes. A imposição de um tempo que não é o de cada umx e de cada relação. O esmagamento do aqui e agora por uma suposta capacidade de presença teleguiada que permite acessar outros espaços e tempos, talvez numa atualização do mito da onipresença cristã, que resulta em não estar exatamente em lugar nenhum e apenas se ocupar de tudo que chega atrás das telas com tamanha urgência. Aquela que, precisamente, não se faz frente às tantas batalhas que urgem no aqui e agora. Como escapar do fluxo e das absorções nesse tempo ultraveloz capitalista? O tempo de quem quer “se dar bem”, ter um milhão na conta ou um milhão de seguidores; de quem atropela, se vende e vende o outro; de quem quer o trono, o *top*, o podium – inclusive das *olimpíadas des oprimides* –; de quem soma propriedades e quer fazer dx outrx vivx sua posse; de quem “não perde tempo” e preenche o tempo livre de sua vida medíocre acumulando prazeres consumíveis e buscando os desejos anunciados *on demand* para o seu perfil e suas identidades.

Ainda a respeito do tempo, Cortés aponta uma transição da concepção das uniões matrimoniais “para toda a vida” para a atual “convicção generalizada de que a maioria das relações têm data de validade. (...) a assunção implícita de que as relações devem ser como sempre foi imposto pela norma: totais, absolutas, exaustivas” (Idem, p. 332). O que não significa endossar o “felizes para sempre” ou “até que a morte os separe”, mas questionar o que se estabelece impositivamente: após o prazo de validade, este consumo está vetado. A pessoa de quem se esteve tão próximx, com quem caminhou junto em experimentações intensas, viscerais, deve ser apagada – literalmente: excluídas das redes sociais, bloqueada nos aplicativos de mensagens, filtrada das “memórias” produzidas pelos smartphones e pelas redes, banida ou, nos termos atuais, “cancelada”. Não é incomum ouvir alguém falar que “ex bom é ex morto”. No caso das relações heterossexuais heteronormativas, a expressão não é mero “jeito de falar”, e cotidianamente ex-namoradas, ex-noivas, ex-esposas, ex-amantes são executadas por aqueles com quem, outrora, trocaram juras de amor. Muitas vezes, mata-se antes mesmo do término se consumir, como prevenção frente às supostas ameaças: de ficar só, de “ser corno”, de ser “trocado”, de “perder”, de ser humilhado... Com menor frequência, mas ainda maior tabu, essas violências se repetem em contextos não-heterossexuais, porém heteronormativos, como o midiático caso do cônsul alemão que espancou até a morte seu marido no Rio de Janeiro em 2022. O marido, por fim executado, era cotidianamente ameaçado, apossado e castigado fisicamente.



É possível deslocar o olhar e não mais ver as relações conforme essa idealização do amor romântico, que pressupõem a dor e o sofrimento. Essa herança judaico-cristã, que atualizou em dramas o trágico grego, “encobre e constitui um caldo de cultivo para a resignação, a tenacidade frente à dor e a dilatação injustificada e injustificável de processos penosos, que nos desconjuntam; e, inclusive, para a aceitação de abusos e da dominação” (Ibidem, p. 336).

Talvez essa questão, que também resvala no tempo, possa ser pensada e vivida de outra maneira, mais abrangente e condizente com a existência em si, não um fragmento que, se bem-sucedido, deve levar à constituição de uma unidade familiar reprodutiva, estável e estruturada. Talvez assim cada umx possa distinguir o que é inaceitável, insuportável, o que cabe deixar morrer, e o que não precisa ser forçosamente enterrado, soterrado por ressentimentos, mágoas, rancores, *fracassos* porque *deve ser assim*. Talvez possam emergir outras temporalidades a partir do próprio tempo das transformações, da vida e da morte que não são opostos dicotômicos como pressupõe o binarismo religioso monoteísta. “Só morre quem é esquecidx”, afirmam todos os dias, xs anarquistas que lembram e saúdam xs amigxs e amores que não mais partilham o mesmo espaço-tempo que nós. Brindam suas existências com ações diretas, escritas em papel ou arquivos digitais; inscritas em paredes, muros e peles; musicadas, contadas, desenhadas, encenadas; incendiárias e demolidoras; seguindo em suas relações libertárias e mantendo suas histórias vivas.

“É o amor, não a vida, o contrário da morte”, afirmou o anarquista do tesão, Roberto Freire, em uma anotação em um canto de folha de jornal, na cela em que foi trancado, onde viveu com o medo diário das ameaças e da tortura durante a ditadura civil-militar no Brasil. Afirmar o amor, desta forma, foi um modo de afirmar a existência, de resistir ao emprego da força covarde do Estado para extrair a delação dxs amigxs, dxs companheirxs, dxs amores. Foi um jeito de transformar o horror (Simões, 2011). Essa anotação, perdida em alguma página impressa, foi usada para forrar o chão da cela ou como papel higiênico. Anos depois, após Freire sair da prisão, desdobrou-se no romance *Cléo & Daniel*, uma história que evidencia o insuportável do amor livre para a ordem e os ordeiros. Talvez no sentido colocado por Michel Foucault e citado no movimento anterior, do quão insuportável era a exposição do prazer e do amor entre homens gays. A questão não era fazerem sexo, mas não esconderem os carinhos que compunham sua relação publicamente. “Imaginar um ato sexual que não seja conforme a lei ou a natureza,

não é isso que inquieta as pessoas. Mas que indivíduos comecem a se amar: aí está o problema” (Foucault, 1981, p. 38).

À exceção de Foucault, que entrou nessa conversa a partir de outra questão, – e Guy Hocquenghem que poderíamos acrescentar aqui por ter suscitado modos outros de se relacionar, contra “o sistema ciúme-concorrência se opõe ao sistema do desejo não exclusivo, multiplica as barreiras de defesa contra ele” (Hocquenghem, 2020, p. 107), que incidia igualmente entre homossexuais – não aparece nesse **momento** vozes de homens gays. Há pseudônimo e textos assinados coletivamente, mas fora Cortés e Dean Spade – *biohomem* e homem trans – sobressaem os posicionamentos de mulheres, de variadas sexualidades. Spade (2006) indica como uma das pistas da penetração do poliamor entre pessoas trans\*, o fato de que alguém em transição, caso se relacione estavelmente com outra pessoa, leva a si e a e outre, realocarem-se no interior das identidades de sexualidade. Por exemplo, em um casal de lésbicas em que um transiciona, torna-se um casal heterossexual? Quanto do desejo vinculado à identidade de gênero e a uma corporalidade específica será modificado? Ele relata que muitos homens trans ou trans não-binários, que nunca haviam se relacionado sexualmente com *biohomens*, após a transição ou hormonização experimentam essas transas. Já para as “pessoas socializadas como femininas”, Spade sublinha ainda a relevância de contextos em que os julgamentos morais como “vadia” e afins não operam.

Ressalta-se o tom coletivo pulsante em quase todas as propostas e discussões apresentadas. Estariam vinculadas às experimentações comunitárias atravessadas por outras formas de se relacionar amorosa e sexualmente – desde os hippies até xs anarquistas, passando por comunidades religiosas ou espirituais como a neopagã à qual se conecta a criação do termo poliamor? Haverá mais um traço religioso na busca por essa coletividade? Por fim, destaca-se o discurso identitário que abarcar, inclusive, xs anarquistas, sejam xs do poliamor, sejam xs da redundante *anarquia relacional*. Estas questões continuarão a seguir.

## ***antimonogamia x não-monogamia***

A *anarquia relacional* “há de ser justamente o que uma parte do movimento poliamoroso (sobretudo no contexto anglo-saxão) leva anos procurando convencer que

não é: uma ameaça para o sistema” (Cortés, 2020, p. 179). Afirmação em sentido semelhante à do *terror poliamoroso* proposto por Brigitte Vasallo: “uma ameaça aos próprios fundamentos das relações capitalistas, do sistema sexo-gênero monogâmico, dos privilégios raciais e de classe” (Vasallo, 2022, p. 203). Destoam frente ao que se evidencia logo nas primeiras páginas do guia de “ética promíscua”: “será que não podemos ter aventuras e, ainda assim, criar nossos filhos, comprar casas e fazer um trabalho com o qual nos importamos?” (Hardy & Easton, 2019, p. 15). “Podem!”, respondem a elas os neoliberais, grandes empresários e proprietários. Não à toa o livro-guia que escreveram está em sua terceira edição e vende mais a cada década em que é revisado e relançado. Assim como, não é por acaso que, todo o interesse de mercado e mídia descrito logo no início deste movimento da tese, replica-se nos mais diversos lugares do chamado mundo ocidental. É essa noção de *poliamor mainstream* (Vasallo, 2022) e *apolítico* (Cortés, 2020) que circula com cada vez maior amplitude e aceitação social.

Em *O desafio poliamoroso*, Vasallo objetiva, de maneira próxima a Cortés, refletir, analisar e enfrentar o que se anuncia no campo das relações poliamorosas, “antes que a captura neoliberal de nossas experiências seja definitiva” (Vasallo, 2022, p. 31). Ela afirma, sem rodeios:

O discurso neoliberal propõe relacionamentos não monogâmicos como quem vende bugigangas eletrônicas. Muito brilho, muitas facilidades, muita superficialidade: pagamentos parcelados, seguro contra imprevistos, glamour, capital social, capital sexual, diversão garantida e um pouco mais. Felicidade de supermercado. Muita liberdade e pouco cuidado. Muitas possibilidades e poucas dores. Muita heteronormatividade. (...) Muito mais do mesmo disfarçado de outra coisa (Idem, pp. 19-20).

Ela opõe às lógicas capitalistas nas relações o que nomeia como “dinâmica de cuidados”, situando-a como uma forma menos individualista de lidar com os múltiplos vínculos e os desejos. O que leva à uma constatação crucial: “a monogamia não se desarticula transando mais nem se apaixonando simultaneamente por mais pessoas, mas construindo relacionamentos de uma maneira diferente” (Ibidem, p. 37). Para ela o que pode propiciar essa diferença é o cuidado entre as pessoas que se relacionam, a partir da redução do foco no eu, no indivíduo e em seu anseio por se sentir melhor ou pela desesperada busca por alguma “intensidade de que precisamos neste mundo de merda” (Ibidem, p. 171). Contudo, ela não atenta para a dimensão que esta palavra tem na própria racionalidade neoliberal, onde o cuidado vai desde os *cares* em busca de segurança e qualidade de vida, até o controle *dx outrx*, na continuidade da moral cristã, por aqueles que se julgam mais fortes e capazes de saber o que *falta* ou *excede* ao “próximo”. O

aspecto do cuidado também aparece com ênfase em *Anarquía Relacional*, por meio do qual Cortés procura estabelecer proximidades com a noção de *apoio mútuo*. Sem entrar diretamente na obra de Piotr Kropotkin, propositos dessa noção muito cara aos anarquistas, Cortés vai à leitura feita pela antropóloga Mari Luz Esteban que, a partir de Kropotkin e pensando o presente das relações amorosas, sugere que “a ajuda mútua permite reconsiderar a centralidade dos cuidados (...) nos permite transpassar as fronteiras das relações e ideologias familiares atuais e nos mover em espaços ‘entre’” (Esteban *apud* Cortés, 2020, p. 291).

Antes de entrar na noção de *apoio mútuo*, vale passar por estes espaços, retomando as considerações de Gilles Deleuze sobre o *entre*, questão muito cara aos conceitos elaborados por ele, do *devenir* ao *rizoma*. *Entre* é aquilo que não tem começo, nem fim, faz-se no meio; sem passado e sem futuro, faz-se no presente. Como um caminho feito entre dois, não é a soma binária de um com o outro, de um mais outros. É a multiplicidade a partir de termos, de seres, heterogêneos. Faz-se nas diferenças e produz uma outra coisa.

Pode-se sempre acrescentar 3o a 2, um 4o a 3 etc.; não é por aí que se sai do dualismo, já que os elementos de um conjunto qualquer podem ser relacionados com uma sucessão de escolha que são elas próprias binárias. Não são nem os elementos, nem os conjuntos que definem a multiplicidade. O que a define é o E, como alguma coisa que ocorre entre os elementos ou entre os conjuntos. E, E, E, a gagueira. Até mesmo, se há apenas dois termos, há um E entre os dois, que não é nem um nem outro, nem um que se torna o outro, mas que constitui, precisamente, a multiplicidade (Deleuze, 1998, p. 46).

Talvez a noção de *apoio mútuo* seja ainda profícua para se pensar as relações entre espécies, enfatizando a contribuição vilipendiada de Piotr Kropotkin para a biologia, afirmando-se na contramão das teorias evolucionistas, adaptativas, competitivas, seletivas ou criacionistas. Contudo, para o anarquista este *entre* era uma cooperação, uma ajuda recíproca, visando um fim. Seria possível pensarmos nessas relações *entre* seres heterogêneos, para além da espécie e de outras taxonomias, de forma outra que não como um *devenir*? Ressaltando a proximidade entre a definição do *devenir-orquídea* da vespa e do *devenir-vespa* da orquídea – a vespa que se torna o aparelho reprodutor da orquídea e a orquídea que se torna o órgão sexual da vespa (Idem, p. 10) – e o *apoio mútuo* situado pelo libertário. Deixarei essa questão ressoando por ora.

Hoje, muito do *apoio mútuo* – circunscrito às relações humanas – aparece também confundido e *assimilado* em expressões, grifadas em citações ao longo deste **movimento** da tese, como “acordo mútuo”. Nelas, um mutualismo desponta como meio para a ajuda comum que se estabelece através de acordos, deslocando o *apoio mútuo* para o campo das trocas que se negociam por meio de regras que procuram garantir uma almejada

reciprocidade. Volta-se, talvez por um automatismo do pensamento, ao que se supõe estrutural. Lembrando que o estruturalista Claude Lévi-Strauss definiu a universalidade das estruturas mentais humanas em três aspectos: “a exigência da Regra como Regra; a noção de reciprocidade considerada como a forma mais imediata em que possa ser integrada a oposição entre o eu e o outro” (Lévi-Strauss, 1982, p. 123). Passando também por uma noção de consentimento que seria inerente ao terceiro aspecto, o “caráter sintético do dom, isto é, o fato de que a transferência consentida de um valor de um indivíduo para outro os transforma em parceiros, e acrescenta uma qualidade nova ao valor transferido” (Idem).

A pesquisadora libertária Beatriz Carneiro, frente às ardilosas tentativas de *assimilação* da expressão *apoio mútuo*, ou *ajuda mútua*, em meio aos efeitos da ampla contaminação e mortalidade relacionadas à Covid-19, a afirmou como uma prática anarquista: “essa ajuda, para ser efetivamente ácrata, ocorre sem que hierarquias sejam criadas ou mantidas. E, por ser qualificada de mútua, pressupõe reciprocidade. Ausentes as relações assimétricas, a reciprocidade flui sem estruturar desigualdades entre as pessoas” (Carneiro, 2020, p. 12). Foi à etimologia da palavra *vzaimopomoshch*, utilizada por Kropotkin, e marcou as diferenças entre ajuda e apoio, conforme a língua russa e seus significados em português. *Ajuda mútua* seria a tradução mais próxima do sentido original, contudo Carneiro ressalta que a força da noção proposta pelo anarquista é a da mutualidade como “condição de trocas recíprocas” (Idem, p. 16); é a força da reciprocidade. Portanto, em nada se aproxima das “teorias organizacionais, por ações filantrópicas e caridosas, pela administração empresarial, por empreendedores neoliberais, por um capitalismo cada vez mais competitivo, mascarado de cooperação e sustentabilidade” (Ibidem). De modo que, independente das precisões linguísticas, a pesquisadora alerta que “talvez a expressão apoio mútuo carregue menos as distorções que o termo ajuda acaba atraindo” (Ibidem, p. 17).

Essa *assimilação* não foi concomitante ou posterior à Covid-19. Na história recente, outro momento de ebulição social – por questões distintas, importante frisar –, serviu às cirúrgicas tentativas de roubo desta expressão e apaziguamento de sua noção e potencialidade como prática libertária. Na dissertação *No fogo de 2013: ação direta anarquista, autonomismo e a democracia contemporânea* (2019), Matheus Marestoni, a partir de uma perspectiva anarquista, mostrou como um dos efeitos políticos de *junho de 2013* foi a *assimilação* de palavras libertárias como autogestão, *apoio mútuo*, desobediência civil no sentido de “neutralizar a radicalidade das lutas” ao retirar o

“aspecto anticapitalista e antiautoritário das práticas, adequando-as à racionalidade neoliberal” (Marestoni, 2019, p. 78). O *apoio mútuo* foi alvo de furtos “por ONGs como filantropia” (Idem). Mais uma vez, reitera-se que as palavras “são efeitos da disputa de verdade, do enfrentamento das forças, elas possuem uma história política” (Ibidem, pp. 75-76). Olhando para as lutas libertárias que eclodiram nas ruas e os seus desdobramentos e efeitos, no incessante combate *antipolítico*, Marestoni alertou: “na contemporaneidade a assimilação é a aniquilação continuada por outros meios (Ibidem, p. 13).

O que ele analisou a partir de *junho de 2013*, mostrou-se em funcionamento agravado frente à disseminação do novo coronavírus, por meio de proposições feitas pelxs próprixs libertárixs que se confundiam com campanhas humanitárias de ajuda filantrópica tipicamente judaico-cristãs e capitalistas. Olhando para escritos assinados por anarquistas neste contexto, Acácio Augusto concluiu que pela “reafirmação do apoio mútuo, algumas análises acabam esbarrando em práticas de gestão da crise, aos moldes das ajudas humanitárias, em contraste com afirmações da vida que não querem se entregar à gestão planetária dos viventes e à corrida pela sobrevivida” (Augusto, 2021, p. 11).

Parece bastante sutil o limiar entre esses outros cuidados, atrelados à noção ácrata de *apoio mútuo*, e o colocado por Hardy & Easton ao invocarem a expressão cuidado de si, como aquilo que “pode levar você a atravessar tempos difíceis e guiá-lo a um relacionamento amoroso consigo mesmo” (2019, p. 46), ou seja, uma questão de autoajuda e autoestima. Valores caros à racionalidade neoliberal, como mostrou Adriana Martinez, “a *autoestima* prende os sujeitos à sua identidade pela conscientização da própria condição e gera técnicas sofisticadas de autoconhecimento” (Martinez, 2020, p. 125). Nada próximo ao *cuidado de si* recuperado da Grécia Antiga e analisado por Michel Foucault (2005a). Nelas, não há qualquer menção a alguma atitude radical que implique caminhos minimamente desconfortáveis, desassossego ou que conduzam a uma transformação de si. Pelo contrário, o poliamor, assim como as habilidades vendidas no livro, buscam melhorias, mais conforto, mais felicidade individual liberal ou neoliberal, mais satisfação, mais amor-próprio e segurança. Pode-se considerar que este tom de autoajuda, vinculado ao cuidado, é o que vigora em meio às proposições *mainstream* do poliamor. Mesclam-se uma dimensão individual do cuidado como satisfação e contemplação de si ao cuidado como possível governo do outro ou reduzido a uma ajuda, que pode ser concedida a uma pessoa pobre ou a um amante – “pessoas promíscuas compartilham sua sexualidade pelas mesmas razões que as filantropias distribuem seu

dinheiro: porque têm isso de sobra e ficam felizes em dividir com outras pessoas, porque compartilhar isso faz do mundo um lugar melhor” (Hardy & Easton, 2019, pp. 11-12).

Em sua análise sobre o *cuidado de si*, Foucault mostrou a sua vinculação com o individualismo, apontando algumas abordagens diversas, conforme os variados contextos. Seriam: a atitude individualista, o “valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade” (Foucault, 2005a, p. 48) e a alternância do grau de independência em relação ao coletivo; a valorização da vida privada, balizada pelo valor atribuído “às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao campo dos interesses patrimoniais” (Idem); a intensidade das relações consigo mesmxx; “as formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação” (Ibidem). Não necessariamente são aspectos separados, podendo coincidir combinadamente. É, frente às exigências de austeridade sexual, no período imperial, que emerge o que o filósofo chamou de “cultura de si”, caracterizada pela intensificação e valorização das relações de si consigo mesmxx, diferentes de um individualismo crescente, portanto.

Pode-se caracterizar brevemente essa ‘cultura de si’ pelo fato de que a arte da existência – a *techne tou biou* sob as suas diferentes formas – nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso ‘ter cuidado consigo’; é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza sua prática (Ibidem, p. 49).

Este tema, a partir de Sócrates, ganhou amplitude ao delimitar o *cuidado de si* como um preceito recorrente em várias doutrinas acerca de como ocupar-se a si mesmo; uma atitude que impregnou modos de viver; uma elaboração e transmissão de procedimentos e exercícios; uma maneira de conhecer e produzir saber. Desde Sócrates, esteve no cerne de uma “arte da existência”, a qual se faz pelas relações sociais, não se trata de uma prática individual solitária ou isolada: “o cuidado de si – ou os cuidados que se tem como cuidado que os outros devem ter consigo mesmos – aparece então como uma intensificação das relações sociais” (Ibidem, pp. 58-59).

Diferente de um cuidado individualista neoliberal, que exalta a autocontemplanção e auto-apreciação, as práticas de si apresentam um voltar-se a si disposto à transformação, que “implica um deslocamento do olhar: é preciso que este não se disperse numa curiosidade ociosa, quer seja a das agitações cotidianas e da vida dos outros (...) ou aquela que procura descobrir os segredos da natureza” (Ibidem, p. 69). Da mesma maneira, distinta de um enaltecimento da fluidez e de uma suposta liberação conectada à entrega aos desejos, Foucault expôs como esta conversão a si diz respeito a “uma ética do

domínio”. Para além das definições jurídico-políticas da dominação, sublinhou o caráter da relação consigo próprio como

uma relação concreta que permite gozar de si como que de uma coisa que ao mesmo tempo se mantém em posse e sob as vistas. Se converter-se a si é afastar-se das preocupações com o exterior, dos cuidados com a ambição, do temor diante do futuro, pode-se, então, voltar-se para o próprio passado, compila-lo, passá-lo em revista e estabelecer com ele uma relação que nada perturbará. (...) a experiência de si que se forma nessa posse não é simplesmente a de uma força dominada, ou de uma soberania exercida sobre uma força prestes a se revoltar; é a de um prazer que se tem consigo mesmo. Alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer (Ibidem, p. 70).

Foucault sinalizou, ainda, para esta constituição da *cultura de si*, seus temas e práticas, como o meio em que foram desenvolvidas as reflexões acerca da moral dos prazeres e das subjetivações morais. Cortés, ao passo que reitera a urgência da luta anti-normativa, não estanca o funcionamento da moral e sequer nota sua relação complementar com os processos de normalização ao defender que “as ações de visibilização e normalização são fundamentais” (Cortés, 2020, p. 123), à semelhança das conquistas recentes do movimento LGBTQIA+. Vasallo toma este exemplo, precisamente, como um alerta para a *assimilação* que se anuncia acerca dos outros modos de se relacionar: “da mesma maneira que boa parte da comunidade LGBT se esforça para ser normal (ou seja, para viver o mais ‘heterossexualmente’ possível), boa parte da produção do pensamento, do ativismo e da vivência das relações poliamorosas para por aí, na construção de relações não monogâmicas baseadas na reprodução da monogamia” (Vasallo, 2022, p. 30).

Na Espanha, local onde ambos escreveram estes livros, há mobilização pelo reconhecimento dos “direitos de quem decidiu relacionar-se de maneiras diferentes” (Cortés, 2020, p. 265), que apela ao “essencialismo estratégico” (Idem). Ou seja, tentam – *es* ativistas envolvidas nessas mobilizações e Cortés – pegar carona na esteira *assimilacionista* do movimento de gays e lésbicas, os segmentos da sigla que podem unir-se em matrimônio igualitário (ao heterossexual). A comparação ao movimento LGBTQIA+ é feita também quando ele defende que se deva “sair do armário anarquista relacional” como estratégia para a mesma visibilização e normalização. Pondera que “são as pessoas mais vulneráveis (...) as que mais benefícios obteriam de outra forma de organizar socialmente os vínculos mediante redes de atenção e afeto” (Ibidem, p. 361), sendo complacente com a demanda legalista, uma vez que são “mais vulneráveis” e não têm uma rede de apoio, suposto privilégio que ele teria pela condição identitária e econômica que possui. Supõe que para minorias seja mais difícil, “não é todo mundo que



pode planejar viver as relações de forma não-normativa (...) fora de um ambiente progressista, urbano, do primeiro mundo, fora de subculturas que pratiquem o apoio e o cuidado coletivo” (Ibidem, pp. 192-193). Então, quem pode “sair” *desse* “armário”? A condescendência tolerante identitária e os resquícios da obsessão social neoliberal por segurança, imiscuídos em outrxs anarquistas não só em Cortés, dão continuidade ao funcionamento das coisas tal qual estão.

Se um dos eixos principais para a consolidação e fixação da monogamia é a reprodução, faz parte dos esforços para a manutenção desta ordem que a “essa trilogia central amor-casal-monogamia heterossexual e reprodutiva vão sendo acrescentadas as exceções” (Vasallo, 2022, p. 32), como os casamentos “homoafetivos”. De modo que a reivindicação *des* poliamoroses espanhóis e de Cortés, que clama pelo reconhecimento legal, vá do status de casal – ou casais somados – ao certificado de casades. Pois veem semelhança, em nível de aceitação social das relações poliamorosas, aos casais de lésbicas e gays. Lembrando que o casamento “homoafetivo” foi legalizado na Espanha, mesmo frente a mobilizações conservadoras e reacionárias da sociedade civil. E, vale lembrar também, que o casamento com comunhão de bens é efetivo, no sentido defendido por Cortés, quando a pessoa dita “vulnerável” se une a um marido ou esposa ricos, ou a maridos e esposas ricas. Logo, em torno da defesa do casamento “igualitário”, atualizado para o poliamoroso, como maneira de amenizar desigualdades, está o retorno à – ou a manutenção da – constituição do casamento como acordo econômico.

A questão identitária é situada por Cortés, em certa medida, acompanhando os apontamentos de Foucault na entrevista “sexo, poder e a política da identidade” (2004), enquanto elemento capaz de propiciar encontros entre pessoas que partilham dos mesmos jogos de sexualidade e expandir prazeres. Poderíamos acrescentar que podem ser propensos, inclusive, a expandir a revolta, tomando como alvo preciso das lutas os inimigos em comum. Mas, Cortés também sinaliza para os efeitos de governo pelas identidades: “quando essa palavra define nosso comportamento por efeito, quando já não faz falta refletir, compartilhar e deliberar sobre como queremos viver, porque a palavra, o rótulo, o selo que nos marca e nos define, diz tudo” (Ibidem, p. 129), ou quando parte de uma necessidade de nomear, classificar, restringir... por isso, ele propõe “fugir da marca ‘Anarquista Relacional’ como um rótulo de identidade” (Ibidem, p. 130). Porém, fala em “identidade anarquista”, confundindo as lutas e as práticas de uma *cultura libertária* com os atributos de uma identidade, sublinhando apenas não se tratar de uma

“essencialista”. Por que não renunciar às identidades e fazer desta uma luta contínua e cotidiana, não uma retórica confortável pela negação ou cedendo a usos estratégicos?

Geni Nuñez, pesquisadora e autora do prefácio a edição brasileira de *O desafio poliamoroso*, em uma entrevista para a revista *Epistemologias do Sul*, alerta que cada vez mais essa “narrativa de que as identidades são mesmo apenas estratégias” (Nuñez, 2021, p. 47) se mostra mero proselitismo, pois as pessoas “acreditam nelas como verdades ontológicas, que realmente concebem a existência universal de mulheres, de homens, de heterossexuais, homossexuais” (Idem). A partir do que ela indica nessa questão identitária, enfrentando a tão repetida reivindicação por reconhecimento, faz-se notar uma retórica em torno do que se classifica corriqueiramente como privilégio. Privilegiado, na maioria das vezes ou quase sempre, é o outro, mas subjaz o interesse em tomar, ou dividir, esse lugar, ou parte dele. Quando o privilegiado se reconhece como tal, desde este posto mais elevado, olha com a tolerância própria do superior para os que disputam tentando chegar perto dali. Só é possível acabar com o privilégio, acabando com a propriedade, que fundamenta as desigualdades. Implica o combate ao Estado. Filha de mãe guarani, Nuñez aponta essa batalha ao marcar que “privilegiado é quem vê o Estado como amigo e não como a estrutura violenta e abusiva cujas políticas públicas são ao mesmo tempo genocidas e de mínima reparação de danos” (Ibidem, p. 49).

Vem do campo identitário a enunciação de que as relações poliamorosas são contrárias à heteronormatividade por definição, como vimos no discurso ativista poliamoroso, desde Hardy & Easton (2019) até suas replicações entre libertários com Diana Arriaga (2012) e Susan Song (2021). Vasallo enfrenta esse discurso ao afirmar que o poliamor não desmonta, nem necessariamente confronta, a heteronorma. Pois, nem todas as relações não-monogâmicas, por mais paradoxal que possa soar, enfrentam a monogamia enquanto um “sistema”, segundo os termos da autora. As fundações da monogamia estão calcadas no binarismo do *sistema sexo-gênero*, na hierarquização, na competição e no confronto entre as pessoas e relações, visando a escalada evolutiva rumo à unidade básica constitutiva das sociedades com Estado: a família “nuclear”, “de origem”, na maioria das vezes, “biológica” ou “de sangue”. A partir de Monique Wittig, Vasallo considera a heterossexualidade também como um sistema, ao qual acrescenta a indissociabilidade da monogamia, decorrência inevitável do binarismo sexo-gênero. “O que rege esse concreto sistema sexo-gênero, entretanto, é a monogamia: é por ela e por meio dela que se organizam os sexos, os gêneros, suas expressões e seus desejos – para e pela monogamia reprodutiva, capitalista e, embutida em seu próprio centro,

heteromórfica” (Vasallo, 2022, p. 177). Ela propõe que, da mesma maneira como já foi feito a partir da teoria queer com o *sistema sexo-gênero*, abra-se “o leque do desejo dentro do sistema monogâmico” (Idem, p. 176).

Com isso, a escritora procura sublinhar que “o desejo é dirigido socialmente” (Ibidem, p. 178) e que se induz a ser experimentado como se cada um não tivesse agência sobre ele. Os exemplos desse funcionamento vão desde o modo como a sexualidade governa as condutas, conforme as identificações hétero-homo-bi-pansexual etc., passando por como se procura justificar certos casos de exercício violento do desejo de alguém que se considera superior, como as situações de violência sexual, a depender dos envolvidos; até como o desejo no campo poliamoroso passa a ser visto como uma necessidade de consumação. “No regime monogâmico tradicional, qualquer desejo fora do casal é proibido. Nas relações não monogâmicas, parece que qualquer desejo é obrigatório. Você precisa consumir tudo porque somos livres” (Ibidem, p. 183). É o consumo, precisamente, o que contorna essa liberdade. Há um automatismo de que “tudo vale e tudo deve ser vivido porque não há veto, não há proibição” (Ibidem, p. 188), bastante expressivo das *assimilações* neoliberais e, novamente, de uma liberdade fundamentada no que a regra estabelece ou em tudo o que a regra não proíbe. A relação é liberdade e lei, ou liberdade e regra, não é de práticas de liberdade.

“A monogamia não é uma prática: é um sistema, uma forma de pensamento. (...) dita como, quando, para quem e de que maneira amar e desejar (...) é uma engrenagem que distribui privilégios a partir dos vínculos afetivos e sistema de organização desses vínculos” (Ibidem, p. 38). Mais do que isso, é uma forma de governo das relações, dos amores, do sexo, dos desejos e até dos prazeres. Assemelha-se, também, ao funcionamento identitário, pois “sua lógica não é ‘fazemos parte’ de um casal, mas ‘somos’ um casal” (Ibidem, p. 44). Leva a um posicionamento estanque e identitário por definir o que se é *à priori* ou independente do que se faz, a partir da exigência por respostas a perguntas como: o que somos? Um casal, amantes, amigxs, “amigxs coloridxs” ou “com benefícios” ou “pau amigo”/“buceta amiga”/“cu amigo”, “ficantes” ou “contatinhes”, namoradxs, companheirxs, camaradas, pessoas que eventualmente transam, ou outra coisa? É sempre o que enquadra algo que flui *entre* para identificar, nomear, limitar, fixar, governar. De novo com Deleuze:

nada impede ainda as relações, tais como elas são detectadas nas conjunções (ora, portanto etc.), de permanecerem subordinadas ao verbo ser. Toda a gramática, todo o silogismo são um meio de manter a subordinação das conjunções ao verbo ser, de fazer com que gravitem em torno do verbo ser. É preciso ir mais longe: fazer com que o encontro com as relações penetre e

corrompa tudo, mine o ser, faça-o vacilar. Substituir o E ao É. A e B. O E não é sequer uma relação ou uma conjunção particulares, ele é o que subentende todas as relações, a estrada de todas as relações, e que faz com que as relações corram para fora de seus termos e para fora do conjunto de seus termos, e para fora de tudo o que poderia ser determinado como Ser, Um ou Todo. O E como extra-ser, inter-ser. (...) Pensar *com* E, ao invés de pensar É, de pensar *por* É: o empirismo nunca teve outro segredo. Tentem, é um pensamento totalmente extraordinário, e é, no entanto, a vida (1998, pp. 71-72).

No artigo “Alexander Berkman: sexual dissidence in the first wave anarchist movement and its subsequent narratives”, Jenny Alexander analisa as leituras recorrentes da obra de Alexander Berkman e Emma Goldman e assinala: as questões do sexo e da sexualidade são omitidas, censuradas, quando se trata de Berkman; enquanto são exaltadas em Goldman. Para a autora, esses assuntos ganham maior amplitude frente à diversa e ampla luta e escrita da anarquista, levando ao reconhecimento de movimentos minoritários – especialmente feministas – e não necessariamente ácratas. Entre libertárixs e acadêmicxs, as contribuições das análises e reflexões propostas por Emma Goldman costumam ser restritas a essas questões e às relacionadas à emancipação das mulheres e à maternidade livre e voluntária. Acerca de Berkman, verifica-se o contrário. O livro de Goldman, *Vivendo minha vida* (2015), é majoritariamente lido como uma autobiografia e busca-se em seus relatos, combinados às correspondências trocadas por ela, conexões com seus escritos e a propaganda anarquista em torno das questões do sexo, sexualidade e das mulheres. Já *Prison Memoirs of an Anarchist* (1912), que também apresenta intensos relatos biográficos de Berkman, tem esse aspecto apagado. Em seu livro de memórias, escrito dentro do cárcere, o libertário dedica um capítulo “sobre a homossexualidade na prisão” e quase ninguém toca neste assunto<sup>85</sup>. Ele conta de duas paixões, dois amores vividos com outros homens também encarcerados, e seus francos e corajosos relatos são silenciados. A autora questiona o porquê dessas diferentes leituras e consequentes atribuições a Emma Goldman e Alexander Berkman, e afirma que dizer é “o machismo e a homofobia” (Alexander, 2011, p. 32) responde apenas parcialmente.

Tirando o problema de uma centralidade no que ela demarca como o *mainstream* do anarquismo, definindo-o como hétero e masculino, a pesquisadora indica efeitos das próprias forças minoritárias nessa redução implicada nas leituras usuais dessxs anarquistas. Aponta uma decorrência do posicionamento identitário e que se engendra também em queers libertárixs. Não se fala em Berkman como um precursor do anarco-queer, pois em seus relatos, ele sublinhava não haver interesse sexual em suas paixões

---

<sup>85</sup> Uma exceção, além de Alexander, é Terence Kissack (2008).

por outros homens, ao passo que dizia haver amor semelhante ao que já sentira por mulheres. É o sexo e a reivindicação identitária de sexualidade o que conduz, muitas vezes, xs queers anarquistas. “Berkman escreve desde um lugar de fluidez – desde a fronteira entre sexual/emocional” (Idem). A autora reivindica que seu livro, precisamente pela franqueza sobre a sexualidade, deveria ser considerado como um trabalho de reflexões pioneiras e avançadas a respeito deste tema e das formas outras de se relacionar.

Alexander Berkman, escrevendo no início do século XX, certamente faz uma ponte para as mudanças, à época, na concepção da sexualidade e da identidade. As intimidades pessoais que ele descreve, que mudaram sua perspectiva política sobre a homossexualidade, não eram ‘gay’ nem ‘não-gay’, tampouco sexualmente físicas ou platônicas. Elas não cabem nas categorias pelas quais geralmente nos é dado como entender a paixão, o desejo sexual e a intimidade, no século XXI (Ibidem, p. 32).

Alexander não traz para seu texto a relação entre Berkman e Goldman, amplamente conhecida entre anarquistas, que pode também ser somada à indefinição que ela enfatiza no modo de Berkman se relacionar consigo mesmo e de lidar com seus amores, paixões e amigxs. Goldman e Berkman foram apaixonados e tiveram uma relação amorosa, contudo não foi este o vínculo que os manteve juntos por toda a vida, mas sim o fato de serem amigxs. Isso pouco se conta nas histórias dos anarquismos. As zonas inclassificáveis, a ausência de reivindicação identitária e de acomodação em células bem delimitadas, tendem a ser silenciadas pelos ruídos que causam em meio à profusão de nomes, palavras-chave e a valorização de autodeclarações identitárias e classificatórias.

O que se declara ser e o que se faz, nesse engodo atual, nem sempre tem um fio de coerência ou ressonância. Em grande parte pelo modo como operam as identidades, especialmente no campo da sexualidade ou das relações que são atravessadas por ela. Uma pessoa identificada como heterossexual que teve uma relação sexual com alguém do “mesmo sexo” não se diz, automaticamente, bissexual, gay ou lésbica. A prática sexual em si não define a sexualidade para a maioria das pessoas, o que define é a autoidentificação e os jogos de sexualidade nos quais se participa usualmente. Não é o ato em si que leva à definição, ainda se está no campo do que se “é”. Mais do que isso, a questão não se coloca em movimento, não é tida como um estado transitório, como se está e como se pode vir a estar por meio das relações, pelo *entre*.

Em 1981, foi publicada no jornal *Gai Paid*, uma conversa entre Michel Foucault e os militantes gays Jean Le Bitoux, Jean Danet e R. de Ceccaty. Logo de início, Foucault expressou sua desconfiança sobre a tendência de fazer da “questão da homossexualidade”

um problema de segredo do desejo e de quem se é. Propôs que essas perguntas a pairar em torno da *verdade* do eu e de seu desejo, fossem transformadas, voltando-se às relações.

‘Quais relações podem ser estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas através da homossexualidade?’ O problema não é o de descobrir em si a verdade sobre seu sexo, mas, mais importante que isso, usar, daí em diante, de sua sexualidade para chegar a uma multiplicidade de relações. E essa, sem dúvida, é a razão pela qual a homossexualidade não é uma forma de desejo, mas algo de desejável. Temos que nos esforçar em nos tornar homossexuais e não nos obstinarmos em reconhecer que o somos (Foucault, 1981, p. 38).

Foi a partir dessa ruptura decisiva e definitiva que ele pode situar: “é para essa direção que caminham os desenvolvimentos do problema da homossexualidade, para o problema da amizade” (Idem). Esta questão, já indicada no **movimento** anterior, por meio da qual procuro esboçar a construção de uma *ética queer* como parte da *cultura libertária*, retorna agora para expandir outros modos de se relacionar, compondo com anarquistas, queer e anarco-queers. Um pouco neste sentido é o que aponta a ácrata Mae Bee ao dizer:

A famosa frase ‘não há algo como a heterossexualidade e a homossexualidade, apenas atos heterossexuais e homossexuais’ pode ser estendida para perceber que uniões sexuais são apenas sexuais naquele momento definido não no dia anterior ou no dia seguinte. (...) Gay, hetero, meu amante ou minha amante, o seu parceiro ou sua parceira principal, é toda a política de identidade de contratos em curso, imprópria para a vida dos desejos mútuos. Não precisamos ‘trabalhar’ nos nossos relacionamentos, apenas tê-los. Sem contrato, exigência, concorrência e coerção (Bee, 2012, p. 73).

Contudo, em certa medida, a prática sexual fora de uma relação monogâmica exclusivista, para a maioria das pessoas, determina ou coloca em suspenso esta definição como um todo. Uma “escapadinha” dentro – ou melhor, para fora – de uma relação monogâmica decorre na quebra desse acordo, ou contrato. Mas ele pode se refazer porque, no fim, não é exatamente a exclusividade que define a monogamia. O que a define, segundo mostra Vasallo, é “a importância do casal frente às amantes ou aos outros amores. A hierarquia de uns afetos sobre os outros. A exclusividade sexual serve como marca hierárquica” (2022, p. 36). É a partir desse ponto nodal que a autora procura mostrar como a monogamia se conserva em formas de não-monogamia ditas “consensuais” ou “éticas” por manterem inalteradas as hierarquias, independente do número de pessoas envolvidas e da “transparência” a este respeito. No discurso poliamoroso, fala-se em “não-monogamia consensual” pois, considera-se que os tradicionais amantes, as trapaças e traições são, também, cortes na monogamia, mesmo que sejam efêmeros e “não se repitam”. A noção de consenso e sua função adjetiva neste caso é questionável, afinal quantos maridos e, principalmente, quantas esposas não sabem

da existência do(a) amante e que são traídos? Não seria, declaradamente ou não, uma forma de consentir?

Dentre essas formas não-monogâmicas, encontram-se: os poliamores (hierárquicos ou não), as relações abertas (apenas para sexo) e as liberais (geralmente circunscritas ao *swing*). Semelhante à Vasallo, Cortés situa essas modulações como “esquemas de abertura que vão desde o mero sexualmente, compartilhado ou não, à admissão de implicação emocional de cada um dos membros da relação com outras pessoas. O resto do caminho se mantém intacto” (Cortés, 2020, p. 150). Matem-se intacto pelo estabelecimento de acordos e pactos presididos pelo consenso e negociados pelas partes que, mesmo que se declarem não-hierárquicas, definem juntas o que poderá ou não ser feito com uma nova relação possível – que no vocabulário poliamoroso é nomeada de “metamor”. O surpreendente dos encontros é interceptado pelas modulações de contrato. Isso, quando ainda há encontros ao acaso, que não sejam previamente anunciados e mediados pelas redes sociais, aplicativos e profusões de imagens e *selfies*.

Essa exclusividade sexual hierarquizada é tipicamente capitalista. Poderíamos lembrar do circuito *excitação-frustração-excitação* apresentado por Preciado (2018) como produto da *era farmacopornográfica* e que regula sexualidades, em muito direcionadas pelo vasto mercado pornográfico e pelo consumo de drogas legais e ilegais, fazendo também funcionar o trabalho de cada um, como sustentáculos da continuidade capitalista. A “sexualidade é sempre performance, prática pública de uma repetição regulada, uma encenação, bem como um mecanismo involuntário de conexão ao circuito global de excitação-frustração-excitação” (Preciado, 2018, p. 286). Inserida como objetivo excitante e frustração que pode ser superada, a exclusividade não engendra somente as relações amorosas, mas tudo que se conecta a um almejado status superior, “vip”, “top”, de quem possui mais, de quem “deu certo” na vida e não fracassou; de líder ou cliente especial, de quem atingiu o topo do podium ou pôde comprar o camarote; um lugar de mais conforto e segurança, um lugar seletivo. Não se trata de diferenças, mas de selecionar o que e quem supostamente é melhor, superior, mais valioso e merecedor.

O exclusivismo é o que faz funcionar as redes sociais, o filtro dos sites de busca, os anúncios de produtos e o que você *deve* querer comprar; as músicas, filmes e séries que você *deve* gostar, os vídeos mais indicados para te entreter; as notícias em que você *vai* acreditar, o que você *vai* compartilhar e curtir... O modo como operam os algoritmos é exclusivista, feito *on demand*, para cada consumidore, usuárie e produtore de conteúdo. As bolhas algorítmicas, as redes compartilhadas virtualmente, são exclusivas. Pois, além

do perfil que se constrói, há o perfil produzido pelo rastreamento do uso que cada uma faz da internet e das redes, inclusive o que compartilha em suas mensagens instantâneas.

O ideal de exclusividade é produto do capitalismo, do mercado, das sociedades da escassez (Spade, 2006; Vasallo, 2022; Cortés, 2020). Talvez, mais do que a oposição indicada por Cortés com as “economias de pós-escassez”, a partir de Murray Bookchin, seja profícuo olhar para as sociedades da abundância que seguem vivas, diversas e espalhadas pela Terra. Mesmo frente às infindáveis tentativas de aniquilá-las, de acabar com suas culturas, de adoecer e deixar morrer, de espalhar a fome e a miséria entre elas, de *assimilá-las* ou diretamente disparar as variadas armas do homem branco até o último respiro de um povo indígena exterminado. Incontáveis, o foram. Mas ainda, tamanhos, existem. É lembrar que “as escolhas binárias são falsos dilemas, pois a vida é uma proliferação de concomitâncias” (Nuñez, 2022, p. 10). Também como muitos anarquistas o fizeram, é o olhar para a vida em movimento, sem lirismos, olhar para o céu, as estrelas, os mares e rios, as plantas, os demais bichos, as crianças; forças ingovernáveis. Assim como os destruidores vulcões, furacões, tufões, maremotos, terremotos, microrganismos... não há condições ideais, nem bem e mal. Ou, como diria o anarquista José Maria Carvalho Ferreira ao elaborar sua definição de anarquia como “um caos auto-organizado sem deus e sem amos”: “sol, lua, água, oxigênio, astros, planetas etc., em última instância, porque não se vislumbra qualquer autoridade acima deles que os controla ou regula, são efetivamente um caos auto-organizado, prescindindo de deuses, de amos ou de outras causalidades externas à sua auto-organização” (Ferreira, 2006, p. 12).

Agora, voltando à exclusividade. Ainda que ela seja o adjetivo definidor usual da monogamia, grande parte das relações que assim se classificam e assim se governam, foram ou são permeadas pelo que se chama traição ou infidelidade. Muitas vezes se compreende este ato como uma exceção, cujos “casos mais graves” remetem às relações sexuais que envolvem penetração; semelhante às definições jurídicas do que é “estupro”. Definições falocêntricas que esquadrinham o sexo à procura do *verdadeiro*, ou seja, o que passa pela penetração peniana: o *verdadeiramente inaceitável*, desde a condenação cristã do coito anal, até o *verdadeiramente real*, que pode levar à reprodução e continuidade do plano divino ou do instinto de preservação da espécie – o argumento fica ao gosto do cliente, a ordem é inalterada. Então, fica a pergunta:

quando exatamente a não exclusividade adúltera modifica a definição de monogamia? A partir de qual periodicidade? A ideia de exclusividade não vem exatamente para delimitar as práticas, apesar dos esforços da polícia



monogâmica para penalizar, perseguir e desencorajar as sexualidades promíscuas; vem, sim, para dar um carimbo de legitimidade a um tipo específico de relacionamento sexual em detrimento de outras possíveis eventualidades. As e os amantes, as infidelidades, os adultérios e toda essa grande variedade de denominações fazem parte disso que chamamos monogamia. Não são outra coisa, não estão fora do sistema, mas são a exceção que delimita o que é certo e o que é anormal, escandaloso, vergonhoso (Vasallo, 2022, p. 34).

Anormal? Escandaloso? Talvez apenas considerado errado porque é moralmente condenável, mas somente a exceção que refaz a regra; uma transgressão que constitui e alimenta a própria monogamia como funcionamento de sua moral, de seu modelo e das modulações adjacentes. Assim como, no âmbito jurídico-político, a exceção é constitutiva do Estado de Direito. Os *estados de exceção* são parte inerente dos *estados de violência* situados por Frederic Gros (2009) onde a guerra como a conhecemos já não existe mais. Não se trata mais de trincheiras, mas de novos armamentos, monitoramentos, drones, bombas teleguiadas como na guerra entre Rússia e Ucrânia ou nos ataques de Israel à Palestina, centros de tortura como Guantánamo, e intervenções militares como nos morros do Rio de Janeiro, entre tantas outras características que servem para fazer intervenções cirúrgicas e *justas*.

As exceções se imiscuíram não somente como medidas de governo que, pouco a pouco, se regularizam mais e mais, mas também no pensamento de cada cidadão que as normaliza e as obedece, muitas vezes até clama por elas. Diante da recente disseminação em escala planetária do novo coronavírus, declarada pandêmica pela Organização Mundial da Saúde (OMS), assistimos à essa *normalização do normal* estado de sítio por meio da implementação do chamado *lockdown* com a anuência da maior parte da população de cada um dos Estados onde foi imposto (Pasetti, 2020b).

Os estados de exceção são aplicados por governos dentro de fronteiras, que também determinam seus exclusivismos aos compatriotas e aos estrangeiros a quem foi outorgada a cidadania mediante herança de sangue e nome, casamento ou vínculo empregatício estável e formal. Brigitte Vasallo situa as fronteiras como produtoras de exclusividade-exclusão e, movida por uma leitura linear da história, busca um ponto de origem comum na emergência do Estado-Nação e do Romantismo, indicando a nação como um outro ideal do amor romântico e monogâmico, análogo ao casamento. À semelhança entre o casal monogâmico e a nação monogâmica, pode-se acrescentar, como elemento primordial a segurança. O outro é construído, criado como encarnação do perigo e da ameaça, é o externo cuja diferença não deve entrar e, se entrar, deve ser regulada.

Contudo, distante de uma perspectiva histórica linear, pode-se constatar que não é uma criação do Estado-Nação, mas própria à construção da pátria e ao Estado seja ele qual for.

A partir dessa análise, da relação entre fronteira e monogamia – que passa também pelo estabelecimento rígido de outras fronteiras como: gênero, sexualidade, estado civil, tipo de relação etc. – e considerando que a questão não é quantitativa, Vasallo pergunta: “o que faz com que a monogamia seja monogamia, o poliamor seja poliamor e a poligamia seja outra coisa totalmente diferente?” (2022, p. 31). Neste ponto, as fronteiras estatais incidem diretamente na demarcação da distinção entre poliamor e poligamia. “O poliamor ocidental implementou suas estratégias de aceitação e padronização em detrimento de outras identidades cujas práticas são afins” (Idem, p. 150), afirma Vasallo ao enfatizar que a maioria dos grupos de ativistas poliamorosos, em suas apresentações nas redes, procura, de antemão, diferenciar-se dos outros, os poligâmicos: no contexto europeu, o *outro marrom*, para tomarmos emprestada a expressão de Jasbir Puar (2017). O *outro marrom*, islâmico, é poligâmico, machista e misógino, classificam *es poliamorosas* europeus e *es branques* norte-americanos. É precisamente este aspecto, que alegam demonstrar menor equidade de gênero, o que *elus* destacam como a diferença entre poligamia e poliamor, ou melhor, entre polígamos e poliamorosos.

Equiparam a poliginia (um homem com várias mulheres) à poligamia como um todo, desconsiderando outras maneiras de se relacionar não diádicas, inclusive a poliandria (uma mulher com vários homens). Sequer tomam conhecimento de outras diversas culturas com seus jeitos próprios de viver as relações amorosas, sexuais e o parentesco. Afinal, estão muito distantes do *civilizado* Hemisfério Norte do planeta. Nem mesmo Vasallo e Cortés se voltam para essas culturas milenares. Vasallo chega a dizer que a questão é simples: “temos uma comunidade humana que lida com essas questões desde o século VII e não nos demos ao trabalho de conhecer suas experiências?” (2022, p. 152). Há outras mais antigas ainda, não? Mas o problema – a se atacar ou salvaguardar – são os polígamos muçulmanos e mórmons. Poderíamos, deste lado do Atlântico, apenas mencionar o imenso diverso das culturas indígenas, nas quais as formas não-monogâmicas são múltiplas, menos fixas e não passam por dogmas religiosos monoteístas e, portanto, hierárquicos e autoritários. Aliás, a questão religiosa passa ao largo para Vasallo, Cortés e Hardy & Easton.

Para ela, a condenação do islamismo é uma conduta racista e xenofóbica, revestida de defesa dos direitos de minorias, à qual se soma a hipocrisia por parte de outros religiosos monoteístas. Para Hardy & Easton, o problema advém dos dogmas que pregam

um Deus antisexo. Mas consideram a religião fonte de conforto e segurança para comunidades, como à seita de Zell-Ravenheart ou a Comunidade Oneida que partiu do protestantismo para pregar “a experiência orgástica ao nível do êxtase religioso” (Hardy & Easton, 2019, p. 107). Esta aproximação é recorrente quando vinculada a religiões ou rituais xamânicos, como assinalou Néstor Perlongher acerca do Santo Daime. Já no final de sua vida, tomado pelo HIV e distante dessas cerimônias, ele apontou para um “*revival* religioso”, que abarcava pessoas que passaram pelos movimentos de liberação, como uma reação ao individualismo burguês contemporâneo (Perlongher, 2022). O que pode indicar uma ampliação dessa questão religiosa para o caráter coletivo enfatizado nas variadas discussões atuais sobre poliamor, não-monogamia, *anarquia relacional* e até amor livre.

Cortés, por exemplo, reivindica “o caráter laico e não-normativo do marco anarquista” (2020, p. 65) e sequer menciona o anticlericalismo, reduzindo esta impreterível luta libertária – e hoje quase esquecida ou apaziguada como um momento na história do anarquismo – ao racionalismo e à proximidade com o pensamento científico, reforçando o binário ciência-religião e o ecumenismo. Ele se ocupa em assinalar o caráter religioso dos “postulados new age” que atravessam proposições poliamorosas, como o espiritualismo, o ocultismo, a astrologia. Mesclam autoajuda, autoconhecimento e desenvolvimento individual firmado em sincretismos, empreendedorismos e soluções místicas. A preocupação maior do autor repousa sobre serem tendências que ele vê como majoritárias na Europa e que generaliza para todas as “nossas sociedades ocidentais” (Idem, p. 119). O que não se verifica ampliando o olhar para além do continente europeu. Pelo contrário, calcula-se que, em uma década, os evangélicos e os muçulmanos serão a maioria religiosa do planeta. Duas grandes religiões monoteístas cujos princípios se assemelham ao do Estado, conforme foi mostrado por Mikhail Bakunin em “O princípio do Estado”. O anarquista, em seu incessante combate antiestatal e à autoridade centralizada, evidenciou como a cada uma das religiões monoteístas,

a cada uma dessas ficções corresponde, sabe-se perfeitamente, alguma realidade monstruosa; assim, o amor celeste não teve nunca outro efeito que o ódio terrestre, a bondade divina só produziu o mal, e a liberdade de Deus significa a escravidão aqui embaixo. Veremos de imediato que o mesmo acontece com todas as ficções políticas e jurídicas, pois tanto umas quanto as outras são, por outra parte, consequências ou transformações da ficção religiosa (Bakunin, 2011a, p. 61).

Esta não é uma questão para *estus autorus*, tampouco para o ativismo poliamoroso, cujo discurso delimita a linha divisória entre poliamor (*elus*) e poligamia (os outros) a

partir da equidade de gênero. É a intolerância aos direitos de minorias o que se impõe como afastamento, não a religião em si. Para Vasallo, é uma retórica que tende ao salvacionismo do outro, a torná-lo o mesmo, retorno do mesmo. A autora pontua que “algumas mulheres explicam sua escolha por querer os benefícios de ter um marido sem o inconveniente de tê-lo em período integral. (...) a poligamia não pode ser descrita como sempre prejudicial ou sempre benéfica para as mulheres, assim como não se pode fazer com a monogamia” (Idem, p. 153). Há um funcionamento semelhante ao *homonacionalismo* (Puar, 2017) em que *o marrom* a ser salvo deve ser incluído como igual, pois não é livre como são *es* cidadãs de países *verdadeiramente* democráticos. Para tal, *deve* nivelar suas condutas. Este discurso está intrinsecamente atrelado à segurança e à pátria. É aí que se evidencia o aspecto racista do “sistema monogâmico” ou do *sistema sexo-gênero monogâmico*, como procura conceituar Brigitte Vasallo.

Ela mostra esse racismo, muitas vezes escamoteado, ao mencionar uma campanha da Canadian Polyamory Advocacy Association, de 2017, intitulada “A maioria poli”. Explicita-se a atualização do *racismo de Estado*, emergido no início do século XX, frente à pluralidade neoliberal. Segundo Michel Foucault, é “um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social” (2005b, p. 73). Ainda que não se recorra abertamente ao discurso médico-científico e “biológico-racista”, reforça-se haver uma raça enquanto a *verdadeira*, considerada superior, detentora do poder e “titular da norma, contra aqueles que estão fora dessa norma” (Idem). De modo que este racismo, situado como protetor da sociedade frente à ameaça de uma “sub-raça”, não mais aparece como o “instrumento de luta de um grupo social contra um outro, mas vai servir à estratégia global dos conservadorismos sociais” (Ibidem). No caso desta entidade que advoga pelo poliamor, o que circunscreve a este sub, que supostamente ameaça toda a sociedade canadense, é o perigo de contaminação dos direitos de minorias, procurando conservá-los como uma expressão majoritária. Essa *vontade de maioria*, problema posto por Gilles Deleuze como possível entreva às potências *menores* (2010b), é explicitada:

nós somos a maioria poli: poliamor, moderno, secular, igualitário. (...) Nenhuma possibilidade amorosa de melhorar a vida está fora dos limites. Acreditamos que direitos são direitos, independente do gênero. (...) E *somos simpatizantes do queer*, obrigado. Nossos relacionamentos são feitos sob medida (...) Se temos uma ‘instituição’, é a anti-instituição. Somos NICE: Negociado, Individualizado, Consensual e Igualitário (Polyamory Advocacy Association *apud* Vasallo, 2022, p. 215 – grifos meus).

Mais adiante, no mesmo documento, apresentam dados para comprovar serem a maioria numérica entre a minoria não-monogâmica canadense, composta por eles e elas<sup>86</sup> e pelos outros, os mórmons e muçulmanos, a minoria que os incomoda,

que não segue os valores da maioria poli. Na verdade, eles são, de muitas maneiras, nosso completo oposto. Poliginistas patriarcais aceitam parceiras múltiplas apenas para os homens. Geralmente limitam as possibilidades de relacionamento a alguns roteiros tradicionais. Eles tendem a acreditar que todos devem seguir esses *scripts*, independentemente de fatores individuais. Suas crenças primárias são contrárias aos nossos valores fundamentais. A minoria patriarcal é constituída essencialmente por todos os ‘polígamos’, no sentido de que o casamento é seu paradigma para todos os relacionamentos íntimos, enquanto a maioria poli celebra as múltiplas formas e graus de compromisso possíveis (Idem, pp. 216-217).

Em 2015, o Estado canadense publicou o *Zero Tolerance for Barbaric Cultural Practices Act* que inclui, com destaque, a poligamia como uma prática cultural “bárbara”. Os membros da associação poliamorosa, falaciosamente anti-institucionais, fazem coro à medida de governo contra os outros, os “poliginistas patriarcais”. Segundo eles e elas, no Canadá, são “imigrantes de primeira geração. A cultura canadense parece corroer a poliginia patriarcal. Ela consegue sobreviver por gerações apenas em comunidades socialmente isoladas” (Idem). Semelhante ao que ocorre na Europa, onde feministas e poliamoroses endossam as leis contra a poligamia enquanto almejam seus direitos de poliamoroses. Alegam serem legislações necessárias para a proteção dos direitos das mulheres (Vasallo, 2022). O que situam como o ponto de distinção crucial, seja no Canadá, na Espanha e talvez até no Brasil, são os “valores patriarcais” e a desigualdade de gênero atrelados ao outro, “o poliginista patriarcal” – afinal, as mulheres que estão nessas relações não são consideradas por ninguém, estão colocadas no lugar preferencial das vítimas por excelência, a serem salvas ou expatriadas.

O livro *O desafio poliamoroso* é introduzido com um relato da escritora sobre o período em que morou no Marrocos. No ano de 2003, o “código da família”, *Mudawana*, foi alterado para impossibilitar – praticamente em todos os casos, com as exceções inerentes ao direito – o casamento de um homem com até quatro mulheres, como era permitido anteriormente. Neste momento, ela notou que a maioria das mulheres recebia a reforma legal com entusiasmo, enquanto os homens se queixavam. Todavia, o casamento poligâmico já não era comum, remanescendo em estratos mais abastados da sociedade. O ideal democrático estadunidense governa para além do dito Ocidente e não

---

<sup>86</sup> Não utilizo a linguagem não-binária, pois no documento as flexões de gênero variam entre o binário masculino-feminino.

se faz somente por meio de legislações e medidas de governo, faz-se, principalmente, na conduta de cada um. Desta forma, o *terror poliamoroso* parece mais do que um posicionamento não-monogâmico. Junto à *anarquia relacional* anunciam algo que pode ganhar formas como uma *antimonogâmica*. “O terror poliamoroso não tem a ver com explosões, mas com implosões. Diz respeito a recordar constantemente que nos domesticaram dividindo-nos, absorvendo-nos, ensimesmando-nos, apaixonando-nos por um ‘nós’ que se alimenta do ódio ao exterior, a um exterior aleatório construído apenas em função desse medo” (Vasallo, 2022, p. 209).

Mais do que “nos domesticaram”, domesticamo-nos a nós mesmos. Foi a partir de uma colocação de Johann Friedrich Blumenbach, em 1811, sobre um caso de “criança selvagem” – supostamente crescida sem convivência e referência social humana – que Lévi-Strauss reiterou: “o homem é um animal doméstico e o único que se domesticou a si próprio” (Lévi-Strauss, 1982, p. 43). O antropólogo concluiu, apenas acerca desta constatação, que seria impossível retornar a um estado anterior a esta domesticação, como no caso dos animais domesticados com os quais vivemos *em companhia*, pois não há um “comportamento natural da espécie ao qual o indivíduo isolado possa voltar mediante regressão” (Idem), inexistente um caráter pré-cultural. A questão que movia Lévi-Strauss era uma das questões mais caras às Ciências Sociais, acerca das diferenças entre humanos e outros animais, natureza e cultura. Mas, conversa com duas questões importantes aqui. Primeiro, não há indivíduo isolado, apartado de relações com outras pessoas. Quando se fazem afirmações antissociais, como pela *negatividade queer*, a fazem no enfrentamento à sociedade. São posicionamentos que não se confundem com o individualismo neoliberal, do sujeito constituído e repleto de identidades, que se centraliza como um soberano cujos desejos devem ser realizados. Poderíamos dizer: um “individualismo dos pequenos Estados” (Passetti; Simões, 2018, p. 1004). A segunda questão fica em suspenso para o próximo **movimento** da tese, abre para pensarmos a domesticação dos outros bichos, os animais com os quais coexistimos: até que ponto são ou estão domesticados?

Essas duas questões convergem instigantes para a expansão de práticas de liberdade, sempre em relações, e voltadas ao confronto com a ordem. Como componentes de existências perigosas, conforme nos tornamos “impossíveis, indivisíveis, ingovernáveis” (Vasallo, 2022, p. 205).

Alguns outros verbos adjetiváveis foram acrescentados por Vasallo à tríade acima, dentre eles descapitalizar-nos e desmercantilizar-nos. O que nos leva a algumas práticas endossadas por queers e queers libertárixs acerca do sexo que podem tangenciar, em certos momentos, argumentos de ativistas poliamorosos e *sex positive*, e acabam reforçando o próprio funcionamento do *dispositivo da sexualidade*. Em linhas gerais, este dispositivo pode ser definido não pela “realidade subterrânea que se apresenta com dificuldade”, mas pela “grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder” (Foucault, 2009b, pp. 116-117).

Se, de um lado, estas práticas queers não robustecem diretamente a família por meio de uma variedade de sexualidades e práticas sexuais que não possibilitam ou negam a reprodução; de outro lado, produzem mercado, outro grande campo de manutenção deste dispositivo na contemporaneidade. Este funcionamento atual do *dispositivo da sexualidade*, via mercado, é o que mostra a tese *sexo no mercado: produção de verdades, desejos e moral* (2017) da antropóloga anarquista Eliane Carvalho, a partir de uma etnografia no mercado do sexo, feiras temáticas e *sex shops*. Ela constatou que o prazer sexual não está, necessariamente, atrelado a uma liberação e pode constituir um produto. Até “os prazeres sexuais tidos como transgressores tinham o seu lugar neste mercado, ainda que não fossem a ‘atração principal’” (Carvalho, 2017, p. 16). Ela parte dos efeitos da chamada liberação sexual, expondo como se tornou um negócio profícuo “e passou a figurar como objeto de desejo até da população dita mais conservadora” (Idem, p. 09).

Parte dessa *assimilação* coincide com algumas proveniências discursivas do poliamor, especialmente os movimentos de minorias sexuais – com destaque para o LGBTQIA+, as vertentes radicais do feminismo (entendido aqui em sua literalidade e não como sinônimo do feminismo radical trans-excludente) – e o movimento *sex positive* – com destaque para o BDSM (Bondage, Disciplina, Submissão, Sadismo e Masoquismo) e o *kink*<sup>87</sup>. A procedência *sex positive* é uma das mais sublinhadas por Hardy & Easton, ambas ativistas desta causa: “estamos escrevendo este livro a partir de um posicionamento

---

<sup>87</sup> Palavra da língua inglesa de definição um tanto abstrata, é utilizada para se referir a qualquer prática sexual considerada não-convencional, geralmente circunscritas ao BDSM.

positivo em relação ao sexo, com a convicção de que estamos trabalhando para um mundo mais saudável, mais feliz e *mais seguro*” (2019, p. 17 – grifos das autoras).

Replicam, implicitamente nesta frase e diretamente em outras passagens do guia, a trindade sexo-positiva: “seguro, são e consensual”, mostrada por Eliane Carvalho desde sua proveniência em meio às práticas BDSM. Constitui um modelo *sex positive*, muito valorizado no mercado do sexo, especialmente nas *sex shops*, com produtos voltados majoritariamente ao público feminino e combinados à difusão de uma educação sexual inclusiva, feminista e instrutiva. “Hoje, há um certo consenso em identificar o termo *sex positive* como uma reação à negatividade sobre o sexo na cultura ocidental, em favor de todas as formas de sexualidade (incluindo assexualidade) ou práticas sexuais, desde que consensuais, e o acesso à informação de qualidade voltada ao prazer e à saúde” (Carvalho, 2017, p. 92). Definição à qual se somam as análises de campo feitas pela pesquisadora e que traçam o perfil dos produtos e consumidores de uma *cultural positive* como aqueles que se distanciam de imagens de corpos padrões da indústria pornográfica; que não se dirigem a uma sexualidade ou gênero específicos – embora mais procurados por mulheres – e não se centram em genitais ou nas ditas zonas erógenas, procurando abranger toda a pluralidade de corpos, etnias, cores, tamanhos, portabilidade de deficiência, etc.

O termo *sex positive* passou a ser reivindicado como um novo modelo de abordagem da sexualidade. Apesar da origem do termo não ser muito clara, é possível identificar uma relação com a própria hipótese repressiva trabalhada por Reich, em que a vida saudável estaria atrelada a uma liberação sexual e não à repressão. A presença do termo nos círculos feministas já nos anos 1970 provavelmente deriva do contato com a obra de Reich, mas foi nos anos 1990 que *sex positive* tomou proporções maiores, chegando a ser considerado um movimento, e como tal, na atualidade, um elemento de valorização de empreendimentos com ‘responsabilidade social’ (Idem, pp. 96-97).<sup>88</sup>

Em resposta à propagação mortífera da Aids, nos anos 1990, a positividade sobre o sexo foi utilizada pelo movimento homossexual na tentativa de desvinculá-lo do risco de morte, por meio da divulgação de práticas sexuais “mais seguras”. Nas duas décadas anteriores, o uso foi impulsionado por disputas no interior do feminismo, notadamente entre as feministas pró-censura, opositoras de qualquer tipo de pornografia e de trabalho sexual, e as feministas autoidentificadas como pró-sexo (Carvalho, 2017). Nos anos 1980, essa disputa se acirrou com a campanha feminista antissexual liderada por Catharine MacKinnin e Andrea Dworkin, que vinculava diretamente pornografia e violação sexual

---

<sup>88</sup> Vale uma nota sobre a quase ausência de citações e referências a Wilhelm Reich na bibliografia contemplada. Chama atenção, em meio *aes teóricas* *queers*, as muitas menções a Sigmund Freud e Jacques Lacan, que quase explicam por si como Reich é praticamente esquecido ou, simplesmente, não citado. Há uma única indicação de conversações possíveis, entre Reich e Preciado, em Halberstam (2020b).



e reclamava por censura estatal e regulação da pornografia e da prostituição (reduzida à feminina). Preciado foi direto ao afirmar que estas feministas pediam ao “Estado para regular a representação da sexualidade, concedendo grande poder a uma instituição patriarcal cujo objetivo histórico sempre foi a sujeição do corpo feminino e o reforço do olhar e do prazer masculino” (Preciado, 2018, p. 357). Resultou em uma primeira campanha antipornografia, vitoriosa no Canadá, aproximando feministas de esquerda e a direita conservadora. Foram aplicadas “medidas de controle da representação de sexualidades minoritárias – especialmente as representações lésbicas, pela presença de dildos, e as sexualidades sadomasoquistas, que a comissão estatal considerava violentas e nocivas para as mulheres” (Idem). Com isso, indubitavelmente, não se intenta refutar que: “o pornô é a teoria e a heteronorma em sua prática” (Manada de Lobxs, 2014, p. 101); produz subjetivação, como mostra Preciado (2018) e “reproduz as normas policiais de gênero” (Manada de Lobxs, 2014, p. 103); e, mais do que isso, governa condutas por meio do binômio sexo-gênero e da sexualidade, em variadas classificações, a partir da matriz central hétero, masculina, falocêntrica e criminológica.

As penetrações deste feminismo pró-censura chegaram até os anarquismos. Em uma entrevista ao fanzine *Fiddle Faddle: a new anarchist zine for deviants and sexual libertines*, libertárixs do coletivo Anarkink contaram que, nos EUA, “muitas ideias da segunda onda [feminista] e do feminismo radical trilharam seu caminho dentro de cenas anarquistas” (*Fiddle Faddle #1*, 2009, p. 21). Imiscuíram-se entre libertárixs, “não apenas as ideias anti-BDSM, mas também uma atitude bastante negativa em relação ao sexo, uma desconfiança dos homens por serem homens, uma rejeição do pornô e do trabalho sexual como inerentemente patriarcais, e daí por diante” (Idem). Com reverberações entre algunxs anarquistas *anticiv* que consideram que “o BDSM é um produto da civilização” (Idem). O Anarkink agrupava ácratas voltados às práticas BDSM e *kink* que buscavam espaços que possibilitassem essas experimentações sexuais em relações libertárias, confrontando os meios usualmente voltados a essas atividades e centrados somente nelas.

Há muitos embates e divergências a partir de perspectivas anarquistas em torno dessas práticas enquanto meios combativos. Foi precisamente pelo uso da pornografia, com outros meios e fins, que este debate adentrou nos anarquismos. Através do ataque e da propagação da “reflexão crítica no uso dos prazeres e na reprogramação dos desejos, por meio de uma proliferação da semiose tal qual hackers do sexo-corpo, através da ação direta, desterritorializando a heterossexualidade e abrindo devires dos corpos que farão estalar os ordenamentos sexo/gênero” (Manada de Lobxs, 2014, p. 104).

No final dos anos 1990, um grupo de jovens punks e praticantes de sexualidades diversas montou a peça teatral “Criaturas noturnas”, com elementos *nonsense* e *gore*, misturando performance e encenação, e que foi dos palcos espanhóis aos estadunidenses. Em uma conversa entre xs três atores/atrizes – Pablo Raijenstein, Jorge Banet e Diana J. Torres – apareceu o termo *pornoterrorismo*. A palavra foi levada adiante por Torres e saiu dos clubes e lugares fechados para outros espaços, ganhando contornos de confrontos mais diretos. No início de 2007, ela realizou o que considera ter sido a primeira performance *pornoterrorista*. Foi impulsionada pela perseguição aos integrantes de uma ocupação na rua Sant Pere Més Baix, em Barcelona. Durante uma festa, houve denúncia à polícia e um dos agentes que tentou invadir a casa foi atingido por um objeto arremessado do alto de uma sacada. Ao menos cinco pessoas foram detidas em retaliação, duas delas nem mesmo estiveram na festa, mas foram enquadradas como suspeitas pelo visual que exibiam. Uma dessas pessoas, Patricia Hera, amiga de Diana Torres, foi condenada. Somava-se ao protesto frente a sua condenação e a perseguição à ocupação, o apoio aos queers processados após a manifestação de rua que irrompeu a partir do Queeruption em Barcelona – acontecimento descrito anteriormente. Patricia Hera, que sequer esteve na ocupação naquela noite, foi condenada a três anos de prisão. Passou dois meses no cárcere de Wad-Ras e, diante do insuportável da vida encarcerada, suicidou-se. Diante disso tudo, as ações cênicas e os poemas de Torres se radicalizaram: “a minha poesia, que deixou de ser pornográfica, inclui este ingrediente raivoso (...) uma espécie de híbrido que quis chamar de poesia pornoterrorista. Uma poesia bruta, sem artifícios, cujas palavras dizem exatamente o que quero dizer” (Torres, 2015, p. 89).

As performances de Torres se intensificaram pela fúria. Além do tom de suas poesias, ela projetava imagens como plano de fundo das performances, que envolviam sexo ao vivo (compreendendo aqui uma variedade de práticas, mas que diferem dos shows de sexo comuns aos estabelecimentos voltados à “diversão adulta” como casas de strip-tease, bordeis e boates). Eram cenas de filmes pornôs *mainstream* tradicional e dos classificados como bizarros, mescladas a fotografias de guerras, mutilações, touradas e outros registros de horror. Em nenhum momento o objetivo era produzir excitação ou entreter, embora Torres destaque o seu prazer ao fazer essas ações.

Diana Torres passou a se apresentar em meios de pornografia feminista, um nicho do mercado pornográfico nomeado pós-pornô, caracterizado por se constituir como alternativa ao *mainstream*, ao expor outros corpos, outras práticas sexuais, outros enquadramentos e roteiros que procuram fugir da produção heteronormativa (em todos

os seus sentidos). Na tese *Narrativas subversivas das sexualidades: uma abordagem sociológica sobre o pornoterrorismo e performances ativistas brasileiras* (2018), Carolina Ribeiro Pátaro, diferencia o pós-pornô do *pornoterrorismo*: “não são um mesmo elemento ou integrantes um do outro, mas sim elementos paralelos e independentes que fazem parte de alguns fenômenos similares, partilham de referenciais históricos, mas em suas poéticas existem tanto semelhanças como diferenciações” (Pátaro, 2018, p. 92). A socióloga, que declara sua perspectiva anarquista, em sua dissertação pesquisou a pornografia feminista da diretora sueca Erika Lust. Indicou haver nesta pornografia, como na pós-pornografia em geral, uma intenção comercial ou inexistir a recusa ao mercado. De modo que podemos localizar essa pornografia feminista no interior dos mercados e do empreendedorismo *sex positive*, com um traço educativo e busca de conscientização.

Já o *pornoterrorismo* não aspira ao mercado, sequer a ser uma via de garantia do sustento financeiro de quem o pratica. Diana Torres foi clara quanto a isso quando escreveu *Pornoterrorismo*, momento em que se mantinha com um emprego de camareira. “Não te darão subvenções. Nenhum governo ou entidade, por mais liberal que seja, subvencionará que você organize, por exemplo, uma masturbação coletiva pública, uma oficina de ejaculação feminina ou de fisting vaginal, nem uma performance de sexo ao vivo” (Torres, 2015, p. 107). O *pornoterrorismo* é incômodo, faz-se como “contra-ataque”, como “matiz da violência” (Idem). Não somente a combinação de termos com a palavra terror é semelhante a feita por Brigitte Vasallo ao propor o *terror poliamoroso*, segundo Torres o *pornoterrorismo* “produz uma explosão interior, mental, quiçá orgânica” (Ibidem, p. 66). Sua proximidade com o terrorismo está na gana em “destruir o inimigo”, mas com uma proposta “construtiva”, segundo ela, de realizar mudanças frente “a diplomacia, a democracia e a bu(r)rocracia [que] são elementos que não servem para nada quando se quer mudar as coisas (Ibidem, p. 67).

É uma proposta de ação que enfrenta o pacifismo: “à merda o pacifismo, que enfiem as flores no cu, não é realista, não serve para nada mais que a uma autocomplacência muito precária” (Ibidem, p. 68). Torres e as autoras que analisam o *pornoterrorismo* a partir do Brasil (Pátaro, 2018; Nunes, 2017; Vergara, 2015), não utilizam o termo revide, procuram situar o *pornoterrorismo* como uma ação violenta, enfatizando ser incomparável às violências que procuram responder, que incidem diretamente sobre corpos e existências. Seria um meio violento de confrontar a violência da moral pela exposição pública de práticas sexuais consideradas brutais, como o *fisting* (penetração com o punho), combinadas à automutilação, ao uso de pedaços de carne de

outros animais, à presença de sangue e excrementos, além da projeção de imagens como as descritas algumas linhas acima e da leitura de poesias entrecortadas por gemidos, urros e gargalhadas. Proponho olhar para essas ações como revide, tal como as práticas que deram forma à Bash Back! – que abarcaram também performances que poderíamos situar como *pornoterroristas* – de modo a escapar de um termo com o qual se intenta, cada vez mais insistentemente, enquadrar xs anarquistas no mesmo lugar de pessoas, grupos e instituições que operam com violência contra outros seres, que portam armas de extermínio, que almejam aniquilar x outrx. Não se trata disso.

Os alvos são: “as imposições morais, sociais e legais que o Estado, a Igreja e as pessoas em geral aplicam sobre seu corpo e sua sexualidade” (Torres, 2015, p. 98). As ações *pornoterroristas* focam nestas instituições e são levadas adiante em igrejas, na rua subvertendo leis como as que proíbem a nudez ou práticas sexuais em público, em frente às propriedades de políticos e grandes empresários, durante manifestações de rua. Outro espaço onde ocorreram performances *pornoterroristas* foram as universidades, compondo a programação de eventos acadêmicos, como as jornadas Interferencias Viscerales, na Universidad Politécnica de Valencia, ocasião em que Torres e um grupo de pessoas se masturbaram coletivamente. A performer assinala que, nestes espaços, havia a garantia de que não enfrentariam repressão policial. Durante as jornadas, ela notou que os seguranças do campus ficaram atônitos, sem saber o que fazer. Nesta situação, menos que a coragem de uma *ação direta*, a performance mostrou um aspecto anticinismo. Foi exatamente nesta ocasião que a performance *pornoterrorista* foi capturada do espaço escolhido e da brevidade de sua duração. Alunos que não participavam do evento e assistiram de longe à ação, filmaram-na com seus smartphones e publicaram na internet. O vídeo chegou a ter mais de trinta mil visualizações em poucas semanas e despertou o ódio protegido pelo anonimato virtual, manifesto em comentários como “viva Franco” e e-mails com ameaças de morte contra Torres e xs outrxs performers.

No território governado pelo Estado brasileiro, um *pornoterrorismo* ainda mais combativo também transitou por universidades. Em maio de 2014, ocorreu no campus de Rio das Ostras da Universidade Federal Fluminense (UFF), o “Seminário de Investigação e Orientação Estética: Corpo e Resistência”. Durante a festa de confraternização, foi apresentada a performance “Xereca Satânik”: jovens nuas montaram um cenário ritualístico – elemento frequente nessas performances –, com velas vermelhas, fogo, lama, crânios, e uma bandeira do Brasil foi costurada dentro da vagina de uma delas, que

depois a tirou, estourando os pontos da sutura. A ação teve como alvo as recorrentes violências sexuais cometidas na universidade e a usual desimportância com que esses “casos” são tratados. Como no episódio vivido por Diana Torres, a performance foi gravada e publicada nas redes, rendendo polêmica com amplo fomento da imprensa empresarial brasileira: “Universidade Federal em tempos petistas: vagina é costurada num evento chamado ‘Xereca Satânik’ na UFF”, estampou a revista *Veja*; “Jovens promovem festa satânica em universidade no Rio”, noticiou o portal com vínculos neopentecostais, *R7*. À esquerda, um editorial da *Carta Capital*, “Xereca Satanik, liberdade e dignidade”, procurou contrapor o “moralismo autoritário” da mídia e da opinião pública, argumentando que costurar a própria genitália não é crime, assim como consumir álcool e praticar rituais satânicos e orgias – acusações amplamente divulgadas relacionadas à performance. Contudo, partilhando a mesma moral com esta mídia e a opinião pública, conforme se verifica no excerto a seguir:

parece evidente que, ao menos, o tal happening não é o tipo de manifestação adequada ao ambiente universitário. Não vi nele nada além de intensidades imaturas que nada têm de real capacidade de instigar o necessário debate e reflexão do corpo como espaço da política na contemporaneidade. Se foi realizado com algum tipo de apoio financeiro público creio que há mais pecado nessa circunstância. Certamente, na carência de recursos públicos na área de educação temos atividades mais relevantes a subsidiar.<sup>89</sup>

Duas jovens identificadas nas imagens veiculadas nas redes sociais em postagens de denúncias foram processadas pelo Estado. O inquérito durou quatro anos e terminou com a absolvição delas. Contudo, a punição já estava em curso. A performer Raíssa Vitral foi alvo de inúmeras ameaças e perseguições, para além das oficiais. Ela perdeu a guarda de seus filhos e eles passaram a temê-la, mediante aos julgamentos e acusações que ouviram sobre a mãe.<sup>90</sup> Durante este período, ela viveu nas ruas, em ocupações e se sustentou vendendo zines e fazendo malabares.

Um ano antes da ação na UFF, Vitral fora alvo de perseguição por outra *ação direta* praticada junto ao Coletivo Coiote, o qual integrava. Em junho de 2013, ocorreu no Rio de Janeiro a terceira edição da Marcha das Vadias. Manifestação que se expandiu do território canadense para diversos outros, em 2011, frente à recorrência de violências sexuais cometidas no campus da Universidade de Toronto e à declaração das autoridades policiais de que, para evitar o “estupro”, a primeira medida era não se vestirem “como

---

<sup>89</sup> Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/xereca-satanik-liberdade-e-dignidade-2216/>. (acesso em 07 de março de 2023).

<sup>90</sup> Disponível em: <https://tribunademinas.com.br/acervo/outras-ideias/18-08-2019/o-som-e-a-furia-da-performer-raissa-vitral-do-coletivo-coiote.html> (acesso em 12 de março de 2023).

vadias”. Em 2013, no Brasil, a marcha já estava marcada pela presença de partidos de esquerda e grupos feministas reivindicando direitos ao Estado, especialmente mais segurança. Mas ainda havia outros tons. No dia em que estava agendada a Marcha das Vadias, a capital fluminense recebia os fiéis católicos da Jornada Mundial da Juventude, que seguiam a visita do Papa Francisco, enquanto a Força Nacional marchava com seus tanques pelas ruas, após medida de governo implementada no estado. Frente e em meio a tudo isso, duas pessoas encapuzadas, vestindo apenas tapa-sexos adornados com crucifixos, tomaram a rua. Destruíram imagens sacras, masturbaram-se com a cabeça da Virgem e penetraram os restos quebrados de um crucifixo no ânus, enquanto cantavam “Chama a revolta da Terra”, música do grupo Anarkofunk, cujo refrão: “chama a revolta, chama a revolta. Ela não senta, ela só quebra. Quebra todas as regras, quebra com a polícia”.<sup>91</sup> A *ação direta* foi execrada pela organização da Marcha das Vadias e, quase unanimemente, por todos os coletivos feministas e de esquerda. De novo, ativou-se o *modus operandi* contemporâneo: a ação foi filmada em smartphones e publicada nas redes sociais para denunciar e clamar por punição. No mesmo dia, xs integrantes do coletivo começaram a receber mensagens com ameaças violentas.

Xs coiotes não demonstraram arrependimento, mesmo diante da criminalização a qual foram submetidxs. “Fomos para a rua, para a linha de frente. A revolta era muito grande em nossos corpos e em nossas vivências. As performances são o que acho que tem que acontecer num determinado momento, independentemente de quem está fazendo”, reiterou a artista libertária. Assim como outrx integrante do coletivo

foi uma ação necessária. A Igreja é castradora, colonizadora, assassina. Nos impressionou muito que nada estivesse sendo feito, em termos de ação direta ou algum protesto durante as marchas do JMJ ou a fala do Papa. Enfim decidimos fazer pela mulher santificada, a castração dos nossos desejos, a caça às bruxas, o massacre aos povos originários (*apud* Vergara, 2015, s/p).

As pessoas que compuseram o Coletivo Coiote, assim como o Anarkofunk, integraram a ocupação autogestionária Flor do Asfalto, na zona portuária do Rio de Janeiro, que foi destruída pelo Consórcio Porto Maravilha, como um dos preparativos para a Copa do Mundo FIFA de Futebol Masculino. De acordo com a artista e ex-coiote, Mogli Saura, era um espaço em que as discussões acerca das questões de gênero e sexualidade estavam muito presentes, pela frequência de minorias sexo-gênero, apesar “de uma apropriação desonesta para machos anarquistas pagarem de não opressores”

---

<sup>91</sup> Disponível em: <https://soundcloud.com/anarkofunk/chama-a-revolta-da-terra> (acesso em 29 de março de 2023).

(*Antiprojeto Anarcofake*, 2020, p. 13). Ela sublinha que a reprodução de condutas machistas, preconceituosas e do pensamento binário foi decisiva para a desmobilização de muitos coletivos desde o fim da primeira década dos anos 2000.

Embates como este, travados no interior dos espaços e movimentos queers e anarquistas, não são uma particularidade local e há relatos semelhantes em vários cantos do planeta. Ao final de sua tese, Carolina Pátaro apresenta como apêndice a tradução da “Declaração dxs monstrxs”, escrito assinado por diversas mãos que procuraram responder aos incidentes recorrentes em espaços anarco-queer-feministas em Berlim.

Temos a intenção de recuperar um entendimento dos espaços anarco-queer-feminista como locais onde opiniões e práticas diversas são abarcadas e podem coexistir de forma respeitosa. Onde opiniões e práticas diversificadas são vistas como uma expansão de nossos horizontes, em vez de serem a fonte de controvérsia e lutas dentro de nossas próprias comunidades. Com este texto, pretendemos lembrar a nós mesmxs e uns axs outrxs que os espaços queer são espaços de experimentação e prazer de todos os tipos, que se destinam a ser vazios do pensamento binário mainstream da sociedade, ou em outras palavras: onde as ideias não são primeiramente julgadas a partir dessas categorias ‘bom’/‘mau’, ‘justo’/‘mal’, ‘preto’/‘branco’, ‘ok’/‘não aceitável’ (Declaração dxs monstrxs *apud* Pátaro, 2018, p. 177).

Essa declaração se erigiu contra três condutas remanescentes nestes espaços: a politicamente correta, a de vitimização e a de polícia queer. Marca-se um enfrentamento entre minorias, semelhante ao descrito no **primeiro movimento** da tese acerca da morte da Bash Back!. As pessoas que assinam o texto, posicionaram-se como esgotadas dos “politicamente corretxs ‘queers’ fascistas, sexofóbicxs, odiadorxs de trans, assim como as pessoas trans que querem nada mais que finalmente serem vistas como ‘normais’, todxs aquelas que escolhem por se adaptar às regras do patriarcado e de todo mundo que julga nossos desejos” (Idem). Localizam estas pessoas como “uma parte do inimigo”, responsáveis por erguer novas fronteiras e bloquear as pontes entre diferentes. Frente a elas, propuseram uma “aliança com os outros monstros contra nosso inimigo comum” (Ibidem, p. 176). O que não passa por identificações e pressuposições de que alguém se faz igual por suas declarações sobre o que “é”.

O protocolo P.C. [politicamente correto] é como um vírus num sistema de software livre. É para nos tornar nossa própria polícia, dentro de nossas cabeças, dentro de nossas cadeias/corpos. E esses mecanismos podem vir até nós vestindo um uniforme ou um moicano colorido, eles podem ter um pinto ou uma buceta, eles podem, também, ser extremamente discretos e até invisíveis. É obvio que tiranos e idiotas podem estar em todos os lados da sociedade, eles podem ser policiais ou políticos, podem ser famílias perfeitas ou hippies, eles podem ser pretos ou brancos ou amarelos, pobres ou ricos e, sim, eles podem se chamar de ‘queers’ também (Ibidem, p. 174).

Diana Torres, que fez a tradução desta declaração para o espanhol, anos antes, já alertara para essa percepção anti-identitária: “que uma pessoa tenha buceta, seja (ou diga ser) queer, anarquista, feminista, pansexual, putona ou antissistema não garante sua honra” (Torres, 2015, p. 112). Conecta-se, assim, à ruptura com a vitimização. Como ressaltaram xs libertárixs queers feministas de Berlim, “uma das melhores estratégias para impedir qualquer tipo de luta antissistema é a de controlar a luta a partir do interior. Nesse sentido, o papel de ‘vítima’ é a maneira mais poderosa de infectar uma comunidade anarco-feminista” (Declaração dxs monstrxs *apud* Pátaro, 2018, p. 175). Segundo elxs, as vítimas se colocam em um lugar de demanda constante por cuidado e acabam produzindo um policiamento entre xs demais. Em espaços minoritários, exercem poder sobre as outras pessoas e estancam o avanço das lutas, também internamente.

No intuito de construir pontes entre diferentes, de volta à América, há o singular jeito punk de fazer funk (Vergara, 2015; Saura, 2020), exemplificado por grupos como Anarkofunk e Putinhas Abortadeiras<sup>92</sup>. O que pode ser entendido como um objetivo estratégico de atingir uma maior penetração, dado a circulação que este estilo musical tem atualmente, além da subversão do tom majoritariamente heteronormativo, machista e falocêntrico dos funks. Todavia, não se pode deixar de ressaltar que o funk, junto ao sertanejo, os dois ritmos mais consumidos no Brasil hoje são alegóricos da monogamia. De um lado, o amor romântico, a traição que não se repetirá ou que se perdoa, o “corno” que não se supera, o sexo com outra pessoa para tentar esquecer, a metade da laranja, o amor eterno... De outro lado, os solteiros ou malandros que traem, “as cachorras” e “novinhas”, a “putaria”, as “sentadas”, o sexo como o que *deve* acontecer... reproduções heteronormativas das formas monogâmicas de se relacionar. Com a ampliação das relações poliamorosas acabará o sucesso do sertanejo e do funk?

Junto ao queer, o punk é indicado como uma procedência *pornoterroristas*. Ao traçar as pistas de uma genealogia do *pornoterrorismo*, Pátaro menciona, ao norte da América, na década de 1970, os movimentos de lésbicas sadomasoquistas, como o grupo Samois da antropóloga Gayle Rubin, e de artistas como o Motherfuckers. Mais tarde, na década de 1990, diretamente atravessada pela disputa entre feministas pró e anticensura, destaca-se Annie Sprinkle e a performance “Public Cervix Announcement”, talvez sua

---

<sup>92</sup> Grupo anarcofeminista de estudantes universitárias, ficou conhecido midiaticamente após uma apresentação no canal TVE, de Porto Alegre. Um trecho da participação delas em um programa exibido na madrugada, com o objetivo de divulgar a Marcha das Vadias, foi postado no YouTube e “viralizou”. Dois funcionários da emissora foram demitidos, houve tentativas de criminalizar as jovens e ameaças violentas.



obra mais conhecida, em que convidava o público a olhar dentro de sua vagina, aberta por um instrumento de uso ginecológico, o espéculo, e com o auxílio de uma lanterna. Ao sul do continente, ela destaca o coletivo de Pedro Lemembel e Francisco Casas, Las Yeguas Del Apocalipses (LYDA), as obras de Lygia Clark e Hélio Oiticica por explicitarem um modo autogestionário do fazer artístico como *ação direta*<sup>93</sup> e, mais na ultrapassagem do século, a mexicana Rocio Boliver, conhecida como La Congelada de Uva. A autora destaca a performance “¡Cierra las piernas!” , de 2003, na qual a performer colocou uma imagem de Jesus em uma camisinha e a inseriu em sua vagina, depois costurou um zíper em sua genitália e a fechou.

Poderíamos acrescentar outras procedências no punk, notadamente na figura de G.G. Allin que se mutilava, masturbava e defecava durante seus shows; e em bandas formadas por mulheres, nos anos 1980 e 1990, como Courtney Love à frente da Hole penetrando o microfone em sua vagina em algumas apresentações ou a banda de metal Rockbitch, cujos shows envolviam sexo ao vivo, *fisting* e orgias em cenários ritualísticos pagãos. De breve duração, frente à censura, a banda chamou mais atenção precisamente por este aspecto, sendo objeto de vários documentários e reportagens. As integrantes da banda tiveram uma comunidade poliamorosa e se declaram influenciadas pelo movimento *sex positive*. Com relação ao queercore, vale mencionar que Bruce LaBruce, um dos autores do fanzine *J.D.s*, tornou-se diretor de cinema e é considerado um dos principais nomes do que classificam como “novo cinema queer”. LaBruce produz filmes independentes com viés pornográfico, majoritariamente gay, mas que não se reduzem à pornografia, abordando questões políticas.

Pode-se apontar proximidades entre o *pornoterrorismo* e as *obras de arte por ação direta* do grupo russo Voina, que se desdobraram na banda punk feminista Pussy Riot. O Voina foi inventado por Oleg Vorotnikov (Vor) e Natalia Sokol (Koza), então estudantes da Universidade Estatal de Moscou, em 2005. Definiam-se como um coletivo anarquista de artistas de rua que fazia suas ações em lugares públicos e privados. O modo de fazer arte e o modo de vida delxs eram indissociáveis, manifestos pelo que Vor e Koza definiam como “estilo sem prostituir”:

Koza e eu temos vivido fora da rede em Moscou por dez anos e recusamos o uso de dinheiro em sete destes dez anos. Nós declaramos que comida é um direito, não um privilégio, e então nos recusamos a gastar dinheiro nisso. De fato, nós nunca pagamos por nada. Somos interessadxs em práticas sociais no

---

<sup>93</sup> Uma análise minuciosa das obras de Clark e Oiticica a partir de uma perspectiva libertária foi feita pela pesquisadora anarquista e artista Beatriz Scigliano Carneiro em sua tese de doutorado, editada e publicada como *Relâmpagos Com Claror: Lygia Clark e Hélio Oiticica, Vida Como Arte* (2004).

espaço urbano, o ‘como’ viver em uma das cidades mais caras do mundo recusando tudo o que nos é forçado como necessário. Gradualmente, nós recusamos tudo o que for ‘humano’: uma casa, plano de saúde, trabalhos, carreiras. Em Moscou, todas essas minúcias dependem, de um jeito ou de outro, da fidelidade ao regime. Nós abominamos o regime. Vivemos em sótãos e passamos a noite em corredores e classes da universidade. No verão dormimos nas ruas (Vorotnikov *apud* Lucchesi, 2015, pp. 266-267).

Em fevereiro de 2008, praticaram a *ação direta* “Foda pelo ursinho herdeiro!” às vésperas da eleição de Dmitri Medvedev à presidência, que consistiu em uma orgia no Museu de Biologia de Moscou. Dois anos depois, em “Como apanhar um frango? O conto de como uma buceta alimenta todo o grupo”, Nakhodka foi à secção de refrigerados de um mercado, retirou um corpo de frango da embalagem e o enfiou na vagina. Ao sair da loja, retirou o frango e se juntou a outrxs integrantes do Voina que protestavam com cartazes em que se lia: “sem se prostituir”. Essas foram algumas *obras por ação direta* que podem ser lidas como *pornoterroristas*. Aconteceram várias ações do Voina, pelo menos até 2012, quando Koza, Vor e Kasper, filho deles, foram viver na Itália para fugir do agravamento da perseguição que sofriam na Rússia (o menino, Kasper, chegou a ser sequestrado por agentes do Estado). Integrantes do grupo foram processadxs e presxs inúmeras vezes.

As tentativas de pacificar e aniquilar suas ações passaram também pelo mercado da arte. Em abril de 2011, o Voina foi premiado na categoria “Inovação em trabalho de arte visual” pelo Ministério da Cultura russo. A obra contemplada foi o “Pau capturado pela SSF [Serviço de Segurança Federal]”, talvez a mais conhecida do coletivo, em que picharam um pênis na ponte retrátil em frente ao prédio do Serviço de Segurança Federal. Xs integrantes do Voina recusaram o prêmio, equivalente a 10 mil euros. Contudo, após o exílio, Oleg Vorotnikov, o Vor, foi contratado como curador da Bienal de Berlim.

Com mais evidência, o funcionamento criminalização-mercado apareceu na história da Pussy Riot, coletivo que se desdobrou do Voina. A Pussy Riot ficou conhecida em todo o planeta após três integrantes serem condenadas por “vandalismo e incitação ao ódio religioso” por uma *ação direta* levada adiante na Catedral do Cristo Salvador, em Moscou, em 2012. Vinha na sequência de uma série de obras como a “Operação: beijar lixo”, composta por ações realizadas entre janeiro e fevereiro de 2011, que foram editadas em vídeo, nas quais mulheres agarraram e beijaram mulheres policiais no interior de estações do metrô. Foi um protesto à promulgação de reformas institucionais na polícia russa e, também, um ataque ao prefeito de Moscou que declarou que a cidade não precisava de gays. A música usada como trilha sonora para o vídeo foi uma antiga canção

anarquista composta durante o regime czarista: “Hey, hey, abaixo a polícia! Abaixo a autocracia russa!”. Sobre a ação, Yekaterina Samutsevich, que tomou parte nela, afirmou: “o rosto de um policial é uma propriedade comum” (*apud* Lucchesi, 2015, p. 264).

Das três encarceradas por realizarem a “Reza Punk” na igreja, Maria Alyokhina e Nadya Tolokonnikova cumpriram a pena e Yekaterina Samutsevich foi liberada em “liberdade condicional”. Quando saíram da prisão, Alyokhina e Tolokonnikova anunciaram uma mudança no discurso. A radicalidade que impulsionava suas ações e que atravessou seus posicionamentos diante do tribunal, ao recusarem assumir a culpa, delatar e se desculpar, foi capturada pela aproximação com grupos de Direitos Humanos. Fundaram uma ONG voltada às mulheres encarceradas e um projeto de mídia alternativa, a *Медиазона* – que, deve-se sublinhar, é um dos raros meios de notícias russo que não pertence ou negocia com o governo federal, contudo se localiza dentro do jogo político de oposições binárias, à esquerda. Tolokonnikova seguiu carreira como popstar, abandonando o punk rock que caracterizava a estética da Pussy Riot e, junto de Alyokhina, passou a se apresentar em grandes festivais de música e participar de séries de *streaming*. Uma das questões impreteríveis para a Pussy Riot era que seus “concertos”, como chamavam as *ações diretas*, somente ocorriam em lugares públicos ou invadindo propriedades privadas; recusavam-se, como o Voina, a capitalizar o que faziam.<sup>94</sup>

Com relação ao *pornoterrorismo*, que teve menor atenção midiática que a Pussy Riot – usada também como exemplo oportuno para criticar a alegada insuficiência democrática da Rússia “de Vladimir Putin” –, também se verifica a operação combinada entre mecanismos legais de perseguição e criminalização e o investimento do mercado da arte. Enquanto há gente punida, processada, perseguida, condenada por estas ações, como as duas jovens que realizaram a “Xereca Satanik”; há xs que vivem nas ruas, em ocupações, fazendo bicos ou em empregos que lhes exploram acentuadamente, enquanto seguem com o trabalho artístico que não lhes dá dinheiro; há artistas *pornoterroristas* que despertam o interesse de galerias endinheiradas. Estes artistas, seletivamente selecionados, empreendem-se em negociações nas quais, de antemão, são situados no lugar de cotas. Não se trata aqui de apontar nomes e individualizar aquilo que é um dos modos pelo qual funciona a racionalidade neoliberal. Não cabe tecer comparações ou arrogar indicar uma saída, mas procurar expor mais um funcionamento das *assimilações*.

---

<sup>94</sup> Apresento aqui muito resumidamente a análise da Pussy Riot e do Voina, mais detalhadas na dissertação *Riot grrrl: capturas e metamorfoses de uma máquina de guerra* (Lucchesi, 2015).

Não sei se conseguimos fazer algo mais (combativo) num contexto (de trabalho) como esse além de praguejar o sistema enquanto nos ‘infiltram’ nesses meios. Esse papo todo de ocupar brechas e tentar mudar de dentro acho bastante furado também, as cartas estão dadas, as pessoas e instituições que colocam a grana não estão de bobeira, capitalismo não é brincadeira, assimilação não é farra, é trabalho pesado e envolve questões muito delicadas que custam caro ‘as noxxs’. (...) Envolve muita negociação, abdicação (Saura, 2020, p. 23).

A manutenção do capitalismo e do trabalho capitalista se fazem, também, pelos exemplos dessas pessoas seletivamente “bem-sucedidas”. Recrutam em meio à radicalidade, aos corpos não-brancos e segmentos LGBTQIA+, alguns raros produtos exóticos para suas prateleiras. Tentam fazer caber e se esgotar em salas assépticas de luz fria, em museus ou galerias europeias, que faturam explorando o trabalho e as identidades destes artistas, retirando das ruas e espaços outros a força dessas obras. Indicam, no meritocrático horizonte capitalista, que outres “monstres” e “fodides” – para usar termos reiterados no material aqui apresentado – motivem-se a criar performances não para implosão, mas como meio de, quiçá, poder sobreviver nesta ordem social “fazendo dinheiro com o que gosta”, sendo incluídes, mais ou menos, como qualquer minoria que busque ser majoritária. Talvez mais do que isso, para alguns, desponte neste horizonte uma via para o sucesso, pouco importando a continuidade das coisas tal qual estão.

Curioso notar a assimilação desses corpos pelos mercados num momento crítico do sistema (pós 2013 no Brasil) no qual a precarização das condições de trabalho encontrou em nós (além do empreendedorismo de modo geral para a sociedade) a representação de uma ascensão e inclusão social que fez parecer que as portas estavam se abrindo, quando na verdade estamos sendo convocades a (novamente) sustentar o fracasso desse sistema<sup>95</sup> (Idem, p. 29).

A Manada de Lobxs é mais incisiva quanto a aproximação entre *es* rebeldes do pós-pornô e o mercado. “O hétero-império gere, digere, absorve, reintegra e defeca tudo o que vive, existe e é potente” (Manada de Lobxs, 2014, p. 23), também *assimila* como produtivo, produzível e comercializável “as caretas da rebelde pós-pornô já começam a vender muito bem nas gondolas do supermercado do desejo revolucionário” (Idem). Uma provável atualização do mercado de figuras revolucionárias, inaugurado com produtos estampados com a cara de Che Guevara. A Manada questiona como implodir o trabalho capitalista atual, que se funde à própria vida, em que “tudo é trabalho e todos querem viver do que gostam, especialmente de arte” (Ibidem). Aquelu que deseja “viver de arte, que quer trabalhar com o que gosta não pode quebrar as lógicas da política do capitalismo tardio: viver de trabalho, trabalhar dignamente. Seu esquema perceptivo de gosto é a

---

<sup>95</sup> Jogo de palavras, em língua portuguesa e espanhola, bastante recorrente entre queers e trans\*, combina os termos cisgênero e sistema.

própria construção que neutraliza sua subjetividade neste campo de batalha” (Ibidem, p. 125). Propõe se liberar das “ruínas do velho mundo deixadas em nós” (Idem), a saber: a inveja, o desejo de “ser alguém” e de ter sucesso, de ser visível e reconhecido, “a necessidade de autoridade” (Ibidem).

O “Manifesto pornoterrorista Ludditas Sexxuales” – da *manada queer* que se metamorfoseou na Manada de Lobxs – afirma esse modo de fazer como uma “anti-arte”, uma “arma de ação direta”, um “ritual mágico de encantamento” e de “exorcismo público”; uma linguagem outra para falar do desejo, “lamber a superfície rugosa do sexo e romper a engrenagem do circuito excitação-frustração” (Ibidem, p. 116). Faz-se herdando do “remix sua forma de compor *cut and paste*” (Ibidem), ou ainda, como os *cut-ups* de William Burroughs (Wilson, 2013) e o *plagiarismo* de Kathy Acker (2022).

Ao recuperarem a etimologia de pornô, palavra derivada do grego *porné*, usado para demarcar a prostituta, o pobre ou o escravo; situam o *pornoterrorismo* como “um meio negativo, majoritariamente, que jamais nega uma acusação, jamais reage frente a uma repreensão, expressa-se através de uma iniciativa de discurso – não discute com seu inimigo, nem se defende: simplesmente ataca” (Manada de Lobxs, 2014, p. 115). É um revide à guerra social, trava-se “contra esta sociedade e contra esta civilização que se desmorona (...) muitas vezes, é uma guerra contra o que habita em nosso corpo, contra nós mesmas. (...) Às vezes, é uma guerra contra nossas próprias amigas” (Ibidem, p. 113). Para elxs há uma crucial “diferença entre quem vai à guerra e quem quer viver de arte” (Ibidem, p. 115), pois pressupõe “sair da trincheira do Eu” e o *pornoterrorismo* propicia este movimento pois “nos recorda que podemos romper tudo, embaralhar de novo, deixar de ler guias e fazer leituras que atentem contra a ordem e o nada que nos propõem” (Ibidem, p. 117). A Manada de Lobxs, desde a sul-América, anarquiza o *pornoterrorismo*.

Há nuances e combates, do que se *assimila* via mercado, do que se tenta aniquilar via criminalização e do que persiste na implosão até que aconteçam escândalos explosivos para fora das “cenas” e dxs que estão envolvidxs nessas ações. Há tensão nessas lutas. Diferem de outra via de *assimilação* à ordem que se faz pelo que algunxs anarquistas e pesquisadorxs pontuam como “hipersexualização”, ou seja, a manutenção da centralidade no sexo. Apesar do recurso aos elementos pornográficos e das performances que envolvem sexo ao vivo, o *pornoterrorismo* não se vincula diretamente ao mercado do sexo, sua via de *assimilação* é o mercado da arte. São díspares os *fistings* e a chamada ejaculação feminina numa ação *pornoterrorista* e essas mesmas práticas catalogadas

como “brutal” ou “*extreme*” nas inúmeras plataformas de vídeos pornôns online, feitos por e para *biohomens*. São outros usos, outros corpos, outros meios e outros fins.

Carolina Pátaro indica uma possível análise do *pornoterrorismo* como uma expressão do *terrorismo poético* proposto por Hakim Bey, conectado à noção de levante cotejada pelas *Zonas Autônomas Temporárias* (TAZ). A socióloga destaca o imbricamento deste terrorismo com a arte, “o Terrorista Poético [TP] comporta-se como um trapaceiro barato cuja meta não é dinheiro, mas mudança. Não faça TP para outros artistas, faça-o para pessoas que não perceberão (pelo menos por alguns momentos) que o que você fez é arte” (Bey, 2003, p. 02). Mais do que isso, essa definição anarquista de *terrorismo poético* abrange o que ele chamava de “amor louco”, aqueles que são “frágeis terroristas cujas bombas espalhafatosas são amor polimorfo e preciosos fragmentos compactados de cultura popular” (Idem, p. 09).

Em um sentido próximo, ao sul do continente americano, o anarquista Roberto Freire, quando questionado sobre a guerra em uma conversa gravada para o antiprograma *Os insurgentes*, feito pelo Nu-Sol, foi provocativo ao falar de um outro terrorismo anarquista: “a bomba atômica mata. A bomba anárquica faz todo mundo gozar. É uma bomba que provoca a alegria, prazer de estar com os outros (...). Queremos gozar. Queremos que todos gozem (...). Está tudo pronto para essa bomba. É só sermos mais radicais e terroristas. No sentido da bomba orgástica, da bomba anárquica”.<sup>96</sup>

Para Bey, era preciso atenção para não ser flagrado e identificado, uma certa apropriação de táticas de piratas e bandidos, “se eu fosse beijar você aqui, chamariam isso de um ato de terrorismo – então vamos levar nossos revólveres para a cama e acordar a cidade à meia-noite como bandidos bêbados celebrando a mensagem do sabor do caos com um tiroteio” (Bey, 2003, p. 06). Em conversa com ele, alguns anarco-queers que compunham a Bash Back!, propuseram que este terrorismo, que as bombas do amor polimorfo e os revólveres do caos, tomassem as ruas. “Ao fazer do público uma orgia, criamos zonas de indeterminação, nas quais formas-de-vida inéditas se acoplam com afetos selvagens e desejos liberados. A orgia pública como uma zona autônoma” (Vários Autores, 2020, p. 119). Organizavam orgias em lugares públicos ou em propriedades privadas, como antigas fábricas, que eram brevemente ocupadas. Queriam “re-tornarem-se indomesticáveis. Re-erotizarem o espaço público” (Idem, p. 120). Situavam estas ações como uma retomada das práticas de sexo em público experimentadas, nos Estados

---

<sup>96</sup> Roberto Freire. *Os Insurgentes*. São Paulo, Nu-Sol/TV PUC, 2007; Roberto Freire *apud* Nu-Sol. “aula-teatro 18: libertárias” in *revista verve*, n. 28, 2015, p.52.

Unidos, em um período entre: pós revolta de Stonewall e antes da disseminação da Aids. Era uma forma também de responder à moral que ameaça com frases como “não me incomoda, só não quero ter que ver” ou “é o que se faz entre quatro paredes”. Orações repetitivas que guardam suas conexões com outras como “entre marido e mulher, não se mete a colher” – em geral, esquece-se das experimentações de hippies neste mesmo período, talvez por não serem majoritariamente ou especificamente gays (no sentido amplo desta palavra e não enquanto a identidade do G).

Temos dezessete anos e transamos no museu público. (...) E nós, em-via-de-ser monstruosos, comendo-tudo que é restrição e desculpa. O mundo arrebenta enquanto a gente goza, mas isso não basta. Queremos tudo, é óbvio — expropriar o espaço público como uma zona selvagem em-via-de-ser-orgia, e destruir o que estiver pelo caminho (Ibidem, p. 120).

Ainda que possa soar abstrato o que indicavam como decorrência das orgias públicas, ou o que pretendiam com elas, havia um ímpeto ambicioso nessas ações de sexo grupal em lugares públicos: “estamos aí na luta pra materializar uma indistinção entre os *modos de prazer e o resto de nossas vidas horríveis*. Em outras palavras, queremos colapsar as categorias de ‘sexo’ e ‘vida cotidiana’ em uma pane seminal da normalidade” (Ibidem, p. 119). Reivindicavam essas orgias como uma “criminalidade queer” que se fazia também por furtos e roubos, por não pagar o que precisavam ou queriam; “em nossas orgias, revoltas e assaltos, estamos articulando a coletividade e aprofundando as rupturas” (Baroque; Eanelli, 2011, p. 274). Descreviam o prazer desses “crimes”, golpes contra o capitalismo e a segurança, como semelhantes ao sexual, como um êxtase, como o que xs fazia sentir vivxs.

Tem-se aí, possivelmente, uma radicalização do que libertárixs e pesquisadorxs alertam como a conduta *hipersexualizada* que atravessa o queer e o anarco-queer. Essa radicalização ocorreu somente em dois momentos históricos? Entre Stonewall e a Aids e, depois, em meio à Bash Back!? Essas práticas seguem levadas adiante como disruptivas ou foram *assimiladas*?

Na conversa com militantes gays, na qual situou *a amizade como modo de vida*, Michel Foucault foi direto ao afirmar que a apresentação da homossexualidade masculina, praticada entre dois jovens, era uma “concessão” feita aos outros. Reproduzia-se uma imagem “comum da homossexualidade”, manifesta por estes corpos joviais pelas ruas, que se seduziam pelo olhar, que logo virava uma apalpada na bunda e o êxtase sexual. Acabavam por suspender “toda a virtualidade inquietante” e potente nestas relações. Respondiam a um “cânone tranquilizador da beleza” e anulavam o que “pode

nesse encontro vir a inquietar no afeto, carinho, amizade, fidelidade, coleguismo, companheirismo, aos quais uma sociedade um pouco destrutiva não pode ceder espaço sem temer que se formem alianças, que se tracem linhas de força imprevistas. Penso que é isto o que torna ‘perturbadora’ a homossexualidade: o modo de vida homossexual muito mais que o ato sexual mesmo” (Foucault, 1981, p. 38).

A Manada de Lobxs, a partir de uma leitura ácrata do *Manifesto Contrassexual* (2014) de Preciado, propagou o *hackeamento do gênero* por meio de práticas subversivas que bagunçam os códigos de masculinidade e feminilidade, desestabilizando as categorias heterossexuais fundadas sobre este binarismo. Propôs explorar e experimentar a “translocação sexo-gênero” (Manada de Lobxs, 2014, p. 24), ao renunciar ao governo do sexo pela naturalização heteronormativa e “heteronormal”, afirmando a “desgenitalização da sexualidade”, pela separação entre prazeres e as formas reprodutivas, pela experimentação de outros usos dos prazeres, pela “abolição da prática da sexualidade em casal, mediante práticas de prazer em grupo com pessoas afins sexo-afetivas” (Idem, p. 25). O sexo grupal apareceu como forma de fazer do corpo de cada umx, nessa multiplicidade, “uma barricada de insubordinação política, de desobediência sexual, de desterritorialização da sexualidade heteronormativa” (Ibidem). Mirando a criação de “espaços de afinidade antigênero e antihumanos: destruir até o cimento da heterossexualidade como regime político” (Ibidem).

Por sua vez, Hardy & Easton acreditam que “é um ato político fundamentalmente radical desprivatizar o sexo” (2019, p. 311). Contudo, o aspecto público para elas é restrito às pessoas que consentem em participar de uma orgia, não envolve lugares públicos. Elas celebram que este “ato” seja reconhecido e que grandes redes hoteleiras tenham políticas para este tipo de evento e de clientes. Logo, o que há de radical? Novamente, as ativistas *sex positive* não notam (ou não se importam com) os entrecruzamentos entre o sexo e o mercado. Fazem ode a este sexo em público, circunscrito à orgia, resvalando na democracia como valor e ressaltando o caráter educativo – “lúdico”, em suas palavras – “[você] aprenderá que todos são lindos quando estão completamente excitados: na festa do sexo, todos somos estrelas e brilhamos o máximo que podemos” (Idem). O foco na desprivatização mantém intocado o regime da propriedade. A questão não é o confronto possível a partir da ocupação de uma propriedade – privada ou estatal – para fazer uma orgia queer, mas o ato sexual em si, em sua dimensão coletiva e segura. A brincadeira proposta por Preciado em *Testojunkie* (2018), ao nomear um dos subcapítulos como “Paris Hilton na cama com Max Weber”,



desdobra-se em uma orgia “promíscua” e democrática “radical” em uma suíte de luxo da rede de hotéis do bisavô da herdeira que virou celebridade por suas noitadas e uma *sex-tape*.

Na ocasião do festival *Queeruption* em Berlim, no ano de 2003, queer anarquistas assinaram o texto “Queer is hip, queer is cool – dogma in the queer scene” (Queer é descolado, queer é bacana – dogma na cena queer), no qual se posicionaram contra a caracterização, tanto do encontro como de “outros espaços queer”, por “uma atmosfera sexual excessiva e pelo contato corporal próximo” (*apud* Alexander, 2011, p. 35). Para elxs, criava-se uma certa importunação das pessoas presentes para que se deixassem tocar ou incitando que se desnudassem. Houve “pessoas [que] foram apalpadas, a fim de descobrirem que genitais tinham” (Idem).

Jenny Alexander se perguntou: “estamos falhando em notar que essa identidade anarco-queer, fundamentada na atividade sexual, é, em muitos sentidos, um espelho do mainstream no qual a performance sexual e o consumo se tornam a ‘verdade’ da identidade?” (2011, p. 38). De uma perspectiva libertária, a pesquisadora apontou pistas para esta reposta: “o *ideal* de oposição a todas as identidades sexuais estáveis, que pode ser categorizado como parte do projeto político queer original, é bastante diferente da prática de um tribalismo anarcoqueer emocionalmente desejado, onde a performance sexual é fortemente enfatizada” (Idem, p. 34). Ela questionou se a liberdade de transar com quem, quando e como se deseja é tão liberada quanto se fala. Segundo a autora, há uma determinação de todas estas variáveis, seja pela ordem dominante, seja pelas alternativas. O sexo e a atração sexual passam por valoração semelhante à do mercado, argumentou. São induzidos, estimulados pelo mercado do sexo e, principalmente, pela pornografia. Não cabendo mais criticar apenas os valores familiares e seus desdobramentos neste campo sexual, mas atentar para os efeitos difusos de lutas que se colocam como combativas, como as de minorias.

Apesar das críticas à mercantilização da cultura gay, a preocupação anarco-queer em celebrar a orgiástica pansexual corre o risco de compartilhar uma cumplicidade não intencional com o espetáculo hipersexualizado do mercado. O capitalismo tardio ocidental impõe que sejamos sexuais, que sejamos ‘comedores’ pneumáticos de alta performance, continuamente realizando o trabalho de um imperativo sexualizado para consumir e para comercializar-nos a nós mesmos como mercadorias sexuais (Ibidem, p. 35).

Para além dos espaços e práticas anarco-queers, ela sublinhou a saturação do que se denomina liberação sexual e a impossibilidade de se dizer, hoje, que as propostas sexopositivas são radicais, assim como também mostrou Eliane Carvalho (2017). Portanto,

colocou o problema para outrxs anarquistas contemporâneos, como Hakim Bey, e o que ela compreendeu ser uma ênfase na performance sexual como liberatória. “Em tal clima, a celebração da foda polimorfa e poliamorosamente perversa não pode permanecer sozinha como crítica radical. De muitas maneiras, ela reflete e está implicada no festival contemporâneo de exibição e consumo sexual” (Alexander, 2011, p. 38).

Alexander reiterou a urgência das questões elaboradas e enfrentadas por queers libertárixs, mas sugeriu que as estratégias anarco-queers sejam repensadas. As “críticas à monogamia, à assimilação e à cultura de consumo gay orientada pelo pink money são, certamente, pertinentes. Mas o ‘sexo radical’ e as zonas autônomas temporárias não são, penso eu, respostas suficientes” (Ibidem, p. 37). É onde ganha projeção o livro de Alexander Berkman, sublinhando o caráter indeterminado, indefinido do que ele apresentou quanto a si mesmo e suas relações. Segundo Alexander é o que pode atizar uma maneira diferente de atinar outras sensibilidades, capazes de romper com as identidades e com a centralidade e insistência na sexualidade, que incide tanto pela via da ordem e do mercado, quanto pela via alternativa, seja *sex positive*, feminista pró-sexo, queer e, também, anarco-queer – quando não se alerta para os efeitos das práticas propostas e das forças em luta, permitindo-se *assimilar* como uma variação do mesmo.

Jenny Alexander, frente ao mercado que vende liberação sexual como autossatisfação e qualidade de vida, defendeu a abertura para outras relações e práticas livres de classificações identitárias ou que estabelecem um estado fixo – como a sexualidade e o status das relações. Sugeriu que se deixe estar indeterminado, a si e as suas relações. Há uma inquietação semelhante em Juan Carlos Cortés, a qual ele procurou responder com a *anarquia relacional*, enquanto uma “proposta que permite combater o alossexismo, isto é, elimina o sexo como indicador e medida de valor da relação” (Cortés, 2020, p. 42). Pelo olhar fechado nas relações sexuais, na quantidade (mono ou poli), ele apontou haver um “viés alossexista” no poliamor e nos demais modelos “não-monogâmicos”. Segundo ele, o alossexismo e a amato-normatividade são indissociáveis do binarismo que sustenta a monogamia enquanto política. As “formas heterossexuais amato-normativas impostas culturalmente foram seguidas pelas formas homossexuais que adaptam as anteriores” (Idem, p. 45) e este mesmo itinerário se anuncia para “as novas normatividades como as não-monogâmias consensuais e o poliamor” (Ibidem).

Estabelecem uma possível conversa com a Manada de Lobxs que reiterou o “truque do capitalismo tardio” (2014, p. 31): a liberação sexual, desdobrada em liberdade sexual, e que alardeia como seu maior expoente a “mulher liberada”. Alertaram para a

urgência de se avançar para além dessa suposta emancipação ou liberação sexual, atualizando as pistas indicadas por Emma Goldman no início do século XX, quando escreveu “A tragédia da mulher emancipada” (Goldman, 2021). Hoje, a *biomulher* que se considera “sexualmente liberada”, especialmente a jovem, acredita-se livre para escolher e desejar com quem ter relações sexuais e de quais formas, podendo ser encontrada em variados tipos de *ménage* e orgias, “majoritariamente aquelas que reafirmam o mais hétero da norma social falocêntrica” (Manada de Lobxs, 2014, p. 32). Logo, diferenciam aquela orgia que produz desobediência, insubordinação e desterritorialização, desta por duas razões: aquela não é hetero e se faz entre “pessoas afins”. Nesta, segundo elxs, não há transformação subjetiva ou das relações, mesmo que ocorram práticas sexuais pouco convencionais, pois “nenhuma prática sexual, de nenhuma índole, tem o poder em si mesma de modificar nada (ainda que seja condição *sine qua non* para a mutação da subjetividade heteronormativa)” (Idem, p. 33). Por vezes, parecem refazer binarismos, entre uma prática potente e outra governada. Ainda que haja pontos contundentes na análise, imprimem um congelamento que, se tratando de relações e do sexo, pode ser derretido, dissolvido, metamorfoseado.

Sublinham, ainda, os efeitos dessa emancipação entre gays que passam a disputar em seus ciclos quem é o “mais comedor” ou o que “mais dá”; entre mais velhos, cobram que se invista em flertar com todo e qualquer rapaz jovem (acima dos 18 anos); ou se tornam “viados bucetofóbicos” (Idem). Entre as lésbicas, por negação, reforça-se a moral do casal monogâmico ou, por adesão, imita-se a conduta do macho cafajeste. Xs lobxs difundem a invenção de

contra-prazeres, contrassexualidades, amizades políticas. Isto supõe, é claro, foder com todo tipo de corpos, não só com aqueles que a hetero ou a homonorma territorializam como ‘corpos desejáveis’, mas não foder de qualquer forma, foder de maneiras diversas, desgenitalizantes e abjetas. Foder como, uma ética sexo-afetiva de desprogramação (...). E, ao mesmo tempo, um ‘não foder’, um ascetismo reflexivo dos prazeres (Ibidem, p. 109).

A questão do ascetismo, vinculado a uma prática de si relacionada ao prazer e à homossexualidade, foi sinalizado por Foucault, precisamente ao estancar o equívoco de tomar o ascetismo como uma simples renúncia ao prazer. Ele procurou situá-lo como um trabalho sobre si, com o intuito de transformar a si mesm(x) “ou para fazer aparecer esse si que, felizmente, não se alcança jamais. Não seria este o nosso problema hoje? Demos férias ao ascetismo. Temos que avançar em uma ascese homossexual que nos faria trabalhar sobre nós mesmos e inventar – não digo descobrir – uma maneira de ser, ainda improvável” (Foucault, 1981, p. 38).

A Manada de Lobxs, além de frisar os efeitos subjetivos da sexualidade, chamou atenção para o seu funcionamento “como bem juridicamente protegido” (Ibidem, p. 91), o que, exemplificam, faz-se notar pela reforma do Código Penal Argentino em 1994, por meio da alteração dos “delitos contra a honestidade” para “delitos contra a integridade sexual”. São liberdades a serem asseguradas como um direito. Mais uma vez, o que define o “ato sexual” é a penetração peniana, é ela que configurará a “prova” da traição, no caso do “delito contra a honra” (do homem), ou a violação sexual, no caso do “estupro”. Tirar o sexo deste esquadramento – jurídico, estatal, falocêntrico – é impreterível para se descobrir outros prazeres e gozos, não catalogáveis e não identificáveis.

Maggie Nelson, a partir das recomendações sexuais “saudáveis” às mulheres grávidas e puérperas – tidas como em sua maioria heterossexuais – e frente ao mercado do sexo, também questiona a vinculação entre o sexo, notadamente as práticas consideradas desviantes, e a radicalidade. Atrelamento que se alarga para abranger “o queer”, ampliando o espectro do termo guarda-chuva para cobrir essas sexualidades “desviadas” ou “radicais”, para além das identidades não-heterossexuais. Ou, mais do que isso, independente de qual sexualidade.

Como é possível que a atividade sexual desmedida e ‘desviada’ continue sendo considerada uma marca de radicalidade? Que sentido faz associar ‘queer’ a ‘desvio sexual’ se o mundo ostensivamente hétero não fica atrás em nada? Quem, no mundo hétero, exceto alguns conservadores religiosos, experimenta de fato o prazer sexual como algo inseparável da função reprodutiva? (...) Se a condição queer consiste em perturbar as premissas e práticas sexuais normativas, uma delas não seria a de que o sexo é a coisa mais importante? (Nelson, 2017, p. 122).

As questões rascunhadas por Nelson conversam com uma pergunta tecida Jenny Alexander: “é mais fácil para a maioria dos britânicos comuns de trinta anos pegar um estranho em um bar, gay ou hétero, ou segurar a mão de um amigo (qualquer que seja a combinação de gênero) e andar pela rua? Qual delas rompe o tabu da fronteira?” (Alexander, 2011, p. 39). Ela sublinhou ser algo particular das culturas anglo-saxãs, contudo, apesar das características mais calorosas e do contato físico mais presente em certas culturas latinas, ao menos no Brasil, esse tabu também é notável. Não se pode parecer ser um casal quando não se é, ou flertar com quem *não se deve* ou não deseja – ou não publicamente –, e dar as mãos é tido como um símbolo do vínculo romântico. A troca de carinhos entre as pessoas, que não são e não almejam ser um casal ou não tem parentesco, é muito rara e, quando ocorre, faz-se momentânea e circunstancialmente ou às escondidas. Talvez um prolongamento do constrangimento inculcado em jovens considerados em época púbere. No hemisfério norte do planeta, no hemisfério sul, ou

precisamente aqui, com carnaval, baile funk de minorias sexuais e festas queer de música eletrônica – a cada final de semana, comprimindo-se mais ao mero uso de substâncias produtoras de estados alterados, ao consumo e às poses ideais para se postar nas redes sociais – ressoa a pergunta feita por Alexander: “nos espaços da subcultura queer e anarco-queer, o tabu de dar as mãos foi desfeito?” (Idem).

Talvez, voltar-se para os detalhes, para o que parece óbvio, para esses pequenos gestos, mas tão impregnados de atribuições morais, possa mostrar outras rupturas e transformações possíveis. Assim como retirar do sexo o imenso valor que lhe é imputado, por quase todos os lados, seja na sua negação e repressão, seja na sua positividade e produtividade. A ênfase nas relações sexuais como algo a ser consumido, compulsoriamente ou por suposta necessidade fisiológica, pode ser uma forma complementar à indução à reprodução. Quando se alega que a atividade sexual é uma necessidade humana, replica-se o argumento de naturalização, esquadrinha-se o que se entende por sexo e, muito facilmente, desliza-se para justificativas acerca do instinto, que teria como finalidade a procriação. Se o indivíduo não quer se reproduzir e constituir família – em suas muitas modulações –, postula-se que, então, ele produza e alimente o diversificado mercado do sexo, escolhendo as modulações oferecidas nas prateleiras da sexualidade, do gênero, das não-monogâmias. Talvez mais do que endossar uma outra naturalidade do sexo, situando-o como uma necessidade fisiológica ou extática, possa-se praticá-lo como uma conversa livre de sintaxe, como uma dança irrepitível, como uma brincadeira. Talvez menos palavras, menos falar sobre, menos manuais e guias e caixinhas identitárias, menos governo. “Indomesticar”, deixar-se ingovernável.

Recuperando as elaborações de Michel Foucault sobre o *cuidado de si*, enquanto questão impreterível da “arte da existência”, para pensarmos em sua dimensão no *modo de vida queer*, sublinha-se “o prazer sexual enquanto substância ética” (2005a, p. 72) inserido no campo de batalhas onde se destaca a luta no sentido da dominação do sujeito sobre esta força. “A moral sexual exige, ainda e sempre, que o indivíduo se sujeite a uma certa arte de viver que define os critérios estéticos e éticos da existência” (Idem), a qual, muitas vezes, foi orientada por princípios da natureza ou da razão como postulados universais. Contudo, é por meio desse exercício sobre si mesmo que se amplia “numa experiência onde a relação consigo assume a forma, não somente de uma dominação mas de um gozo sem desejo e sem perturbação” (Ibidem). Estas indicações de Foucault remetiam às pesquisas na Antiguidade, anteriores à vinculação dos prazeres sexuais ao mal e à formulação de dogmas e leis com pretensões universais, mas podem apontar pistas

para o presente. Não para se indicar um passado idílico, e sim para expandir as reflexões em um sentido antirreligioso, de confronto à moral judaico-cristã e, poderíamos ampliar à moral monoteísta. Pode-se, assim, fortalecer a perspectiva anarquista anticlerical contemporânea, atualizando seus embates, a partir de práticas e *ações diretas* já experienciadas por anarco-queers.

Para isso, faz-se preciso se apartar de desejos prévios e de definições que estabelecem que “a promiscuidade vive na cabeça, não entre as pernas, e pode se encaixar confortável e alegremente no padrão sexual e de relacionamento consensual que você escolher” (Hardy & Easton, 2019, p. 83). Tirar o sexo da cabeça, do governo da sexualidade. Como afirmou no final dos anos 1990 a pesquisadora anarquista Salete Oliveira, “não há porquê se estabelecer distinções entre promiscuidade e sexo são, já que o sexo não tolera delimitações geográficas, quer entre dois parceiros quer entre vários, uma vez que não está circunscrito, como campo de prazer, apenas à genitália e muito menos comprometido com algum preceito divino” (Oliveira, 1998, p. 06). Talvez um pouco como escreveu o poeta D. H. Lawrence, que viveu relações com outros homens sem defini-las e não por receio de tocar no assunto da homossexualidade, tema presente em sua obra.

A indecência pode ser normal, saudável;  
na verdade, um pouco de indecência é necessário em toda vida  
para mantê-la normal, saudável.  
E um pouco de putaria pode ser normal, saudável.  
Na verdade, um pouco de putaria é necessário em toda vida  
para mantê-la normal, saudável.  
Mesmo a sodomia pode ser normal, saudável,  
desde que haja troca de sentimento verdadeiro.  
Mas se alguma delas for para o cérebro, aí se torna perniciosa:  
a indecência no cérebro se torna obscena, viciosa,  
a putaria no cérebro se torna sifilítica  
e a sodomia no cérebro se torna uma missão,  
tudo, vício, missão, insanamente mórbido.  
Do mesmo modo, a castidade na hora própria, é normal e bonita.  
Mas a castidade no cérebro é vício, perversão.  
E a rígida supressão de toda indecência, putaria e outras relações assim  
leva direto à furiosa insanidade.  
E a quinta geração de puritanos, se não for obscenamente depravada,  
é idiota. Então, você tem de escolher (Lawrence, 1998, p. 01).

No original, este poema foi intitulado *Bawdy can be sane and wholesome*. *Bawdy* (indecência), pode ter um sem-fim de significados que se vinculam ao campo do erotismo, da sexualidade e da sacanagem ou putaria. Já *sane*, não necessariamente remete à normal ou normalidade, podendo ser traduzida como saudável, o que por sua vez, não necessariamente define um estado de ausência de doença ou de boa avaliação médico-*psi*. Pelo contrário, a partir do *bawdy*, dessa indecência, entra em jogo uma sucessão de

descrições que têm a ver com uma maneira leve e bem-humorada de lidar com o sexo, que zomba dos saberes e das classificações que pretendem governá-lo. Chama atenção, nos primeiros versos, a repetição destas palavras, produzindo um efeito cacofônico, uma repetição “inútil” ou “desnecessária”, o que faz pensar na dissolução das formas da indecência e do saudável no sentido literal, tornando-as, ambas, indissociáveis e indiscerníveis. Cria-se uma inversão e desorganização dos corpos, como no corpo do poema. A desordem da indecência, a desordem do que é saudável, que podem se situar no corpo como a putaria, a sífilis, o vício, a sodomia, a morbidez, a castidade. Contrário ao saudável seria, precisamente, tornar a putaria uma missão, uma finalidade, um ponto de chegada. Tudo que é levado para o cérebro, a razão, a racionalidade, o domínio do humano, limita as possibilidades infinitas do prazer e da saúde. “Então, você tem de escolher”.

## (A)mor livre

Em 1917, o escritor Pierre Louÿs, amigo de Oscar Wilde e Paul Valéry, redigiu uma paródia dos recorrentes “manuais de civilidade” à época destinados às meninas e moças. Publicado postumamente, dez anos depois de escrito, *Manual de civilidade destinado às meninas para uso nas escolas* apresenta dicas como:

Se você não se masturbou o suficiente pela manhã, não conclua durante a missa.

Se você chupar um senhor antes de ir comungar; evite engolir a porra: você não estaria mais em jejum como deve estar.

Se você foder numa igreja do campo, não lave o rabo na pia batismal. Longe de purificar seus pecados, você os agravaria.

(...) Não pendure consolo [dildo] nos santinhos de sua cama. Esses instrumentos devem ser colocados sob o travesseiro.

(...) Não mije sobre o degrau mais alto da escada para fazer cascata (Louÿs, 1998, p. 46).

Não é de hoje, nem mesmo do pós-liberação sexual, que existem perspectivas sobre o sexo escandalosas, subversivas e de afronta à moral religiosa. Assim como não são uma invenção do presente as experimentações e reflexões sobre outras maneiras de se relacionar amorosa e sexualmente. Considerando o enfrentamento da ordem social por estes meios, remetemo-nos a certxs socialistas. No **primeiro movimento** desta tese, foi mencionada a marcante experimentação da Colônia Cecília, no final do século XIX, a partir de proposições elaboradas pelo anarquista Giovanni Rossi, um leitor de Charles

Fourier. No início do século XX, Émile Armand, também leitor de Fourier, dedicou-se a compilar e analisar experimentações de *Formas de vida en común sin Estado ni autoridad* (2014), dentre as quais destacou a colônia anarco-comunista fundada por Rossi; a anarquista individualista impulsionada por Benjamin Tucker, *Modern Times*; e outras experiências não necessariamente ácratas. Em meio a estas últimas, socialistas ou religiosas, Armand dedicou atenção às falanges fourieristas, dando destaque às comunidades existentes nos Estados Unidos da América, entre 1840 e 1850.

Charles Fourier, cujas obras foram escritas na primeira metade do século XIX, era um entusiasta da harmonia. Procurando elaborar uma teoria científica social, com bases “naturais”, assinalava para o desequilíbrio na harmonia como a causa das condições repugnantes da vida moderna “civilizada”. Diferente dos demais socialistas de sua época, Fourier não se voltou às desigualdades econômicas, mas à desarmonia nas paixões humanas, que eram tidas como dádivas divinas e naturais. Dividiam-se entre paixões sensitivas e materiais (visão, olfato, audição, paladar e tato) e paixões afetivas e espirituais (ambição, amizade, amor e familismo). Estas últimas eram também chamadas de paixões sociais. Contudo, não existiam separadamente, sendo a combinação entre elas, engrandecida pelo autor enquanto “paixões compostas”, como ouvir música junto com amigxs. O livre exercício dessas paixões conduziria à formação de grupos e, por sua soma, de séries – indivíduo, grupo, série e, por fim a unidade social idealizada por ele, a falange.

Da formação do falanstério, detalhada com esmero por Fourier, interessa pontuar, a partir da leitura libertária de Émile Armand, que nele “não vivem os parasitas, como os criados, soldados, agentes financeiros, preguiçosos e etc. As mulheres estão livres de seus trabalhos domésticos, monótonos e embrutecedores, e fazem um trabalho útil nas ocupações para as quais estão excepcionalmente dotadas. Todos os sócios trabalham e todo trabalho se realiza em um plano cooperativo” (Armand, 2014, p.34). Segundo Armand, Fourier propunha princípios associativistas com base nas atrações sociais, correspondentes às leis físicas da atração universal elaboradas por Newton. Seriam a base para as séries, distribuidoras da harmonia.

Outro anarquista, anos depois de Armand, voltou-se às proposições de Fourier. Peter Lamborn Wilson, também conhecido como Hakim Bey, procurou recuperar e exaltar as contribuições do francês, majoritariamente esquecidas entre estadunidenses. Lá, a obra completa do autor nunca foi publicada e as antologias editadas nos anos 1970 desapareceram. Wilson situa Fourier ao lado de seus contemporâneos, muito mais



renomados, Sade e William Blake. Como Armand, Wilson sublinhou as cosmologias do socialista e a atração, segundo as quais

o universo é composto de seres vivos, planetas e estrelas, que sentem paixão e têm relações sexuais, de modo que a própria criação é contínua. As misérias da civilização desviaram a Terra e a humanidade de seu próprio destino em um sentido cósmico literal. *Paixão*, que fomos ensinados a considerar como ‘mau’, é de fato virtualmente um princípio divino. Os seres humanos são estrelas microscópicas, e todas as paixões e desejos (incluindo ‘fetiches’ e ‘perversões’) são por natureza não apenas bons, mas necessários para a realização do destino humano (Wilson, 1991, s/p).

Tudo que era considerado trabalho criativo por Fourier provinha da paixão liberada. Para Wilson, o falanstério seria “uma orgia contínua de intenso sentimento, inteligência e atividade, uma sociedade de amantes e entusiastas selvagens. (...) A paixão atrai a humanidade para a associação, assim como a gravidade atrai corpos celestes para sistemas orbitais. O falanstério é um pequeno sistema solar que gira em torno do fogo central das paixões” (Idem). A concretização de sua utopia, o reestabelecimento da harmonia na Terra, adviria da consumação plena e natural das paixões, capazes de afetar não somente a vida social, mas todo o planeta e as relações entre os seres.

De forma próxima a Armand, Wilson valorizou a desimportância que a economia e a política tiveram na teoria fourierista, enfatizando-o como um expoente do que o ele denominou ser uma “poética da vida”. A partir desta leitura, Wilson afirmou: “toda a revolta contra a Civilização pode ser vista (ao menos de uma perspectiva) como uma tentativa de recriar a intimidade autônoma do bando, a livre associação dos indivíduos” (Ibidem). Assim, atualizou o combate à civilização colocado por Fourier.

Para Charles Fourier a civilização era um entrave ao desenvolvimento natural, compreendido como “os desígnios de Deus” (1993, p. 218). Entre civilizados, o amor era considerado inútil, algo próprio dos preguiçosos, e os prazeres somente eram admitidos quando sancionados institucionalmente pelo matrimônio. Assim, o amor, a maior das paixões, era reduzido à sua forma civilizada, constitucional, exclusivista, monogâmica. Uma maneira de amar que não encontrava correlatos na natureza, segundo suas observações, e desviava do destino que levaria ao desenvolvimento de novos prazeres. Essa forma exclusiva de amor levava à traição e à produção de “contra-paixões” que, ao obstruírem a paixão, eram “tão nocivas quanto é benéfica a paixão natural” (Idem, p. 272). Em sua concepção de natural, Fourier escapava dos dogmas tradicionais e se posicionava abertamente contra os preconceitos. Para ele, o problema não era o “safismo”, a “unissexualidade”, mas como essas paixões reprimidas levavam a “contra-paixões” manifestas em violências, castigos, desarmonias.

Para ele, havia cinco ordens do amor: a simples ou radical, que era material e sensivelmente simples; a composta ou equilibrada, compreendendo a harmonia entre amor sensitivo e sentimental e o amor material e espiritual; a polígama ou transcendente, de multiplicação do amor composto; a omnígama ou unitária, compreendendo as orgias libertinas e outras formas incabíveis à civilização; a ambígua ou mista, que era um gênero em desuso caracterizado por uma ordem múltipla e bastarda.

O julgamento da poligamia como uma desonra advinha da ignorância sobre as próprias paixões, dizia Fourier. Na Harmonia, “ordem social em que reinará a absoluta liberdade no amor, é certo que será muito mais polígama do que é hoje, onde este costume, embora incômodo e secreto, já é tão generalizado entre toda a juventude” (Ibidem, p. 261). Seria algo completamente distinto do “prazer supremo do burguês honesto” que, com seus “bons costumes”, traía copiosamente. Ele procurou comprovar a inferioridade dos monóginos ou monogâmicos, das pessoas que têm apenas uma “paixão dominante”. Pessoas, “naturalmente” inferiores, a “plebe passional”, o arauto da civilização. “Os mais subalternos, como os monóginos, são, por regra geral, os mais adaptáveis ao mecanismo civilizado que exige escassez de paixões, os graus mais elevados, por sua vez, são pouco compatíveis com esta ordem, em que suas paixões numerosas, ao ficarem demasiado comprimidas, forçam e causam a desordem” (Ibidem, p. 268).

Atravessado pelo *acontecimento 68* e pela então recente publicação, em 1967, de *Le Nouveau monde amoureux* – escrito em 1816 e mantido censurado pelos próprios seguidores de Fourier –, Daniel Guérin, considerado insuportável aos comunistas franceses por suas críticas e por ter retomado as práticas e questionamentos de anarquistas para tentar atualizar os sempre enrijecidos partidos, redigiu “O novo mundo amoroso de Fourier” em *Um ensaio sobre a Revolução Sexual*. Pontuou: “a Civilização (entende-se: a viciosa sociedade atual) faz do amor ‘um germe de egoísmo universal’, ‘de cada família um inimigo secreto de todas as outras’. ‘O isolamento dos casais’ é um fator de perversão. Ora, o objetivo das paixões deve ser formar ‘associações imensas’. ‘O amor deve multiplicar ao infinito os liames sociais’” (Guérin, 1980, p. 151). Cabendo à Harmonia “toda espécie de gostos” e os “ambíguos”, não somente as paixões polígamas, “omnígamas”, o unissexual (mais tarde enquadrado como homossexual), mas também o incesto e as relações entre pessoas de idades muito diferentes. O que fez as propostas de Fourier serem intragáveis inclusive para muitos anarquistas.

Mesmo na atualidade, essas questões seguem incômodas e intocadas. Em anos mais recentes, próximo à publicação do texto de Guérin, Michel Foucault assinalou para

as disparidades, quanto à aceitação social, das relações entre pessoas de idades muito diferentes, havendo maior receptividade àquelas entre um homem mais velho e uma mulher mais nova. Entre dois homens de idades consideravelmente distintas, a situação era outra: “estão um em frente ao outro sem armas, sem palavras convencionais, sem nada que os tranquilize sobre o sentido do movimento que os leva um para o outro. Terão que inventar de A a Z uma relação ainda sem forma que é a amizade: isto é, a soma de todas as coisas por meio das quais um e outro podem se dar prazer” (Foucault, 1981, p. 38). Poderíamos ampliar essa colocação para outras composições relacionais, atravessadas pela diferença etária, entre uma mulher mais velha e um homem mais jovem, e entre uma mulher mais velha e outra mais nova. Chama atenção que, nestes pares, costuma-se atribuir parentesco, a mulher mais velha é, quase invariavelmente, tida como a mãe. O que também não é inusual em relações entre mulheres, mesmo que com idades próximas, as quais são tomadas por irmãs.

René Schérer ao escrever “velhotes da harmonia”, em conversação com Fourier, notou que, hoje, há um certo encantamento frente ao amor entre velhos, mas desde que tenham a mesma idade e que não explicitem “paixões que os arrastem ao frescor da juventude e da adolescência, aí mora o escândalo” (2020, p. 11). Pois, o que se reitera continuamente é: “cada classe etária entre si. Tal é a palavra de ordem do amor civilizado” (Idem). Frente à valorizada jovialidade, parece ser impossível à maioria das pessoas conceber a atração por corpos velhos, bem como o prazer com eles, vigora a “subordinação do erotismo à moral. À moral civilizada onde o interdito maior é a mistura e a confusão das idades” (Ibidem, p. 12).

Para Schérer, na ordem harmônica de Fourier não há um nivelamento igualitário, ao passo que as diferenças agem em todas as séries e é exatamente a mistura entre as várias idades um dos fatores a indicar essa “dissimetria dinâmica” (Ibidem, p. 13). Tampouco é uma liberação sexual, anunciada na obra do precursor socialista, o que confere sua “incomparável originalidade transgressiva” (Ibidem, p. 18). Esta reside mais no próprio deslocamento do conceito de amor que ele pôs em funcionamento. Neste sentido, a passagem de um amor *simples* ao *composto* – possível quando o amor deixar de ser concentrado, como acontece na civilização, na posse física, tornada o único valor real, relegando todo o resto ao desprezo” (Ibidem, p. 19) – propiciaria aos velhotes tanto o gozo corporal, que nem sempre é procurado, quanto que possam “ouvir os ‘cacarejos de amor’” e, principalmente, não serem ostracizado neste âmbito.

A libertária Maria Lacerda de Moura, que viveu no sudeste do território governado pelo Estado brasileiro, no início do século XX, voltou-se à concepção individualista de *vontade de harmonia*, elaborada pelo anarquista Han Ryner. Em uma provável conversa com Fourier, o anarquista a definiu como uma harmonia interior, experimentada em relações livres e possíveis apenas neste âmbito individual e relacional, não em uma pretensa harmonia social. Seria um estágio na busca pela emancipação. Para Maria Lacerda, uma evolução cujo caminho seguia “naturalmente” no sentido da Harmonia, da qual a vontade em cada umx era o acesso para “a Vida”. Referia-se à existência única de cada umx de acordo com suas vontades e sua “realização”. “Cada um de nós tem o seu governo interior: tudo o que vem de fora, não constituindo uma nota de beleza, de harmonia vibrando em uníssono com a nossa harmonia – é violência que gera violência, é ódio que gera ódio. Mandar, como obedecer, é covardia: degrada, avilta, imbeciliza o gênero humano” (Moura, 2022, p. 66).

Ela também mantinha intocadas noções de natureza humana, que estariam em sentido contrário à ordem institucional e, como Fourier, considerava a poligamia natural. A ácrata mostrou que a concepção exclusivista do amor e das relações sexuais era uma questão de hábito, sugestão, rotina, de educação transmitida por séculos. Por meio de uma outra educação e da experimentação de outras práticas no presente, por cada pessoa interessada em ampliar sua liberdade e poder realizar a si própria, é possível abolir o exclusivismo e a propriedade sobre a carne humana, “cada qual satisfazendo, como entender, os seus sentimentos ou as suas experiências amorosas” (Moura, 1933, p. 38).

Este era seu entendimento de amor livre, a partir da concepção de *amor plural* de Han Ryner, que foi minuciosamente exposta no livro *Han Ryner e o Amor Plural* (1933), escrito no final dos anos 1920, quando ela morava na comunidade rural anarquista de Guararema, no interior de São Paulo. Lá, a libertária compôs junto com outros ácratas, muitos deles nascidos na Europa e desertores da Primeira Guerra, e experimentou a existência livre no campo. A comunidade de Guararema ganhou forma em 1928 e foi destruída em 1937 pelas forças de segurança da ditadura do Estado Novo. Além do sufocamento desse espaço, André Néblin, seu companheiro neste momento, foi deportado para a França. Muito pouco, ou quase nada, sabe-se sobre essa experiência libertária no interior paulista que durou quase dez anos. Foi bem mais longeva que a Colônia Cecília, mas muito menos documentada (ou teve sua documentação destruída ou sequestrada...). Muitos livros de Moura foram escritos neste período, em meio à esta coexistência com outros anarquistas e com os demais seres vivos e forças vivas pulsantes na mata.

Tomada pelo início dessa experimentação e pela leitura de Ryner, Maria Lacerda afirmou o respeito mútuo à individualidade e à liberdade integral dos outros seres, a compreensão recíproca, a sinceridade, o amor na diferença que não pretende fazer dx outrx à nossa semelhança, que não exclui outro amor e se recusa a sufocá-lo com ciúmes e exclusivismo. Ela acabou por anarquizar outrxs anarquistas que se diziam adeptxs da *união livre*, mas que perpetuavam a “tragédia da deformação mental”, conservando o homem como um “troglodita com direito de propriedade sobre a mulher” (Idem).

Diferente de muitas anarquistas contemporâneas a ela, Moura recusava as justificativas e determinismos econômicos como causas do servilismo das mulheres. Foi precisa ao mostrar que “a emancipação econômica da mulher não a emancipou da escravidão sexual” (Idem, p. 115) e que “as tragédias passionais são inerentes à classe burguesa e à classe proletária” (Ibidem, p. 120). Nas páginas de jornais anarquistas, como o de ampla circulação no período, *A Plebe*, nota-se na maioria dos escritos sobre amor livre precisamente esta justificativa econômica para se manter intocada a maneira de se relacionar, amar e viver. Como se evidencia no artiguete da ácrata Isabel Cerruti, de 1934, quando ela dizia: “jamais me ocupei deste assunto, por achar que a questão do pão está acima das questões do amor” (Cerruti, 2018, p. 171). Ela, como outros e outras, considerava impossível “amar livremente numa sociedade de algemas” (Idem, p. 172). Todas as práticas de liberação, neste sentido, produziam condutas moralmente condenadas por estes anarquistas e pela sociedade. O julgamento moral era acompanhado de uma noção de natureza feminina e de sua missão sagrada: a reprodução e a maternidade. Questões estas combatidas ferrenhamente por Maria Lacerda de Moura.

Propondo-se a reflexões e experimentações ousadas, inclusive entre ácratas, a anarquista afirmava que “a sexualidade não quer dizer órgãos sexuais” (Ibidem, p. 19) e “não é indispensável sempre entrar a sexualidade” (Ibidem, p. 74), anunciando uma percepção ampla do amor e da sexualidade, em certa medida, próxima a suscitada por Alexander Berkman. Naquele momento, dissociar o sexo dos órgãos sexuais e o amor da sexualidade, era dinamitar a finalidade reprodutiva conservada por religiosos e fiéis da razão e da ciência, havendo dentre estes últimos, muitxs adeptos anarquistas. Lá, no final dos anos 1920, Maria Lacerda afirmava: “o sexo é bissexual” (Ibidem, p. 107). O cosmos era sexo e era também bissexual, dizia ela. Ainda que não abordasse diretamente a questão da chamada homossexualidade, a partir da história de Kersos, personagem criado por Ryner, ela acenou: “toda alma é andrógina e pode amar à direita como à esquerda” (Ryner

*apud* Moura, 1933, p. 54). No entanto, no vocabulário da época, bissexual poderia ser uma oposição à unissexual, à homossexualidade.

A escritora buscou distinguir o amor da sexualidade, dos atos que manifestam “função orgânica simplesmente” (Moura, *Ibidem*, p. 71). Chamou atenção, mais de uma vez, para não se confundir *amor plural* com promiscuidade ou volubilidade. Distanciava-se das liberações vistas como meramente sexuais, embora visse o prazer, principalmente o prazer da mulher, como fundamental. O que lhe preocupava era o despertar simplesmente erótico, “estremecimentos grosseiros” tanto nas mulheres quanto, e igualmente, nos homens. Daí sua crítica a Émile Armand.

Moura via na proposta de “cooperativa amorosa”, modo como ela interpretava as sugestões de Armand e dos associados ao periódico libertário *L'en dehors* para as experimentações da liberdade sexual, envolvidas na noção de *camaradagem amorosa* cunhada pelo anarquista. “Fazer cooperativa amorosa sujeita à lei da oferta e da procura é despertar em nós apenas o erotismo, os instintos puramente animais que devem ser regrados pela razão” (*Ibidem*, p. 80). Ou pior, seria uma forma de instigar, estimular e dar “aos jovens uma espécie de cinismo vulgar dos aproveitadores de todas as situações” (*Ibidem*, p. 81), atraindo à associação oportunistas e criaturas com ganas somente de “se entregarem indistintamente umas às outras” (*Ibidem*), sem compromisso coletivo, de amor ou “princípios livres”. Para ela, a defesa dessa associação apenas maquiava o desejo de “todos os homens” de “ter muitas mulheres à sua disposição” (*Ibidem*, p. 82). Embora, Armand fosse “um dos paladinos mais corajosos da emancipação sexual da mulher”, (*Ibidem*, p. 84), ela demarcava nessa proposta o risco de “uma escravidão quiçá tão deprimente quanto a escravidão da moral do industrialismo desta sociedade” (*Ibidem*).

É provável que o trecho do livro *Camaradería amorosa (algunas reflexiones sobre el amor libre)* (2000), ainda sem tradução completa para o português<sup>97</sup>, a provocar este incômodo em Maria Lacerda seja “a coqueteria no amor”, no qual Armand procurou diferenciar a conduta das coquetes, de sedução pela sedução, da

mulher que se dá. Que se dá, não se nega ou faz de si mesma um mercado. Que se dá, simplesmente. Sem se embelezar, sem astúcia, sem cálculos, sem subentendidos, sem fins ocultos. Sem pensar na fidelidade subsequente em termos de garantia. Sem interrogar o destino. Sem se preocupar se voltará a ver, alguma vez, o seu amante. Que se abandona. Que doa seu corpo. E não somente seu corpo, mas suas carícias, sua paixão, sua sensibilidade (Armand, 2000, p. 29).

---

<sup>97</sup> Na revista *verve*, n.21, foi publicada a tradução do artigo de Armand “amor, amor em liberdade, camaradagem amorosa”. Originalmente, o texto foi redigido para compor a *Encyclopédie Anarchiste*. O texto contém as reflexões de Armand sobre a *camaradagem amorosa* e que também estão contempladas no livro supracitado.

Para ele, esta atitude seria própria da intimidade “natural do amor”, a qual contrastava com as ostentações, dissimulações e o temor à opinião alheia. Sem joguetes, sem a mera exibição característica das coquetes, era a mulher que “ama em geral ou deseja em particular. A quem ela gosta e quem gosta dela. (...) Por uma hora, um dia, dez anos. Sem nenhuma preocupação mesquinha com estado civil ou condição social. Este é o caráter da amante, da verdadeira apaixonada” (Idem, p. 30).

A conduta de coquete, o flerte dissimulado, eram considerados caricaturas burguesas do amor livre. Condutas repletas de mentiras, cálculos, aparências, intenções escusas e mesquinhas. “‘Amor livre’, para eles, é sinônimo de ‘prostituição livre’, paga-se em dinheiro a quem acreditou nas declarações de amizade ou simpatia” (Ibidem). O problema não era moral, não estava no jogo sexual, mas na desilusão premeditada, na manipulação dos sentimentos, no “fazer sofrer com a maior indiferença”, pois “se filtra a paixão, verte-se a emoção com conta-gotas, destila-se a sensibilidade” (Ibidem). Por certo que algumas considerações aqui situadas, encontram-se datadas, décadas após a chamada liberação sexual, mas outras encontram correlatos fidedignos no presente.

Émile Armand defendia “a verdadeira emancipação sexual” como aquela que perseguia os desejos sexuais como algo natural, impulsionando a perda de “seu caráter de anomalia conforme se fala e escreve à plena luz sobre as experiências, as satisfações e os refinamentos pelos quais se pode conduzir os desejos” (Ibidem, p. 31). O obsceno provinha da censura, do pudor, do trato das questões sexuais a “portas fechadas”. À sua maneira, no início do século XX, o libertário propagava a ruptura entre público e privado, ao não conceber que “haja algo nocivo em contemplar o espetáculo de um acoplamento entre dois seres ou das carícias que se abundam. Não é mais prejudicial do que contemplar um quadro que representa um trabalhador semeando um campo” (Ibidem). Assim como propagandeava o nudismo como afirmação, protesto e liberação

de uma das principais noções em que se baseiam as ideias de ‘permitido’ e ‘proibido’, de ‘bem’ e ‘mal’. Liberação da coqueteria, do conformismo a um padrão artificial de aparência externa que mantém a diferenciação de classes. Imaginemos nus o general, o bispo, o embaixador, o acadêmico, o carcereiro, o policial. O que sobraria de seu prestígio, da autoridade que lhes foi delegada? Os governantes sabem disso muito bem, e esse não é o menor dos motivos de sua hostilidade ao nudismo (Armand, 2023a, p. 56).

O verdadeiramente prejudicial, pernicioso, era “o preconceito que quer que todos estes espetáculos se escondam debaixo do tapete e circulem furtivamente” (Armand, 2000, p. 31). A obscenidade inexistente fora do indivíduo, dizia Armand, não habita um ato,

um gesto, uma atitude, a voluptuosidade, o desejo sexual, mas o olhar de quem vê; “ela não existe, da mesma forma que não existe o pudor” (Idem, p. 32).

A emancipação sexual se somava à sentimental como um meio de liberação da ilusão metafísica, usualmente atrelada aos sentimentos humanos. Vale ressaltar que a emancipação em Armand é uma ação de liberação, que não se confunde com uma demanda por “se emancipar” tal como se coloca para grupos de reivindicação por direitos, como para feministas liberais para quem o termo emancipação era sinônimo de liberdade política, pelo voto. Com Armand, emancipa-se, sentimentalmente, todx aquelx que considera o sentimento como algo suscetível, possível de ser desenvolvido, aperfeiçoado, intensificado, segundo termos do próprio autor. Ainda que no campo individual, de cada umx, os sentimentos também podem ser objeto de reflexão, conversação, aprendizado mútuo e transformação. A mudança no modo de lidar com os sentimentos passaria por uma outra percepção temporal, pela compreensão da mobilidade, mutabilidade e reversibilidade de tudo que é vivo, reduzindo certas desilusões e desgostos afetivos.

Isso seria possível por meio de uma educação sexual libertária, como prática dxs próprixs emancipadxs, dxs individualistas, sem especialistas ou diplomados. Seria voltada à propagação das “delícias – sentimentais, emocionais, físicas” (Ibidem, p. 09) do sexo, uma educação das vontades, assim como das “responsabilidades” implicadas nele: evitar a procriação, quando a mulher assim o quiser; a disseminação de doenças venéreas; a imposição da vontade de umx sobre outrx. Era defendida como uma prática anarquista inseparável da liberdade sexual; “convém àquelx que saiba, que instrua x que ignora. É de uma lealdade elementar” (Ibidem, p. 10). Um exercício inerente à *camaradagem amorosa*, que desconhece fronteiras que buscam esquadrihar as relações e os amores, pois a própria “experiência amorosa não conhece fronteiras. Varia de indivíduo a indivíduo” (Ibidem, p. 06). Ao ser perguntado o que entendia por *camaradagem amorosa*, Armand respondia:

uma concepção de associação voluntária que engloba as manifestações amorosas, os gestos passionais e voluptuosos. É uma compreensão mais completa do companheirismo que só comporta a camaradagem intelectual ou econômica. Nós não dizemos que a camaradagem amorosa é uma forma mais elevada, mais nobre, mais pura; dizemos simplesmente que é uma forma mais completa de companheirismo (Ibidem, p. 19).

É salutar a definição de liberdade para Émile Armand que, enquanto um meio, não existe fora do campo “particular, individual”. Uma liberdade total, como objeto final, assim como a verdade absoluta, inexistente, não é mais do que uma abstração, logo nem mesmo pode ser o objetivo ao qual alegadamente se destina. A liberdade deixa de ser uma



abstração quando passa a ser considerada do ponto de vista individual e da prática, torna-se uma via, um meio e passa a ser possível “nos colocar sobre um terreno sólido e afirmar que ‘nossas necessidades e nossos desejos’ – melhor que ‘nossos direitos’, expressão abstrata e arbitrária –, têm sido rechaçados, mutilados ou encobertos por autoridades de diversas ordens” (Ibidem, p. 04). De modo que esta prática abrange a contínua luta contra as concepções legalistas, os preconceitos, a ordem civil e religiosa. Na contramão, inclusive de socialistas libertárixs, Armand afirmava a não exclusão da “voluptuosidade sexual das experiências da vida”, colocando-a no mesmo plano que as voluptuosidades econômicas, morais e intelectuais, dentre as quais sublinhava a artística e a literária.

Esta liberdade libertária, apresentada por ele como anarquista individualista de modo a marcar uma diferença considerável em relação a outrxs libertárixs e outros anarquismos, exercita-se igualmente no âmbito sexual e amoroso. Assim, opunha-se a redução do amor a uma equação, a uma única forma de expressão ou uma finalidade: a reprodução. Ele chegou a considerar que a atração entre seres de “sexos diferentes” era indispensável para a continuidade da espécie naquele momento, mas só “até o dia em que se possa fabricar seres sem sexo – cabe esperar – nos laboratórios de biologia” (Ibidem, p. 05). Na primeira década de 1900, Émile Armand considerava essa possibilidade, hoje bastante avançada, tanto pela transição sexual, quanto pelas formas de reprodução que não mais necessitam da relação heterossexual fértil com penetração pênis-vagina. Ele não era um visionário, era um libertário atento às infinitas possibilidades da existência e incansável no combate aos preconceitos, aos resquícios morais, inclusive remanescentes entre ácratas e nos anarquismos.

Sua concepção de amor livre, a *camaradagem amorosa*, difere-se por se expandir pelo prazer sexual, considerado franca e abertamente. Aproxima-se de Emma Goldman que também foi incisiva ao afirmar o sexo como a “força mais elementar da vida humana” (Goldman, 2021, p. 247) e defender que a questão sexual deveria ser abordada com franqueza para que “livremo-nos da humildade dissimulada tão predominante na superficialidade dos bons modos. Libertemos o sexo da falsidade e da degradação e percebamos logo de uma vez por todas que o sexo é um fator de importância central para a saúde e a harmonia na vida e na arte” (Idem, p. 264).

Émile Armand confrontou não somente o “amor escravo, a única forma de amor que podem conhecer as sociedades autoritárias” (Armand, 2000, p. 07), mas “o vírus cristão” que se disseminava entre “socialistas, revolucionários, anarquistas, que engolem sem pestanejar cem colunas de estimativas para a demolição ou a construção social, mas

que se obcecaram e escandalizam com duzentas linhas de apelo à voluptuosa experiência” (Armand, 2023b, p. 58). Não pressupõe, necessariamente, a poligamia. Sem inverter o argumento majoritário acerca da monogamia, que a toma como superior, Armand apenas sublinhava serem formas diferentes de união sexual. Nenhuma inferioridade da poligamia é constatável na história, nas artes, na literatura, na filosofia, em outras culturas. Ele se voltou aos gregos, que “eram devassos, incestuosos, homossexuais, enalteciam a cortesã. Observem a obra artística e filosófica que realizaram. Comparem a produção arquitetônica e científica dos árabes polígamos com a ignorância e a grosseria dos cristãos monógamos da mesma época” (Armand, 2000, p. 20). A monogamia se impunha como regra artificial, contra os impulsos naturais do sexo. Contudo, Armand constatava que esta forma convinha a muitas pessoas, muitos temperamentos. Ainda que ele considerasse um empobrecimento sentimental da personalidade individual e que “toda camaradagem que compreenda três é, diga o que quiser, mais completa que a camaradagem que compreende somente dois” (Ibidem, p. 19). Podendo ou não envolver diretamente o sexo.

Praticar a ‘camaradagem amorosa’ quer dizer, para mim, ser um camarada mais íntimo, mais completo, mais próximo. E, pelo mero fato de estar ligado pela prática da camaradagem amorosa ao seu companheiro ou a sua companheira, você será para mim uma ou um camarada mais próximo, mais alter ego, mais querido. Entendo, ademais de me servir da atração sexual, como uma panaceia de companheirismo mais ampla, mais acentuada. Tampouco, nunca disse que esta estética estivesse ao alcance de todas as mentalidades (Ibidem, pp. 20-21).

Muitos anos antes de toda a discussão, como vimos, sobre poliamor e não-monogâmias, Émile Armand já afirmava: “não se trata tanto da quantidade ou do número de experiências, quanto da qualidade dx experimentadorx” (Ibidem, p. 08). Esta questão, antecipada quase um século pelo libertário, relaciona-se às formas de lidar com o ciúme. Antes de trazer a análise de Armand, vale marcar que, atualmente e em meio às discussões poliamorosas ou não-monogâmicas, o ciúme é tratado como um problema individual. O que se constata nas páginas do *guia-bíblia* do poliamor, quando as autoras declaram: “a única definição real de ciúme: é a experiência de projetar os sentimentos desconfortáveis no parceiro” (Hardy & Easton, 2019, p. 173). Este sentimento é situado como uma “imposição a terceiros” e que opera como uma estratégia capaz de bloquear saídas ou soluções, o que induziria a pessoa “terceirizada” a se responsabilizar pelas emoções de outrem; “simplesmente não funciona. Ciúme é um sentimento que surge dentro de você; nenhuma pessoa ou comportamento pode ‘deixar’ você com ciúme” (Idem, p. 177). Há, até mesmo, uma palavra no vocabulário poliamoroso – a “compersão” – para definir o “sentimento feliz ou mesmo erótico que surge ao ver o prazer que seu amado sente com

outra pessoa. Para muitas pessoas, se satisfazer com a compersão ajuda a reduzir a sensação de ciúme” (Ibidem, p. 346). Seria uma modulação empoderada do voyeurismo? (Lembrando que esta prática continua classificada como uma “parafilia” no manual de Distúrbios da Saúde Mental – DSM).

Brigitte Vasallo e Juan Carlos Cortés se opõem a esta individualização que consideram demasiada neoliberal e circunscrita à administração das relações e dos sentimentos. Muitas vezes, mesmo quando intentam escapar das saídas neoliberais de responsabilização individual e das explicações psicologizantes, o que mais reiteram é a comunicação: comunicar as inseguranças, comunicar os medos, comunicar os ciúmes... resultando em um “sistema de direitos e obrigações que emanam do modelo de relação hegemônico, adaptado a um novo marco de negociação” (Cortés, 2020, p. 104). Continua no campo do que está dentro do sujeito e deve ser externalizado, comunicado, confessado.

As palavras-chave são habitualmente: comunicação, cuidados e autocuidado, autoconhecimento, respeito, responsabilidade, trabalho e superação pessoal, desconstrução, drama, ciúmes frente à ‘compersão’, empatia e assertividade. E, acima de tudo, gestão e negociação, gestão e acordos, gestão e consensos... e gestão e gestão e gestão... Estas noções se dispõem organizadas como uma caixa de ferramentas com a ajuda da qual posso me salvar das enormes dificuldades (subjaz frequentemente um olhar vitimista e uma semântica de dor e sofrimento irremediável) da passagem da monogamia a uma nova identidade poliamorosa, em uma evolução que, usualmente, lembra mais a um rito de iniciação ou um caminho de crescimento espiritual que um processo de contestação social (Idem, pp. 103-104).

Cortés indica o problema social e político que subjaz ao ciúme, mas ainda fica enredado no campo emocional e psicologizante que envolve essa questão nos debates atuais. Ele aponta para o ciúme como uma decorrência do regime da propriedade, ainda que não adense esta análise frente às configurações contemporâneas. Insere-se em uma batalha travada por libertárixs há mais de um século. Émile Armand foi um dos mais tenazes ao estancar o que estava em jogo quando se produzia ciúme. Mapeou três tipos: os proprietários, os sensuais e os sentimentais. O primeiro é o evidente e mais comum, deriva do tratamento do cônjuge como propriedade, “‘coisa’ sua, um ‘costume’ do qual não pode escapar. Não concebe que ‘sua coisa’ lhe seja tomada nem que tirem seu poder sobre ela. Esta forma de ciúme pode se complicar sob a influência de feridas de amor-próprio ou agravar-se sob o império das questões econômicas” (Armand, 2000, p. 26). Já os ciúmes sensuais e sentimentais não estariam exatamente vinculados à posse de outrem, mas a dores, padecimentos, frente a uma experiência amorosa em declínio pelo cessar das relações sexuais ou pela diminuição da intimidade, da amizade, do prazer em estar junto. Armand se refere a todos esses modos de ciúme como “doenças” do amor, assim como o

ódio, e que, especialmente no tipo sentimental, considerado por ele o mais delicado, podem levar ao abalo na saúde. Sendo uma “cura” possível do ciúme sensual a disposição para encontrar alguém com quem reviver emoções e sensações semelhantes às “perdidas”. E, em relação ao ciúme do proprietário, não cabe discussão pois não cabe à existência “individualista”. Isso, não por um decreto, mas pelo esforço de se manter em luta incessante, inclusive, contra si mesm.

À longo prazo, a proposta de uma linguagem não-binária ou dita “neutra”, em português, colocará em questão a posse de umx sobre outrx, uma vez que não há como indeterminar o gênero dos pronomes possessivos meu/minha? Só podem ser desbinarizados se conjugados no plural, nossxs e delxs. Será uma possibilidade em potência, mesmo em meio a tantos espelhamentos que se colocam como totalizantes e a tantas regras e atualizações balizadas pelo que se produz e se impõe desde o hemisfério norte do planeta, notadamente dos Estados Unidos? Quando pensamos em nossxs amigxs, é possível pela multiplicidade das relações que se envolvem e se expandem, o que pode amalgamar outras formas, como as amorosas que não se reduzem a ser apenas isso. Mas, há a relação de cada dupla: mim e você. Sem abstrações, podemos dizer que, entre eu e você, há um nós e que somos nossxs? E não você meu/minha ou eu sua/seu? Ao mesmo tempo, ressoa uma pergunta anterior: não haverá aquilo que é próprio de cada umx, às suas relações, como colocava Max Stirner (2009)? Em quais línguas, em quais culturas, inexistem os pronomes possessivos?

Não foi pela determinação de um novo termo ajustado a uma conduta inovadora, como a “compersão” em oposição ao ciúme, que Émile Armand sobrepôs a noção de amor individualista, que consiste em “querer, acima de tudo, a felicidade de quem se ama”, podendo encontrar “a própria alegria na máxima realização da personalidade do objeto amado” (Idem, p. 28). Trata-se menos de indicar um modelo de conduta idealizada, próxima ao politicamente correto, ou de uma solução pragmática, mas de algo possível entre amigxs. E, novamente, atraem-se as proposições de Armand e as de Cortés e Vasallo, quando ele sugeria que a abundância despontava como um modo libertário de lidar – “no amor, como em tudo mais, é a abundância o que aniquila os ciúmes e a inveja. Eis aqui, porque a fórmula do amor em liberdade, todos a todas, todas a todos, está invocada como o meio anarquista preferido” (Ibidem, p. 29). Para ele, era a qualidade da experiência o que diferenciava, conforme o impulso da atração: sentimental, sensual ou para fins procriadores – considerava que uma mulher poderia escolher um parceiro apenas para ter um filho dele ou com ele. Cada relação é única em suas particularidades, pois se

faz pelo encontro entre dois ou mais seres que levam suas existências de formas também únicas. Independe da duração ou da forma, pode estar em cada relação sexual, em cada paixão, em cada amizade. A partir daí, Armand questiona como se faz possível o ciúme, “se é verdade que as experiências sexuais diferem umas das outras, como o ciúme – mais que uma enfermidade de amor, uma forma mórbida – pode existir?” (Ibidem, p. 27). O que se sobrepõe, sobressai à unicidade do encontro, quando o ciúme governa?

É importante notar que a abundância, mesmo quando posta atualmente por Vasallo e Cortés, não se confunde com um excesso típico do consumo capitalista, que permeia inclusive as relações amorosas e sexuais. A abundância é própria da existência livre, pois está em relações descentralizadas e horizontais, em igualdade. As infinitas possibilidades se fazem, se inventam aí. Não estão em prateleiras, embaladas à vácuo, atrás das telas, não são consumíveis e não respondem à ânsia e à velocidade contemporâneas, ditadas pelos fluxos ininterruptos de informação, entretenimento, comunicação, capital. São como o que abunda da terra, capaz de alimentar a todos, a partir de suas relações com o clima, a época do ano, os astros, a água, quem cultiva, as trocas com outros animais e microrganismos, o que serve de adubo, o que contém as pragas, o que semeia... ou o que destrói severamente. Relações livres, também do bem e do mal, da utilidade.

Nos primeiros anos do século XX, Emma Goldman também se voltou ao ciúme, maior mutilação do amor, reproduzidor de mentiras e traições, potencialmente mortífero. O único desejo do ciumento, muito aquém de uma tentativa de compreensão ou outra forma de lidar, é a punição. Goldman o analisou como um efeito do governo das relações amorosas e da imposição de uma temporalidade externa a cada movimento relacional único. Ela afirmou o engendramento cultural, inexistente entre “povos primitivos”, à monogamia como “resultado da domesticação e apropriação das mulheres e que, por sua vez, criou o monopólio sexual e o inevitável sentimento de ciúme” (Goldman, 2021, p. 168). Tornou-se uma “arma de legítima defesa para a proteção desse direito de propriedade” (Idem), valendo para homens, muitas vezes envoltos na “presunção dos machos” (Ibidem), e para mulheres, muitas vezes envoltas em inveja feminina. Não há vítimas e algozes. Ninguém é inocente.

“Duas pessoas que estão ligadas por uma harmonia interior e um sentimento de unicidade não têm medo de prejudicar a sua confiança e segurança mútua se um ou outro se sentirem atraídos por algo exterior ao relacionamento, como não irão terminar a sua relação numa inimidade vil, como ocorre frequentemente com diversas pessoas” (Ibidem,

p. 170). São pessoas que vivem perto uma da outra porque vivem uma com a outra, diferente da maioria dos casais. O fazem, estão juntas, por querer e não porque devem ou necessitam. Para ela, o amor era estranho à maioria das pessoas, pois ele só existe em liberdade, “sem reservas, abundante, completamente” (Ibidem, p. 149). Sendo assim, costuma ser corriqueiramente sufocado, aniquilado sob as tentativas de governo a partir dos dogmas religiosos e do Estado, que lhe determinam suas formas aceitáveis e condenáveis. Ainda que muito se fale sobre e se declare fazer “por amor”, mas pelo *amor escravo*, pelo *amor civilizado*, pelo amor do amo. Goldman afirmava que o amor, em sua livre existência, “raramente cria raiz; ou se cria, logo definha e morre. Sua fibra delicada não pode suportar o estresse e a pressão do nosso esfacelamento diário. Sua alma é complexa demais para se adaptar à trama viscosa do nosso tecido social” (Ibidem, p. 151). Rompendo com a lógica da propriedade, o público e o privado, a anarquista se dispunha ao “amor [que] pode ir e vir sem medo de se encontrar com um cão de guarda (...) onde não há fechaduras e chaves, tampouco há lugar para suspeita e desconfiança, os dois elementos sobre os quais o ciúme cresce e prospera” (Ibidem, p. 173). O casamento, causa do ciúme e da morte – suicida ou homicida –, de mulheres em sua ampla maioria, era o alvo preciso da demolição, mas não só.

Alguns progressistas têm optado por reformas ou melhorias nas nossas leis matrimoniais, já não permitem que a Igreja interfira nas suas relações maritais. Outros vão além, casam-se livremente, isto é, sem o consentimento da lei. No entanto, mesmo esta forma de casamento é tão coercitiva, tão *sagrada* quanto a antiga, porque o problema não é a forma ou o tipo de casamento que podemos estabelecer, mas a coisa, a própria coisa em si mesma que é questionável, nociva e degradante (Ibidem, p. 70).

Emma Goldman redigiu este trecho em 1897 para o jornal ácrata *The Firebrand*, e desde então ela não hesitou em reafirmar que o ciúme não era exclusivo dos casamentos conservadores, saturados pelo monopólio sexual, mas persistente nas relações ditas livres. Lutando contra a “diferença de posição e privilégio entre os sexos” (Ibidem), conduzida historicamente e que reduzia as mulheres a condições aviltantes de violências, exploração, dependência. Em sentido semelhante, Maria Lacerda questionava: “o que é o casamento livre? É que, por acaso, esse sistema de união não possui todos os inconvenientes e defeitos do matrimônio legal, com a exceção do cerimonial? Ou é que não constitui um monopólio amoroso e uma prisão para a mulher?” (Moura, 2006, p. 55).

Em plena Revolução Espanhola, em março de 1937, Lucía Sánchez Saornil, uma das instauradoras da *Mujeres Libres*<sup>98</sup>, confrontou a continuidade do casamento entre libertárixs na revolução. Casais compareciam aos ateneus e sindicatos para receber a certidão de casamento em cerimônias realizadas por seus camaradas. Frente à reforma deste carcomido costume, fundado em tanta desigualdade e violências, conservador da propriedade, ela foi enfática: “se passamos anos afirmando que para a união de dois seres bastava o livre consentimento de ambos e que o certificado matrimonial não era outra coisa que um contrato de venda, que explicação daremos à estas absurdas cerimônias (...)?” (Saornil, 2015, p. 76). Desta forma, nos sindicatos, ateneus e em seus lares, xs libertárixs reproduziam o matrimônio burguês abençoado pela Igreja e outorgado pelo Estado, pois da mesma maneira exerciam uma “intromissão pública no ato carnal” (Idem).

Saornil viveu ao lado e junto com América Barroso. Eram amigas. Após sua morte, em 1970, tornaram-se públicas muitas especulações sobre a provável “lesbianidade” dela e dessa relação. Até hoje, pesquisadorxs, anarquistas não-heterossexuais, lésbicas e feministas buscam declarar e “comprovar” a verdadeira sexualidade de Lucía Sánchez Saornil, a despeito dela própria nunca ter se posicionada quanto a isso. Somam-se às “suspeitas” o fato de ela ter publicado poemas dedicados a mulheres sob o pseudônimo de Luciano de San-Saor, e de se vestir com roupas consideradas masculinas. Aventam-se polêmicas e bochichos, reivindicações identitárias cruzadas e “terceirizadas”, assim como a defesa moral de certxs anarquistas que ignoram e tratam com desimportância o fato de algunxs libertárixs, também xs revolucionárixs, não serem heterossexuais. Permanecem incólumes em seus lugares, não se abrem às histórias e existências livres, capazes de nos fazer repensar e nos revirar. Como afirmou a *mujer libre*: “a Revolução deveria começar em nós próprios, e se não o fazemos, perderemos a Revolução social, nem mais, nem menos, nossa mentalidade burguesa não fará senão revestir os velhos conceitos com roupas novas, conservando-os em toda sua integridade” (Ibidem).

#### **Crepúsculo sensual**

Inquietações inefáveis,  
colocam seus longos arrepios,  
em minhas entranhas.  
Tinha chovido...  
O jardim abriu-se pomposamente,  
mais verde, mais carnal.

---

<sup>98</sup> Durante a Revolução Espanhola, foi fundada a *Federación Mujeres Libres* voltada às mulheres e com o objetivo de expandir as relações e práticas de liberdade entre elas. De 1936 a 1939, publicaram a revista *Mujeres Libres*. Ver: Rago, Margareth; Biajoli, Maria Clara Pivato. *Mujeres libres da Espanha: Documentos da Revolução Espanhola*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2017.

As rosas, grandiosas e sangrentas,  
abriram -atônitas  
pelos trovões distantes-  
ao entardecer.  
Uma onda de perfumes,  
frescos d'água,  
assaltou meus sentidos.  
E eu coloquei minhas mãos  
sobre as rosas,  
ainda molhadas da chuva recente;  
minhas mãos,  
que tremiam, e tremiam,  
como as estrelas;  
minhas mãos abertas como passifloras, pálidas como passifloras.  
Tiveram, minhas mãos, para as rosas,  
uma carícia inextinguível,  
uma longa carícia  
de carne e espírito.  
O crepúsculo cheio  
de seu sangue as trilhas  
-veias cheias,  
que se abriram diante de meus olhos -.  
Rios alucinantes  
que o dia encheu  
de seu sangue vencido.  
As rosas,  
pulsavam entre meus dedos abertos;  
e foi uma palpitação  
de carne quente,  
carne estremecida e perfumada.  
-Glorioso contato  
que quebrou a represa  
dos desejos lançados-.  
E nessa divina  
explosão de inquietações  
minha alma também se fez carne,  
carne trêmula, febril,  
que, em ânsias incompreensíveis,  
afundara, afogando-se,  
nos rios,  
sangrentos, do crepúsculo  
(Luciano de San-Saor, 2013 [1919], p. 10-11).

A libertação da mulher – ainda, certas vezes, colocada em termos de emancipação feminina, como para Saornil – se fazia impreterível e intrínseca ao próprio fim do matrimônio, não só como contrato legitimado pelo Estado e pela Igreja, mas nos seus ínfimos mecanismos, em seus funcionamentos, no governo das condutas que se mantinha inalterado mesmo em *uniões livres*.

Outras foram as vozes de mulheres ácratas a bramir contra o casamento, como Pepita Guerra, que desde a Argentina, no final do século XIX, escrevendo à *La Voz de la Mujer* – possivelmente o primeiro periódico libertário editado e redigido somente por mulheres no planeta –, afirmou: “se não querem se converter em prostitutas, em escravas sem vontade de pensar nem de sentir, não se casem!” (Guerra, 2019, p. 93). Pois se o



amor não é imutável, fixo e eterno, como poderiam se atar a uma instituição que o forçava a tal? Ou como Voltairine de Cleyre que defendia que um casal apaixonado não dividisse propriedades e o mesmo teto, pois “aqueles que se casam, adoecem”, escreveu em 1907, nos Estados Unidos da América. No Japão, neste mesmo período, libertárias enfrentaram outra rígida moral, recusaram o casamento e afirmaram o amor livre. Xs anarquistas apaixonadxs Kanno Sugako e Kôtoku Shusui não se casaram,

não houve *Kokutai*, costume, e qualquer outro código, manual ou prescrição de como viver que os barrassem. Atiraram-se por inteiro em uma relação escandalosa para os guardiões da moral sem temer o que lhes poderia acontecer. O amor livre não pode ser disciplinado, ou disfarçado e escamoteado para ser o que não é. É livre por não saber para onde vai, por surpreender, por modificar a cada um e não se perder em cálculos de possibilidades de dores futuras (Uehara, 2019, pp. 112-113).

Escreveu Luíza Uehara ao analisar *um anarquismo menor* no Japão. Ela enfatizou as experimentações do amor livre entre ácratas, especialmente as libertárias, como Itô Noe que destruiu a noção de virgindade, recusou o casamento, a submissão e a dependência a qualquer homem; e Takamure Itsue, que em 1930, afirmou: “no que diz respeito ao amor, precisamos lutar vigorosamente pelo amor livre, abolindo as visões tradicionais do amor como uma ‘manilha’. O amor livre não significa nenhum outro, senão o amor anarquista...” (Takamure, 2021, p. 197).

Para elas e para tantas outras anarquistas, espalhadas por inúmeros cantos do planeta, o casamento era ainda mais repugnante pelas violências aplicadas precisamente sobre as vidas das mulheres. O que hoje poderíamos dizer serem “questões de gênero”, foram anunciadas por elas como indissociáveis do governo pela moral religiosa e pelo Estado. Estes últimos, combatidos também por muitos homens anarquistas que se opunham ao casamento como uma forma de luta antiestatal e anticlerical. Contudo, a maioria deles, tirando-se as exceções escandalosas como Émile Armand ou escritos pontuais como “A mulher, o matrimônio e a família” de Mikhail Bakunin e “Amor e anarquia” de Erico Malatesta, paravam por aí. Estas e estas libertárixs, rarxs, intentaram “dividir aquilo que havia sido unido politicamente (reprodução e sexualidade) e questionar a família como pequeno Estado, mesmo quando os progenitores são anarquistas” (Luddistas Sexxxuales, 2012a, p. 69).

Como já visto, Laura Fernández Cordero destacou nas páginas do arquivo da imprensa anarquista na Argentina, em fins do século XIX e primeiras décadas do XX, que o amor livre era atacado por muitxs ácratas e, “às vezes, a homossexualidade funcionava como um limite corretivo para as versões mais radicais do amor livre”

(Cordero, 2017, p. 131). Além dos jornais *La libre iniciativa* e *El perseguido*, também no periódico de longa duração, *La Protesta*, explicitava-se esse medo: “se consideramos natural e lógica a poligamia, quem poderá opor-se a consumação do incesto e da sodomia? Ninguém!!” (*La Protesta*, nº 1431, 1908 *apud* Cordero, *Idem*). O amor livre foi utilizado como arma moral, tanto para a construção de um futuro ideal, quanto para combater as práticas radicais de certxs anarquistas, minorias entre uma minoria. Hoje, em terras portenhas, é editado o jornal *La Protesta Sexual*, com circulação descontínua, explicita uma perspectiva anarquista sobre questões relacionadas à sexualidade<sup>99</sup>.

Em 20 de janeiro de 1929, foi publicada no *L'en dehors* uma carta destinada a Émile Armand desde Buenos Aires. Sob o título *Uma experiência*, a correspondência assinada pela jovem libertária América Scarfó contava ao anarquista sobre sua paixão por um “companheiro de ideias”, que ela não nomeou, mas que saberíamos posteriormente ser o insurrecionalista Severino Di Giovanni. Era um homem mais velho que Scarfó, tinha filhos e estava casado com uma mulher, a qual se unira por “circunstância trivial, sem amor” (Scarfó, 2008, p. 54). Ela conta que a esposa sabia da relação entre elxs e que tinha “liberdade de viver como desejasse, tal como corresponde a todo anarquista consciente” (*Idem*, p. 55), ainda que tivesse apenas relativo conhecimento e somente simpatizasse com o posicionamento anarquista. Quando a polícia argentina empreendeu uma caçada por Di Giovanni, ela e Scarfó se tornaram amigas, apoiando-o em sua fuga e partilhando o “desprezo aos sicários da ordem burguesa” (*Ibidem*).

O que mais incomodava a jovem anarquista era a conduta de outros ácratas que “se arvoraram em juízes” (*Ibidem*). Julgavam o amor entre elxs como “uma loucura”, uma “degeneração”, que elxs relegavam à esposa dele “o papel de mártir”, que ela era jovem demais e dependente economicamente e, claro, que ele tinha família e filhos e esta relação era desestruturante. Ela foi incisiva: “certos camaradas têm uma ideia verdadeiramente exígua do amor livre. Imaginam que este consiste em coabitar sem estar casado legalmente e, enquanto isso, em seus lares perpetuam os ridículos e os preconceitos próprios dos ignorantes. Na sociedade burguesa também há essa forma de união que ignora o registro civil e o padre. Isso é amor livre?” (*Ibidem*, p. 56). A resposta de Armand, publicada na sequência, também foi direta: “você está intimamente de acordo com sua concepção pessoal de vida anarquista? Se estiver, ignore os comentários e insultos dos outros e siga seu caminho” (Armand, 2008, p. 57).

---

<sup>99</sup> Todo o acervo está digitalizado e acessível. Disponível em: <https://protestasexual.hotglue.me> (acesso em 01 de julho de 2023).

Ao apresentar a compilação de textos *El amor libre: eros y anarquía*, Osvaldo Baigorria foi preciso: “durante muito tempo, o amor livre foi sinônimo de *união livre*: uma relação não sujeita às leis civis ou religiosas” (2006, p. 09). Respondia a um momento em que o casamento era indissolúvel e os raros divórcios, um “horizonte polêmico” (Idem). Tal proposta, de *união livre*, “era motivo de escândalo, mas não continha, necessariamente, a posterior ideia de liberação sexual. (...) Essa proposta, hoje, pode ser vista como uma demanda que questionava o matrimônio jurídico e a moral do século XIX, mas que, de algum modo, ficaria obsoleta durante a segunda metade do XX” (Ibidem). Especialmente após 68. Porém, Baigorria faz um alerta que destoa do que se lê mais frequentemente sobre as conexões entre amor livre e a liberação sexual.

a revolução sexual da segunda metade do século XX não é facilmente homologável ao amor livre, uma noção mais velha e mais contundente. Ainda que a contracultura e o liberacionismo das décadas de 1960-70 tivessem influências anárquicas, a ideia de uma sexualidade livre também se articulou com certos dispositivos de poder, incitou ao sonho de múltiplos intercâmbios sexuais sem pagar por eles (livre no sentido de *free*: gratuito) ou bem legitimou a possibilidade de coisificar corpos limitados a objetos de desejo (Ibidem).

Houve, segundo o autor, uma substituição do amor livre pelo sexo livre. O amor livre vai além da possibilidade de se ter múltiplas relações sexuais, expande-se na possibilidade de amar mais de uma ou várias pessoas ao mesmo tempo. Ter ou não múltiplas relações sexuais, não é isto que o caracteriza. Mais do que a possibilidade de amar, são as infinitas possibilidades de se relacionar, de experimentação desses amores e prazeres. É por isso que Baigorria também sublinha serem diferentes, únicos, os posicionamentos de certxs anarquistas e de proposições como o *amor plural*, a *camaradagem amorosa*, a “maridagem comunal”, as “comunidades afetivas”, o “abraço polimorfo”, o “beijo amorfista” (Ibidem), todas maneiras inventivas de ruptura e que “parecem ainda vigentes na medida em que perdura a compulsão de formar um casal e se casar” (Ibidem, p. 10). Ele chega a propor uma atualidade do amor livre, compreendendo que essa “liberdade pode significar a ruptura de um mandato conjugal, assim como livrar-se do amor entendido como atração entre corpos. (...) Um amor livre de atração, possessividade, apego, propriedade. É possível?” (Ibidem, p. 12). Pode-se perguntar, ainda: é possível sem se tornar um correlato do amor religioso? É possível dinamitar o viés religioso do amor, mesmo que em sua dimensão humanista e racional, atea ou agnóstica? Seria, conforme Baigorria, o amor livre uma questão ainda do campo moral?

Retomo a frase de Jaime Cubero, citada mais no início, para dar sequência à citação “a expressão amor livre, hoje eivada de conotações pejorativas, se confunde com

a amizade colorida dos anos 70, por isso preferimos a expressão amor libertário” (Cubero, 2012, p. 44). *Amor libertário* foi a sugestão proposta por ele e Roberto Freire frente à *assimilação* da expressão amor livre. Foi usada para se referir à “união entre dois seres que se amam, sem injunção de espécie alguma” (Idem), seja do Estado, das religiões e igrejas, da família, dos fatores econômicos... mas, também, sem preconceitos. “O amor sexual é como uma florescência da vida. Suas práticas são tão diversas, tão diferentes seus graus de desenvolvimento, como imenso é o campo da afetividade. Impossível reduzir o amor a uma definição concreta. Impossível determiná-lo por condições particulares fixas” (Ibidem).

*Amor libertário*, amor anarquista, *amor plural*, *camaradagem amorosa*... há muitos nomes para as práticas ácratas amorosas, e não só. Proposições mais recentes ou mais antigas, usadas para afirmar diferenças, por vezes sutilezas, nuances, ou para escapar à *assimilação*. Mas, de certa maneira, todas sinonímias, enquanto práticas libertárias, de amor livre. Expressão ainda hoje utilizada por anarquistas. Em “Amores livres ou amantes livres? O perigo da anarconormatividade” (2012), Rodrigo Gagliano procurou mostrar o estado atual dessa discussão entre libertárixs que vivem em terras governadas pelo Estado brasileiro. Para além dos “revolucionários”, dos adeptos do “anarquismo social”, que não se ocupam de uma questão tão mundana, “de fato não há, na maioria dos grupos anarquistas, uma cultura e comportamentos que promovam a liberdade amorosa. (...) é jogada para o plano das discussões meramente teóricas, quando elas ocorrem...” (Gagliano, 2012, p. 118). Ele relembra de práticas anarquistas por aqui, como a experimentação da Colônia Cecília; o enfrentamento à ditadura civil-militar, com o jornal *O Inimigo do Rei* e suas publicações escandalosas; e a emergência, no pós-ditadura civil-militar, da *somaterapia, uma terapia anarquista*<sup>100</sup>. Gagliano remexeu nos arquivos para atizar a memória viva e questionar o que se passa no presente.

Ele sublinhou a atitude anticapitalista inerente ao amor livre anarquista, como uma implosão do “universo amoroso-machista [onde] existirão os latifundiários do amor e os miseráveis (...). Onde há proprietários e não-proprietários há luta pela posse (...) competição, concorrência” (Idem, p. 116). Algo que não era preciso afirmar nos séculos XIX e XX, hoje é salutar. Uma afirmação anticapitalista que, mais do que palavras ditas ou escritas, faz-se por meio de atitudes que vibram em consonância com a vida libertária. Surpreendente a muitos para quem, frente às investidas de *assimilação*, às inovações

---

<sup>100</sup> Ver: João da Mata. *Introdução à SOMA – terapia e pedagogia anarquista do corpo*. São Paulo: Hedra, 2020; <http://www.somaterapia.com.br> (acesso em 03 de junho de 2023).

inclusivas do mercado, à devoção à vida empreendedora e às alegadas teorias do fim da história, cogitar o fim do planeta é mais plausível do que o fim do capitalismo.

Como uma relação livre não é uma meta no horizonte longínquo ou no fim do túnel, Gagliano pontua que “ou somos pessoas livres amando livremente ou as relações nos subordinam. Aí, tanto faz, seja a monogamia seja poligamia ou poliamor. Como podemos nos criar a nós mesmos livres para amar livremente?” (Ibidem, p. 125). Diante da profusão de modulações relacionais acompanhadas por seus guias, manuais, contratos, acordos, negócios que exigem fixidez de terrenos vivos e pulsantes, que atribuem à monogamia a fidelidade e às não-monogâmias a lealdade, ele questiona: “monogamia é sempre prisão e baseada em propriedade amorosa? As relações livres significam sempre liberdade, ou podem significar uma prisão mais sutil? E uma mesma relação não pode ter fases monogâmicas e fases não-monogâmicas? A lealdade não pode ser existente também na monogamia no lugar da fidelidade forçada?” (Ibidem, p. 122). Seus questionamentos prosseguem, procurando estancar mais pontualmente o problema para os libertários: “como é feita toda essa discussão de amor livre entre os anarquistas? Em que termos isso se dá? (...) O amor livre tem significado amantes livres? Ou o amor (qualquer coisa que deem esse nome) fica livre e nós continuamos aprisionados?” (Ibidem, pp. 124-125).

Por fim, ele atenta para a produção de uma normatividade entre ácratas, notadamente circunscrita a estas questões. Seja, de um lado, a conservação quase secreta das normatividades majoritárias; seja, de outro lado, a produção de uma nova normatividade que postularia o amor livre, a *anarquia relacional* ou o poliamor – como vimos com Dean Spade (2006) a partir de espaços trans\* e queer – como a regra. O que também tangencia os alertas de Jenny Alexander (2011) e da Manada de Lobos (2014) acerca de uma hipersexualidade anarco-queer. É, ainda, salutar alertar para o efeito identitário. Quando as práticas e experimentações libertárias são *assimiladas* como uma identidade, um dizer ser, podem muito facilmente se sedimentar e produzir novas normas.

Em “Post-Anarchism as a Tool for Queer and Transgender Politics and/or Vice Versa?” (2009), Lena Eckert olhou para os efeitos reversos da “promessa antiassimilacionista” posta pelo queer e que, pelas “políticas queers”, tornou-se um reforço de binarismos como hétero *versus* queer. Ao ser reduzido à política, o queer vira uma categoria identitária em si – precisamente o que se propôs a questionar quando eclodiu no final do século passado. Seguiu-se daí um entendimento da *queeridade*, da heterossexualidade e das demais identidades de sexualidade como “monólitos”, diz Eckert, o que impede a desestabilização e desconstrução das categorias sexuais. “A

inabilidade das políticas queer de desafiar a heteronormatividade binária é baseada no fato de que as políticas queer, muito acriticamente, abraçam a simples dicotomia entre aqueles que são consideradxs queer e aqueles que são consideradxs heterossexuais” (Eckert, 2009, p. 104). Contudo, acaso há política que não seja binária, dicotômica? À direita e à esquerda do Estado, os que governam e os que são governados, direitos e deveres, bons e maus, juízes e réus, legal e ilegal... Ecker chama atenção, sem dizer explicitamente, para o incessante movimento de *queerizar-se* em relação ao que ela situa como pós-anarquismo, a partir de Saul Newman e Todd May. Deste ponto de partida, “queers anarquistas não precisariam de uma matriz natural de unidade e aceitariam que nenhuma construção pode conter o todo” (Idem, p. 107).

O queer emerge contra e avança além das proposições identitárias LGBTQIA+, “porém, isso não é possível sem uma ética que encurte a brecha entre o dizer e o fazer” (Ludditas Sexxxuales, 2012a, p. 73). Sem um posicionamento ético queer ou anarquista, ou queer e anarquista, o que se tem é, no máximo, um dizer ser identitário, descrição para as redes sociais e/ou mercado; retórica, verborragia. Como afirma a Manada de Lobxs, metamorfose das Ludditas Sexxxuales, é o queer como prática, “verbo afiado, uma ação lapidária que não pode nunca aquietar, posto que é nômade, fugitivo e criminal e atenta em cada ato contra a generalização essencialista intrínseca a qualquer identidade que conformemos (seja de que espécie for)” (Manada de Lobxs, 2014, p. 41). Assim, abrem-se incansavelmente horizontes de possibilidades outras que se fazem no preciso enfrentamento a “todo modelo de assimilação heteronormal: nem matrimônio, nem parentesco, nem monogamia, nem casal, nem amor romântico, nem trabalho formal” (Idem). O que, para elxs, constitui “um devir, uma zona ou plataforma móvel de produção sexo-afetiva micropolítica dissidente minoritária e marginal, sempre” (Ibidem).

Nota-se que há uma proximidade com a perspectiva filosófica de Gilles Deleuze e Félix Guattari, inserindo-se no campo das lutas *micropolíticas*, assim como parte considerável da teoria queer, com destaque para Preciado, referência importante para a Manada de Lobxs, ainda que criticado por ela. Os usos de termos como *política radical*, *política menor* ou *micropolítica* são sinais de alerta para uma rápida *assimilação*, mesmo quando anunciados no embate libertário. No atual jogo de forças com seus fluxos de modulações e absorções, reiteram a política. Conecta-se à utilização da noção de *dissidência*, muito recorrente no discurso de minorias sexuais, mas que apresenta implicações próprias no âmbito político. Mauricio Marques de Souza, frente ao uso relativo às condutas sexuais e de gênero, atenta para o fato de que, apesar de pretender

“uma recusa generalizada de qualquer forma de conduta” (Souza, 2016, p. 48), a *dissidência* estabelece “uma relação perigosa de *efeito* com o poder pastoral” (Idem, p. 49). Pela tradição militante e partidário de seu uso, a *dissidência* traz em si a imagem “reificada do ‘dissidente’ e, portanto, daquele que toma posição *consciente* diante da condução da conduta” (Idem). Além de intrínseca à política, esta conscientização *dissidente sexual* pode estar atrelada ao governo de novas condutas por meio das identidades, estejam em negação binária ou não. De forma que se reitera a incompatibilidade de se falar em *dissidência*, a partir de uma perspectiva *antipolítica*. Ou, como explicita Souza, ao retomar a discussão sobre a *dissidência sexual*: “o dissidente não é a contestação da ordem, mas o que prioriza onde os princípios desta ordem se encerraram” (Souza, 2021, p. 139).

Acrescenta-se a exposição de Foucault sobre a palavra *dissidência* que despontou no curso *Segurança, território e população* como um termo “para designar certas formas de resistência muito mais difusas e muito mais suaves” (2008b, p. 264) do que a revolta. Ela nos remete, tanto às resistências religiosas à organização pastoral no século XVIII com suas sociedades secretas, quanto às resistências pela recusa democrática à política centralizada e autoritária da União Soviética (Idem). De modo que, além do que foi situado por Souza, faz-se importante aqui estancar: quando se fala em *dissidência*, afasta-se da revolta e se postulam novas condutas de modo a responder, binariamente, à uma ordem a qual se opõe, não necessariamente para destruí-la, mas para substituí-la.

A *dissidência* incorre entre anarquistas, não somente xs queers para xs quais essa palavra é muito frequente, vinculada ao âmbito sexual. Dentre a multiplicidade que compõe os anarquismos, algumas perspectivas tendem a abarcar dissidências, fomentando cisões e disputas que acabam tangenciando o que seria *o verdadeiro anarquismo* e *o verdadeiro anarquista*. Assim, o diverso da anarquia se torna proselitismo e dogmatismo; “de iracundo a sacerdote passa qualquer anarquista toda vez que se voltar para a palavra certa, ou muito menos, a cada instante que se identifica como anarquista” (Passetti, 2003b, p. 185). Quando os anarquismos se reduzem à identidade, produz-se uma conduta. Tal como quando este se volta à organização, aproximando-se das sociedades secretas, ou aos grupos de afinidade que operam de forma semelhante aos agrupamentos políticos dotados de interesses momentâneos e alianças estratégicas. Diferem das associações libertárias que se fazem pelas e nas diferenças, entre iguais na diferença e que podem, portanto, expandir-se. Não sem precisos estranhamentos e perturbações. Com isso não se pretende postular, entrar na disputa pelo *real anarquismo*,

mas sinalizar que nos inevitáveis e salutares confrontos internos também se inventam incessantemente os anarquismos e se revigoram as lutas *antiassimilação libertárias*. Quando estas divergências tendem a ser pacificadas pela fragmentação ou pela reprodução da tolerância neoliberal frente ao diferente, sufoca-se a expansão da anarquia.

Os anarquismos coexistem sem duelar por hegemonia; existem e atuam com mais ou menos velocidades e intensidades, segundo as épocas. Não pretendem a verdade verdadeira; isto seria um suicídio. (...) O anarquismo não é isso ou aquilo, é precioso lembrar ele é isso e aquilo; é rebeldia e é esta rebeldia que educa para a coexistência, para a federação, para a disseminação de miríades de associações (Idem, p. 186).

As Ludditas Sexxxuales propõem uma ética libertária, um fazer, dar forma à existência queer contra a dominação, atraindo uma ética anarquista às considerações de Spinoza, quanto a ser o que se pode fazer. “Esta ética se confronta de maneira permanente na experiência com a moral do *dever ser* das identidades e das linhas duras – sobretudo a partir da Modernidade” (Ludditas Sexxxuales, 2012a, p. 73). Envolve a reflexão do uso dos prazeres, para que possam emergir outros e novos prazeres. Desfazer-se de si, expandindo-se em multiplicidade, contra as identidades que reforçam o eu uno – mesmo que em combinações identitárias variadas, pois sempre se colocam em oposição ao outro ou aos outros.

Que pergunta obsoleta e sem relevância aquela da identidade, sempre conceito de circunscrição da realidade a quadros de referência tais como documento de passaporte ou impressões digitais (e todo mundo sabe quem são os encarregados de tomar seus dados e pedir os documentos...), que faz passar a singularidade das distintas maneiras de existir, das formas-de-vida, por um só e mesmo marco identificável, que cerca os agenciamentos múltiplos, as potências, que prescreve como se comportar e ingressa – sorrateiramente e pela força – as potências da moral. Que enorme alegria então que não se saiba quem somos, que não sejamos como dizem que somos aqueles que supõem saber o que ou como somos, que não se possa dizer de nós que somos UMA, que *Eu* já seja muitas e que ninguém saiba quantas! (Manada de Lobxs, 2014, p. 12).

A questão identitária faz funcionar o policiamento de cada um sobre cada um, de todos sobre todos, permeia a conduta do *cidadão polícia* (Passetti et al., 2020). Este pode ser o cidadão que se reconhece como minoria, enunciando abertamente sua condição identitária, ou o que se coloca como maioria e se supõe alheio às identidades. Mas o que é o homem cis, branco, ocidental, heterossexual, pertencente orgulhoso a uma pátria, senão um *divíduo* repleto de identidades com fronteiras muito bem demarcadas? “Sempre haverá o polícia que pergunta *quem é* ou *o que é você, quantos*” (Manada de Lobxs, 2014, p. 11), de onde são. A liberdade neoliberal é, muitas vezes, exaltada pela oportunidade de escolhas identitárias, pela valorização da autonomia, “segue como o seu efeito mais literal



– do grego *auto*: por si; *nomos*: lei –, a capacidade de aplicar as leis e normas a si próprio. A identidade é a lei assimilada na subjetividade de cada um” (Carvalho, 2017, p. 129).

## (A)migxs libertárixs

Por meio da recusa à identidade, impulsionam-se outras formas de estar junto, modos de vida outros. Para as Ludditas Sexxxuales, são possíveis pela “(...) afinidade e não identidade, aliança e não parentesco. Afinidade, tradição do anarquismo atualizada: uma manada de lobos em constante devir, comunidade imprescindível para a sobrevivência de quem habita a diferença como único lugar possível, como única casa onde já não viveremos sozinhas” (Ludditas Sexxxuales, 2012a, p. 34). Para esta atualização, foram desdobradas as considerações feitas por Christian Ferrer, ao situar a afinidade como “o substrato social do anarquismo (...) um horizonte mais amplo, acolhe ao espaço antropológico que lhe é favorável e desde sempre se chamou ‘amizade’” (Ferrer *apud* Ludditas Sexxxuales, Idem, p. 48). Reitera-se, novamente, o aspecto prático, o exercício de se deslocar, estar continuamente em movimento “sobre espaços afetivos, políticos, econômicos antes ocupados pela família tradicional. É um aparato contra a intempérie a que o capitalismo submete a população” (Ibidem, p. 49). A partir desta leitura de Ferrer, combinada aos apontamentos de Michel Foucault acerca “da amizade como modo de vida” (1981), as Ludditas definem *amizade política* como o conjunto de práticas de si e em relação com x outrx que perseguem, juntxs, uma estética da existência de cada umx e em coletividade.

Atenta-se para esta coletividade, uma manada de lobxs que difere de uma *manada queer*, ainda que ela componha essa noção, a partir da elaboração de Souza (2016). O termo manada se refere ao coletivo de animais de grande porte, sendo por vezes, equiparado ao rebanho. Todavia, rebanho é o nome designado a um coletivo de bois, vacas, ovelhas, carneiros, cabras, bodes... enfim, animais confinados ou “criados para” o consumo humano. Manada nomeia estes agrupamentos fora deste contexto, como também cavalos, éguas, touros, gnus, búfalos, elefantes... embora seja menos usual, esta palavra é utilizada, tanto para estes animais selvagens, quanto para os confinados. Ainda que no sentido coloquial tangencie o rebanho, enquanto os que se deixam conduzir passivamente, uma manada ou o que se chama de “efeito manada” não é exatamente

apaziguado. Uma manada de búfalos em disparada, pensando na analogia com seres humanos, pode se aproximar mais de condutas impulsionadas coletivamente por medo ou desespero, não exatamente pela condução de um pastor. Já uma manada de lobos, caracteriza-se de outra maneira. Sinônimo de alcateia, uma manada de animais mais do que selvagens, ferozes; e, também, de matilha, que também designa um bando de cachorros. Pelo que sugere a Manada de Lobos, remete-nos a essa ferocidade e ao que se junta para atacar um alvo comum. Caça coletivamente e divide a carne. Contudo, não se ignora que são animais que se organizam com um certo grau de hierarquia.

Ou são majoritariamente hierárquicos, como indicou a escritora libertária Úrsula Le Guin. Ela teceu diferenças quanto à domesticação de cães e de gatos, sublinhando a adaptação dos cachorros às relações piramidais e a insubordinação dos gatos. Os felinos selvagens são semi-sociais, como os leões, ou antissociais, como as onças. Ela sugere essa distinção para aproximar os humanos dos cães e dos símios, como mais afeitos às hierarquias e ao mando. A partir da relação e coexistência com os felinos, ela propôs “com essas companhias sutis e intensas, podemos ter algo a aprender sobre a origem de nossa própria política, nossa dificuldade em alcançar, até mesmo realizar, uma igualdade singular” (Le Guin, 2022, s/p). Interessa menos tensionar a *amizade política* anunciada pela Manada de Lobos com as considerações de Aristóteles, e mais pensar nestes outros bichos para ir delineando a discussão com traços muito coletivistas que aqui se apresenta, em diferentes tons. Não há um termo específico para o coletivo de felinos. Já o coletivo de gatos é uma bichanada.

Voltando à Manada de Lobos. A afinidade propulsora da amizade está nos detalhes em comum, partilhados, “um gesto com a mão ao saudar, um sorriso particular quando nos olhamos, sorrir com os olhos, saudar com os dentes: presença cheia de graça infinita, como se estivesse tocando o próprio centro de sua vida” (Ludditas Sexxuales, 2012a, p. 31). Uma relação a ser inventada, que não possui forma *a priori*, “a soma de todas as coisas através das quais podemos nos dar prazer. Relações de intensidades múltiplas, cores variáveis, movimentos imperceptíveis, formas que mutam. Metamorfoses. Nos tornarmos mais suscetíveis aos prazeres” (Idem, p. 33).

A leitura da afinidade pelas Ludditas Sexxuales e pela Manada de Lobos, a partir de Christian Ferrer, difere de um uso mais comum desta expressão entre anarquistas. O termo remete à Revolução Espanhola e às organizações anarcossindicalistas. Mais recentemente, de acordo com Bookchin, a união dos militantes enquanto grupos de afinidade se deve a uma questão estratégica, de similaridade entre seus objetivos, e não

burocrática. Assim, qualquer uma das partes pode entrar ou sair desse grupo de afinidade, que possui uma estrutura de funcionamento e um número limitado de membros, e traça suas estratégias a partir de ações locais, visando desdobrarem-se em planos regionais e nacionais. “Grupos de afinidade pretendem funcionar como catalisadores dentro do movimento popular, não como ‘vanguardas’; eles proporcionam iniciativa e conscientização, não um estado-maior e uma fonte de comando. Os grupos proliferam em nível molecular” (Bookchin, s/d, s/p). As elaborações sobre grupos de afinidades foram bases para a constituição de muitas federações anarquistas recentes – final dos anos 1990 – pelo Brasil que se pautavam no anarquismo organizado.

A afinidade como impulsionadora da *amizade política* é outra coisa. Se faz, também, por uma atualização da *camaradagem amorosa*, frente ao que xs lobxs entendem por *heterossexualidade como regime político*, seguindo os apontamentos de Monique Wittig, no combate a uma ordem política que funciona produzindo corpos e desejos. Essa operação política não se restringe aos identificados como heterossexuais, pois as normas hétero ativam desejos em outros corpos e outras sexualidades. A *heterossexualidade como regime político* de Wittig, em grande medida, assemelha-se ao que chamamos hoje de heteronormatividade. A Manada de Lobxs circunscreve o contexto atual ao que denominam “heterocapitalismo”, pois compreendem que “a heterossexualidade começa com o capitalismo, anterior a isso ninguém andava pensando o exercício dos prazeres em pares opositivos antagônicos de acordo com as materialidades corporais no sentido de ter ou não ter algo no corpo” (Manada de Lobxs, 2014, p. 142).

O fundamento da família na manutenção do regime da propriedade por meio do casal heterossexual, ou mais precisamente pela reprodução, antecede a criação da sexualidade pelo saber médico no século XIX. Cerca de um século depois e frente aos efeitos *assimilacionistas* dos movimentos de liberação sexual, o binário oposto-complementar heterossexualidade-homossexualidade foi se mostrando duplamente profícuo ao capitalismo. Assim como a posterior pluralidade produzida a partir dele, não somente de uma das partes – mesmo que se considere uma delas como dominante. Hoje, diante das constantes modulações e inovações do mercado, próprias à racionalidade neoliberal, torna-se difícil delimitar o capitalismo a uma identidade, seja ela qual for. Por mais que perpetue as desigualdades, violências e totalizações em torno do que se pretende majoritário: o *divíduo* homem cisgênero, branco, heterossexual, que não porta deficiências, é classificado como saudável e normal, é produtor e consumidor; obediente e útil à sustentação desta ordem social.

Entre os “ideais do regime heterocapitalista” – “o amor, o romantismo, o casal, a monogamia, a heterossexualidade, o medo da solidão e do abandono” (Ibidem, p. 134) –, xs lobxs incluem também a paixão, o apaixonar-se como um encantamento, o qual classificam como inseparável da sujeição ao outro e da posse. O “AmoR”, que produz amo e escravo, é confrontado pela amizade pois “o escravo não pode ser amigo, o tirano não pode ser amiga<sup>101</sup>” (Ludditas Sexxxuales, 2012a, p. 28), afirmam em alusão a Friederich Nietzsche. Fundamenta-se em um “atrever-se a querer sem se apaixonar, atrever-se a querer sem Amar romanticamente, isso é a afinidade libertária, livre até a liberdade absoluta, desatada” (Manada de Lobxs, 2014, p. 61). Aí, novamente, chega-se a um limite que repõe uma totalização ao tender ao absoluto, ao transcendental. Tal como visto com a perspectiva *queer negativity* ou queer niilista. Perdem-se as nuances, o gingado e os movimentos das forças em luta; acaba-se direcionando para variadas idealizações e generalizações. De outra maneira, mas guardando suas semelhanças com a liberdade absoluta buscada obstinadamente por Charles Fourier há mais de dois séculos.

O próprio amor livre, um dos pontos de partida para essa concepção de *amizade política* e ética libertária, acaba sendo descartado. Afinal, tanto Émile Armand e a *camaradagem amorosa* quanto Emma Goldman – as referências mencionadas por elxs –, não se abstêm da paixão, pelo contrário. Xs anarquistas que se dedicaram às reflexões e à propaganda do amor livre, com seus múltiplos nomes, foram entusiastas das paixões como forças libertárias (ao menos, xs aqui apresentadxs). Goldman foi incisiva: “atacar as paixões na raiz significa atacar a própria vida na raiz” (2021, p. 259). Já a Manada, insiste “na destruição de toda relação de casal, monogamia, uniões sentimentais, hétero-compromissos, apaixonamentos, amor romântico ou relações encorujadas sob a merda do amor livre. Todas estabelecem territórios e hierarquias de opressão” (Manada de Lobxs, p. 72). Tamanha sisudez é inescapável às totalizações. Classificar todas essas maneiras de se relacionar como “hierarquias de opressão” pode ser uma tendência às explicações estruturais de dominação ou manifestação de uma impaciência que, na ânsia e na crença de uma total liberação, acaba produzindo novos entraves às práticas de liberdade a partir do que se pode fazer aqui e agora. Contra si mesmxx, mas não como autodestruição ou implicando uma condução das relações por idealizações premeditadas, que as recobrem com peso e obstruem os movimentos soltos e livres. A amizade contém “em seu interior, a ruptura destrutiva da idealização. Não é possível pensar a amizade como identidade e

---

<sup>101</sup> No original, a flexão de gênero é, propositalmente, embaralhada, equivocada.

unidade; pensá-la desta maneira não é praticá-la, mas se subordinar a maneiras para se evitar inimizades” (Passetti, 2003a, p. 21). O que não parece ser o intuito das Ludditas Sexxuales ou da Manada de Lobxs, que afirmam: “luddismo sexual, desejar ardentemente a minhas amigas. Fazer a guerra por elas, poder ser inimiga” (Ludditas Sexxuales, 2012a, p. 28). Contudo, talvez, a idealização seja invertida e se passe a construí-la sobre a inimizade, conferindo à guerra uma dimensão bélica que premedita o objeto, o confronto por vir. Um não que se faz mais como negação que afirmativamente.

As idealizações e os absolutos são alvos para os quais é preciso estar sempre alerta nas relações de amizade que se fazem entre amigxs libertárixs. Ou a “amizade como componente da *associabilidade* libertária” (Passetti, 2003a, p. 66), objeto perseguido por Edson Passetti em *Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida* (2003a). O pesquisador anarquista mostra “possíveis coexistências anárquicas enquanto vida em expansão” (Idem p. 48), a partir de uma *cartografia de amizades* que vai de Heráclito, do epicurismo e estoicismo às suas expansões modernas no anarquista Max Stirner, em Friederich Nietzsche e Michel Foucault.

No século V a. C., Heráclito apresentava a possibilidade da amizade, pela primazia da horizontalidade, como associações libertárias. “A amizade como vida em expansão encontra entre os pré-socráticos uma procedência em Heráclito” (Ibidem), afirmação possível a partir da leitura que o pesquisador fez do filósofo, para quem “tudo tem, em todo tempo, o oposto de si” (*apud* Ibidem, p. 41). Para Heráclito, identificado e classificado posteriormente como “pré-socrático”, a amizade se faz pela diferença, coexistência entre opostos em movimentos constantes que não procuram evitar as tensões ou inimizades por meio de pacificações calcadas em verticalidades e punições. É “fluxo contínuo; é dia e noite, claro-escuro, não é melhor nem pior que outras relações, parte da existência. A amizade é fluência e estabilidade no movimento. (...) Não há lugar eterno para as coisas, mas há sempre um atravessar surpreendente, tanto do peixe que mergulha no ar quanto do homem que mergulha nas águas” (Ibidem, p. 21).

A amizade existe na coexistência, pelas transformações, e expõe à crueldade, à dor, aos perigos de avançar além dos limites fronteiriços. Como um rio que “não acaba num limite artificial criado pelo homem: é água de si, afluentes e corre em direção ao mar. Águas que refrescam, alimentam e afogam” (Ibidem, p. 26). Assim como também não há intransponíveis limites classificados como naturais. As margens do rio mudam conforme as cheias, estiagens, alternâncias nos fluxos das águas na terra e no céu, e nas relações com o clima, com os quatro elementos demarcados por estes primeiros filósofos:

terra, água, ar e fogo. Inexiste o imutável. Junto com Heráclito, Passetti afirma: “não há imortalidade. (...) O imortal é mortal quando entra na vida e o mortal é imortal quando, pela morte, se abre ao que reintegra o ciclo” (Ibidem). Não há vida e morte como dicotomias cindidas. Há formas outras. Pode-se “arrastar para além do bem e do mal, evitando, previamente, como expôs Heráclito, o mundo de modelos e cópias enaltecido pelo platonismo” (Ibidem) e pela tradição filosófica posterior e que fundamenta a tradição do pensamento ocidental.

Talvez tenha sido Epicuro o primeiro filósofo a abalar as hierarquias da sociedade grega, incluindo as sustentadas pelas dicotomias atribuídas a homens e mulheres. O *Kepos*, jardim inventado por ele em Atenas, no ano 306 a. C., era composto por diversas “pessoas procedentes de certa ruína econômica” (Ibidem, p. 54). Ele pleiteou “incorporar mulheres, escravos e estrangeiros. Pela primeira vez poder-se-á falar de uma sociedade de amigos formada por humanos, pessoas comuns, independentemente da posição social” (Ibidem). O que propiciava a coexistência entre essas pessoas não era a igualdade postulada pelas classificações sociais e as decorrentes posições verticalizadas na sociedade, havia questões vitais que as aproximavam. O Jardim não era para todos, era algo feito por alguns, que se erigiam contra o universal e a política. Movimentavam-se pela busca do “prazer perdido”, possível de ser resgatado por meio de uma vida em conformidade com a natureza. “O epicurismo é um estilo de vida para amigos que prezam as regras da natureza, buscam prazer e sabem ignorar a dor” (Ibidem, p. 55).

Passetti analisa que “Epicuro deixa sua marca libertária ao despedir-se da política, um ato repleto de amistosidade diante de um mundo que privilegiou os deuses e os inimigos, a religião e o Estado” (Ibidem, p. 59). Epicuro deu forma ao Jardim afirmando os prazeres e o filosofar para escravos e livres, mulheres e homens, jovens e velhos; para uns, interessados. “Só nascemos uma vez e devemos desfrutar da vida em harmonia com a natureza, organizando nossa sociabilidade contra o Estado. O progresso com Estado é apologia da inimizade, da dissolução das pessoas na multidão, a continuidade do escravagismo e da subordinação da mulher aos círculos restritos dos homens de bem: é destruição” (Ibidem).

Mas foi nos estoicos, que não ignoravam a política e que praticavam um modo de vida racional em oposição ao contemplativo com intenção harmoniosa, que Passetti sublinhou uma procedência dos anarquismos, precisamente no que concerne ao âmbito relacional amoroso. “Entre os sábios, racionais e amigos, sua comunidade de mulheres deve ser de livre escolha de parceiros a fim de que se amem as crianças com igual amor

paternal e se evite o ciúme procedente do adultério, o que pode ser visto como procedência que inspirará modernamente os libertários de um modo geral” (Ibidem, p. 63). Para os estoicos, as paixões eram consideradas desvios, fonte de inimizades, separações, guerras; o que pode também ter suas conexões com certxs ácratas. De modo que, axs anarquistas aqui apresentadxs talvez seja possível sublinhar maior força de outra procedência libertária, a epicurista. Desde Fourier, não se pode tecer relações entre o falanstério – e as falanges experimentadas ao longo das décadas de 1840 e 1850, estudadas por Émile Armand (2014) – e o Jardim de Epicuro?

Os amigos inventam uma vida que não teme a morte, é antropofágica, primitiva, simples, elementar, que ensina a viver com o possível num jardim de delícias que dissolve mestres e discípulos em amigos, que promove a confluência entre saberes, valorizando talentos individuais que por vezes são insuportáveis ou inomináveis. Para a sociedade que precisa ser defendida, a formação destas miríades é subversão (Passetti, 2003a, p. 216).

Estas miríades subversivas, *miríades de associações libertárias*, como esmiuçou Passetti, foram possíveis como estética da existência a partir dos efeitos de 68 que posicionaram a “importância da amizade diante da reação conservadora de restauração da família monogâmica, da compaixão cívica, da solidão e refúgio nos pequenos grupos relativizados culturalmente” (Idem, p. 110). Relações entre amigxs que se vinculam à multiplicidade, experimentação, ao erotismo, que se fazem junto ax outrx, em companhia, na “afirmação deste outro que não unifica mas diferencia em mim e pelo outro, intensiva e desterritorializadamente, não dando sossego às fronteiras” (Ibidem, p. 111). A ruptura com a amizade cristã, fundadora da irmandade e desdobrada em fraternidade – conservada, inclusive, por alguns libertárixs –, pôde acontecer porque a liberação sexual propiciou a demolição do binarismo *eros/philia*. “A amizade e as possibilidades de relações mais livres exigem, entretanto, superação da dicotomia tradicional *eros/philia*. As formas de vida possíveis não são redutíveis à escolha sexual” (Ibidem).

De modo que, ao pensar as relações entre amigxs como diferentes na igualdade, afasta-se e opõe-se às concepções da amizade identitárias, sejam entre *es* segmentadas em cada uma das letras de LGBTQIA+, entre homens ou entre mulheres ou entre não-bináries exclusivamente, entre religiosos ou partidários... Ou seja, aparta-se da política e dos direitos, da moral, tomando formas por meio de práticas e atitudes próprias a um modo de vida que se partilha, que atrai xs diferentes em torno de um mesmo objeto, de uma mesma batalha. É um posicionamento ético-estético, são as práticas de si e em relação com x outrx, em transformações e que se expandem.

A ética dos amigos não é a ética da amizade, um procedimento privado da moral. Ela é presente, é agora. Não é a ética da vida boa, hedonista e feliz. Ela se instrui na convivência amistosa com os outros que partilham deste estilo de vida como arte de viver. Não se busca o universal, o idêntico ou afinidades. Mas vitalidades, vontades de potência, combates e embriaguez possíveis para fazer emergir subjetividades constituintes (Ibidem, p. 109).

Diferentes que inventam, em relação, modos de vida outros por meio dos quais nos tornamos “a nós mesmos infinitamente mais suscetíveis a prazeres” (Foucault, 1981, p. 38), liberadxs dos nossos desejos e identidades. “Um modo de vida pode ser partilhado por indivíduos de idade, estatuto e atividade sociais diferentes. Pode dar lugar a relações intensas que não se pareçam com nenhuma daquelas que são institucionalizadas e me parece que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética” (Idem). Está no campo das práticas de liberdade e dos enfrentamentos às forças que tendem a aniquilá-las, *assimilá-las*. A amizade, assim, não cabe mais ao lugar do privado ou do pessoal. Tampouco ao público, como duplo-complementar que embasou os discursos dos movimentos de minoria, especialmente feminista e homossexual, nos anos 1960 e 1970, que replicavam: “o pessoal é político”. Passetti indica que a indissociabilidade público-privado se evidenciou com as reformas nas leis matrimoniais, a aceitação do divórcio com crescentes flexibilidades, o reconhecimento amplificado de “uniões estáveis” e a inclusão dos casais “homoafetivos” ou “do mesmo sexo”.

Outrora, os casais heterossexuais que recusavam a legitimidade do matrimônio eram classificados como “amigados, amasiados, amancebados” (Passetti, 2003a, p. 131) e isso podia abrir espaço para transgressões e transformações ao revelar “que o olhar para a amizade explicita a incapacidade de regras para nomeá-la” (Ibidem). Agora, estes não são mais desacreditados como casais e considerados “amigados” por não serem legalmente casados, e as uniões estáveis são majoritariamente aceitas e incentivadas, muitas vezes, pelas recompensas de “benefícios” compartilhados entre cônjuges. Argumento frequentemente repetido como defesa do casamento “homoafetivo”.

A aceitação alheia à perversão e à prostituição redimensiona a nomeação da amizade, em seu aspecto negativo, em positividade pelo casamento. Trata-se de um deslocamento para a esfera do amor amparada pelas leis do casamento em termos de um direito civil. O lugar para o amor se amplia e restaura e, por esse viés, acomoda a amizade novamente aos círculos da privacidade. O público nada mais faz do que ampliar o raio de legalização dos relacionamentos privados (Ibidem, p. 132).

A amizade passa ou torna a se restringir à sua realização “em pequenos grupos, tanto no âmbito público como no privado, sob condições históricas que reiteram a privacidade das relações de amizade, ao mesmo tempo que a traduzem publicamente a



partir das mediações governamentais e conquistas de direitos” (Passeti, 2003a, pp. 133-134). Pendula entre o âmbito privado, como o lugar da família – redimensionada ou não – e do segredo entre os amigos especiais, entre os melhores; e o âmbito público, hoje não somente pela mediação estatal, mas também pelo mercado com evidente relevância das redes sociais: o reino da publicização das bajulações, das cópias, da exibição da quantidade, dos filtros conduzidos pelos fluxos do capital, das imagens que expõem a conservação dos estilos de vida da ordem: o casal e ou trisal feliz, a família feliz, os amigos especiais felizes, os contatos úteis e ostentáveis, ou o reverso disso tudo pelo exercício da denúncia e do “cancelamento” nos tribunais do dia a dia. Ambos, âmbito público e privado, são circunscritos à política e pela propriedade.

Pelo direito ao casamento, a questão da homossexualidade se afasta da amizade em sua multiplicidade polimorfa. Ela se adequa a uma forma identificada, regulada, normatizada. Ascende a um patamar mais elevado na hierarquia social vigente ao lhe ser outorgado o status oficial e legítimo de casal. Se permanece uma amizade, está localizada no campo do transcendental e se coloca como distinta da amizade que cada parte do casal possui com outras pessoas com as quais não se relacionam amorosa e sexualmente – ou o fazem, mas em uma disposição hierárquica, desigual. Mesmo que o argumento motivador da “união” seja somente o dos “benefícios” adjacentes, a tensão *assimilacionista* e suas armadilhas se tornam mais movediças. Se são pouco duvidosas a sutileza e a eficácia das refinadas e variadas tecnologias de governo atuais, imprescindíveis para o funcionamento da racionalidade neoliberal e a manutenção desta ordem, é também pouco duvidoso que a adesão à negociação sobre as relações tenda a engrandecer mais as forças *assimilacionistas* do que as resistências. O prazer, enfatizado por Foucault nestas *amizades como modo de vida*, torna-se subtraído na balança dos acordos. Pesa mais a melhoria na qualidade de vida individual e do casal, o conforto vinculado aos “benefícios”, direitos, – privilégios? –; à propriedade.

Andar junto com Foucault, neste caminho, convida a pensar e praticar a homossexualidade como relação entre amigxs, “um estilo de vida que desvincula os indivíduos de institucionalidades, relacionando-os a uma cultura e a uma ética” (Idem, p. 200). Esta proposta do filósofo nada tem a ver com uma retomada das relações entre homens na Grécia Antiga, tão estudadas e analisadas por ele. Fez-se possível pela convulsão dos costumes em meio e nos desdobramentos do *acontecimento 68*, dos movimentos homossexuais e feministas, das experimentações de outros usos dos prazeres e de estados alterados, das chamadas contraculturas, das lutas antimanicomiais e

antipunitivas, do revigorar de questionamentos, práticas e embates libertários. A *amizade como modo de vida*, sugerida e experienciada por Foucault, não é exclusiva para alguns homens, não é a relação especial entre homens especiais ou uniformizados. É a amizade feita entre uns amigxs, “os amigos são uns” (Ibidem) e são diferentes na igualdade. É possível como uma cultura que afirma essa igualdade, acrescenta Edson Passetti às considerações de Foucault. E só se torna assim pois implode a amizade como transcendentalidade, idealização, questão doméstica, privada ou particular, identitária.

“Por acaso éramos semelhantes, confiávamos inteiramente um no outro? De jeito nenhum. Não éramos semelhantes”. Assim, Osvaldo Baigorria (2022, s/p) descreve sua relação com Néstor Perlongher, quando se encontraram e se fizeram amigos em meio às agitações da Frente de Liberación Homosexual e, depois, do grupo de estudos Política Sexual, em plena ditadura civil-militar argentina. O que os atraía e aproximava não era uma igualdade identitária, universalizante, mas as lutas em comum, as inquietações e questionamentos que se somavam, as perspectivas próximas e os modos de vida.

Baigorria relembrou sua história ao lado do amigo Perlongher em “Carta abierta a una amistad improbable” (2022), texto apresentado na abertura do Festival de literatura FILBA Mar del Plata, em que reflete sobre a escrita, o trabalho de escrever e a amizade. Ele retomou os gregos Epicuro e Aristóteles e suscita certa desconfiança quanto a como traduzir o que entendiam por amizade. Suspeita que estes filósofos “falavam de outra coisa ao dizer amizade. Sem saber grego, entendo que os antigos dividiam, de certo modo, a mesma expressão para amor e amizade. E que por ‘amigos’ (*philoî*), às vezes, queriam dizer ‘amantes’. Também é sabido que o amor na Grécia Antiga era, antes de tudo, pelos rapazes, pelos bofes<sup>102</sup>, pelos meninos mais lindos” (Idem).

Baigorria pontuou a desconfiança e a diferença entre ele e Perlongher, subvertendo a amizade aristotélica, e aproximando-se das considerações nietzschianas e de Jacques Derrida, ao procurar definir toda amizade como uma relação política, atravessada por relações de poder. “Mas é inevitável que, se há poder, surjam resistências e, ao longo dos anos, se deem carícias, fricções, machucados, tropeções, encontrões, talvez até golpes, desacordos e distâncias” (Ibidem). Os dois partiram por caminhos

---

<sup>102</sup> No original, *chongos*, termo que remete ao modo como os colonizadores se referiam aos homens negros, identificados como viris. Um termo de conotação sexualizante usado durante a escravidão na Argentina. Hoje, ainda é usado para homens, não necessariamente negros e pejorativamente, contudo, segue imbricado à sexualidade. No feminino, *chongas* são as *caminhoneiras*, *fanchas*, *butchs*. Pode-se indicar algumas aproximações com a palavra *queer* e seu uso voltado às mulheres negras encarceradas nos Estados Unidos no início do século XX; além da conotação sexual, embora em *queer* oposta à virilidade.

distintos e a relação seguiu pela troca de cartas. As correspondências eram arbitrariamente abertas e lidas. Contudo, o “indizível, o impronunciável, a intensidade que não podia passar por outros códigos sem perder potência, estava nessas cartas que podiam ser vigiadas e controladas pelos agentes da ditadura” (Ibidem). Para o anarquista, quando utilizamos “termos como amizade, amor, amante: para além de seus significados, é por correspondência, por consonância, que os invocamos aqui e lá” (Ibidem). Um uso quase por aproximação, pois não se pode conhecer e mensurar quanta amizade ou amor há ou houve em cada relação, “transitórias como todas as coisas e que, com frequência, basta a mudança de um elemento ou circunstância para que essas relações se modifiquem, tomem outro rumo ou fiquem na recordação” (Ibidem). Mas, o caráter transitório não elimina ou apaga o “trecho que nos tocou percorrer juntxs pode ser iluminado na memória pelo brilho de uma intensidade e uma lealdade que a transitoriedade dificilmente poderá embaçar” (Ibidem).

Cada umx vai pelo seu caminho, o faz, e no percurso encontra ou cruza com outrxs que partilham impulsos, objetos e querereres. Por vezes, desejam o acaso de um reencontro ou novo encontro, impellido por movimentos e vontades comuns que voltam a coincidir, não por nostalgia e transcendentalidade. “Nada sei da amizade, mas a isso, chamo camaradagem”, encerra Baigorria. Em muito, a partir de Nietzsche e o aforismo “Do amigo” em Zaratustra, “existe la camaradería; ojalá existiera la amistad” (*apud* Ibidem, s/p) – na tradução para o português, “existe camaradagem: que exista amizade!” (Nietzsche, 2018, p. 55). Esta passagem de *Assim falou Zaratustra* reverbera em todxs xs autorxs citadxs neste trecho sobre a amizade: Edson Passetti, Ludittas Sexxxuales, Manada de Lobxs e Osvaldo Baigorria.

Antes do uso muito próprio desta palavra por Émile Armand, outrxs anarquistas se posicionaram em relações de *camaradagem* com socialistas autoritários, com os quais compartilhavam o ideal da fraternidade e similitudes, maior ou menor acentuadas, acerca do socialismo. Acreditavam, e muitos seguem crendo, que “o fim da desigualdade está na supressão da propriedade privada, quer pela abolição, quer pela extinção do Estado” (Passetti, 2003a, p. 241). O efeito histórico, desde a *camaradagem* entre Proudhon e Marx, foi “a guerra destrutiva no interior do socialismo” (Idem) e a definição de um campo de inimidade. Passetti enfatiza que as relações entre libertárixs diferem das relações entre socialistas autoritários, pois nelas prepondera a amizade. Para situar-se além da *camaradagem*, a relação entre amigxs ácratas firma-se na “desistência pela verdade verdadeira, o que de saída implica continuidade do pluralismo de anarquismos,

como miríade e não busca por hegemonias” (Ibidem, p. 240). Max Stirner também situou a *camaradagem* como alheia às relações, “a prisão institui uma sociedade, um lugar de camaradagem, uma comunidade (por exemplo, comunidade de trabalho), mas não *relações*, não reciprocidade, não uma *associação*” (Stirner, 2009, p. 281).

Hoje, na fala corriqueira, poucos usam o termo camarada, em sua maioria, são ainda os mesmos socialistas autoritários que os de outrora. Mesmo como referências às relações de amor livre, ao menos em português falado ao sul da América, praticamente não se menciona a *camaradagem amorosa*, à exceção das raras referências a Émile Armand. Em geral, a palavra mais utilizada, no campo amoroso, como substitutiva de namorado/a/e ou esposo/a/e é *companheiro/a/e*. É uma maneira de marcar diferença frente ao casal monogâmico hétero ou homonormativo. Todavia, certa generalização deste termo, quase o único manifesto neste sentido, decorre em mais uma retórica contemporânea, mais um declarar ser. Muites se referem aos parceiros amorosos como *companheiros* pelo status identitário que essa palavra confere como uma expressão alternativa, crítica, diferenciada. Ela veste e maquia bem. Talvez seja a ponta visível do iceberg que explicita a manutenção da monogamia pelos *companheiros* não-monogâmicos. Ademais, é a mesma palavra utilizada, muito mais do que camarada, pelos ativistas e lideranças de esquerda neste contexto atual.

Durante as agitações para a articulação do movimento homossexual em São Paulo, na década de 1970, o primeiro choque entre as bichas e os militantes partidários foi precisamente a expressão *companheiro*. Era repetida à exaustão pelos “sérios” militantes, os que falavam em nome da “causa geral”, e que se interessavam nas bichas para engrossar suas fileiras subalternas. Tinha adesão dos homossexuais intelectualizados e próximos aos movimentos socialistas. Causavam alvoroço nas bichas que se diziam e se saudavam como bichas ou “queridinha”, “santa” e qualquer outro nome debochado, escrachado (MacRae, 2018). Parecia um mero detalhe, mas conhecendo os desdobramentos dessa história, é salutar lembrar o que fizeram os e as *companheiras* com o movimento das bichas – sufocando por tabela o movimento lésbico que também negava a generalização deste nome por implicar, segundo elas, em apagamento das mulheres lésbicas no movimento homossexual.

Então, como dizer? Como nos chamar? Mais uma vez, vale questionar: importa o nome? Ou, em outro sentido, *o amor que não ousa dizer seu nome*? Há o que escapa de somente identificar? Brigitte Vasallo (2022) aponta para os ruídos que aparecem nas interações cotidianas, frente à ausência de um termo que possa traduzir, de maneira

inteligível, qual a relação entre duas ou mais pessoas que habitam algo *entre* a amizade e a amorosidade. Ficamos às voltas com um problema de comunicação? O que pode produzir a recusa a definir, mesmo que para fins corriqueiros, o modo de relação que se tem? Dizer amigxs confunde-se com a voz que sussurra dentro do armário dos enrustidos e dos amantes? Não dizer abre para que digam por, silenciando o ruído? Seria redundância um nome como amizade amorosa? Ou uma *amizade amorosa libertária*?

No passado recente, as *miríades de associações libertárias* se desdobraram a partir dos efeitos de 68 e do enfrentamento ao conservadorismo, com destaque para a restauração do casamento monogâmico (Passetti, 2003a). Agora, diante da continuidade e do recrudescimento conservador, assiste-se à crescente demanda por direitos que incluem a união estável ou, nominalmente, o casamento. Entre *es casades* e “unides”, muitas se referem ao seu par ou trio como *companheiros*. Menos do que pelas palavras – que se tornam cada vez mais insignificantes, apenas o que se repete e copia –, trata-se do efeito de um outro léxico, o político. A *assimilação* voluntária de quem adere, inclui-se e participa, olhando para as recompensas ofertadas pelas instituições da ordem.

O redimensionamento do amor no casamento monogâmico, pela emancipação feminina e o direito civil, sinaliza para mulheres e homossexuais ascenderem ao patamar semelhante ao masculino, a partir da produtividade nos jogos de interesses, no interior das quais certas mulheres e homens passam a ter virtudes reconhecidas similares aos demais, parametradas pelo estatuto universal dos direitos do Homem (Idem, p. 132).

Passetti enfatiza que, na história da filosofia, o tema da amizade é delineado como masculino, é um assunto sobre o qual os homens pensaram e escreveram (ou sobre o qual foram apenas os seus escritos os documentos conservados e majoritariamente lidos). Relegando às mulheres os temas do amor, atrelando-o à capacidade de gestação, à função reprodutora tomada como condição essencial disso que se define como “a mulher”. Na continuidade dessa tradição filosófica ocidental, a amizade entre mulheres permanece ainda, muitas vezes, confinada ao âmbito privado da confissão de segredos ou aos fetiches masculinos em torno de certa “homossexualidade feminina”. Esta última não se mostrava publicamente como uma relação entre amigas valorizada enquanto meio de enaltecimento das envolvidas ou da própria relação como expressão de uma forma tida como mais pura ou elevada, tal como foi a homossexualidade masculina na antiguidade grega.

O anarquista sublinhou como a sexualidade opera nas definições da amizade, entendida não enquanto prática, mas um conjunto que procura estipular regras e limitações ao que se pretende como a *verdadeira* amizade, apartada do amor romântico e do erotismo. Partindo das considerações de Nietzsche sobre mulheres e amizade, ele

indicou que a amizade com elas parecia “estar dificultada pela sexualidade, separando o amor temporário da amizade duradoura” (Ibidem, p. 147) e questionou: “a amizade entre amigos está além do gênero?” (Ibidem, p. 146). Se retomarmos as questões suscitadas por Jenny Alexander (2011), a partir dos relatos de Alexander Berkman e suas atualidades, os apontamentos e perguntas colocados por Passetti soam ainda mais contundentes, para além de Nietzsche e das concepções da filosofia moderna sobre amizade.

Talvez, antes mesmo da abolição do casamento – mais do que a sua superação, capaz de se elastificar em alternativas que o conservam –, seja o binarismo sexo-gênero o alvo a ser dinamitado. Não apenas como demarcador da dicotomia homem-mulher, mas como intrínseco ao funcionamento da sexualidade enquanto governo do sexo através das várias identidades e, também, em uma dimensão mais ampla, das relações pessoais como um todo ao esquadrihar as que possuem sexo e as que são – ou devem ser – assexuadas. Em uma época na qual tanto se fala sobre sexo, *eros* e *philia* voltam a se dividir, pois o “pau” ou “cu amigo”, a “buceta amiga” não é o/a/e amigo/a/ue especial, o melhor. A manutenção do casamento, independente do matrimônio legal e das uniões estáveis, fundamenta-se nas definições que procuram delimitar as fronteiras das formas de se relacionar. Monogâmicas ou não, elas vão restaurando o amor e a amizade como transcendentais que não se misturam, localizam-se cada qual no seu lugar privilegiado.

Prazer e amizade são polos desestabilizadores da moral do adulto masculino; devem estar situados no âmbito doméstico. Mas, sendo focos subversivos de práticas de si, expressam desejos, subjetivações, que por certos instantes tendem a asfixiar a moral, provocando tensões entre os diversos códigos, instabilizando a segurança e advertindo-nos para o devir a-histórico que comporta o acontecimento, como afirma Gilles Deleuze (Passetti, 2003a, p. 72).

Conforme Passetti, cabe ao intelectual investigar e evidenciar “os sentidos transgressivos no interior da amizade que não a separa do amor e tampouco se confunde com ele” (Idem, p. 75). Em 1844, Max Stirner publicou um breve texto, intitulado “Algumas observações provisórias a respeito do Estado fundado no amor”, em uma gazeta de volume único chamada “Berliner Monatsschrift”. Foi bancada pelo editor Ludwig Buhl, que driblou a censura e organizou escritos ousados voltados a mostrar perspectivas e investigações sobre os fundamentos do Estado. Neste artigo, Stirner mira como alvo certo o amor dos súditos a Deus, ao rei e à pátria. O Estado se ergue sobre este sustentáculo, dever moral voluntariamente cumprido pelo povo e por cada súdito, crendo-se livre precisamente por este amor: livre para obedecer e cumprir seu dever; uma liberdade moral. “Um súdito que, na vida do Estado, na vida política, pretendesse ter uma

‘vontade’ em vez de emitir ‘desejos’ seria manifestamente imoral, porque na submissão só subsiste o valor moral do súdito – isto é, na obediência e não na livre determinação de si” (Stirner, 2002, p. 15). A determinação de si, a partir da “escuta de si” do humano livre, provém da espontaneidade, “de um querer livre, de uma autonomia e soberania da vontade” (Idem). Confronta-se a moral, abstém-se da consciência como seu juiz.

Stirner, “o anarquista nos anarquismos” (Passetti, 2003a), explicitou a indissociabilidade desta moral e deste amor, como fundamento do Estado e da religião, tomando como objeto o cristianismo, autoproclamado a religião do amor. Mesmo os revolucionários franceses, que procuraram extirpar a Igreja da superfície da Terra, conservaram em seu seio o amor: precisamente o que propiciou a esta religião se reerguer fortalecida. “Seja o que for que do cristianismo foi derrubado pelos golpes da Revolução, o amor, a sua essência mais autêntica, permaneceu acoitado no coração da liberdade revolucionária. Esta alimentava o inimigo no seu seio e tinha necessariamente que sucumbir quando ele acatou também do exterior” (Stirner, 2002, p. 18). Stirner nos leva a olhar para além dessa revolução e atentar aos próprios anarquistas, tanto os que viveram nos séculos passados como os de agora. Quando falam em amor, é o mesmo amor cristão e que se confunde com o do súdito que cumpre seu dever por amar? Ou, independente de falarem em amor, o manifestam quando postulam ou reiteram deveres morais?

O amante, diz Stirner, determina-se pelo outro. Tem em vistas o outro e não a si, é o outro ou a paixão que o determinam. Isso se evidencia no amor romântico, quando “o amante deixa-se determinar pela amada” (Ibidem, p. 19), mas não se restringe às relações amorosas entre dois, atravessando sociabilidades. A abnegação, a confiança, a concórdia, “o homem submetido ao amor não tem vontade, só tem desejos para exprimir (...). Nos braços do amor repousa e dorme a vontade e só os desejos e petições estão de vigília” (Ibidem, p. 21). Àquele que ama, usualmente, opõe-se o egoísta como aquele cuja natureza impulsiona a agir “sem contemplações e sem piedade para com os outros” (Ibidem, p. 18). Segundo Stirner,

o seu princípio enuncia-se assim: as coisas e os homens estão aqui para mim! (...) A sua única finalidade é a de se apoderar do objeto do seu desejo e no seu ardor perseguirá, por exemplo, uma jovem para seduzir... essa ‘coisa’ adorável (pois, para ele, esta não passa de uma coisa). Tornar-se outro homem, fazer de si alguma coisa para merecê-la é algo que nem lhe passa pelo espírito: ele é como é. E o que precisamente o torna tão desprezível é que não se possa descobrir nele nenhum desenvolvimento, nem nenhuma determinação de si (Ibidem, pp.18-19).

Diferente do amante e do egoísta, o humano livre é o que se determina simplesmente a partir de si, ao escutar-se, ele funda em si a sua determinação. Quando se

transforma, não é pelo outro, mas por si próprio, “ele age como um ser fundado na razão livre” (Ibidem, p. 19). É distinto daquele preenchido de amor. “O amor é decerto a mais bela e derradeira repressão de si, a forma mais gloriosa de se aniquilar e sacrificar, a vitória sobre o egoísmo mais culminante em delícias; mas ao despedaçar a vontade própria obstaculiza ao mesmo tempo a própria vontade que é, para o homem, a fonte primeira da sua dignidade de ser livre” (Ibidem, p. 21).

Pouco tempo depois, Stirner escreveu *O único e sua propriedade* (2009), sua única obra extensa e que, após censurada e perseguida, ficou esquecida até ser encontrada pelo poeta libertário John Henry Mackay. Nela, *o anarquista nos anarquismos* recupera e expande questões esboçadas nas observações provisórias. Antes de adentrar nelas, um detalhe chama atenção logo nas primeiras páginas de *O único*: o livro é dedicado “à minha querida Marie Dänhardt”. É a única obra escrita por um anarquista no século XIX a ser dedicada a uma mulher. Dänhardt foi casada com Stirner, mas a relação entre eles tampouco era a de um casal comum, conforme descreveu Mackay na biografia *Max Stirner: his life and his work* (2005). A começar pela cerimônia, na qual não levaram alianças e a noiva trajou um vestido qualquer, sem véu e grinalda.

Stirner e Dänhardt se encontraram no círculo “Os livres”, composto por intelectuais berlinenses. Ela era a única mulher a frequentar as reuniões dos livres e os acompanhava bebendo cerveja, fumando e conversando em igualdade. Ela usava um pseudônimo masculino, Marius Daenhardius e, por vezes, vestia-se com trajes considerados masculinos, e ia com eles a bordeis. Ela e o casamento deles eram malvistas pela sociedade, por certos intelectuais e, também, por socialistas.

Ela fez o que quis e Stirner a deixou fazer o que ela quisesse – é claro que isso pode tê-la feito parecer tão detestável aos olhos dos escravos-do-casamento, quanto mais tarde dela mesma –, mas isso só pode tornar os dois ainda mais adoráveis para nós. Qualquer ato de decidir pelo outro, aliás, não teria se encaixado de forma alguma na natureza dos envolvidos, para quem o ‘casamento’ significava apenas um manto solto que era jogado sobre eles de modo puramente externo. E não foi pela ‘infidelidade’ da esposa – que ridículo! – que ‘este casamento pereceu’, mas só e simplesmente pela pressão das circunstâncias em que ele e ela, infelizmente rápido demais, encontraram-se (Mackay, 2005, p. 120).

Dänhardt decidiu pelo divórcio. Anos depois, ela foi encontrada por Mackay. Vivia em uma instituição católica, havia se convertido e pouco quis falar sobre Stirner, já falecido há certo tempo. Apenas comentou que a relação entre eles foi mais a de um viver e morar juntos, do que um casamento. Destaca-se a sensibilidade de Mackay ao fazer a pesquisa sobre a existência de Max Stirner e a forma como descreveu Marie Dänhardt e essa relação. Também é pouco usual que se olhe para as mulheres que foram casadas ou



viveram ao lado dos “grandes nomes do anarquismo” e até mesmo dos “grandes intelectuais” do século XIX – ainda que Stirner não figure entre nenhum deles.

Sua obra e sua existência foram relegadas ao ostracismo, não somente pelo Estado, mas com anuência de intelectuais, socialistas libertários e autoritários, ainda que mais da metade da *Ideologia Alemã* de Karl Marx e Friederich Engels tenha sido dedicada a tentar responder a Stirner (Passetti, 2003a). E ainda que sua obra única tenha se expandido pela filosofia com Nietzsche e, depois, Foucault, nenhum dos dois citou o nome de Max Stirner. “Diz-se que, naquela época, manifestar apreço por Stirner seria ficar desacreditado entre as pessoas cultas e que isso levou Nietzsche a silenciar” (Idem, p. 199). Como alguém que escreveu com a coragem e sobre a coragem, como fizera Nietzsche, acovardou-se na hora de tornar pública a voz com quem conversava, a existência com quem andava ocultamente e de quem se apropriou de conceitos e reflexões que ganharam dimensões imensas em sua própria obra? Mesmo que alguém possa dizer que essa apropriação não é incompatível com o egoísta e seu poder, sabemos o que se fez e se faz com xs anarquistas, suas experimentações, práticas, modos de vida, reflexões e análises, muitas vezes, intempestivas do próprio tempo em que viveram. Por acaso, Nietzsche e Foucault citavam apenas o que lhes caía bem? Se não se pode deixar passar as autorias da teoria queer que omitem as procedências anarquistas de suas análises e embates, igualmente não se pode ser condescendente com a mesma conduta de outros filósofos, mais renomados. Ao não citarem xs anarquistas, propositalmente ou não, somam forças com as que xs consideram “pré-políticos”, inferiores, tolos, “infantis”; perigosos a serem silenciados, deixados no ostracismo ou aniquilados.

Mesmo entre xs próprixs ácratas, Stirner também foi e continua sendo desprezado, por uma conduta frequente de certxs anarquistas que é destinada axs libertárixs que anarquizam o próprio anarquismo e xs anarquistas. Não são enfrentadxs publicamente, vão sendo silenciadxs ou diminuidxs aos poucos. Por vezes, são apenas mencionadxs como exóticxs ou exceções, ou reduzidxs a “stirnerianos” ou “individualistas” e alvos de críticas semelhantes às proferidas pelos socialistas autoritários, identificando-xs como “pequenos burgueses” e deixando de expressar que eles mesmos são arremedos burgueses. Stirner foi lido, expandido e referenciado em conversações francas e abertas com John Henry Mackay, Émile Armand – que prefaciou uma das edições de *O único e sua propriedade* –, Benjamin Tucker, Emma Goldman e Albert Camus.

Estaria Stirner inserindo-se na recusa deste mundo da mesma maneira que estoicos e epicuristas? Seria ele o anúncio de uma nova era do pensar que encontraria atualidade em Nietzsche e Foucault? Uma primeira resposta, de

imediate, encontra amistosidade entre eles mas, seguramente, não numa identidade. Estariam próximos enquanto agentes do desassossego ao espírito humanista. E, Stirner, neste sentido, é mais um inimigo dos anarquismos visto como um anarquista nos anarquismos (Ibidem, p. 245).

Com Stirner, Nietzsche e Foucault, Passetti situa as relações entre amigxs como “uma associação de guerreiros amigos por serem os melhores inimigos uns dos outros (...) e em relação à associação, que somente permanece como um complô contra o Homem, a Sociedade e o Estado” (Ibidem, p. 275). A amizade se faz como prática e relação entre xs amigxs, não é um universal, uma idealização, um transcendental, um fantasma e não cabe ao refúgio ou confinamento privado, tampouco à submissão ao público pela mediação e governo do Estado ou do mercado.

Stirner mostrou que o amoroso povo cristão produziu duas sociedades, a do Estado e a da Igreja, e indagou: “posso eu, inserido neles, ser eu próprio? Posso pensar e agir como quero?” (Stirner, 2009, p. 272). No interior delas, de sociedades, elevar-se à altura de seu pleno desenvolvimento e valor, do que lhe é próprio, exige o sacrifício do egoísta em nome da humanidade, do povo, da família, da pátria, etc. Leva à impotência, à falta de poder próprio. O Estado, a sociedade, são entrelaçamentos de dependências e adesões, neles os membros se adaptam, se ajustam, se *assimilam* uns aos outros; dependem e pertencem uns aos outros. “O Estado floresce e eu morro de fome” (Idem, p. 274). Não interessa a emancipação ou a liberdade “do povo”, divergindo de muitxs anarquistas; “que me importa o bem geral? Esse bem não é o *meu bem*, é apenas a ponta extrema da *negação de si*” (Ibidem, grifos do autor). As abstrações, os absolutos e universais, esses fantasmas, são postos em xeque por ele. O povo, o Estado, a humanidade, o Homem, só se interessam por si, somente por sua reiteração e continuidade enquanto sagrados. “O crepúsculo dos povos e da humanidade será o advento da *minha aurora*” (Ibidem, p. 278). Só é possível se elevar, disse Stirner, sublevando-se.

Por isso, o Estado tenta pacificar cada únicx, porque deseja que as coisas permaneçam no lugar, nessa ordem, e teme o que ameaça sua continuidade. De modo que o Estado intervém nas relações de cada umx, “meus caminhos têm de ser seus caminhos” (Ibidem, p. 329). As intervenções de cima para baixo não são apenas estatais, mas em nome de outros fantasmas como a humanidade, o Homem, a sociedade, Deus. O comunismo força ainda mais a dependência dos outros e outorga um poder terrível às mãos da coletividade. Conserva a autoridade amorosa. Stirner volta à revolução para mostrar como ela, que disparou contra a graça do Deus cristão e o direito divino, em seu lugar, postulou o direito humano engradecido. O amor a Deus foi substituído pelo amor

ao Homem, o dogma religioso deu lugar a doutrina revolucionária. O mundo, antes organizado por uma ordem divina, passou a pertencer ao Homem: outro conceito, outra ideia, outro fantasma; abstração. De modo que, desde a revolução, o humano passou a ser o legal, e o considerado inumano, o ilegal e criminoso.

“Ao contrário do Estado, sinto de forma cada vez mais clara que ainda me resta uma grande força, o poder sobre mim mesmo, isto é, sobre tudo aquilo que é apenas meu e apenas é visto à medida que é próprio de mim” (Ibidem, p. 330). O que lhe é próprio, a sua propriedade, são seus pensamentos, é o que ninguém lhe pode tomar, o que está sob seu poder. Se a comunidade, a sociedade, só se mantêm pela sujeição, se só existem pela resignação de cada um e pela negação de si, então contra elas urge se rebelar e deixar de ser súdito. Por meio da associação, emerge uma nova liberdade, um maior grau de liberdade – mas nunca absoluta –, por meio da qual é possível escapar à força de governo do Estado e da sociedade. Uma associação não é eterna ou sagrada, ela dura o quanto o único a possuir e dela se servir, o quanto lhe interessar. Assim como para x outrx, ou xs outrxs, xs únicxs associadx. O único se faz possível em associação, onde pode fazer-se a si próprio, determinar a si; “só sou eu se me fizer a mim próprio, ou seja, se não for um outro a me fazer, se eu for a minha própria obra” (Ibidem, p. 299). Não mais elevar os “poderes superiores” e, simultaneamente, rebaixar-se à condição de dominado e servil.

“Tenho que reivindicar de novo o amor *para mim*, libertá-lo do poder *do homem*” (Ibidem, p. 374 – grifos do autor). Stirner afirma o amor que não é um mandamento, um dever ou direito do outro em relação a mim, uma lei, influência moral ou educação exercida mediante a constante ameaça de punição. Como qualquer outro sentimento, é uma propriedade do único; uma propriedade minha, em relação. Ele afirmou poder se sacrificar ou renunciar de coisas para dar prazeres ao outro, arriscar-se por ele, “o meu prazer e a minha felicidade fazem-se com o gosto que tenho no seu prazer e na sua felicidade. Mas *eu, o meu próprio eu*, esse não o sacrifico” (Ibidem, p. 375). Até mesmo outras paixões poderiam ser abdicadas por uma só, desde que não sacrificasse a singularidade própria em obediência a esta paixão.

Também amo os homens, e não apenas alguns, mas cada um. Mas amo-os com a consciência do egoísmo; amo-os porque o amor *me* faz feliz, amo porque amar é a minha condição natural, porque me agrada. Contudo não conheço um ‘mandamento do amor’. Tenho *sim-patia* para com todos os seres sensíveis, e a sua dor dói-me, o seu alívio alivia-me a mim também: posso matá-los, mas não martirizá-los. (...) Aquela simpatia mostra apenas que o sentimento dos seres sensíveis também é meu, é minha propriedade (Ibidem, p. 376).

Não se trata do amor ao Homem que leva a martirizar pessoas e outros seres, mas o de quem escapa ou recusa o dever à esta abstração. Tampouco da compaixão ou da pena cristã, pois não é uma moral que movimenta uma conduta amorosa ou benevolente. Ele exemplifica ao dizer que uma dor de dente na pessoa amada não é o que lhe dói: ela sente a dor no dente dela, a ele dói a sua dor. É físico, não metafísico. Quando o amor sai da esfera do seu poder, ele o enlouquece, retorna o amor do mandamento, o “romântico quando um *dever* moral se intromete, quando o ‘objeto’ se torna sagrado para mim ou quando sou associado a ele pelo dever, pela consciência ou por um juramento” (Ibidem, pp. 377-378). É o amor religioso, novamente, que assume suas formas complementares como altruísta, místico ou romântico.

Disse que amo o mundo, agora acrescento: não o amo, porque o *destruo* tal como destruo a mim – *dissolvo-o*. Não me limito a um sentimento para com os homens, mas dou livre curso a todos aqueles de que sou capaz. (...) Posso amar, amar com toda minha alma, e deixar arder em meu coração a chama da paixão que me consome, sem tomar os que amo por outra coisa que não seja o *alimento* da minha paixão, ao qual ela regressa a cada momento para restaurar forças (Ibidem, p. 382).

O amor como seu alimento, sua propriedade, o que lhe é próprio, é livre de deveres, como não se tem dever com uma parte de seu próprio corpo, se é protegido “com todo cuidado, isso acontece apenas por amor a mim” (Ibidem, p. 379). Associa-se este amor ao prazer, certamente não restrito ao sexual, e que é produzido nas relações, mas não somente nas relações entre pessoas. “Minha relação com o mundo consiste em desfrutar dele, em o usar para meu gozo pessoal: essa *relação é gozo do mundo* e faz parte do meu...gozo pessoal” (Ibidem, p. 412).

E segue ressoando, agora pelo *único* e com suas questões próprias: “poderemos ainda chamar a isso amor? Se sabeis outra palavra, usai-a, e talvez a doce palavra do amor murche com o mundo moribundo” (Ibidem, p. 380).

## reproduções

Max Stirner foi enfático ao afirmar que o amor familiar é um amor religioso, indistinguível de uma forma de piedade. Também o amor à pátria é um amor religioso. São amores que se movem como desinteressados, por hipocrisia ou autoengano, pois há interesse em um objeto, por determinação alheia, e não por si próprio. É o mesmo amor do súdito ao Estado, esta “família alargada” (Stirner, 2009, p. 286) que também exerce o

castigo como seu direito sagrado. Há um elo moral nesses amores dos súditos a Deus, ao Estado, à pátria e à família, esta última como força centrípeta de todas essas abstrações. Ela é assunto do Estado, é sua responsabilidade; as questões da família são as suas questões, pois ele se ocupa do governo de “tudo aquilo que tem a ver com o princípio da moralidade” (Idem, p. 290). No momento em que Stirner escreveu, na década de 1840, era esta instituição que, pragmaticamente, impedia que os laços matrimoniais – outorgados por ela em comunhão com a Igreja – fossem desfeitos.

Ele opôs a paixão à família. Paixão e vontade própria como forças capazes de despertar o egoísta, o único e não o liberal, que destrói com o altruísmo convencional exigido pela família para sua conservação. Émile Armand também andou por caminhos parecidos e enfatizou um tipo de amor apaixonado “que não conhece mais lei do que seu capricho, que segue seu capricho ainda que tenha que perecer nele” (Armand, 2000, p. 42). De outra maneira, situou o amor do único, de quem se determina a si e não se abnega, não vê outro sentido senão o seu gozo pessoal. O que, em Armand, ganhou outras proporções, ao considerar francamente aquele que “gosta de prazeres vetados, de gozos proibidos, de carícias reprovadas, de aventuras proscritas” (Idem). E prosseguiu:

o amor arteiro, canalha, orgiástico, indecente, sem freios, sem modéstia, sem pudor, terror dos gananciosos e das pessoas de bom senso. O amor que não consulta os registros de estado civil; o amor que, em sua busca, em nada se importa com quaisquer barreiras, que se esvai das peles falaciosas ou se refugia nas curvas dos becos escuros. O amor para quem são desconhecidos os remorsos, os pesares, a fidelidade, a constância; que esquece o ontem e ignora o amanhã; que jamais se preocupou em secar as lágrimas que causou. O amor ligeiro, frívolo, irônico, alegre, burlesco, revoltoso (Ibidem, pp. 42-43).

Trata-se de uma força com a potência de subverter a educação familiar e as imposições paternas as quais submetem os filhos desde a mais tenra idade. “É na família que a criança aprende a obedecer sem discutir, sem criticar, que se coloca na necessidade de se contentar com respostas evasivas ou ficar sem resposta alguma quando pede uma explicação qualquer; é na família que inculcam na criança o interesse em ser um aluno aplicado, bom soldado, trabalhador, bom cidadão” (Ibidem, p. 25). O ciclo se refaz quando esta criança, já “madura”, funda sua família e reproduz o que aprendeu: “ser um bom sustentáculo do Estado” (Ibidem). Assim como Stirner, Armand também considerava a família um espelho reduzido da sociedade autoritária, por isso o interesse do Estado em governar desde as relações sexuais, de modo que estas tivessem como corolário a fundação de uma nova célula familiar, até a própria família.

Não são somente os laços no interior desta instituição que reproduzem as relações de poder espelhadas naquelas exercidas entre governantes e governados no âmbito do

Estado; as relações de poder operam também das famílias para o Estado e vice-versa; são verticais e horizontais. “A família é o local para o exercício de poder soberano e no máximo comporta a camaradagem, mesmo porque é regulada pelos dispositivos legais. Na relação familiar há despotismo ou camaradagem que emanam do chefe, pai, marido, homem” (Passetti, 2003a, p. 239). Passetti abre parênteses para incluir as mulheres que, contemporaneamente, podem assumir ou coparticipar da soberania familiar. A soberania permanece inalterada, invertem-se os sinais e, no máximo, democratiza-se a submissão.

Se, no início do século XX, quando Armand redigiu os trechos citados acima, a sexualidade estava ainda diretamente ligada à regulação estatal como um alicerce rígido e restrito, mais ao final deste mesmo século, esta vinculação foi se modificando. Com o progresso capitalista e o desenvolvimento da racionalidade neoliberal, a sexualidade no interior da família passou a ser algo pouco relevante ao governo do Estado e sua continuidade. Como notou Foucault em conversação com Thierry Voeltzel, ao alertar que o discurso de esquerda fora “apanhado numa armadilha pelo discurso de direita contra o qual se voltava; durante séculos, se disse: ‘Mas se vocês não constituem uma família, normal e regular, o próprio Estado será comprometido’” (Foucault; Voeltzel, 2018, p. 73). O que, naquele momento, em 1976, era atacado pela esquerda como um duplo alvo: desatrelar-se da família e, por consequência, explodir o “sistema político”. “Como se, efetivamente, o capitalismo, o sistema político geral que lhe está ligado, tivesse sua condição de existência em uma regulação familiar da sexualidade. Ora, isso não é de toda verdade; no limite, o capitalismo não dá a mínima para isso” (Idem, p.74).

Christian Ferrer, em “O mercado do desejo e suas frustrações: episódios de tecnologia e afetividade” (2012a), dedicou-se a olhar para a família ocidental contemporânea, elencando suas mutações desde a sua forma moderna, marcada pelo esquadramento da extensa rede familiar em um núcleo diminuído; o qual chamamos de “família burguesa”, “família patriarcal” ou “família tradicional”, a depender do ponto de vista. Ainda que esta forma dura e conservadora permaneça e seja, cada vez mais, vangloriada por certos setores da sociedade, possivelmente cada vez mais numerosos, ela se elasticizou e diversificou. Há famílias desmembradas, de pais separados e que, com frequência e reiteradamente, juntam-se a outros pares, formando novos casais. Há famílias monoparentais, de mães ou pais “solo” porque separados ou viúvos, ou porque decidiram gerar e criar seus filhos sem parceire. Há famílias com as mais variadas combinações de identidades de gênero e sexualidade. Há famílias de “polículas” ou trisais, estes últimos também possíveis de serem reconhecidos legalmente por uniões

estáveis – em 2012, na cidade interiorana paulista de Tupã, por decisão inédita, um homem e duas mulheres formalizaram sua “união”; em 2015, na capital carioca, três mulheres oficializaram-se um trisal frente ao Estado, sendo o primeiro trisal “homoafetivo” legal do país<sup>103</sup>. Há crianças cuidadas e formadas por pessoas que não seus progenitores biológicos, que podem ser parentes de outros graus, “amigos da família”, empregadas, “tutores legais”, funcionários de instituições estatais ou privadas, ou o(s) pai(s)/ a(s) mãe(s) “adotivos”. Há famílias que não se formam pela consanguinidade ou “laços biológicos”. Há, também, as que são possíveis em decorrência das tecnologias e da indústria farmacêutica que ofertam gravidez via inseminação artificial, *in vitro*, por óvulos congelados, hormonizações e drogas que objetivam prolongar o período sexualmente ativo (entendido como sinônimo de coito, penetração pênis-vagina), o que também alongou a faixa etária da maternidade e da paternidade. Há, por fora do mercado e da regulamentação estatal, outras famílias que não provêm do sexo reprodutivo, mas de relações entre amigos ou amigáveis, ou ainda solidárias<sup>104</sup>, que oferecem barrigas de aluguel ou sêmen que é “caseiramente” inseminado. Como anunciou Émile Armand há mais de um século, hoje não é preciso o sexo para procriar.

A instituição família, no Ocidente, demonstrou ser notadamente plástica e pôde adequar-se aos sobressaltos da história recente do matrimônio com maior ou menor maleabilidade. O modo de funcionamento atual da família é a metamorfose. Em contrapartida, o casal, tal como se conformou nos séculos XIX e XX, manteve-se estável no seu molde e obstinado nos seus objetivos (Ferrer, 2012a, p. 55).

Ferrer sublinhou, no início deste século XXI, a estabilidade continuada do casal, “a insubstituível família se tornou afetivamente complexa nas suas formas, até mesmo barroca, mas o arquétipo do acoplamento romântico entre duas pessoas variou nada ou muito pouco” (Idem). Hoje, a forma casal se mostra um pouco mais desestabilizada, talvez alternando mais ou expondo e vendendo mais as suas variedades. Ressoam os alertas de autorxs como Bee (2012), Gagliano (2012), Cortés (2020) e Vasallo (2022) acerca da conservação da monogamia e do casal, para além da elasticidade quantitativa, enquanto um pensamento, um “sistema” em funcionamento acoplado ao sexo-gênero, um regime político, uma normatividade. Aos quais Ferrer também se junta com a inequívoca

---

<sup>103</sup>“Poliamor: Brasil oficializa primeira relação estável entre três mulheres”. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2015/10/poliamor-brasil-oficializa-primeira-relacao-estavel-entre-3-mulheres/> (acesso em 16 de novembro de 2022).

<sup>104</sup> “Inseminação caseira para engravidar: doador de sêmen diz tem mais de 100 ‘filho’; entidade vê risco”. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/saude/inseminacao-caseira-doador-de-semen-diz-ter-mais-de-100-filhos-entidade-ve-riscos/> (acesso em 18 de setembro de 2022).

afirmação: “é fato que a imaginação humana pode criar mundos ilimitados, mas em termos de vínculos afetivos ela costuma ser mirrada e conservadora” (Ferrer, 2012a, p. 56).

Para o anarquista, concomitante a este processo das mutações familiares, ocorreu a ampliação e diversificação do “mercado do desejo” do qual, para além das questões expostas anteriormente como “mercado do sexo” junto à análise de Eliane Carvalho (2017), Ferrer ressalta os efeitos na dimensão psíquica. Estariam aí as motivações para que muitos sujeitos busquem tecnologias e artifícios afim de melhor capacitá-los para a competição neste mercado: dietéticas para emagrecer e ganhar massa muscular; exercícios em academias para turbinar o corpo e lhe conferir o visual do que é considerado saudável no momento; cirurgias plásticas e outros denominados “procedimentos estéticos”; psicoterapias motivadoras e/ou de casal e *coachs* para/*influencers* de relacionamentos, sexualidade, masculinidade, feminilidade e até para poliamores; consultorias sentimentais e espirituais; uso de drogas (legais e ilegais) para melhorar o desempenho sexual; uso de produtos, cosméticos e acessórios, para a mesma finalidade; consumo de pornografia em suas variadas vertentes; uso de aplicativos para encontros, sexo e as redes sociais em geral; “todo tipo de empreendimentos comerciais destinados a facilitar a adaptação afetiva das pessoas” (Ferrer, 2012a, p. 57).

Diferente do que se poderia esperar, e do que muitos ainda tentam endossar, o que se produziu não foi uma maior liberação no sentido da expansão de relações mais livres, mas “a inauguração de um novo ciclo de fricções e desgastes, de ansiedades e inseguranças. Acontece que é difícil acondicionar um ninho aconchegante com material de construção próprios de uma jaula” (Idem, p. 58). Aproxima-se assim uma conversação com Brigitte Vasallo que, em referência à Audre Lorde, mas mirando a monogamia, replicou: “as ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande” (2022, p. 79). Ambos enfatizam o funcionamento desta sociedade que compele seus cidadãos a serem livres, no sentido das liberdades liberais e neoliberais com seus direitos, deveres e morais, resultando em frustrações e produzindo desejos “alienados”, nos termos de Ferrer.

A questão é que milhões de pessoas devem se ocupar em dar provas constantes de levar vidas afetivas plenas e, também, trabalhar a eventual frustração e a inevitável deterioração do corpo. São trabalhos forçados. E, além disso, objeto de preocupação pública. Se antes a família era o nicho onde cada pessoa devia aplacar suas energias e ‘realizar-se emocionalmente’, agora já não é assim. Esse espaço deve ser procurado nas tarefas laborais, no lazer ou no estudo e, sobretudo, na loteria do desejo, e isso explica a evidente proliferação de todo tipo de serviços que compõem uma ‘indústria do estado de ânimo’ e que oferecem assessoria psicológica, recreativa, sentimental, sexual e espiritual. Aparentam-se a ‘injeções de vida’ e talvez a personalidade moderna, frágil e



viciante, não pudesse se manter sem a conexão constante com o consumo, a comunicação, o turismo, o espetáculo e o consumo de fármacos. De modo que a história da família e a história dos casais evoluem agora desigual e combinadamente (Ferrer, 2012a, p. 60).

Em sentido semelhante ao que o referencial recente dos estudos e ativismo poliamoroso, não somente Vasallo, chamam de *monogamia serial*, o anarquista alude a um “mecanismo de tentativa e erro”, onde as cobaias-casais seguem dando continuidade ao experimento laboratorial. Diante de um término, compreendido socialmente como um *fracasso*, rapidamente se busca um novo estímulo, um novo investimento, uma nova fonte que alimenta o circuito *excitação-frustração-excitação* (Preciado, 2018). A monogamia, o casal e o casamento sobrevivem por meio desses vários serviços, do mercado do sexo e do desejo, pelas próprias alternativas a eles que, ao não romperem definitivamente, operam como complementares à sua conservação. A família se inova, elastifica e diversifica; o casal se abre ou se acopla a outros, mantendo hierarquias e a mesma forma, embora modulada alternativamente para possuir mais. A devoção, a moralidade e o amor do súdito permanecem. Para além das vicissitudes das formas, mantem-se intacta a conservação das instituições – do Estado, das inúmeras religiões, do ecumenismo, da família. A questão é a reprodução, não somente da espécie, mas da moral, de um estilo de vida, de uma forma de pensamento.

Não por acaso, “outras possibilidades e mutações amorosas foram eclipsadas ou ninguém está interessado em vê-las” (Ferrer, 2012a, p. 58). Ou, ainda, são alvos de tentativas de *assimilação* que pretendem aniquilá-las ao fazer delas mais do mesmo, roubando suas palavras e esvaziando ou apaziguando suas práticas. E, em meio a tanta gente, tanta informação e comunicação, tantos produtos e mercados, tantas imagens e palavras ocas, tantas identidades e oportunidades, tantos contatos, “amigos”, seguidores, curtidas e *matches*<sup>105</sup>, a maioria parece estar em contínua ânsia para fugir do vazio que este modo de vida e esta sociedade produzem e, na maior parte do tempo, conseguem distrair, escamotear. Para a maioria “a solidão não parece ser uma preferência suportável” (Idem).

O poliamor desponta como uma oportuna opção, que oferta quantidade e maior ocupação do tempo. Para Vasallo, o “sistema monogâmico” fechou “a comunidade ao núcleo reprodutivo. O que o poliamor neoliberal está fazendo é garantir que nem mesmo este núcleo possa resistir e que nos tornemos indivíduos isolados, cada um seguindo nosso próprio caminho” (2021, s/p). Mais do que isso, seguindo caminhos indicados por outrem

---

<sup>105</sup> Termo usado para quando dois perfis de usuários de aplicativos de encontros se “curtem”, provém da marca Tinder.

em identificáveis e visíveis vias paralelas à principal. Essa contração pode ser vista pelas grandes cidades, nos novos empreendimentos do mercado imobiliário, não mais apartamentos com dois ou três quartos, dentre eles uma suíte principal do casal, mas pequeníssimos imóveis com apenas um cômodo, além de um banheiro – sem necessidade de cozinha porque o mercado dos aplicativos de entrega e dos ultraprocessados está aí para servir a quem não dispõe de tempo para preparar seu próprio alimento. Pode-se pedir comida, droga ou uma companhia sem sair de casa, pelo smartphone, prolongando um modo de vida jovial, produtivo e útil economicamente. Caso um casamento ocorra com a maturidade, essa propriedade se torna um investimento. Isso para quem possui bens, um emprego de carreira ou herança. Aos pobres, resta se ajustar ao abrigo que der, em quantos for, reproduzindo-se compulsoriamente – à exceção das mulheres pobres capturadas pelas instituições e classificadas como loucas e delinquentes, submetidas a esterilizações forçadas na surdina. E o aborto proibido a elas.

Todavia, isso não quer dizer que, no interior da família nuclear, não haja solidão. Vasallo, na breve introdução que fez à última parte de seu livro, narrou as relações violentas às quais foi submetida no lar familiar quando criança e jovem. Nada raro. O pai que xinga, castiga, espanca. A mãe que finge não ver e aumenta o medo da filha. Todo “o entorno [que] faz vista grossa e murmura que dois não brigam se um não quer” (Vasallo, 2022, p. 165). Foi assim que ela cresceu, entre o terror constante pela ameaça da mera presença do pai em sua casa e o colégio de freiras onde estudou. Situação tão corriqueira na Europa quanto em todos os outros continentes. Uma terrível generalização que encontra constatações em uma pluralidade de línguas e modulações familiares. Vasallo apresenta essa história para situar mais um ponto de embate com o “mundo poliamoroso” que oferece como um de seus “mantras” o seguinte lema: “você precisa aprender a ficar sozinha” (Idem). Ao qual ela responde: “não quero aprender a ficar sozinha, quero aprender a viver em uma relação, em relações” (Ibidem). Aprender a ficar sozinha foi o que lhe ensinaram no seio da família e nos arredores condescendentes com as surras e os castigos do pai, e a covarde omissão da mãe, mesmo sabendo que a “pequena mulher-macho” (Ibidem) poderia, dia ou noite, ser reduzida a um cadáver. No seio do lar familiar. Ela situa sua decisão pelo *terror poliamoroso* como um modo de se relacionar disruptivo e demolidor da monogamia, da família tradicional, do lar familiar e de suas infundáveis violências. O relato pessoal, ao final do livro, complementa a definição de família apresentada em seu início, citando x anarquista Leonor Silvestre:

*Família*, do latim *famulus*, escravo doméstico, significa conjunto de escravos. Para produzir novas formas de envolvimento, novas linguagens devem ser criadas. A família, o sangue, o Édipo e o casal fazem parte dos grandes dispositivos de controle, com uma coerção subjetiva muito sutil. É quase um insulto e um motivo de expulsão ir contra a família, quando o feminismo radical dos anos 1970 já defendia isso. Parece que a heterossexualidade como regime político gira e vence em um nível subjetivo, no plano dos desejos. Dado que não pode vencer extinguindo as dissidências sexuais, produz desejos heteronormativos mesmo em pessoas não heterossexuais: desejo de família, reprodução, casamento, casal monogâmico etc. (Silvestre *apud* Vasallo, 2022, p. 43).

Pertencer a uma pátria, um sobrenome, uma herança, uma religião, um grupo social, uma raça, um gênero, uma sexualidade... almeja-se não findar, não acabar neste mundo. É um foco no futuro, onde a reprodução aparece como resposta ao “medo de desaparecer e se diluir” (Vasallo, 2022, p. 39). Vincula-se a uma ideia de infinitude, transcendental, pela longevidade do nome, sangue e tradições, que possam permanecer depois da morte. Faz-se materialmente, por meio de heranças variadas e da continuidade do sobrenome, e imaterialmente, pela identidade, continuidade do grupo ao qual se pertenceu e se deseja pertencer além da vida, também pelo legado. Reprodução da família, tanto pela filiação da “linhagem”, quanto pela filiação às irmandades e fraternidades diversas. Ao mesmo tempo, confirma-se a solidão da qual se pretende escapar, ao pertencer ao que é alheio, exterior a si.

Essa solidão, assim como a narrada por Vasallo na família em que cresceu, aproxima-se da “solidão com mágoa” descrita pelo anarquista Roberto Freire. Ao se debruçar sobre a solidão, como uma decorrência das relações de *amor livre libertário* e, também, como uma condição da própria existência, Freire procurou distinguir a solidão com mágoas daquela sem mágoas. A primeira seria produto de discriminação, preconceitos e medo, abandono, fuga e ostracismo, acontecimentos dramáticos. Seria a que leva a uma solidão de si mesmo. A segunda, seria precisamente aquela por meio da qual podemos aprender a nos “avaliar, sem interferências externas, nossa própria inteireza como ser e como pessoa, podemos conviver com o que nos é realmente próprio, original e único” (Freire, 2013, p. 33). Na primeira, há abnegação de si pela relação com os outros ou pelas idealizações projetadas sobre ela, uma solidão que é perpassada pela submissão ao alheio. Na segunda, reflete-se “o jeito de ser e de estar das pessoas em relação ao todo da vida no Universo, fora e dentro de si mesmas” (Idem). O que, para o libertário, seria uma condição da própria “natureza mineral” dos humanos, perceptível na imobilidade e na impossibilidade de comunicação, evidenciada pela morte. Pode ser pensada, mais do que uma naturalização, como uma prática ascética, própria ao *cuidado de si*.

Combater a *solidão com mágoas* é romper com o medo atrelado ao amor, forma comum a uma civilização que produz atrocidades imensuráveis sob a égide de “crimes passionais”. “Por AmoR e por medo da solidão, do abandono e do castigo, vivemos presas. O AmoR é um Amo” (Ludditas Sexxxuales, 2012b, p. 77). As práticas de si em momentos de silêncio e solidão podem propiciar a descontinuidade ou a ruptura com as reproduções compulsórias, tanto da procriação quanto de um mesmo modo de vida.

A reprodução não é uma questão menor nem simplesmente concreta, mas a materialização de questões mais amplas, como a sobrevivência e a transcendência, que nos interpelam tanto de maneira particular quanto coletiva. Remete à infinitude e à identidade, ao medo de desaparecer e se diluir, problemáticas obsessivamente centrais na construção da subjetividade ocidentalizada (Vasallo, 2022, p. 39).

O medo de desaparecer, em jogo no “sistema monogâmico” conforme situado por Vasallo, vincula-se à uma vida projetada no futuro mais do que vivida no presente. É a defesa da Criança, como “a fantasia que molda invariavelmente a lógica dentro da qual a própria política deve ser pensada” (Edelman, 2004, p. 02); como categoria que sustenta as instituições almejando um futuro que seja a repetição do mesmo, de hoje e de outrora. À qual se opõem “os defensores do aborto; que a Criança como emblema da futuridade deve morrer; que o futuro é mera repetição e que é tão letal como o passado” (Idem, p. 30). Esta Criança a ser abortada é indissociável da política contemporânea e democrática, “este punho [de ferro que] pode, então, meter-se em uma luva aveludada da compaixão, mas somente para golpear com mais força, inclusive quando nos acerta em cheio, sempre nos acerta em nome do ‘amor’” (Ibidem, p. 68). Esta lógica do *futurismo reprodutivo*<sup>106</sup>, definida pelo autor, integra a heteronormatividade e se assegura como o “princípio organizador das relações comunais” (Ibidem, p. 02) através da defesa da Criança e, por meio dela, da reiteração da ordem social, pois o que salvaguarda é este “beneficiário fantasmático de toda intervenção política” (Ibidem, p. 03). Até mesmo os movimentos pró-aborto recorrem à Criança, como sinônimo de futuro, em seus argumentos e, assim, de certa forma, espelham o discurso dos movimentos contra o aborto. Segundo Edelman, os movimentos de esquerda – e os feministas em seu interior – não defendem o aborto, mas a escolha. Posicionar-se a favor do aborto implicaria posicionar-se contra a reprodução, o futuro, a continuidade da vida humana e da religião. Pois, apesar da retórica

---

<sup>106</sup> Lee Edelman chega a apresentar um neologismo, *sinthomossexualidade*, como um conceito para designar o sem futuro, contra o futuro; cujo radical *sinthome*, toma emprestado de Lacan. Não contemplarei aqui a discussão demasiadamente lacaniana, psicanalítica e linguística desenvolvida para a elaboração deste termo, apresentado de forma minuciosa no segundo capítulo de *No future: queer theory and the death drive* (2004).

laica, reproduz-se em larga escala as fantasias do cristianismo que repete ritualisticamente a “forçosa esperança no futuro por vir que foi imposta pela celebração do Natal” (Ibidem, p. 45). A abstração Criança tem um tanto de Menino Jesus.

Assim como o apelo à Criança é fundamentado na compaixão, em um “amor que posterga seu acesso à *jouissance*” (Ibidem, p. 87), pois está preso ao desejo como falta e à liberdade que as leis permitem. É o *amor romântico*, tomando-o emprestado de Max Stirner, que faz com que casais não-heterossexuais recorram a este mesmo discurso para defenderem a si mesmos como protetores desta ordem social, um “bálsamo autocomplacente do pluralismo liberal” (Ibidem, p. 16). Não há nada intrínseco às outras sexualidades, não-hétero, que as predisponha ao rechaço do “atrativo da futuridade” e da “tentação de se reproduzir” (Ibidem, p. 18). Pelo contrário, é preciso uma afirmação de que o “mais queer acerca de nós, o mais queer dentro de nós, o mais queer apesar de nós, é essa vontade de insistir de forma intransitiva, insistir que o futuro termine aqui” (Ibidem, p. 31). É assumir o queer enquanto o significado implícito em seu uso pejorativo, como o que manifesta o *fracasso* do futuro pois ameaça a continuidade desta forma de vida e organização social. Se não “há *nenhum bebê* e, portanto, *não há futuro*, então a condenação deve cair sobre o fatal engano dos desfrutes estéreis e narcisistas, entendidos como intrinsecamente destruidores do significado, e portanto, como responsáveis pelo fim da organização social, da realidade coletiva e, inevitavelmente, da própria vida” (Ibidem, p. 13). Edelman procura afirmar a *queeridade* como a atitude daqueles que não “lutam pelas crianças”, estão fora do consenso pelo qual todas as políticas confirmam o valor absoluto do futurismo reprodutivo” (Ibidem).

Para ele, estaria aí a ética queer: recusa à “viabilidade social”. São xs consideradxs “irracionais, irresponsáveis, inumanos” (Ibidem), precisamente por esta atitude. É a força que nega a Criança como a fixação de uma identificação com o futuro, mas que, todavia, diferencia-se dos ataques frequentes que acusam xs queers de “roubar a infância”, de pôr em risco o “bem-estar da Criança”, de destruir suas vidas. Esta Criança é o que produz morte, pois mortifica cada criança ao se firmar como uma “fantasia coletiva”. É em nome dela que se reproduz mortificações e mortandades. O que também encontra intrincamentos com o texto bíblico, pois o “Deus todo poderoso” deixou seu filho morrer, sacrificou seu filho, uma espécie de filicídio em nome do futuro da humanidade (Ibidem, p. 55).

Além da *queeridade*, em uma rápida passagem, o autor aponta para as próprias crianças, para cada criança capaz de encontrar um desfrute que anule o valor figurado da Criança, feita como completude imaginária dos adultos, pelos adultos e para a satisfação

dos adultos. Contudo, prevalece no autor o olhar sério de intelectual maduro e voltado aos seus, que apesar de toda a “negatividade”, ainda procura por soluções. “Somente ao renunciarmos a nós mesmos, nós, os queer, podemos escapar ao peso de adotar e promover uma ‘cultura da morte’, ganhando o direito a sermos vistos como ‘algo mais do que o que fazemos com nossos genitais’” (Ibidem, p. 52). Por não romper com a política, situando-se no âmbito apolítico – embora capaz de propiciar expansões *antipolíticas* –, Edelman permaneceu engendrado por este pensamento, ainda buscando reconhecimento, na contraposição ao que demarcou como o “fascismo com cara de bebê” (Ibidem, p. 78).

Segundo xs queers anarquistas da Baedan, “nenhuma atrocidade está fora de questão se for pela Criança; nenhum projeto horrível da indústria deve ser excluído se servir para acelerar o futuro da civilização industrial. Exércitos de homens, imperiais e também revolucionários, sempre se alinharam para o massacre em nome da Criança” (Baedan, 2012, p. 26). Se a *queeridade* afirma uma recusa do “valor simbólico”, segundo Edelman, da Criança como o horizonte de futuro; logo, segundo a Baedan, a *queeridade* se ergue contrária ao futuro em si. “Nosso projeto queer deve, também, posicionar-se como uma negação do futuro da civilização” (Idem, p. 24).

A Criança, como a política, aparece enquanto “abstrações confortáveis para preencher o vazio de suas experiências”, para “remediar o tédio”, prometendo “suturar o vazio da subjetividade de alguém por meio de alguma abstração externa a ele, no intuito de encontrar algum sentido” (Ibidem, p. 23). O que a política oferece é “nada; um nada que corresponde à esta vida social sem sentido” (Ibidem). Diferente do circuito *excitação-frustração-excitação*, sinalizado por Preciado (2018), a Baeden aponta um circuito de *vazio-política-vazio*, possível de ser implodido pela *antipolítica* queer como força insurrecional: por meio da revolta, de práticas que propiciam o prazer imediato, a alegria, o conflito e o revide; o ataque em vez do protesto. No aqui e agora, maneiras de constantemente escapar da política e de suas subjetivações, da identificação, da ideologia.

De modo que expandem o problema: a preservação do “futuro para *suas* crianças” não é somente uma questão para os grupos nacionalistas, “revolucionários anarquistas e comunistas se preocupam com uma organização revolucionária afim de criar um mundo melhor para as futuras gerações” (Ibidem, p. 18), logo, adequades às recomendações de sustentabilidade conforme a Organização das Nações Unidas (ONU). Independente da filiação política e de serem declarados radicais, a defesa da Criança permanece como uma constante com pretensão de “um valor universal inquestionável e intocável por todas as

políticas” (Ibidem, p. 19). Vincula-se a produção e a reprodução de “movimentos de submissão à ideia de futuro – para preservar, manter e atualizar as estruturas da sociedade e proliferá-las no tempo, tudo pelo amor às crianças” (Ibidem). Todavia, é inegável que a defesa da Criança e do *futurismo reprodutivo* é, não somente intrínseca, mas um dos alicerces fundantes do discurso nacionalista e supremacista branco, assim como do ecumênico e nivelador. Ao salvaguardarem o futuro de *suas* crianças, garantem a continuidade de sua “raça” e cultura consideradas superiores. Em geral, como pontua Edelman e concorda a Baedan, o que os críticos e opositoristas vem como problemático nessa proposição é apenas o aspecto racista, quando muito, o nacionalista, mas não a abstração Criança e seu entrelaçar com a política.

No artigo “lesviadagem e experimentação: (h)errâncias sexuais no esgoto sudaka”, abigail Campos Leal chama atenção para o livro de Lee Edelman. Semelhante à Baedan, ela propõe uma apropriação desta obra, contudo se afastando das “insuficiências fantasmáticas, brancas, pálidas” (Leal, 2021, p. 42). Essa abstração da Criança, situada por ela como uma metáfora da “cis-heterossexualidade como regime sexo-político”, confere identidade e rosto a essa política e ao abranger outras racialidades perde a sua “força apelativa y<sup>107</sup> o poder de afetar e redefinir o imaginário do Futuro da cis-heterossexualidade reiterada pela ‘Criança branca’” (Idem, p. 43). Para ela, “a Criança preta, indígena, mulçumana, imigrante etc. (...) A Criança racializada (o ‘pivete’, o ‘menino de rua’, por exemplo), aliás, não é a imagem do Futuro, mas a sua própria antítese” (Ibidem). Contudo, olhando a Criança como o rosto da política contemporânea e, não somente da política estadunidense, será que ele não pode variar? Será que não há representatividade de outras crianças, que não somente as brancas, e que reiteram a meritocracia, alimentam a esperança mascarando a competição e a seletividade inerentes a esta racionalidade? As respostas são imediatas: sim. O que fazem funcionar os rostos de crianças negras, africanas, em campanhas filantrópicas, de ONGs ou em capas de documentos da ONU e Unicef se não a continuidade desta ordem e do racismo? E as terríveis imagens de crianças yanomami famélicas e adoecidas? Levam a alguma ruptura, alguma transformação radical ou sublevação? As respostas também são imediatas: não.

O evento de abertura da Copa do Mundo de Futebol Masculino, no Catar, em 2022, foi apresentado por Morgan Freeman, destacado ator hollywoodiano negro, e contou com a participação especial de um dos “Embaixadores da Copa”, Ghanim Al

---

<sup>107</sup> O uso do y como uma vogal aparece como uma referência à presença desta letra na língua guarani.

Muftah. Ele é um jovem catari de 20 anos, portador da Síndrome da Regressão Caudal, mulçumano, atleta, empreendedor, influenciador, filantropo e estudante de Ciência Política no Reino Unido. Não é uma criança, mas um jovem que materializa um suposto novo futuro que já começou. Diante de todas as críticas contra o megaevento neste Estado árabe, por questões relativas aos direitos LGBTQIA+, das mulheres e aos direitos humanos, esta foi a resposta tolerante e inclusiva da organização. Ali mesmo, onde mulheres e pessoas identificadas como homossexuais têm condutas criminalizadas, esta cena veio explicitar a política inclusiva de modo ocidental no Oriente. Inclusão seletiva, invariavelmente, pois pode-se argumentar que não é um jovem pobre – pelo contrário, até porque se fosse pobre possivelmente não estaria vivo devido à síndrome rara que possui. Falar na Criança preta, indígena, marrom é reiterar a Criança branca por meio da inclusão. Assim como falar na Criança *viada*<sup>108</sup> é reiterar a criança “naturalmente” heterossexual. O *futurismo reprodutivo*, hoje, abarca todas essas variáveis.

Todavia, abigail Campos Leal alerta para algo que é apenas mencionado por Edelman e pela Baedan. Se a Criança com letra maiúscula não é a criança, além da ética queer ou das “sexualidades não-heterorreprodutoras (...) como uma praga coletiva que põe em risco todo o corpo social, ameaçando a reprodução da Criança e, portanto, a própria reprodutibilidade do Futuro” (Ibidem, p. 44), não estaria também nas próprias crianças que, em relações mais livres com pessoas mais velhas, podem existir apartadas das categorias identitárias, morais e políticas que as sufocam em nome da Criança e do Futuro? Desta forma, o queer enquanto a “dissolução da sociedade e a destruição do mundo” (Ibidem, p. 45) não seria apenas algo de jovens e adultos. “Se o movimento desejante da pulsão de morte não tem sentido, a *queericidade*, como afirma Edelman, não pode ter uma justificativa, porque seu movimento não se reduz a uma lógica ou linguagem racional” (Ibidem, p. 46). Assim, pode se expandir pela estranheza demolidora desses pequenos corpos que não são submetidos ao azul e ao rosa, aos códigos de gênero desde a maternidade ou, antes, nos “chás de revelação”. Portanto, liberados também das sexualidades, estancando o primeiro futuro que se anuncia para cada recém-nascido: o gênero que deverá copiar. O qual se desdobrará na devida sexualidade – que pode, também, ser a alternativa das “crianças viadas” ou dos diagnósticos sobre “crianças trans”

---

<sup>108</sup> O termo “criança viada” é bastante comum no meio LGBTQIA+. Na maioria das vezes com humor, mas na iminência de servir à reprodução do discurso naturalizante da sexualidade, como o que subjaz à politicamente correta nomenclatura de “orientação sexual”, que busca demarcar inexistir uma sexualidade que seja “conscientemente” escolhida, em oposição à “opção sexual”.



– introjetada junto ao ideal do amor romântico por meio de contos de fadas e não só e, mais tarde, definindo as adequadas e inadequadas condutas sexuais.

O filósofo René Schérer, no rescaldo do *acontecimento 68*, já se voltava aos efeitos do que denominava “sistema da infância moderna”, caracterizado pela intervenção familiar e pedagógica no fluxo pungente das paixões das crianças, no intuito de tentar contê-las, de disciplinar seus gestos surpreendentes, suas manifestações intempestivas. “Sistema que criou, definiu e compartimentou a infância moderna, que para além da sujeição e da obediência, a cultivou num estado de consentimento e torpor. Mas longe de nós a pretensão de despertá-la ou ditar o que quer que seja. Nosso projeto não é político, muito menos teórico, mas essencialmente descritivo” (Schérer; Hocquenghem, 2016, p. 112). Assim definiu, junto com Guy Hocquenghem, em um número da revista *Recherches* de 1976, intitulado *Coir, álbum sistemático da infância*, que foi traduzido na íntegra para o português por Eder Amaral em sua tese de doutorado *A cruzada das crianças: constelações da infância à penumbra* (2016).

A aproximação de Schérer com a obra de Charles Fourier foi decisiva para a afirmação desta perspectiva sobre as crianças e as relações entre elas e pessoas mais velhas, provocando a ruptura com a redução da criança a um pequeno adulto, incompleto, que ainda não evoluiu. Esta definição, ladeada pela infância, a coloca como o duplo do Homem: a sua destinação como forma acabada. Expressa-se em frases repetidas cotidianamente como “é só uma criança”. Desse modo, fazem dela, “um ser originalmente polimorfo e perverso, um conjunto de potencialidades intimidadas ou eliminadas pela sociedade” (Schérer; Hocquenghem, 2016, p. 155).

Fourier, em 1808, foi talvez o primeiro filósofo a revolver a relação entre as crianças e os adultos, sugerindo: “a criança se mostra viva e íntegra para conduzir a nós mesmos. Ela realiza espontaneamente o desvio absoluto, a colocação entre parênteses de todas as formas conhecidas de vida e de pensamento” (Fourier *apud* Amaral, 2016, p. 73). A expressão “atração apaixonada” de Fourier foi expandida por Schérer enquanto força impreterível para sua filosofia e para pensar junto da criança com o seu “charme específico”, de modo a não sufocá-lo pela moral dos adultos e seu esquadrinhamento do que *é* ou *deve ser* a criança. Se Lee Edelman indica a Criança como uma fantasia, Schérer e Guy Hocquenghem situavam essa “criança em si”, o que se supõe socialmente haver, como “um mero avatar” (Schérer; Hocquenghem, 2016, p. 138).

Eles, mais do que afirmarem não haver futuro ou um não ao futuro como Edelman, evidenciam que para a criança não existe futuro, não enquanto estas abstrações de

demarcações temporais do mundo adulto ou do Homem, mas porque para cada uma das crianças inexistente este por vir. Para as crianças não há passado e futuro, só existe o aqui e agora, o presente. “A criança não é ‘o futuro do homem’, ela é sua contemporânea no agora, conduzida por um desejo que não é aquele da paternidade nem da educação, que não remete a nenhuma grande pedagógica; (...) um desejo que não é conotado por nada na língua: o inominável” (Ibidem, p. 140). Esta *atração apaixonada* se manifesta, segundo os autores, como um desejo pelo rapto enquanto uma relação entre a criança e uma pessoa mais velha, que como raptor escapa às classificações pedagógicas, familiares ou de autoridade – exceções às quais se permite que um adulto se aproxime de uma criança e que perpetuam o reinado da “dominação e da servidão” (Ibidem, p. 146). Nas possibilidades abertas pelo rapto, a criança pode “tornar-se o que ela é” (Ibidem, p. 140) ao revelar o caráter próprio e irredutível de cada um.

Estas definições arbitrárias, da “criança em si” e da infância moderna, decorrem do que Schérer e Hocquenghem nomeavam “ideologia do casal”. Figura central da família, a criança é suprimida pela simbolização da relação heterossexual reprodutiva entre homem e mulher, dando sustentação a “um modelo de família precívil e artificial – senão fictício – em algo absoluto, produto da ideologia do casal, o qual é tornado meio natural” (Ibidem, p. 143). Uma transformação nas formas relacionais a se voltar contra essa alegada indissociabilidade, casal-homem-mulher-criança-família, pode abrir espaço para que “a rejeição e o abandono deixem de constituir um problema. Tanto para a criança quanto para o casal” (Ibidem). Um outro efeito dessa “ideologia do casal” e da forma de se relacionar que esta instituiu, seria precisamente a vontade da criança por ser raptada, “para a criança, a vida do casal não passa de monstruosa limitação imposta à sua afetividade, aos seus investimentos. Que há de tão estranho em que ela busque fora aquilo de que necessita?” (Ibidem).

Os autores alertam para o risco das atribuições *à priori* e das definições com pretensões totalizantes também ao se cultuar a “beleza sobre-humana” da criança, que pode “deslizar para a sublimação e para o subjetivo, para o ‘mundo encantado’ de uma infância banhada a água de rosas; para evitá-lo, como contra-partida sempre presente, é preciso que ao seu lado esteja o inumano que a criança quer ser e para o qual ela se dirige num deleitamento perverso” (Ibidem, p. 205). Para os dois, a beleza que atrai nas crianças é a inconformidade, o aspecto indeciso, surpreendente, o que não se fixa a uma permanência; a criança que não é moldada pelo adulto, pelo humano. Esse aspecto fluído, mutável, solto, manifesta-se “a começar pela indecisão do sexo, ou o que nós chamamos

com este nome, sobre o qual se funda a passagem, sempre ativada na infância, ao ser sexuado diferentemente” (Ibidem, p. 206).

Nas crianças, como nos adultos, não há uma profundida oculta a ser revelada, ela está inscrita na superfície, lugar de onde ressoa. Da mesma maneira, não há o que trazer à luz. Para que se possa olhar *com* as crianças enquanto corpos polimorfos de uma constelação, é preciso deixá-la na “propícia penumbra” (Ibidem, p. 112). Assim, “já não se trata mais de nos desdobrarmos sobre nós mesmos, mas de nos inclinarmos à criança. Atentos à mão mais que à palavra, à presença do seu barulho mais que à memória de sua imagem, nós preferimos tocar e acompanhar do que esquadrihar” (Ibidem, p. 257).

Em geral, a perspectiva queer libertária que se volta à reprodução e à Criança, não atenta às formas de lidar e se relacionar com as crianças e as possibilidades anarquizantes que daí afloram. “Somos confrontadxs com o símbolo da Criança cujos interesses e cujo rosto governam as operações políticas e todos os sujeitos políticos. Um tipo diferente de greve será necessário para recusar o fantástico poder da Criança” (Baedan, 2012, p. 30), indicaram xs integrantes da Baedan. Embora tenham deixado sem definição qual seria essa greve, pode-se deduzir que estaria em torno do que certxs anarquistas nomeiam de *greve humana*, no sentido de uma *greve de gênero* e da reprodução enquanto procriação.

Uma das *manadas queer* que compôs a Bash Back!, escreveu o texto “Rumo a um transfeminismo insurrecional”, no qual sublinharam como característica de maior “desnaturalização” dos corpos de mulheres trans o fato de não poderem “produzir mais pessoas trabalhadoras” (Vários Autores, 2020, p. 130). Mesmo que haja mercados, políticas, direitos, procedimentos médicos voltados a normalizar esses corpos, ajustá-los à conduta feminina e aos padrões de feminilidade – à “passabilidade” – não se pode fazê-los gestar. Assim, argumentaram que, em vez de tomarem esta impossibilidade como uma diminuição, tal como intentam fazer os vários discursos que assinalam nela uma inferioridade – que vão desde certos feminismos até a extrema-direita, passando por religiosos de ordens variadas e conservadores – estxs queers e transfeministas insurrecionais defendem que ao “valorizar essa inoperância na reprodução e estendê-la intencionalmente pra todas as formas de trabalho reprodutivo, veremos a potencialidade da greve humana” (Idem). Os meios para a expansão desta greve estão em aberto, dizem, mas a afronta à naturalização produzida pela heteronormatividade e crucial para a continuidade do capitalismo – pela reprodução – desponta como eixo de intersecção de um “parentesco entre a greve humana de mulheres trans e a materialização de uma força queer puramente negativa e não-reprodutiva” (Ibidem, p. 131). Retorna um

posicionamento niilista que se pretende ao absoluto da “pura negatividade” e se conecta com uma perspectiva ácrata *anticivilização*, que intenta levar o “no future” a uma materialização pela recusa à reprodução da espécie humana. Por serem mulheres que não geram, as trans também “não tem futuro” (Ibidem) e, ao se construírem como essa força negativa, talvez possam ter “uma chance de arruinar tudo e abolir-se no processo” (Ibidem). Apontam para essa decisão como um ataque contra a violência generificada, como *ação direta* contra as “maquinações do capital. A greve de gênero é uma greve humana” (Ibidem). Nota-se que há uma noção de trabalho que atravessa essa proposta grevista. Para elxs, não se reproduzir é interromper “todas as formas de trabalho reprodutivo” e, simultaneamente, não “produzir mais pessoas trabalhadoras” (Ibidem). É o trabalho circunscrito ao capitalista, aos empregos e, também, ao trabalho não remunerado no lar. A perspectiva negativa encerra o campo de visão, bloqueando a invenção de modos de vida outros, que passam por outras relações com o trabalho.

Se voltarmos às greves de trabalhadorxs anarquistas que eclodiram ao redor do planeta ao longo dos séculos XIX e XX, ganhando novo vigor com 68, notaremos ao menos duas características distintivas. Organizavam-se em torno de objetivos pontuais e inegociáveis, como a redução das jornadas de trabalho e o fim da exploração das crianças nas fábricas. E não se apartavam da revolução para dar um fim à guerra social. Caso dessa greve não se seguisse a revolução, ela era inócua, ao menos para xs libertárixs. Uma das procedências grevistas pode ser encontrada no que ficou conhecido como movimento ludista, na década de 1810, na Inglaterra. Sob o nome de Ned Lud – por vezes, ironicamente, Capitão Lud – trabalhadorxs atacaram fábricas, inicialmente, de tecelagem, sabotando e destruindo as máquinas. Lud era um personagem, um pseudônimo usado por trabalhadorxs revoltadxs que, assim, mantiveram-se incógnitxs. Diz-se que uma outra tática de anonimato era trajarem vestimentas do “sexo oposto” (Ludditas Sexxxuales, 2012b). A destruição não se fazia pela negatividade.

As questões em torno da reprodução humana interessam anarquistas há muito tempo. Em 1932, no livro *Amai e...não vos multipliqueis*, Maria Lacerda de Moura questionou o fato de a maioria das mulheres colocarem meninos no mundo para servirem aos exércitos, matarem e morrerem nas guerras, sustentando o Estado e a pátria; e meninas para servirem à prostituição ou para se casarem – um duplo complementar prostituição-casamento –, sustentando a família, a monogamia e a Igreja. Em ambos os casos sustentáculos da propriedade (também de algumas pessoas sobre outras), do modo de vida burguês, da moral cristã, do capitalismo e do Estado. Ela foi enfática: “a greve dos

ventres, a maternidade desejada e consciente, ou o protesto contra a maternidade imposta pelo comodismo ou pela perversidade masculina – é o método feminino de ação direta” (Moura, 2022, p. 241). Parece que Moura escorregou na própria definição de feminilidade atada à maternidade, à qual tantas vezes se opôs e enfrentou. Dizer que este era “o método feminino” pode levar ao equívoco de deduzir que os demais eram métodos masculinos. As mulheres que trabalhavam como costureiras de sacos levaram adiante as primeiras greves que se expandiram para a greve geral de 1917, *acontecimento* salutar das lutas anarquistas no – e contra o – Brasil. Não há, obviamente, gênero ou quaisquer identidades que adjetivem a *ação direta*. É uma prática libertária. Esse deslize de Maria Lacerda é interessante por alertar que nada é absoluto, as lutas estão em movimento, como xs que lutam. Ademais, destaca-se uma proposta direcionada ao âmbito coletivo, pois não eram todas, mas a maioria das mulheres, as trabalhadoras e pobres, que tinham seus filhos sequestrados pelo exército e as filhas vendidas para os cafetões.

Em 1916, às vésperas de ser julgada pela propagação de métodos contraceptivos, considerada ilegal no Estados Unidos da América, Emma Goldman escreveu à *Mother Earth*: “ela [a mulher] não mais fará parte do crime de trazer ao mundo crianças infelizes apenas para serem moídas e transformadas em pó pelas rodas do capitalismo e para serem dilaceradas em pedaços nas trincheiras e campos de batalha” (Goldman, 2021, pp. 187-188). Para a anarquista, a ciência havia mostrado que a procriação indiscriminada e incessante gerava crianças doentes e infelizes. Somava-se ao “despertar intelectual da mulher” e dos homens trabalhadorxs que passavam a compreender que nada xs atava mais “à servidão do que uma ninhada de crianças” (Idem, p. 188), levando-xs a sustentar compulsoriamente às engrenagens capitalistas. Além do mais, ainda que apenas entre algunxs, as mudanças nas relações “entre os sexos” também impulsionavam o uso e a propagação de métodos contraceptivos. Goldman, que foi julgada e condenada mais de uma vez por informar às mulheres e aos homens interessadxs modos de evitar a gravidez e seguir experimentando o sexo como quisessem, considerava a questão do controle da natalidade uma das mais imprescindíveis dos tempos modernos.

A anarquista compreendia que, frente a “existência tediosa e monótona, a única alegria que resta é provavelmente a da atração sexual que sem os métodos de prevenção invariavelmente conduz a abortos” (Ibidem, p. 190), na maioria das vezes feitos por “médicos charlatões e parteiras ignorantes” (Ibidem), resultavam no sacrifício destas mulheres. “No entanto, os poetas e os políticos louvam a maternidade. Não houve crime maior contra a mulher do que esse” (Ibidem). Considerados os contextos distintos,

Goldman e a *manada queer* da Bash Back! se aproximam ao localizarem um dos ápices da violência, hoje chamada de generificada, como o propulsor da revolta e da insubordinação. Contudo, ainda que a incansável propagação dos métodos contraceptivos por Goldman e a *greve dos ventres* defendida por Maria Lacerda de Moura se atraíam às atuais proposições pela *greve humana*, há uma diferença crucial: para as anarquistas no século passado não se tratava de uma definitiva recusa a reproduzir. Pelo contrário, Goldman foi clara ao vincular a defesa da maternidade voluntária à percepção de que cada criança passava a ser vista como “a unidade da sociedade, o canal através do qual cada homem e cada mulher tem de passar; o mais forte fator na construção de um novo mundo. É por esta razão que o controle de natalidade se fundamenta em terreno sólido” (Ibidem, p. 191). O objetivo era abrir caminho “para uma maternidade livre e saudável e uma infância alegre e feliz” (Ibidem, p. 194). Esta maternidade e esta infância não esperavam, tampouco esperam, por um futuro. Explicitam-se nas experimentações de libertárixs que dissolvem a maternidade e a paternidade, inventando modos outros de lidar e criar xs filhxs, que passam também pelas relações entre amigxs expandidas. Porém, quando situada em um campo mais geral, apesar da precisão dos embates anunciados por elas, derivava-se uma tendência coletiva que pode, tal qual a *greve humana*, aproximar-se de proposições imperiosas ou ter um efeito similar à comédia *Lisístrata*.

Nesta peça de Aristófanes, as mulheres gregas – atenienses e espartanas – uniram-se para acabar com a guerra, aderindo a proposta de Lisístrata de uma greve de sexo. Mas não só, as mulheres velhas tomaram os tesouros da Acrópole e, somadas às demais, impediram as tentativas dos cidadãos e soldados gregos de retomarem a Acrópole. A greve de sexo consistiu em abusarem da sedução e manterem a jura de não cederem à tentação de “nenhum homem do mundo, marido, amante, ou mesmo amigo...” (Aristófanes, 2003, p. 12). A intenção era fazer os homens desertarem em troca de voltarem a ter sexo com mulheres. A greve foi exitosa e culminou em uma grande festa dos gregos livres e dos deuses. Contudo, é a cena final que evidencia o que é uma greve que não prossegue como revolução. Nela estão Lisístrata e seu marido que estava na guerra. “Ele fica estático, a certa distância dela, duas figuras lindas. Quase imperceptivelmente ela faz um gesto. Ele entende, tira as armas, o escudo, toda a paramentação militar. Estende as mãos. Ela avança se ajoelha, beija-lhe as mãos em submissão. O pano cai” (Idem, p. 52).

A *greve dos ventres* sugerida por Moura (2022), que não passava pela greve de sexo mas pelos métodos contraceptivos, difere da *greve humana*, pois ela também não

propunha a extinção da Humanidade, e sim, a reprodução apenas em qualidade, não em quantidade, e pela vontade da mulher. Postulava, como outrxs anarquistas – como Sébastien Faure, citado em destaque por ela, e Emma Goldman – e também certos neomalthusianos, que o problema humano era um problema sexual. Evidenciando o aspecto destacado pela Baedan acerca dxs anarquistas e do *futurismo reprodutivo*. Contudo, elas apresentaram leituras anárquicas do neomalthusianismo que atravessavam a defesa pela maternidade voluntária, livre e consciente. “As massas continuam a ser pobres e os ricos tornam-se cada vez mais ricos, não é porque esteja faltando fertilidade à terra e riqueza para suprir as necessidades de uma raça abundante, mas porque a terra é monopolizada nas mãos de poucos para a exclusão de muitos” (Goldman, 2021, p. 185).

Semelhante à Goldman, Maria Lacerda procurou diferenciar os filhos compulsórios, gerados pelo casamento legal, e os “filhos do Amor”, gestados em *união livre*. Em relação às teses de Malthus, também sublinhou que reformas não findariam o problema. Logo, não trazer tantas crianças à vida poderia ser uma “deserção” precisa. Mas Maria Lacerda de Moura defendeu a seleção da espécie pela eugenia. O problema da eugenia entre libertárixs foi recorrente em muitos escritos – como mostrado anteriormente – e, hoje, é imprescindível chamar atenção para essa questão e suas conexões: com a crença e a reprodução do discurso médico-científico como *verdade* inquestionável, com a busca pela emancipação humana implicando menor ou maior evolucionismo, com a terrível aproximação com o racismo e a hierarquização em uma história linear das culturas. Neste ponto, a *greve humana como greve de gênero* se anuncia em um sentido outro, pela subversão dos saberes médico e científico, pela implosão do gênero, pelo confronto à humanidade ao se negar à reprodução, pelo posicionamento antirracista e *anticivilização* que leva à implosão de um contra-posicionamento socialista produtor de “um social-racismo” (Foucault, 2005b, p. 312). Mas fica a pergunta: repercute para além dessas vertentes ácratas, de fragmentos dos anarquismos *anticivilização* e queer?

Hoje, estamos em meio a um imenso contingente populacional. Em novembro de 2022, atingiu-se a marca de 8 bilhões de pessoas habitando a Terra. O “assunto mais imperioso dos tempos modernos”, conforme Emma Goldman (2021, p. 189), permanece pertinente e cabe perguntar para que se põem tantas crianças no mundo? O que está em jogo, o que se sustenta, quais as forças engrandecidas por essa quantidade de gente que vaga por aí? Quantos desses cidadãos não servem, ou apenas sobrevivem em meio, à incessante produção de miséria inerente ao capitalismo (e cada vez maior)? Não servem

mais pela força física do trabalho nas fábricas sob os mandos e a exploração do patrão, mas por meio da extração de suas energias inteligentes servem em outros lugares, por vezes sem patrões, e tentam se empreender, inclusive, desde as capilaridades nada ostensivas, vendendo doces na frente de estações de metrô, balas no interior dos trens ou sendo motoristas e entregadores de aplicativos. Também não servem mais somente à pátria vestindo as fardas das Forças Armadas, mas as de variadas polícias ou, sem farda, às milícias, às empresas legais de segurança e dos ilegalismos e gangues. Seguem sobrevivendo para acabar com a vida dos outros e perder as suas pelas armas dos polícias do Estado, dos ilegalismos ou do *cidadão polícia*. Não há mais a restrição de gênero e um contingente cada vez mais numeroso de mulheres é capturado pelo sistema penal e para servir ao mercado dos ilegalismos ou ao Estado. Assim como a prostituição, agora mais do que antes, abrange outros corpos que não só os de *biomulheres*.

As crianças que vieram ao mundo compulsoriamente e que subvertem o gênero que lhes foi atribuído, e a sexualidade adjacente a ele, são as que mais engrossam as estatísticas macabras de execuções de pessoas LGBTQIA+. Em sua maioria, são mulheres trans e travestis que vivem no território dominado pelo Estado brasileiro. Em sua maioria, são negras e pobres. No Brasil, onde mais se mata pessoas trans e travestis em todo o planeta. No Brasil, onde há representação trans no Congresso Nacional e nas Assembleias Legislativas. No Brasil, onde há trans coronel, miss trans e trans *influencer* na Polícia Militar. No Brasil, onde há trans alistados às Forças Armadas. Aqui, onde há celebridades trans de sucesso. Aqui, onde trans e travestis “em situação de rua” envenenam e batem em outras pessoas LGBTQIA+ para roubá-las no centro da capital paulista, local onde elas vivem sob viadutos enquanto estas outras pessoas não-heterossexuais moram e frequentam empreendimentos caros e alternativos, movimentando o *mercado rosa-choque* e não só. O que se passa? O que faz o dito movimento LGBTQIA+ por essas terras? Vangloria-se de suas representações e da Parada do Orgulho em São Paulo, a mais numerosa e mais rentável do planeta, mas que já atrai menos gente e movimenta menos capital que o carnaval paulista? Na Parada LGBTQIA+ desta cidade, em 2022, o protesto das pessoas não-heterossexuais que ecoava pela Rua da Consolação era “ei Bolsonaro vai tomar no cu (sic)”. Mais do mesmo, sem parar para pensar e se questionar um só instante, sem olhar para o que está na cara. No ano seguinte, o resultado: havia ostensivo policiamento na mesma rua da Consolação. Gradis foram postos pelas forças de segurança, reduzindo o espaço físico para os milhões de pessoas que transitavam por ali. Havia grupos de fardados em todas as esquinas,



bloqueando as vias paralelas, vigiando *es orgulhoses* do alto de “torres de observação” instaladas nesta rua e na Avenida Paulista. As viaturas e motos passavam em alta velocidade, intimidando as pessoas que pareciam não se incomodar ou mesmo estarem agradecidas por, talvez, não terem seus smartphones furtados. Em 2023, os maiores trios elétricos, com as atrações principais financiadas por grandes empresas, não foram autorizados a descer a rua da Consolação. *Aes desavisades*: até a festa “da diversidade” está sendo tolhida.

Dentre esse gigantesco contingente de orgulhoses e felizes, muitas foram rejeitadas pela família, alvos de violências e castigos, expulsos do lar familiar. Em número quase equivalente, realocaram-se em suas novas famílias por meio de uniões estáveis ou pela reprodução da mesma sem a legitimidade estatal. Ou, ainda, nas “famílias escolhidas”. Como afirmou a Manada de Lobxs, “aqueixs que lutam e brigam pelos direitos civis igualitários LGTB constituem hoje a reterritorialização mais aguda dos valores cívicos-cidadãos do Hetero Capitalismo Global Integrado, refluxo fortificado pela noção ecumênica de um ser-politicamente-correto graças às identidades” (2014, p. 47).

O termo “família escolhida” foi cunhado por Kath Weston em *Families we choose: lesbians, gays, kinship*, pesquisa publicada em 1991, nos Estados Unidos, a partir de uma etnografia das “relações de parentesco não maritais lésbicas e gays (...) que apenas se aproximam parcialmente da forma de família [heterossexual] em algumas instâncias”, pontuou Judith Butler (2022, p. 177). Para Juan Carlos Pérez Cortés, esse termo marca uma singularidade na forma de se relacionar e encontra ressonâncias para além de sexualidades específicas. Ele sublinha os aspectos de “ajuda, assistência e proteção” (Cortés, 2020, p. 249) encontrados nas relações entre amigos, amantes e ex-amantes, como, muitas vezes, mais decisivos do que os da família “biológica”, “de sangue” ou “de origem”. Sugere, assim, a aproximação entre a *família escolhida* e a *anarquia relacional*. O comprometimento em cuidar das crianças e educá-las, passa a não ser uma determinação atribuída exclusivamente aos pais, como efeito de um vínculo biológico ou legal que estipula e reduz essa relação a deveres. A lida com as crianças envolve as pessoas que compõem o que ele nomeia de “rede”, em suas múltiplas formas relacionais, e se faz espontaneamente, conforme as aptidões, saberes, gostos, os jeitos de cada umx. “O trabalho de mãe ou pai (ou pessoa que cria, em sentido mais amplo) é uma opção de vida e merece seu próprio espaço de decisão e desenvolvimento, e não uma realidade que se deve experimentar como resultado de outras escolhas” (Idem, p. 253).

Cortés também relembra a experimentação libertária da Colônia Cecília ao escrever sobre as “comunidades intencionais” de amor livre, mas não menciona que ela foi, também, uma tentativa de ruptura com a família enquanto instituição fundamentada na propriedade: do pai sobre a mãe e os filhos, da mãe sobre os filhos, dos filhos mais velhos sobre os mais novos (especialmente os filhos homens sobre as mulheres). Não se tratava de uma *família escolhida* ou de uma rede, mas de uma proposta de destruição da família por meio da diluição da figura do pai, uma vez que não saberiam qual a paternidade de cada criança gestada na Colônia. Logo, a autoridade do pai seria demolida. Porém, as pessoas que aceitaram viver na Colônia Cecília sequer se disponibilizaram a romper com preconceitos e moralidades menos fundantes, como a virgindade e a monogamia. A maioria das mulheres na Colônia eram ainda propriedade de seus pais e maridos, à exceção de Adele Severino que, mesmo casada, experienciou sua paixão com Rossi e se relacionou com o jovem libertário, Jean Gelèac.

Contudo, “a força da convenção e o temor do sofrimento” foram mais decisivos, como enfatizou Christian Ferrer (2017, p. 38). O que Giovanni Rossi projetara como “um múltiplo e contemporâneo vínculo de afetos, por todos desejado, por ninguém temido” (*apud* Ferrer, *Idem*, p. 37) não se efetivou, segundo as atribuições dele, devido à continuidade de demasiada sujeição feminina ao casamento e à moral burguesa. Os amores múltiplos foram propostos pelo anarquista para findar o sucessivo encadeamento de casais – ou a “monogamia serial” ou a “tentativa e erro” apontada por Ferrer (2012a) – vivenciado por libertários que propagavam as *uniões livres*, mas que não rompiam com a família. “Rossi acha que o amor livre é um ‘protesto de natureza’, senão uma de suas leis, mas nunca uma ‘comédia vulgar’. Se este tipo de lemas já havia rendido aos anarquistas a atribuição de serem ‘inimigos da família’, Rossi os leva para além, para a sobreposição de círculos amorosos de intensidades diversas” (Ferrer, 2017, p. 37).

Ferrer sublinha que essa forma de se relacionar não foi uma exclusividade da proposta da Colônia Cecília, não sendo raras “comunidades de ‘camaradagem amorosa’ implantadas aqui e acolá, às vezes por seitas políticas ou religiosas, e outras por afins que pretendiam viver querendo bem: ‘essa mescla apetitosa de voluptuosidade, sentimento e inteligência’” (*Idem*, pp. 37-38). De olho nesta variedade de experimentações, Cortés recorreu ao mapeamento feito por Émile Armand em *Formas de vida em común sin Estado ni autoridade* (2014), publicado originalmente em 1934, para situar o que delimita serem “comunidades intencionais”. Como as “formas de vida em comum” analisadas por Armand, essas “comunidades intencionais” não são propriamente ácratas, sendo utilizado

este termo para: casas coletivas, alguns tipos de moradias estudantis, ecovilas, comunidades de seitas religiosas ou espirituais, comunas, *cohousing* (habitações individuais em uma propriedade comunitária) e até as chamadas comunidades tradicionais e indígenas. A especificidade libertária desse modo de vida, ele situa via o chamado “anarquismo comunitário”. De certa maneira, pode-se dizer que seriam expansões da fusão entre *anarquia relacional* e a *família escolhida* na forma de coexistências coletivas autogestionárias, libertárias. Chama atenção que Cortés não mencione as *okupas* ou *squatts* (ocupações), práticas caras aos anarquistas em meio urbano e, também, rural. A coexistência comunitária foi defendida por ele, especialmente, como uma forma de produzir outras relações com as crianças, os velhos e pessoas que enfrentam situações de doenças graves ou que portam deficiências, apontando uma outra sociabilidade que escape, também, ao isolamento ou às instituições especializadas.

Aqui também as *okupas* foram pouco mencionadas, ainda que apareçam em relatos da *Queeruption* e em breves menções via Bash Back! e aos *squatts* Liebig 34 e Flor do Asfalto. O pesquisador ácrata Rodolpho Jordano Netto mostrou como as *okupas* ou *squatts* propiciam um “modo de vida convivial” (Netto, 2022, p. 125) em “espaços ociosos” tomados e transformados em espaços outros. Os movimentos *squatter/okupa* emergiram nos anos 1960, na Europa, e chegaram na América Latina nos anos 1990 via anarco-punk. Não se confundem com os movimentos de luta por moradia, pois “não têm como único objetivo a habitação, mas também a construção de um espaço contracultural, de (con)vivência e criação da cultura libertária, uma vez que se propõem a organizar bibliotecas, grupos de estudos, shows, cine-debates, oficinas de serigrafia e feiras vinculadas às práticas anarquistas e punks” (Idem, p. 117). Estas práticas atravessam estes espaços autogestionários como traços constitutivos, em contextos variados. Netto sublinha também a incorporação de questões trazidas por movimentos sociais contemporâneos e de minorias, como a ecologia e “os debates sobre teoria queer” (Ibidem, p. 124). Tratando-se das *okupas* aqui mencionadas, estas últimas não são introduzidas como debates, mas constituem pontos fundantes destes espaços. Contudo, há poucos relatos e etnografias de *squatts* anarco-queers, sendo o Liebig 34 o mais documentado, também por sua longa existência, mas cujo material é pouco acessível. O modo como se dão as relações sexuais e amorosas nestas *okupas*, e como se distribuem pela arquitetura dos espaços tomados – subvertendo-as ou não –, fica no ar.

Já em relação às comunidades tradicionais e indígenas, embora Cortés as mencione apenas quando elenca as “comunidades intencionais”, é comum que sejam

associadas à poligamia. Ainda que o diverso dessas culturas não possa ser apreendido e afixado como o reverso da monogâmica judaico-cristã. Segundo mapeamento do Instituto Socioambiental, há povos poligâmicos como os Cinta Larga, Xokleng, Taurepang e os Guarani Nãndeva, já os Guarani Kaiowa são majoritariamente monogâmicos. Entre os Koripako e Yawanawa as relações poligâmicas não são proibidas, mas tampouco preponderam. Entre os Baniwa são muito raras e entre os Aweti são praticadas frequentemente pelas lideranças, ainda que não haja proibição aos demais. Entre os Parakanã do “ocidente” a poligamia é generalizada e entre os “do oriente”, restrita. Já os Paritintim não são poligâmicos desde as missões salesianas, como os Zoró que não apenas abdicaram da poligamia, mas de inúmeras práticas e ritos desde a infiltração de batistas que, com aval da Funai, foram “ajudá-los” durante epidemias de coqueluche e hepatite. Conta-se que, na década de 1670, os Ashaninka se revoltaram contra os missionários, matando todos os franciscanos que parasitavam a aldeia e pregavam a monogamia.<sup>109</sup> Estas são apenas algumas informações e histórias mapeadas pelo olhar do homem branco. Há muito mais, inclassificáveis.

A noção de *família escolhida* serve de ponte para a proposta de *anarquia relacional* e das poliamorosas Hardy & Easton. Elas também consideram que, passada a paixão, é possível que um ex-amante se torne o “‘tio’ favorito do seu filho, ou o sócio de negócios do seu parceiro” (Hardy & Easton, 2019, p. 257). As “teias de famílias estendidas” construídas por “promíscuos poliamorosos” são “infinitamente conectadas” (Idem) e contam com o respaldo das crianças, segundo elas, mais afeitas às mudanças e à convivência coletiva, onde podem se relacionar com outras crianças que não são suas irmãs ou parentes biológicas, de variadas idades, e com adultos heterogêneos, aproveitando de cada um e de cada relação o que mais lhes agrada.

A questão da família é muito presente no livro delas, despontando em todas as quatro partes que formam a *Ética do amor livre* (2019), e reforçando a defesa das famílias poliamorosas como formas menos desestruturadas do que as monogâmicas, frequentemente assoladas por divórcios e violências. Contudo, não atacam a monogamia ou a família monogâmica, celebrando o pluralismo tolerante em curso: “novas formas de família estão evoluindo agora e continuarão a evoluir, não para substituir a família nuclear, mas para complementá-la como novas possibilidades: um mundo inteiro de

---

<sup>109</sup> Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/index.php?search=poligamia> (acesso em 18 de agosto de 2022).

escolhas sobre como compartilhar família, sexo e amor. Queremos libertar você para inventar a sociedade em que você quer viver” (Ibidem, p. 341).

Nas “teias de famílias estendidas”, situam-se os *metamores* que tendem a se atrair mutuamente, segundo uma interpretação narcisista acerca do ponto em comum compartilhado: “a crença de que seu parceiro é a coisa mais saborosa andando por aí” (Ibidem, p. 257). Não há questões políticas, éticas ou existenciais que aproximam essas pessoas e relações. Contudo, caso essa atração não ocorra, para elas, é devido tratar esse *metamor* como alguém da família de *parceire*, como algum parente por quem não há apreço. Este *metamor* deve ser reconhecido porque se uniu “à família e tem direitos e sentimentos como todos os outros” (Ibidem, p. 255).

Difere da *ética amatória do desejo libertário* proposta pelas Ludditas Sexxxuales, que manifestam o desejo de que suas amantes comam juntas, que sejam amigas, que se tornem amantes também. Parte-se do princípio de que elas, elxs podemos dizer, têm mais em comum do que o gosto por um *metamor*. Assim, “ser amantes mútuas fortalece as possibilidades de crescer e nos desenvolver em manada. De abandonar o binômio macho/fêmea, o casazinho, a monogamia que constrange os sonhos e os desejos” (2012b, p. 81). São “redes afetivas” que se expandem, pois em cada relação há potência para se desdobrar em novas, multiplicarem-se, como entre amigxs. “Se nos tratamos entre amantes como amigas, e permitimos que nossos afetos e nossas amantes, nossas afins e nossos apoios na vida tomem a forma ditada pela espontaneidade em vez daquelas normas sociais às quais as forçamos, nossos vínculos se acrescentarão” (Idem, p. 82). Nada resta da família e dos deveres ou obrigações para com um parente cujo único laço é a filiação, a instituição, de “sua família de origem” ou da de seu cônjuge. “Não deveríamos estranhar que entre pessoas afins nos agradem os mesmos corpos ou que, ao menos, esses não nos pareçam ameaçadores, nem horripilantes. Se porventura for esse o caso, e a amante de minha amante para mim é um ser insuportável por sérias razões, é hora de reformular essa afinidade. E variar” (Ibidem).

Pendulam entre a “celebração da solidão” e proposições coletivas, como meios para desatar a família, como conjunto de escravos, “onde cresça a amizade, a afinidade e a afetividade antissocial” (Manada de Lobxs, 2014, p. 98). Alargando essas propostas, um tanto abstratas à medida que tendem ao absoluto, vincularam-se à *greve humana como greve de gênero*: “não está tudo bem no mundo das famílias alternativas. (...) Não queremos mais família (...) não queremos mais filhxs. Queremos construir manadas”

(Idem, p. 85). De novo, vale lembrar: nas manadas de lobos há hierarquias que, em muito, passam pelo modo como habitam os territórios.

A Manada de Lobos destaca como foi uma *queerização* de questionamentos e práticas anarquistas o que possibilitou este posicionamento de uma *greve humana* que passa, impreterivelmente, pela *greve de gênero*, mirando a destruição do gênero e disso que se postula como humano enquanto atualização do Homem, da humanidade e continuidade do antropocentrismo. O queer “teve a capacidade de articular e ressoar uma proliferação de práticas por fora dos marcos institucionais, sejam externos ou internalizados” (Ibidem, p. 47). Expandiu e atualizou os alvos ácratas ao indagar “sem retorno a regulação das sexualidades mediante o matrimônio, a família, o casal, a criança, a monogamia, a saúde (que não é a vitalidade)” (Ibidem). Essa capacidade de questionamento, articulação, proliferação de práticas e *queerização* de embates libertários aconteceu pelas forças autodeclaradas queer em confronto com a *assimilação*. Não se trata aqui de redistribuir uma valoração de positividade ou negatividade, de inverter os sinais. São forças em luta, vivas e não ideais.

Apesar da simultaneidade com a emergência do que ficou conhecido como teoria queer na universidade, os questionamentos e as práticas das forças queer *antiassimilacionistas* eram distintos, partiam de perspectivas diferentes, especialmente a respeito da política. A reverberação de temas como a reprodução e o casamento tardaram a aparecer com destaque nas obras *des* teóricos queers, ao menos as contempladas nesta pesquisa. Porém, é possível tecer uma conversa entre algumas considerações de Judith Butler em *Desfazendo gênero* (2022), publicado originalmente em 2004, e de Sam Bourcier em *Homo Incorporated* (2020), cuja versão francesa data de 2017. Apesar dos diferentes pontos de vista no âmbito político entre ambas e das disputas entre Estados Unidos da América e França reverberadas no campo acadêmico e, em certa medida, endossadas pelas autoras, é possível registrar as mudanças ocorridas no casamento, na reprodução e na família por meio da inclusão de gays e lésbicas e das reformas nessas políticas identitárias e nos *direitos inacabados* (Passetti et al., 2020) das minorias. Antes de adentrá-las, vale deixar uma pergunta: a disputa intelectual, EUA x França, teria reverberação como busca pela hegemonia da radicalidade sexual e de gênero?

Bourcier e Butler concordam quanto a demanda pelo “casamento gay” – termo como primeiro despontou – decorrer dos efeitos da Aids. Para Butler, além de uma resposta moral voltada à igualdade – homossexuais como heterossexuais, negando o que se considerava promiscuidade e reafirmando a monogamia –, havia também uma

reivindicação em torno da saúde, enquanto “saúde pública”. Não só a reiterada petição pela abrangência dos seguros de saúde de do/a parceiro/a, mas também o direito a ter acesso a *elu* quando é internado em um hospital e a poder tomar decisões em casos graves como de coma, a receber seu corpo em caso de morte, a poder seguir cuidando e criando *e* filho que tiveram juntos sem estar sujeito a penalizações jurídicas e criminais por não ter a guarda ou custódia dessa criança. A autora chama atenção para estas situações que escapam à propriedade, que não se referem à transmissão ou partilha de bens, assim como não se restringem a uma sexualidade específica, mas a relações de convivência cotidiana que não são reconhecidas formalmente. Situam-se no insuportável que é o exercício do governo do Estado sobre a vida de cada pessoa registrada em seus domínios por meio da certidão de nascimento, do documento de *identidade* ou registro geral e de estrangeiro, que lhe conferem o status de cidadão e nos quais constam como dados determinantes: nome e sobrenome, local de nascimento e nacionalidade, filiação e, claro, o gênero.

No início de abril de 2023, veiculou-se a notícia do noivado entre os diretores de teatro José Celso Martinez e Marcelo Drummond, juntos há mais de 37 anos. Zé Celso, como é conhecido, foi um dos inventores do Teatro Oficina no final dos anos 1950 e segue como coordenador e atuando como principal diretor das montagens do grupo. O Oficina produziu um outro jeito de fazer teatro e atizou rebeldias com suas peças ousadas, apresentando corpos nus e cenas sexuais, escandalizando o público com a exposição de fluídos, odores, excrementos, em odes a Dionísio. Talvez, seja possível tatear pistas de outras procedências do que viria a ser conhecido como *pornoterrorismo* no espaço em que se fizeram as obras deste teatro, ao sul da América, popularmente conhecido pelas polêmicas aventadas por suas produções. Quase 50 anos depois do início de suas atividades, em 2005, apresentaram “Os Sertões”, uma adaptação do livro de Euclides da Cunha, em Berlim. A montagem foi atacada por conservadores desta cidade cosmopolita, tida como uma das mais progressistas do planeta, como sendo um “teatro pornô”.

Nos anos 1990, a sede do Oficina, no bairro do Bixiga, região central de São Paulo, foi reformada a partir de um projeto da renomada arquiteta Lina Bo Bardi, e tombada como patrimônio histórico em 2010. Há disputas jurídicas intermináveis envolvendo esta propriedade, localizada em um amplo terreno pertencente ao Grupo Silvio Santos, do empresário homônimo e dono de uma grande emissora televisiva brasileira. Frente à proximidade do fim da vida de Zé Celso, com mais de 85 anos de idade, a decisão por se casarem, mesmo após décadas de relacionamento – que há anos envolve a convivência juntos na mesma casa e no teatro, mas não relações sexuais, tendo

cada um deles, abertamente, os seus amantes –, vincula-se à herança desta propriedade, mas não só. Mais do que o imóvel, preocupam-se com a memória e o legado do Teatro Oficina e a vontade de Zé Celso de que este local não vire mais um dentre os incontáveis conglomerados de arranha-céus paulistanos e torne-se parte do Parque do Rio Bixiga, seguindo atualizações deste projeto mais amplo feito por Bo Bardi e Edson Elito à época da reforma da sede do grupo. Por ali, passam os rios Saracura, Anhangabaú e Bixiga, alguns dentre os tantos afluentes soterrados pelo asfalto e tornados desova do esgoto da maior cidade da América do Sul. Afinal, a civilização, higienista e tecnológica, não sabe o que fazer, sequer se importa, com o destino do seu lixo e dos seus excrementos.<sup>110</sup>

Durante a finalização desta escrita, Zé Celso e Marcelo Drummond se casaram em uma grande festa. Muito pouco tempo depois, Zé Celso morreu. Não pela longevidade de sua existência, como esperavam, mas em decorrência de um incêndio em seu quarto, enquanto ele escrevia mais uma obra. Muito vivo, morreu. O velório foi também uma enorme festa, exatamente no espaço do Teatro Oficina. As atividades não pararam, seguem vivas junto a Drummond e tantas outras pessoas que ali existem.

Em dezembro de 1987, Luís Antônio Martinez, irmão de Zé Celso e também diretor de teatro envolvido com o Oficina, foi executado. Seu cadáver foi encontrado em um apartamento em Ipanema, na capital carioca, estrangulado, com a cabeça golpeada, mãos e pés amarrados, e 107 lacerações abertas a facadas. Luís Antônio era gay e as circunstâncias do trágico evento, até hoje, são pouco conhecidas.

Considerar que as motivações pelo reconhecimento legal de relações amorosas nem sempre passem exclusivamente pelo direito à propriedade e aos privilégios a ela atrelados, não implica recorrer ao dilema apontado por Butler: entre a reivindicação por reconhecimento estatal e a criticidade à decorrente e indissociável normalização. Ela se mostrou atada a este “entrave contemporâneo”, binário, ao sustentar que “a legitimação tem dois lados: é politicamente crucial que reivindiquemos inteligibilidade e reconhecimento; e é politicamente crucial que mantenhamos uma relação crítica e transformadora com as normas que governam o que irá e o que não irá contar como uma aliança e um parentesco inteligíveis e reconhecíveis” (Butler, 2022, p. 201).

---

<sup>110</sup> “Amor livre e união: a história de amor de Marcelo Drummond e Zé Celso”. Disponível em: <https://www.metropoles.com/celebridades/amor-livre-e-uniao-a-historia-de-amor-de-marcelo-drummond-e-ze-celso>;

“Peça de Zé Celso causa escândalo em Berlim”. Disponível em: [https://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2005/09/050916\\_oficinarw](https://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2005/09/050916_oficinarw);

“A abolição na Jaceguai: o Parque do Bixiga vem aí”. Disponível em: <https://jornal.usp.br/artigos/abolicao-na-jaceguai-o-parque-do-bixiga-vem-ai/>. (acessos em 29 de abril de 2023).



Ela constata que é através da reivindicação por legitimidade, enlaçada à própria atualização da ilegitimidade, que se produzem novas hierarquias e seletividades, relegando à exclusão as pessoas cujas relações estão “fora da competência da lei” (Idem, p. 182). Como se houvesse dentro e fora, e somente pela abrangência da lei ou pela seletividade que produz exclusão. De forma semelhante ao Estado – que para ela se apresenta sempre dispondo de duas posições binárias, a de interiorização ou a de externalidade – não havendo recusa a ele, assim como não há frente à legitimidade. Ela desconsidera que alguém ou uma coletividade possa recusar decididamente o Estado e seus mecanismos de reconhecimento, legitimação e representação. Desconsidera as forças libertárias como parte de sua análise. Ainda que indique haver variações e nuances, parte do princípio que elas acabam por restaurar os dilemas entre pró ou contra, sim ou não, no âmbito do Estado e das instituições; valem, apenas, como criticidade. Acerca do “casamento gay”, ela chegou a considerar que pode haver uma oposição que seja

não apenas para si mesmo mas para todas as pessoas, e que no final a tarefa é retrabalhar e revisar a organização social da amizade, contratos sexuais e comunidade para produzir formas de suporte e aliança não centradas no Estado, porque o casamento, dado seu peso histórico, se torna uma ‘opção’ apenas quando se estende como uma norma (e assim incluindo opções), uma que também estende as relações de propriedade e tornam mais conservadoras as formas sociais para a sexualidade (Ibidem, p. 187).

Esta seria uma posição queer, não? Se tomada como referência a afirmação dessa palavra no enfrentamento à *assimilação*, como desejo manifesto por frações majoritárias do próprio movimento homossexual, no final da década de 1980 e início dos anos 1990. Contudo, Butler não aponta para essa força ao suscitar a hipótese acima, pois neste livro, seu último sobre as “questões de gênero”, o uso do termo queer tende ao abrangente guarda-chuva, sendo transmutado em “comunidade queer”. Talvez porque essa indicação a colocasse em um outro movimento pendular de dilema falacioso. O que se pode concluir a partir das soluções apontadas pela autora para o problema em relação ao Estado como “uma política que incorpore um entendimento crítico é a única capaz de manter a reivindicação de ser autorreflexiva e não dogmática” (Ibidem, p. 187). Ou deduções binárias como ao demarcar haver enquadramentos quando se busca estabelecer-se “dentro dos limites da normalidade”, enquanto grupo social – sendo, portanto, impreteríveis as proposições identitárias estáveis, em seus termos, “reconhecíveis”. Da mesma forma que há enquadramento quando se pretende assumir a “impermeabilidade de suas fronteiras e nos posicionamos como seu exterior permanente” (Ibidem, p. 221), o que para ela decorre da busca por um “lugar de pura resistência” (Ibidem, p.183) e coincide com o discurso

conservador, que também tende a conectar a chamada homossexualidade com a exterioridade das instituições e, portanto, como “essencialmente” subversiva. Ou, ainda, por apontamentos vagos como “se busca no Estado o reconhecimento que pode conferir a casais do mesmo sexo, e se combate o controle regulatório sobre o parentesco normativo que o Estado continua exercitando. O Estado não é o mesmo Estado em cada uma dessas propostas” (Ibidem, p. 180), uma conclusão insustentável.

A despeito da angustiada procura por uma outra política em meio às inevitáveis constatações e à insistência em ver contradições e recair em dilemas, Butler procurou expor as diferenças entre casamento e parentesco, por meio da análise das leis que conferiram o direito ao “casamento gay” e dos discursos opostos a esta alteração jurídica. O objeto da filósofa foi o *Pacte Civil de Solidarité* (PACS) que autorizou o casamento entre pessoas “do mesmo sexo” na França, somente mediante a ressalva da continuidade da proibição à adoção e ao acesso às tecnologias reprodutivas. A legalização do casamento homoafetivo na Alemanha seguiu um trajeto semelhante ao igualmente obstruir o acesso legítimo à reprodução nesses matrimônios, mas a autora optou por recortar o caso francês, abrindo a discussão com acadêmicos locais como a filósofa Sylviane Agacinski, opositora ao casamento e à família homossexual, e as análises antropológicas sobre o parentesco de Claude Lévi-Strauss e Pierre Clastres. Não vale adentrar nas justificativas de Agacinski, mas um de seus argumentos apresenta similaridades com a crítica feita por sua conterrânea, Elizabeth Roudinesco (2021). Em um artigo ao jornal *Le Monde Diplomatique*, Agacinski apontou a teoria queer estadunidense como uma das causas do debate travado naquele momento na França e que teria efeitos simbólicos e estruturais devastadores para a cultura francesa. O que alerta para a forma como o parentesco se vincula ao nacionalismo, reiterando os apontamentos de Saidiya Hartman, em uma conversa com Judith Butler, sobre a indissociabilidade das relações de parentesco e da propriedade, resultando nas “linhagens” como categorias de sustentação dos “interesses nacionais e raciais” (Ibidem, p. 177). Verificáveis nos Estados Unidos da América, a se atentar para a história e os efeitos da escravidão e da segregação racial entre negros e brancos, e também na França contemporânea, por meio do alegado tabu do incesto em funcionamento junto ao “tabu contra a miscigenação (...) na medida em que a defesa da cultura por meio da obrigatoriedade da família heterossexual é ao mesmo tempo uma extensão das novas formas de racismo europeu” (Ibidem, p. 209). As identidades bloqueiam as trocas, só *pode* entre os iguais ou assemelhados. Opera pelo consentimento legal e/ou normativo, portanto, pode gerar racismos, xenofobia,

preconceitos no interior da própria “sopa de letrinhas” que empurram adversários circunstanciais ao lugar de inimigos – como fazem lésbicas feministas trans-excludentes (TERF’s) ou gays misóginos que explicitam a hierarquia da *assimilação* ou, ainda, trans “lacradoras” que assumem o pódio da Olimpíada *des excluïdes* (temporariamente, é bom lembrar, como já foram as lésbicas).

Ainda que compactue com o drama edipiano e o tabu do incesto entendidos como constituição do sujeito e da cultura, como estruturas fundacionais, Butler ressalva que o próprio Lévi-Strauss, em um posfácio a *Estruturas elementares do parentesco*, revisou seu posicionamento “sugerindo que a teoria da troca não precisa estar ligada à diferença sexual, mas deve sempre ter uma expressão formal e específica” (Ibidem, p. 204). Contudo os efeitos dessa primeira análise etnográfica das trocas são indicados como permanentes não só na antropologia e nas ciências sociais, mas principalmente na psicologia por suas conexões com o complexo de Édipo. Via Pierre Clastres, Butler reitera ser impossível tratar as regras do parentesco como regras gerais de inteligibilidade social, universais a toda cultura, pois esta deve ser considerada em seu contexto e atravessada por relações de poder irredutíveis a essas regras que se pretendem totalizantes. A partir de Clastres, ela sugere uma reflexão sobre o problema da troca: “não mais como um dom da mulher, que assume e produz autoidentidade do clã patrilinear, mas como um conjunto de práticas de autodefinição potencialmente imprevisíveis e contestadas, que não são redutíveis à heterossexualidade primária e fundadora da cultura” (Ibidem, p. 211).

Pode-se, então, compreender o parentesco como um conjunto de práticas e não uma estrutura fundante, a qual se vincula determinadamente à heterossexualidade. Uma vez que o parentesco era tido como heterossexual, àqueles não-heterossexuais que desejassem adentrar nele, caberia se adequar às posições de pai ou mãe. O parentesco seria, assim, uma maneira de assegurar a reprodução não apenas da espécie, mas da fantasia da “nação”, da raça e da cultura que, se entendida como autossustentável e replicante, coaduna-se à naturalização da heterossexualidade. Segundo Butler, desde Lévi-Strauss, a história do parentesco “é uma alegoria da origem da cultura e um sintoma do próprio processo de naturalização, que se dá, de maneira brilhante e insidiosa, em nome da própria cultura” (Ibidem, p. 216). Postulados que são abalados pela cada vez maior indistinção entre humano e ciborgue, humano e máquina, humano e suas formas híbridas, além das novas pesquisas e análises acerca das relações e proximidades entre pessoas e outros bichos.

Ao que ela concluiu, no início dos anos 2000, haver um “colapso” do parentesco tradicional, uma vez deslocado da centralidade nas relações sexuais e biológicas e dissociado da própria sexualidade, abrindo-se a outros conjuntos de vínculos como os comunitários. “Os laços de parentesco que unem as pessoas umas às outras podem muito bem ser nada mais nada menos do que a intensificação dos laços comunitários, podem ou não serem baseados em relações sexuais duradouras e exclusivas, e podem muito bem consistir em ex-amantes, não amantes, amigos, amigas e membros da comunidade” (Ibidem, p. 217). De modo que as diferenças entre parentesco, comunidade e o que “clamam por uma concepção distinta de amizade” (Ibidem) se tornam cada vez mais porosas e borradas.<sup>111</sup>

O que também foi entendido e *assimilado* pela racionalidade neoliberal, que não se deteve a incluir via casamento ou outras formas legais de reconhecimento como a união estável, mas atualizou-se para a ampliação dos direitos à reprodução não somente aos casais homoafetivos autorizados pelo Estado, mas à toda variedade de famílias apresentada anteriormente segundo Christian Ferrer (2012a). Combinou-se à diversificação do mercado, que empurrou o alargamento da concepção de família para qualquer pessoa considerada sã e saudável que possa pagar pelo acesso às tecnologias reprodutivas. No que diz respeito ao movimento LGBTQIA+, especificamente, Sam Bourcier destacou que “o dinheiro gasto em direitos LGBT irá agora para as tecnologias da vida, do trabalho e do mercado, especialmente porque gays e lésbicas não apenas trabalham (como tais), mas também foram incorporados no mercado da reprodução. Os homossexuais estão cada vez menos associados à morte, como foi o caso no início da epidemia da AIDS” (2020, p. 24).

Bourcier, professor na Universidade Lille III, relata que muitos estudantes negam ter condutas preconceituosas em relação às pessoas não-heterossexuais porque a maioria deles é a favor do casamento “homoafetivo”. Para eles, e grande parte da opinião pública, este argumento e os avanços estatais neste sentido servem como um parâmetro avaliador da democracia e da tolerância dos Estados, aplicáveis comparativamente aos de “terceiro mundo”, que não asseguram tais direitos. Com maior incidência esse argumento se volta contra o “mundo islâmico”, enquanto maior exemplo da homo e transfobia. Indicando assim, em 2017, uma inversão no discurso analisado por Butler em 2004, quando a

---

<sup>111</sup> Ela retoma, ainda que sem mencionar diretamente, o que indicou em *Corpos que importam* (2019) a partir da análise das casas de drags, que reconfiguravam as relações de parentesco, expostas no primeiro **movimento** desta exposição.

oposição ao casamento e ao parentesco homoafetivos era calcada na defesa de uma *pureza* das tradições e da cultura nacional. Agora, “o.a.s estudantes lutavam para defender o casamento gay-lésbico sob um pano de fundo de um *civilizacionismo* islamofóbico e racista” (Idem, p. 31). *Elu* grifa que na França as leis sobre o casamento de gays e lésbicas têm disposições que bloqueiam o acesso a estrangeiros, reforçando as medidas de governo contra a imigração. Ao que *e sociologue* acrescenta, a partir do coletivo anarcoqueer *Against Equality* – o qual *elu* omite ser anarquista –, que o argumento a favor do casamento como uma solução para a regularização da permanência de *ume* amante estrangeira é, em geral, uma conduta de branco que “salva seu amigo marrom” e um reforço do racismo. Poderíamos acrescentar: do *racismo de Estado* (Foucault, 2005b).

Ainda utilizando a análise dxs libertárixs queers do *Against Equality*, Bourcier afirma que “o casamento é, acima de tudo, um contrato legal e financeiro com o Estado para fins de transferência de propriedade e herança. Com um contrato de emprego, ele é muitas vezes o caminho perfeito para obter um seguro de saúde e benefícios sociais múltiplos” (Ibidem, p. 40). Mais adiante, posiciona-se explicitamente “contra a igualdade que o casamento gay e lésbico pretende simbolizar e contra o casamento, simplesmente, para desconstruir a política dos afetos que ele aciona” (Ibidem, p. 43). Ao ser legitimado, este casamento atualizou as formas de intimidade e de vínculo de grande parte destas pessoas que estavam na exterioridade da lei e que se relacionavam de formas outras. Ao se *assimilarem*, passaram a ter como base mais generalizada a “entidade do casal, um discurso sobre o amor banal e mistificador, o triângulo pai-mãe-filho e seu impacto na subjetividade em termos de dessexualização e despolitização” (Ibidem).

Bourcier enfatiza que muito antes da importação e *assimilação* do “casamento à moda norte-americana”, casais de mulheres tinham seus filhos, ainda que sem certificações e garantias legais a ambas como mães. Não era um impedimento e propiciava outros arranjos e relações; “para experimentarem diferentes famílias e formas de intimidade e solidariedade queer” (Ibidem). Acrescentando que era preciso parar de agir como se não se pudesse ter filhos “fora dos limites estreitos da família codificada pelo casamento” (Ibidem). Na França, a reivindicação pelo direito ao casamento entre “pessoas do mesmo sexo”, após sua conquista, atualizou-se à articulação pelas regulamentações reprodutivas que acabaram por se elasticar e abarcar a garantia da PMA (reprodução assistida) e da GPA (barriga de aluguel) aos casais oficiais de gays e lésbicas, pois lá há um “mercado de reprodução assistida pelo Estado” (Ibidem, p. 21).

Desta vez, foi Bourcier quem buscou objetos de análise nos Estados Unidos, e aludiu a uma imposição do casamento aos casais de gays e lésbicas após a legalização. Em Massachusetts, empresas e repartições públicas coagiram seus empregados, tanto homo quanto heterossexuais, a formalizarem suas “domestic partnership”, o equivalente à união civil, caso almejassem compartilhar com seus cônjuges os “benefícios” de seguridade, especialmente plano de saúde. A diretiva foi replicada em outros estados. *Elu* pontua que “a família é o lugar da reprodução da vida e da reprodução social” (Ibidem, p. 41), mas não amplia a *greve de gênero* – colocada como uma proposição para o trabalho, conforme visto anteriormente – como *greve humana*. Embora mencione, *en passant*, “a força dos movimentos comunitários, do neomutualismo e dos movimentos auto e contrarreativos” (Ibidem, p. 111) como alvos do “ódio francês ao ‘comunitarismo’”. Todavia, sua intenção é a de restauração do bem-estar social, segundo *elu*, destruído pelo neoliberalismo ao impelir a reprodução social à privatização.

A metáfora do armário tem tudo a ver com a maneira com a qual a distinção público/privado se desloca e é investida. Com a reprivatização das formas de vida LGBTQI+OC [of color, de cor], passamos do *out* ao *in*. O retorno ao armário, é o retorno à casa, à domesticidade, à reprivatização que implica o casamento e a família finalmente tradicional: ‘*we get marriage and the military, then we go home and cook dinner forever*’ (Duggan) [nós casamos e vamos para o exército, depois vamos para casa e preparamos o jantar para sempre] (Ibidem).

O que evidencia a atual maior flexibilidade no duplo público-privado, uma vez que esse retorno ao lar, agora pelo reconhecimento legítimo da identidade gay e lésbica como iguais à heterossexual no âmbito das relações amorosas e familiares, implica exposição pública tanto da identidade sexual, reiterando a identidade de gênero, quanto da forma da relação agora definitivamente governada por modulações institucionais. Neste sentido, o pessoal se confirma como político, a despeito desse movimento de contração e de seu retorno ao privado. Fica a pergunta: pelos *modos de vida queer libertários*, possíveis por meio de relações que escapam às institucionalidades e ao binário público-privado, poderíamos falar em um pessoal *antipolítico*?

Sam Bourcier procura responder a este retorno ao privado sugerindo um “trabalho contraproducente queer e transfeminista” voltado às relações com as crianças e uma outra educação, a não criá-las “como meninos e meninas, a coletivizar o trabalho reprodutivo, a incorporar outros valores além dos do trabalho, competição e sucesso ou propriedade privada” (Ibidem, p. 201). Considerando a diversificação do mercado e das tecnologias reprodutivas, ladeada pela crescente indistinção entre humanos e ciborgues, *elu* satiriza ou arrisca anunciar outra mudança no campo das relações e da reprodução, do parentesco

para retomar a conversa a partir de Butler, “daqui a pouco os homens cisgêneros poderão ficar grávidos, a procriação como uma figuração de gênero da produção vai perder a sua atratividade e aparecer como o trabalho que ela é realmente” (Ibidem, p. 229). Será? Haverá investimento e interesse em fazer dos *biohomens* seres capazes de gestar? Parecem inimagináveis, mesmo por meio da ficção, os efeitos de uma tecnologia deste porte nas definições de gênero e nas relações familiares, assim como a irradiação desta implosão em outros setores da sociedade, não somente no trabalho. Assim como ressoa a indagação sobre as possibilidades de mulheres trans gestarem: haverá interesse? Quais os efeitos dessa tecnologia?

Surpreende que nestas discussões sobre o parentesco não se cogite a capacidade dessas novas possibilidades tecnológicas de embaralhar fatores elementares. Sabe-se que, por meio das tecnologias reprodutivas, muitos casais de gays, héteros estéreis e pais solo, recorrem às barrigas de aluguel de parentes de segundo grau, como primas. Mas há embaralhamentos maiores como mães que são barriga de aluguel para seus filhos ou irmãs para seus irmãos, assim como irmãos doam esperma para irmãs e, menos recorrentes ou menos noticiados, pais que doam espermatozoides para seus filhos. O caso mais conhecido, possivelmente, é da atriz espanhola Ana Obrégon que foi barriga de aluguel de seu filho, morto em decorrência de um câncer. Ele congelou espermatozoides e fez este último pedido à mãe. A gravidez ocorreu nos Estados Unidos, após longo tramite judicial. Acrescentam-se mais duas notícias recentes. Em maio de 2021, o Conselho Federal de Medicina outorgou, via resolução nº 2.294, “2. Os doadores não devem conhecer a identidade dos receptores e vice-versa, exceto na doação de gametas para parentesco de até 4º (quarto) grau, de um dos receptores (primeiro grau - pais/filhos; segundo grau - avós/irmãos; terceiro grau - tios/sobrinhos; quarto grau - primos), desde que não incorra em consanguinidade”. Pelo mesmo “problema” de consanguinidade, um holandês que declara ter mais de 550 filhos via inseminação artificial, foi proibido de fazer novas doações. A decisão judicial resume: “essa rede de parentesco com centenas de meio-irmãos e meia-irmãs é muito grande”.<sup>112</sup> O amplamente sustentado tabu do incesto como estrutura fundante não é, mesmo assim, decisivamente atingido? Por não envolver formas

---

<sup>112</sup> “Atriz Ana Obregón revela que gerou bebê do filho morto por meio da barriga de aluguel”. Disponível em: <https://caras.uol.com.br/bebe/atriz-ana-obregon-revela-que-gerou-bebe-do-filho-morto-por-meio-da-barriga-de-aluguel.phtml>; “Resolução CFM Nº 2.294”. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/resolucao-cfm-n-2.294-de-27-de-maio-de-2021-325671317>; “O doador de esperma que teve mais de 550 filhos e foi proibido de doar novamente”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cv2d4geye8yo> (acessos em 02 de junho de 2023).

entendidas como *verdadeiramente* sexuadas e por se atualizarem as regulamentações de modo a proibir consanguinidade “incestuosa”, não há tamanho abalo? O assunto não interessa a queers por que escapa às identidades e sexualidades específicas?

No livro *Argonautas*, a literata Maggie Nelson escreve sobre a sua gravidez e a concomitante transição (de mulher para homem) de Harry Dodge, seu companheiro. Foram muitas as tentativas, a procura pela custosa inseminação artificial, o ambiente médico e frio como as macas onde os procedimentos assépticos ocorriam, seguidas vezes sem sucesso; o apoio de um amigo que doava seu sêmen e possibilitava que as tentativas ocorressem em sua própria cama, retirando o fluido de um pote de molho reaproveitado e inseminando-o em temperatura ambiente; fora os hormônios, exames e monitoramentos, até que, por fim, engravidou.

A escritora menciona que, dentre filósofos contemporâneos renomados, Jean Baudrillard, Alain Badiou e Slavoj Žižek são alguns dos opositores das tecnologias reprodutivas como ameaças ao humano e ao “ser sexuado”. O aplaudido Žižek, além disso, manifestou-se publicamente contra a transexualidade. Para ele, o “transexualismo” é equivalente ao *postgenderism* e “defende a eliminação voluntária do gênero na espécie humana através da aplicação de biotecnologias avançadas e tecnologias de reprodução assistida” (Žižek, 2016, s/p). O que o leva a concluir que estas pessoas “consideram que o sexo para fins reprodutivos vai se tornar obsoleto” (Idem). Em nenhuma autoria contemplada nesta pesquisa afirmações semelhantes foram encontradas. Até mesmo xs entusiastxs da *greve humana* não passam por essas suposições. O que Žižek intenta é aproximar isso que ele funde como “transexualismo/*postgenderism*” ao atual capitalismo. Mais do que isso, ele intenta dispor o “transexualismo” em uma ponta extrema oposta a milícias religiosas como o Boko Haram, estando os primeiros na negação da diferença sexual e procurando fazê-la desaparecer, e os segundo em sua reiteração, também como reação ao “ocidentalismo”. Alega que estes “dois extremos têm em comum: um mundo pacífico, onde a tensão polêmica da diferença sexual desaparece ou em uma clara e estável distinção hierárquica dos sexos ou na alegre fluidez de um universo dessexualizado”. Resultando em “fantasias”. De um lado, de “um mundo pacífico”; de outro, “de uma sociedade sem antagonismos sociais” (Ibidem). A conclusão: “em poucas palavras, sem luta de classes”. A proposta de Bourcier de “queerizar o marxismo” (2020) não tem poucos dinossauros a encarar...

Vale o registro, mas não alongar essa discussão embasada por argumentos estéreis. “Essas são as vozes consideradas radicais nos nossos tempos. Que fiquem então



com seu amor, seu acontecimento propriamente dito” (Nelson, 2017, p. 89), vulgo, o sexo pelo “encontro de Dois” e não o “gozo idiota da masturbação”, conforme Zizek (Idem). Os apontamentos críticos de pensadores destacados como estes três indicam que, apesar do mercado, das normalizações e regulamentações, formas de reprodução humana “não tradicionais” causam ojeriza não somente em conservadores e reacionários religiosos – compreendendo este termo como restrito ao temor e amor a um deus, não às suas formas correlatas como o Estado e o Homem.

Nelson conversa com várias referências da chamada teoria queer, mas aponta direções a partir de pontos de vista diferentes. “Quando ou como *novos sistemas de parentesco* são um arremedo de antigas estruturas de família nuclear e quando ou como eles *radicalmente as recontextualizam de modo a constituir um repensar do parentesco*? É possível dizer? – ou melhor, quem haverá de dizer?” (Idem, pp. 18-19 – os grifos são citações de Judith Butler). Na sequência a autora cita a frase que ouviu da ex-namorada de Dodge, com quem *elu* tivera um filho, “diga para sua namorada encontrar outra criança para brincar de casinha”. As configurações podem alternar, os direitos podem se ampliar, os papéis e os sinais podem se inverter, mas certas condutas permanecem as mesmas, independente das mudanças no parentesco, da pluralidade familiar, das subversões dos gêneros e, podem até, se identificar como queers.

Ela não hesita em falar em *família queer*, a qual se caracterizaria, primariamente, pelas relações de cuidado se direcionarem a “qualquer gênero, qualquer ser senciente” (Ibidem, p. 81). Apontando para a diversidade na composição familiar como definidora destas famílias queers, formadas por “pares ou mentores ou amantes ou ex-amantes ou crianças ou animais” e construídas como uma categoria “da qual a procriação pode ser uma subcategoria, e não o contrário” (Ibidem). Sublinha-se que ao mencionar as relações com outros animais no âmbito doméstico, ela não está alimentando o mercado *pet* e seus desdobramentos, mas sinalizando para como estas coexistências podem escapar da propriedade, do humano que *tem* um animal que lhe obedece, muitas vezes pela força e aplicação de castigos. Ou um animal que é tratado como simulacro de uma criança que vai à creche, passeia em carrinho de bebê, alimenta-se de comida gourmet, passa férias em hotéis, tem acompanhamento psicológico, plano de saúde...

Ela parte do princípio que “qualquer experiência corporal pode se tornar nova e estranha”, retomando o queer como uma estranheza, o que é estranho, e insinuando seu movimento como um verbo, como práticas atreladas ao estranhamento. O que a leva a constatar: “nenhum conjunto de práticas ou relações detém o monopólio do que é dito

radical ou do que é dito normativo” (Ibidem, p. 82). Ainda que note no aumento da homonormatividade uma ameaça à “condição queer”, reiterando essas duas forças em luta, ela procura atestar a insustentabilidade dessas oposições como fixas em um polo normativo ou em um polo transgressor ou radical. Procura argumentar que se trata de um binarismo perante o qual é impossível fincar-se à “exigência de que toda e qualquer pessoa viva uma vida que seja uma coisa só” (Ibidem, p. 83) e tece apontamentos acerca da reconfiguração binária dessa oposição estanque entre normatividade e transgressão – ou subversão ou radicalidade, termos usados quase como sinônimos por ela. Isso a aproxima de Judith Butler e, talvez se possa dizer, de um modo de vida democrático estadunidense impregnado nas – e de – minorias. O que se evidencia quando ela narra sua escolha frente ao plebiscito da Proposição 8, realizado em 2008, no estado da Califórnia, o qual revogaria o casamento entre “pessoas do mesmo sexo”. Às vésperas da votação, ela e Dodge decidiram se casar em uma “reação” que os “surpreendeu”, pois nunca fora o desejo *delus*, mas este foi o efeito ao saberem o resultado das sondagens acerca da votação, que já anunciava a vitória majoritária decidindo pela suspensão do direito ao casamento entre “pessoas do mesmo sexo”. “Pobre casamento! Lá vamos nós matá-lo (imperdoável!). Ou reafirmá-lo (imperdoável!)” (Ibidem, p. 28). Compareceram até a prefeitura e se enfileiraram com inúmeros casais de “veados e sapatões” e alguns heterossexuais “latinos”. Descobriram que, antes de assinarem os papéis, precisavam realizar uma cerimônia oficial prévia, a religiosa. Foram à inclusiva Hollywood Chapel, onde contaram com uma drag queen que era testemunha dos casamentos, recepcionista e segurança do local. A cerimônia foi realizada por uma reverenda.

Ao advertir para a improbabilidade de posicionamentos estagnes como totalmente normativo ou totalmente radical, ela acaba sinalizando para o queer enquanto verbo que implica exercício constante da subversão, radicalização, engendrando a luta diária. Não há lugar para “a resistência”. O que confronta a forma como ela situa o queer, enquanto uma “condição”. Se o queer está neste lugar, sua subversão ou uma normatividade aparecem também dessa maneira, condicionadas. Entretanto, é a partir desse incômodo com as divisões que se supõe rígidas, entre normatividade e radicalidade, que Nelson pôde indagar:

minha gravidez – ela é inerentemente heteronormativa? Ou a suposta oposição entre queer e procriação (ou, para ser mais clara, maternidade) é mais um endosso reacionário de como as coisas sempre se deram para os queers do que a marca de alguma verdade ontológica? À medida que mais queers tiverem filhos, essa suposta oposição vai simplesmente desaparecer? Você vai sentir falta dela? Existe alguma coisa inerentemente queer na gravidez em si, na

medida em que ela altera profundamente o nosso estado ‘normal’ e gera uma intimidade radical com – e uma alienação radical do – nosso corpo? Como uma experiência tão profundamente estranha, maluca e transformadora também pode simbolizar ou representar a conformidade suprema? Ou seria essa apenas mais uma forma de desqualificar do termo privilegiado (nesse caso, a não conformidade, ou a radicalidade) de tudo que está ligado muito intimamente ao animal fêmea? E quanto ao fato de Harry não ser nem macho nem fêmea? (Ibidem, p. 18).

É pelo estranho, pela animalização, pelo que rompe o estado “normal”, que Maggie Nelson olha para a gravidez e marca seu caráter queer ou sua força queer ou algo pulsante nela que seja próprio ao queer. Talvez a dificuldade de precisar ou nomear venha do distanciamento dessa proposição em relação aos demais escritos e reflexões sobre e a partir do queer. Talvez seja pela experimentação única, até então nova para ela, e envolta em questões que escapam à razão, às normas, ao humano. O que se evidencia com as descrições do parto, da amamentação e a lembrança constante da animalidade, do aspecto de igualdade com os outros mamíferos. Ao mesmo tempo em que esse processo – a gestação, seu pré e o pós – é revestido de incontáveis orientações, dicas, explicações, monitoramentos, parâmetros de normalidade... O tempo todo se procura salvaguardar a feminilidade, a maternidade e a humanidade, recorrendo simultaneamente aos discursos científico e médico, à naturalização, aos dogmas religiosos e às explicações espirituais ou místicas, às tradições culturais. Tudo parece empurrar, distanciar, as percepções da estranheza, da animalidade, das transformações evidenciadas no corpo e que, logo após o parto, devem ser corrigidas “como se absolutamente nada tivesse acontecido”, grifa a autora (Ibidem, p. 120). Tamanha é essa mobilização que até mesmo os olhares queers a deixam passar despercebida, reiterando todos os valores que aparecem como intrínsecos à maternidade e à reprodução, mas que são produções sobre elas. São as normalizações sobre isto que parece ser ou estar aquém da norma, o mais natural do natural. Como se isso fosse possível para além da ordem discursiva. Situar o queer como uma condição, no caso da gravidez, por exemplo, implicaria que o estranhamento propiciado terminasse junto com o que o condicionava desta maneira, reiterando esse retorno incólume.

O efeito entre queers e LGBTQIA+ foi que, ao contrário de “enfraquecer o advento de todos os tipos de parentalidade queer, o binário desgastado que coloca *feminilidade, reprodução e normatividade de um lado, e masculinidade, sexualidade e resistência queer de outro* atingiu certa apoteose recentemente” (Ibidem, p. 84 – os grifos são citações de Susan Fraiman). O ápice dessa cisão binária, conforme Nelson, provém, muitas vezes, de uma busca “derradeira e desesperada tanto contra a homonormatividade como contra a heteronormatividade” (Ibidem). Para ela, Lee Edelman (2004) é o

interlocutor que ratifica essa dicotomia, ao situar a “condição queer” como o posicionamento de quem não defende a causa da Criança como o futuro, de quem recusa o consenso político em torno do *futurismo reprodutivo*. Rompendo com o que circunscreve um binarismo, ela sinaliza para efeitos não tão radicais quanto pretendidos pela polêmica obra de Edelman, demonstrados por um amigo artista queer que utiliza como seu *slogan* a frase “não produza e não reproduza”.

Sei que Edelman está falando sobre a Criança, não as crianças em si, e que meu amigo artista provavelmente está mais preocupado em provocar *status quo* capitalista do que em defender o controle de natalidade. Eu mesma tenho vontade de furar o olho de alguém quando escuto ‘protegendo as crianças’ como argumento para todo tipo de política execrável, como armar professores infantis, lançar uma bomba nuclear no Irã, esvaziar as redes de seguridade social ou extrair e queimar o que resta das reservas mundiais de combustíveis fósseis. Mas por que dizer ‘foda-se’ para essa Criança quando deveríamos dizê-lo para as forças específicas que impulsionam sua imagem, rastejando atrás dela? (Nelson, 2017, p. 85).

O tom apolítico de Edelman é determinante para a leitura de Nelson, que o situa em certa conformidade frente ao que se assiste. Ela replica que o “foda-se”, literalmente escrito por Edelman, seja direcionado aos proprietários abastados e gananciosos. Ela, como também abigail Campos Leal (2021), conecta a Criança a identidades específicas ou a determinações sociais imbricadas em fatores econômicos. Contudo, a noção de Criança parece operar com a racionalidade neoliberal, sendo adequada a variados contextos. Se algo rasteja atrás da Criança, não são somente os que almejam conservar suas posições hierárquicas no topo das desigualdades. O *futurismo reprodutivo* atravessa estratos sociais, variadas culturas, sexualidades, gêneros, raças... está atado à humanidade e aos esforços antropocêntricos pela sua pretendida interminável continuidade.

Jack Halberstam mostra como hoje a espontaneidade de algumas crianças que não obedecem ao que “é de menino” e ao que “é de menina”, acaba sendo, em certos contextos familiares, diagnosticada pelos próprios pais e mães ou professores, médicos, psicólogos... como indício de uma “criança trans”. Estes, estabelecem por elas, em nome delas, protocolos de normalização de gênero. O rosto da Criança, para esses setores progressistas ou minoritários, pode ter essas características identitárias. Não é somente o rosto da criança branca, estadunidense, abastada e preferencialmente, menino. Uma criança pequena que receba essa nova designação de gênero, possivelmente, será a “precursora de um novo mundo da corporalidade. Portanto, por isso mesmo, esta aparição da criança transgênero nos lares brancos de classe média poderia ser o símbolo de novas expressões de estruturas familiares” (Halberstam, 2018, p. 80). O que, outrora era tido como causa conflitiva – e que em muitos contextos segue inalterado –, torna-se “um

troféu, um indicador da flexibilidade da família, um símbolo das amplas fronteiras da família liberal” (Ibidem, p. 86). Ou seja, um elemento que foi – e ainda é – acusado de desunificar a família, ou parte dela, tornou-se um reforço dela própria; um reproduzidor da família em sua unidade e amorosidade inabalável.

A identificação da “criança transgênero” é feita por adultos, autoridades, especialistas, pedagogos, médicos, psicólogos. Ela funciona como “uma solução para os problemas da infância com diversidade de gênero” (Ibidem, p. 81), é uma resposta totalizante, que não considera uma criança, mas a Criança. É produzida socialmente e se enlaça ao ativismo de novas formas parentais, mas ganha proporções mais populares e midiáticas. Às inquietações demolidoras e às descobertas pulsantes de uma criança, responde-se com bem-intencionados protocolos, identificações, normalizações que retiram qualquer questionamento às “normas culturais e sociais” (Ibidem), sublinha Halberstam. Ela indica uma instabilidade própria deste momento da existência e que envolve o gênero como “algo incerto antes das dinâmicas familiares heteronormativas o converterem em algo claro e ‘verdadeiro’” (Ibidem, p. 80). Essa “conversão”, incide no mesmo sentido da domesticação da criança desobediente, pois implica erguer barreiras para “um lugar anarquista de recusa” (Ibidem), situado como próprio das crianças pelas autoras. Até mesmo ela, ao atribuir uma “diversidade de gênero” à “infância”, continua ainda permeado por idealizações sobre as crianças.

Se pouco se considera o que as crianças dizem ou fazem, se quase sempre são diminuídas e inferiorizadas, se quase nunca se movimenta o olhar e o pensamento para que se aproximem delas e não no lugar delas, porque então o revirar do gênero e do próprio corpo, liberados da moral, é levado tão a sério? Para castigar ou para identificar e diagnosticar, tanto faz, para normalizar e normatizar. Para tentar sufocar nelas o que para eles, para o Homem adulto, é desconcertante, demolidor, anarquizante.

A criança, sem maiúscula e sem abstração que almeja o universal, pelo “seu viver desaloja o conceito do conforto normativo”, constata Passetti (2003a, p. 151). Ela “cartografa, superpõe mapas que não remetem a uma origem, mas a uma avaliação dos deslocamentos” (Idem). Enquanto os adultos, aqueles que atingiram a seriedade e a maturidade, apenas se reveem e se reformam, as crianças experimentam e questionam. “Precisamos saber dançar como dançam as crianças, a partir de afinidades que não são eletivas, mas dionisiacamente experimentadas” (Ibidem, p. 181).

Émile Armand escreveu “La vie comme expérience”, publicado no periódico *L'Ère nouvelle*, em 1916. Neste escrito o anarquista afirma a vida como uma experiência

em sua multiplicidade, como “uma série de experiências – que devem ser tornadas tão ricas, tão abundantes e tão variadas quanto possível” (Armand, 1916, s/p). A vida como experiência só pode ser vivida como, constantemente, exterior à lei, à moralidade e aos costumes vigentes. É o vagar, o andar sem trajeto estabelecido ou rumo norteador. Uma vida “sem uma morada fixa, vestida escassamente ou desnuda – um susto ao moralismo, um terror ao burguês adequado e respeitável” (Idem). Como a criança em suas brincadeiras e danças, esta “vida vivida como experiência não é perturbada pela derrota ou pelo volume de resultados obtidos. Não é mais perturbada por isso do que pela vitória. Triunfos, fracassos, obstáculos contornados, barreiras derrubadas, quedas na lama, todos são temas dessa experiência” (Ibidem). Considerando a época deste texto e a tradução que passou do francês ao inglês para, agora, ganhar essa versão simples em português, é possível aproximar isso que Armand nomeava experiência da experimentação, assim como esta vida vivida, da existência.

A experimentação interrompe com um estrondo o juízo moral que se promove como uma pestilência mediante categorias gerais do que está bem ou do que está mal, posto que não se reduz ao que nos é dado socialmente como conhecido. Provar e tentar, consiste em não julgar o que existe, mas sentir se nos convém ou não, se nos fornecem forças vitais que ampliarão nossas potências ou se, pelo contrário, nos arrastarão à miséria tão própria do heterocapitalismo (Manada de Lobxs, 2014, p. 43).

Hoje, a palavra experiência é parte constitutiva do léxico capitalista neoliberal. Refere-se aos pacotes de turismo, aos megaeventos, ao uso “recreativo” de substâncias, às relações alternativas no campo sexual e amoroso, ao entretenimento que produz sensações, ao exotismo que pode ser consumido... Refere-se também à quantidade por repetição, seja de uma função laboral, seja no sexo ou qualquer outra atividade com qualificativo de valor nesta ordem social. Por vezes, é um eufemismo para velhice e, neste caso, nem sempre é bem-quista. É o que *falta* nas crianças e o que *excede* nos velhos. É o que diz respeito aos adultos, sérios, maduros, úteis economicamente e em constante manutenção de sua jovialidade. Diz respeito ao moderado. É o que reproduz por repetição, em série, em quantidade.

A experimentação não é contida por formas *à priori*. Não pode ser ofertada em pacotes ou modulações que se pretendem descoladas, que desviam da norma, da regra, para a elas retornarem, recrudescendo-as por se posicionarem como o oposto a elas. Não cabe aos limites identitários, aparece pelo que escapa. É possível a quem se lança ao surpreendente, ao desconhecido, mas atenta ao que fortalece e potencializa. Está nas relações entre diferentes que abolem os reconhecimentos como igualdade enredados às

identidades e aos determinismos de toda ordem. Pode irromper em relações queer e libertárias, no fazer-se incessante das práticas e das lutas. Pode se expandir entre queers e anarquistas, impulsionada pelo estranhamento e pelo movimento pulsante do *anarquizar-se-queerizar-se*, inventando relações e costumes outros.

Trata-se do queer como o estranho, o que causa estranhamento e perturba. Não o queer identitário, o Q na sopa de letrinhas, o qualificativo de produtos e o esvaziado termo guarda-chuva. O queer anômalo tal qual a anarquia e x anarquista. X libertárix que se inquieta, revolta-se, revolve-se, volta-se contra si mesmxx, transforma-se; que se faz estranho a si. Não o anarquismo dos cânones, das alianças e estratégias, das afinidades e, muito menos, do que torna uma prática ético-estética uma inócua declaração identitária. Não por serem piores, ou qualquer outra valoração, mas porque não propiciam o movimento recíproco de queerização e anarquização. O queer que anarquiza, a anarquia que queeriza, são as diferenças ingovernáveis que impulsionam expansões e escândalos capazes de implodir o rumo dissidente das disputas e segmentações por igualdades que apartam xs diferentes insuportáveis. Tanto entre queers, quanto entre libertárixs e, também, anarco-queers. Fracionar, rivalizar, encaixotar, dialogar por interesses momentâneos e tolerar... *Assimilar-se* ao funcionamento da racionalidade neoliberal ou ocupar um círculo específico que se reafirma, fixado à *sua verdade*, pela oposição aos demais e que aniquila a anarquia ao se inserir no ciclo de disputa hegemônica típico da esquerda. Não estão esquadrihados nos espaços, nos guetos ou nas sociedades secretas, mas são governados nos fluxos de modo que não se misturam, não se contagiam, não se relacionam com o anômalo que pode fazer brotar uma outra coisa.

Se tudo isso explodiu em junho de 1969, em uma revolta contra a polícia, dentro e fora do bar Stonewall Inn, é bom lembrar o que relatou e explicitou Sylvia Rivera: o levante aconteceu pela atitude de drag queens, de *caminhoneiras*, de *bixas* sem lugar que dormiam no parque ao final da rua, de *junkies*, de putas e de pessoas heterossexuais insubordinadas e radicais que também viam a polícia como o insuportável. O que propiciou a irrupção a partir da qual alguns desdobramentos, diversos e caóticos, aqui são mostrados não foi uma identidade ou uma igualdade niveladora. Foram diferenças que encontraram uma igualdade em um alvo de lutas comum. Essa mistura convulsiva não se evidenciou em outros acontecimentos. Por vezes, pela decisão em se manterem incógnitxs, impossibilitando precisar o número de pessoas envolvidas, quais os gêneros e quais as sexualidades. Por vezes, ainda, pelo esforço em romper com as identidades. Mas, outras vezes, sobressaíram asperezas que circunscrevem *o outro*, também queer e/ou

também anarquista, como a diferença e a estranheza que não interessam porque são tidas como menos – menos radical, queer, anarquista, anarco-queer. Um efeito enfraquecedor que parece ladear as minorias, notadamente as minorias entre minorias como xs anarquistas e xs queers. Nestas ocasiões, o minorar parece literalmente diminuir, abrandar, atenuar.

O *queerizar-se-anarquizar-se* pode eclodir nas associações de amigxs libertárixs, nas *amizades amorosas libertárias*, que se fazem com e entre diferentes. Pessoas sem gênero, não-binárias, mulheres, homens, trans, trans\*; que gozam de toda sorte de prazeres; bebês, crianças, jovens, adultos, velhos; junto aos bichos que nos acompanham, as plantas que cultivamos e que nos dão mais do que o alimento. Não importa o que se diz ser, mas o que se torna ao fazer. Relações entre o que é vivo, atizando existências únicas. *Ética dxs amigxs libertárixs* expandindo a *ética queer libertária*. E vice-versa. Reciprocamente. Assim, podemos tecer pistas de como queer, anarquismos e anarco-queer se relacionam, tensionam-se, repelem-se, misturam-se, multiplicam-se, estranham-se, perturbam-se. É nas relações entre amigxs, amores, em *amizades amorosas libertárias*, dissolvendo familiaridades, como práticas e experimentações cotidianas que dão formas a esta ética e a um *modo de vida queer libertário* em constante movimento. Talvez esteja aí, então, um pessoal como *antipolítica*.

Os embates *assimilação-antiassimilação* não cessam. Afinal, a vida é luta.



**terceiro movimento:  
animalizar-se x humanizar**

*Em nossos jardins preparam-se florestas.  
Os pássaros livres não suportam ser observados. Em sua proximidade, sigamos obscuros, renunciemos a  
nós mesmos.*  
**René Char**

## **ainda há monstros?**

Palavras como monstro e monstrosidade são enunciadas afirmativamente por alguns queers. Por vezes, aparecem diretamente atreladas a certas práticas sexuais, como o sexo e as orgias em lugares públicos e as performances *pornoterroristas* – como evidencia o Coletivo Monstruosas, um desdobramento do Coletivo Coiote, e as análises dessas ações enquanto monstruosas, ou seja, temidas, repulsivas e transitórias, conforme situa Carolina Pátaro (2018) a partir das leituras de Diana Torres e de autores como Jorge Leite Jr.. Desde as páginas do zine *Homocore*, afirmavam: “somos mutantes sociais” (#2, 1998). Já dentre *es autorus* da chamada teoria queer aqui contemplades, Preciado é quem mais faz uso deste termo.

No final de *Testo Junkie* ele se negava a dizer-se igual “a vocês”, assim como a reivindicar participação legal ou reconhecimento “como parte de sua normalidade social” (Preciado, 2018, p. 415). Entretanto, o que ele pretendia não era afirmar uma recusa, mas uma inversão “vocês são como eu, e não o contrário (...) vocês, você também, vocês são o monstro que a testosterona desperta em mim” (Idem). Mais de dez anos depois da publicação original deste livro (*Testo Yonqui*, 2008), em setembro de 2019, Preciado revisitou essa questão durante uma conferência na 49ª *Jornada da École de la Cause Freudienne*, cujo tema era “Mulheres na Psicanálise”. Sua exposição ganhou visibilidade e alta repercussão após a publicação de gravações feitas pelo público em seus smartphones, posteriormente legendadas em muitos idiomas, e pela polêmica causada em meio aos psicanalistas franceses. Pouco tempo depois, o texto que serviu de base à fala foi ampliado e editado como livro sob o título *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas* (2020b) e ganhou versões homônimas em português e italiano. Em inglês foi nomeado *Can the Monster Speak?: Report to an Academy of Psychoanalysts* (2021), em provável alusão ao livro *Pode o subalterno falar?* de Gayatri Spivak, mencionado indiretamente pelo autor nesta versão expandida.

Preciado iniciou sua conferência fazendo menção ao conto “Um relatório para uma Academia” de Franz Kafka. Nele, Pedro Vermelho se dirige a uma plateia de “senhores da Academia” para narrar como deixou de ser um símio e se tornou um

humano. Antes de receber esta alcunha, ele foi capturado por caçadores da empresa Hagenbeck na região nomeada pelos colonizadores europeus como a Costa do Ouro – hoje governada pelo Estado de Gana. Carl Hagenbeck contratava funcionários que caçavam e sequestravam animais selvagens para vendê-los a zoológicos europeus (segundo a versão oficial... que não fala em tráfico, tampouco no comércio voltado a outras finalidades). Ele foi o responsável pela criação dos zoológicos modernos, nos quais os animais são confinados em lugares maiores, que se assemelham mais ao “habitat natural” e do que às antigas jaulas. Pode-se dizer que ele fundou o zoológico humanizado. Hagenbeck também possuía circos nos Estados Unidos, onde exibia humanos “selvagens” como os *Inuit*. Morreu em Hamburgo, sua cidade natal, após uma picada de cobra. O zoológico da cidade continua levando seu sobrenome.

Preciado, ao se colocar no lugar de Pedro Vermelho, sublinha que ele não apresentou sua “história de humanização como um relato de liberação, mas sim como uma crítica do humanismo europeu” (Preciado, 2020b, pp. 17-18). Ao contrário de uma liberação, o que se narra é o aprisionamento pela humanidade, às jaulas ou à subjetividade humana. Preciado diz estar na “jaula de homem transexual” e que, como um corpo trans de gênero não-binário, “nem a medicina, nem a lei, nem a psicanálise reconhecem o direito de falar, tampouco a possibilidade de produzir um discurso uniforme de conhecimento sobre si mesmo; aprendi como o símio Pedro Vermelho, a linguagem do patriarcado colonial, a sua linguagem” (Idem, p. 19). Talvez o ponto preciso seja o desejo por este lugar de enunciação do discurso como autoridade que produz o saber chancelado, em vez de ser o objeto destes, pois dizer que a psicanálise não reconhece o direito de falar é mais do que paradoxal. Quanto à lei, ele mesmo menciona, poucos minutos depois, que os Estados da Argentina, Austrália e certas federações estadunidenses, dentre outros, reconhecem oficialmente a identidade não-binária. Assim como a Alemanha permite haver um terceiro gênero e a Holanda não mais inscreve essa informação nos documentos de identidade. Mesmo Preciado, espanhol residente na França, possui desde o início de sua transição um passaporte com nome e identidade masculinos, sendo que “já não existe nenhum obstáculo administrativo que impeça minha liberdade de movimentos, nem que eu tome a palavra” (Ibidem, p. 23). Como o ex-macaco, ele parece declarar “eu, macaco livre, me submeti a esse jugo” (Kafka, 1994, p. 59).

Pedro Vermelho foi capturado após levar dois tiros e ser transportado dentro de uma jaula de madeira, em um navio, desde a África até a Alemanha. Ele reitera, ao longo de seu informe aos acadêmicos, que todo o processo foi humanizado: a caçada; a

minúscula jaula em que lhe prenderam; o tratamento da tripulação; o homem que tentava induzi-lo a tomar aguardente e que lhe queimava a pele como castigo, mas que apagava as chamas antes do fogo se espalhar; os adestradores ao chegar à terra.

Decerto eu teria conseguido, com o correr do tempo, partir nos dentes a fechadura. Não o fiz. O que teria sido ganho com isso? Teriam me prendido de novo, mal a cabeça estivesse de fora, e trancafiado numa jaula pior ainda; ou então poderia ter fugido sem ser notado até o lado oposto, onde estavam os outros animais, quem sabe até às cobras gigantes, e exalado o último suspiro nos seus abraços; ou então conseguido escapar para o convés e saltado pela amurada: aí teria balançado um pouquinho sobre o oceano e me afogado. Atos de desespero. Não fazia cálculos tão humanos, mas sob a influência do ambiente comportei-me como se os tivesse feito (Idem, p. 62).

Ele não tinha atrações pelos humanos, mas percebeu que era fácil imitá-los – “aqueles homens andando de cima para baixo, sempre os mesmos rostos, os mesmos movimentos, muitas vezes me parecendo que eram apenas um” (Ibidem) – e esta poderia ser uma saída. Como quando optou por ir para o circo, em vez do zoológico. Uma saída melhor.

Ninguém me prometeu que se eu me tornasse como eles a grade seria levantada. Não se fazem promessas como essa para realizações aparentemente impossíveis. Mas se as realizações são cumpridas, também as promessas aparecem em seguida, exatamente no ponto em que tinham sido inútilmente buscadas. Ora, naqueles homens não havia nada em si mesmo que me atraísse. Se eu fosse um adepto da já referida liberdade, teria com certeza preferido o oceano a essa saída que se me mostrava no turvo olhar daqueles homens. (...) Era tão fácil imitar as pessoas! (Ibidem, p. 63).

Preciado também declara que não era atraído pela violência e pela arrogância política da maioria dos homens. Não queria ser um homem igual aos outros. É aí que demarca a proximidade entre ele e Pedro Vermelho. Todavia, não se trata de uma mutação involuntária, mas de que ele, como o ex-símio, não via outra alternativa, outra saída, senão esse adentrar consciente em outra jaula. Como se houvesse apenas as jaulas às quais se entra voluntária ou involuntariamente, ou a opção pela morte. O que fica evidenciado na voz de Pedro e é replicado pelo filósofo (Preciado, 2020b, p. 28). Estamos, então, em uma discussão em torno da sobrevivência frente a uma suposta inevitabilidade de possibilidades outras? Em certo momento, Preciado fala da vontade de viver e de como ela se atrelou ao desejo de uma mudança imensa como a transição, que se iniciou pela curiosidade do uso da testosterona, como de uma outra droga qualquer, e que foi tomando outros rumos. O querer viver não é o mesmo que a busca por uma saída que garanta a sobrevivência. Este querer é inseparável do risco de morte, não como um oposto binário, mas como derradeiro inevitável do que é vivo. A liberdade, que para Pedro Vermelho era muito próxima, quase equivalente à morte, e que para Preciado é algo a ser “fabricado”,

de uma perspectiva ácrata, faz-se cotidianamente como prática e que, no limite, assume o risco da morte para que possa existir.

Pedro Vermelho, mais do que amestrado, domesticado, havia se metamorfoseado em humano. A “natureza do macaco” já não lhe escapava mais, frenética, em forma de cambalhotas. Em seu relato, o único instante em que isso ainda ocorria era quando, após suas bem-sucedidas apresentações ou banquetes e reuniões científicas, ele se encontrava com uma pequena chimpanzé “semi-amestrada”: “me permito passar bem com ela à maneira dos macacos. Durante o dia não quero vê-la; pois ela tem no olhar a loucura do perturbado animal amestrado; isso só eu reconheço e não consigo suportá-lo” (Kafka, 1994, p. 67). Após essa declaração, ele encerrou o relato, dizendo que, com esforço, alcançou o que almejava, e que não queria “nenhum julgamento dos homens, quero apenas difundir conhecimentos; faço tão somente um relatório” (Idem).

Preciado, como Pedro Vermelho, também escolheu uma jaula melhor. Saiu da jaula da mulher, a qual foi inicialmente preso, para entrar em outra por seus próprios pés. Há uma conformidade em relação à jaula, tal qual em relação ao Estado e a esta sociedade. É como se Preciado refizesse a pergunta pelo melhor governo, ou pelo “menos pior”, partindo do pressuposto que não há como estar neste mundo sem Estado ou sem jaulas, sem prisões, sem governo. Ele busca uma “nova epistemologia que permita a redistribuição da soberania e reconhecer outras formas de subjetividade de gênero e sexual como políticas soberanas” (Preciado, 2020b, p. 101). Políticas soberanas... trata-se, acaso, de uma retomada do *monstro real*?

Chama atenção o título das publicações do texto expandido da fala do filósofo. A que monstro se refere? “Aquele que vive em transição. Aquele cujo rosto, o corpo, cujas práticas e linguagens não podem, todavia, ser considerados verdadeiros em um regime de saber e poder determinado” (Idem, p. 45). Ele aproxima os termos monstro e mutante, sugerindo um sentido comum enquanto mutação da espécie humana. É assim que ele se posiciona e é como localiza outras pessoas trans e não-binárias. Toda a exposição sobre a construção e o funcionamento do regime de diferenciação sexual e seu contrapositionamento frente a isso, ganha outra dimensão por este lugar de enunciação: “é crucial que a palavra dos subalternos sexuais, de gênero e raciais, a palavra dos monstros, não seja confiscada pelo discurso da diferença sexual” (Ibidem, p. 51). Contudo, ao se dispor a essa situação, ao aceitar o convite para dar uma conferência a esta plateia que ele notadamente despreza, não acaba por oferecer essa palavra como um objeto de análise e *assimilação*? Escolher entrar em uma jaula pelos próprios pés, como ele diz, é também

sustentar a jaula e servir aos que a mantêm trancada e pretendem, seguramente, observar e monitorar o ser exótico, ou apenas diferente, que ali se confina.

Por vezes, o sentido da afirmação de monstrosidade por queers parece tender a este significado também, tanto de uma transitoriedade, quanto de um sinônimo de mutação. Atrela-se às modificações corporais, provenientes de intervenções cirúrgicas e/ou da ingestão de hormônios como estrogênio ou testosterona, mas que não visam uma transição binária definitiva. Corpos que, desta forma, embaralham as definições de gênero pois são inclassificáveis visualmente, não são masculinos nem femininos, não são homem nem mulher. Certas vezes, aproximam-se da *body modification* e combinam a subversão dos códigos de gênero, como barba e seios, às fartas tatuagens e piercings, bifurcações na língua, implantações subcutâneas, escarificações, alargamentos de furos de orelha e piercings, retirada dos mamilos, *eyeball tattoo* (tatuagem na esclera dos olhos), *earpointting* (orelhas como de elfo)... mutações que levam a uma aparência menos humana, mais próxima a outros animais e seres mitológicos. E para além do visual?

Para Preciado, mais do que isso, os movimentos transfeministas e queer produzem continuamente uma nova epistemologia, uma “mutação epistemológica” (Ibidem, p. 58), que não mais está atada à diferença sexual como epistemologia fundante, não apenas dos saberes médico-*psi*. A qual se somam às tecnologias reprodutivas que estancam definitivamente a obrigatoriedade de relações heterossexuais, circunscritas à penetração pênis-vagina, para a reprodução e produção de parentesco e constituição familiar. “O paradigma da diferença sexual está mutando ininterruptamente” (Ibidem, p. 96). Bem... e onde fica a sugerida monstrosidade quanto ao efeito político e, quem sabe, *antipolítico*?

No curso *Os Anormais*, ministrado em 1975, Michel Foucault se voltou a três figuras, correspondentes a três diferentes contextos histórico-políticos: o monstro humano, o indivíduo perigoso, a criança onanista. Como monstro ele definiu: “ele constitui, em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza” (Foucault, 2018, p. 47). Apresenta uma forma “natural de contranatureza” (Idem, p. 48) e se desdobra no *monstro moral*, cuja primeira manifestação foi enquanto *monstro político*. No final do século XVIII, era o *homem da floresta*, aquele que retornava ao “estado de natureza” ou “primitivo”, de modo que rompia com o pacto social, supostamente assinado por todos os membros obedientes da sociedade. O *homem da floresta* reaparece como o “criminoso”, como aquele que impõe seus interesses pessoais, mesmo que em oposição ou a contrapelo dos demais. Esta formulação já vinha em produção na década de 1760, trinta anos antes da Revolução

Francesa, momento em que o *monstro político* foi atribuído ao povo revoltado. Erigia-se frente a outro *monstro político*, o real. O rei Luís XVI e a rainha Maria Antonieta foram os primeiros monstros a infringir o pacto social, na história francesa, segundo Foucault. Ela principalmente, era uma estrangeira ao corpo social, depravada, incestuosa, libertina, homossexual. Dizia-se que ela reduzia a humanidade ao nível dos animais ferozes.

Do outro lado, os relatos da Revolução alardeavam os casos de mulheres violentadas e a antropofagia praticada pelos revolucionários que comiam a carne e bebiam o sangue de nobres e sacerdotes. Assim, essas duas características, dos dois monstros morais e políticos, a *interdição sexual* e a *interdição alimentar* configuraram não somente essas duas figuras, mas adentraram no século XIX como plano de fundo do saber médico-jurídico. Ambas estão presentes na configuração do indivíduo anormal, também por dois usos distintos da norma: como regra de conduta e regularidade funcional, como oposição à desordem e ao patológico, respectivamente.

O *monstro sexual* e o *monstro antropofágico* permaneceram operando no interior de outras disciplinas, como a antropologia, e foram cruciais para a psiquiatria, coincidindo a abertura etiológica das classificações anômálicas com o desenvolvimento da noção de sexualidade. No campo jurídico, o que se definia como crime também se ampliou, não mais estava localizado como racional ou irracional, emergindo o instinto que diluiu a monstruosidade dos grandes – realeza e povo revoltado – entre os “monstrinhos perversos”. É essa noção do instinto que é reativada e realocada no interior do desejo da criança por meio da masturbação enquanto prática a ser policiada, corrigida e eliminada. Instinto é a palavra utilizada para definir um impulso incontrollável, inconsciente, dos animais ditos irracionais; corresponde ao “natural” de suas espécies, muitas vezes, em termos de sobrevivência.

Não me alongarei na discussão sobre o anormal, dada a contemporânea e contínua “normalização do normal” (Passeti, 2007b) e as transformações na psiquiatria. Sob a atual classificação de “incongruências de gênero”, pessoas identificadas com trans têm o direito a serem assistidas em seus tratamentos hormonais e cirúrgicos. Não mais uma “doença mental”, tampouco carrega o nome transtorno (de identidade de gênero ou disforia de gênero). Assim como o corpo intersexo, – problema monstruoso para o desenvolvimento da noção de sexualidade, por abalar suas bases binárias fundantes e supostamente inquestionáveis – que hoje ganha outras discussões. Tanto diante do conhecimento público das mutilações genitais exercidas em bebês intersexo – contra a vontade dos pais, inclusive –, quanto pela ampliação desta categoria às disfuncionalidades

no que se define como o sistema reprodutor para além das genitálias. Há pessoas com o diagnóstico de ovários policísticos – sejam mulheres ou homens trans ou pessoas trans\* ou não-binárias – que se identificam como intersexo, dando maior abrangência ao “I” da sigla. Desvia-se dessa categorização como uma raridade, uma anomalia genital e visivelmente notável por todos. Fora a homossexualidade que não é considerada uma doença há mais de três décadas. Sendo assim, ainda é possível falar em *monstro sexual*?

## **com crianças**

Frente às tecnologias reprodutivas atuais, o dito “tabu do incesto” não encontra mais o argumento impeditivo da consanguinidade como uma base cientificamente sólida, tendo de se manter na corda-bamba pela suposta e majoritária interdição do sexo entre parentes de primeiro grau. Majoritária introjeção da proibição, ou majoritária repressão, ou majoritária omissão. Mesmo que essas decisões propiciadas pelas tecnologias reprodutivas sejam extraoficiais, elas são consideradas uma possibilidade e são noticiadas e documentadas, não se trata de uma prática clandestina, que se pretende subversiva ou queer. Aliás, excetuando o relato de Maggie Nelson, como pessoas que se posicionam (ou se identificam...) como queers têm filhxs?

Há uma outra questão que desponta como provável atualidade da monstrosidade sexual: o sexo entre idades dispare envolvendo “menores de idade”, a chamada “pedofilia”. Temos aí uma condenação não somente moral – que permanece nestes casos de ruptura tecnológica do incesto ou mesmo em relação às pessoas trans, não-binárias, homossexuais, intersexos, etc. – mas atravessada por definições psiquiátricas e que possui implicações jurídicas. Ainda que não haja uma definição do que seria o “crime de pedofilia”, ela subjaz como agravante de “crimes” já constituídos – “abuso sexual infantil”, “agressão sexual infantil”, “exploração sexual infantil”, “pornografia infantil”, “estupro de vulnerável” —, além da vinculação ao incesto. Apesar das implicações jurídicas que se atrelam à pedofilia, ela é, como todas as categorias das chamadas perversões ou distúrbios sexuais, uma construção do saber médico, psiquiátrico. Foi definida por Richard von Krafft-Ebing em *Psychopathia sexualis* (1886) como *paedophilia erotica*: o interesse sexual primário por crianças e a manifestação deste



interesse em atos (Rodrigues, 2014). Hoje integra o DSM-V como “transtorno pedofílico”.

Na tese em sociologia, *A Pedofilia e suas narrativas: uma genealogia do processo de criminalização da pedofilia no Brasil* (2014), Herbert Rodrigues aponta para a pedofilia enquanto a permanência de uma forma contemporânea de “criminalização dos desejos sexuais dissidentes” (Idem, p. 292), mesmo não havendo um específico “crime de pedofilia”. Rodrigues escolheu como objeto de análise o midiático caso do renomado pediatra Eugênio Chipkevitch, acusado de dopar e abusar de pacientes meninos de 08 a 17 anos de idade. Como provas, foram apresentadas fitas VHS produzidas pelo próprio médico, em seu consultório localizado em um bairro abastado da capital paulista, e descartadas em uma caçamba de entulhos. A denúncia foi feita em um programa televisivo sensacionalista, de culto à punição e à polícia. Em sua defesa, ele confessou infrações ao código de ética médica, mas negou ter abusado sexualmente dos garotos, alegando se tratar de uma pesquisa sobre sexualidade na adolescência e testes para um tratamento experimental de varicocele, uma doença causadora de esterilidade masculina. Ele está preso desde 2002, condenado a 114 anos de prisão em regime fechado. Para além de uma redução no cálculo (inicialmente, eram 124 anos), todos os pedidos de *habeas corpus* foram negados. Alardeado midiaticamente como o “médico monstro”, ele recebeu uma pena equivalente à perpétua. Assim como o “monstro” Febrônio, o Índio do Brasil, que morreu preso no manicômio judiciário. Contudo, uma diferença socialmente imensa: um médico branco, europeu, renomado, formado em uma das universidades federais mais conceituadas e com carreira de respaldo internacional; o outro, um feiticeiro preto e pobre, que sequer foi oficialmente julgado. O caso de Chipkevitch levou Rodrigues a sinalizar na figura do pedófilo o monstro sexual contemporâneo; “pode-se dizer que o pedófilo viola um contrato tácito da sociedade contemporânea, pois ter desejos e fantasias sexuais por crianças não é necessariamente uma doença ou um crime. É uma forma de monstrosidade” (Ibidem).

Em *Coir, álbum sistemático da infância*, René Schérer e Guy Hocquenghem foram corajosos ao enfrentar o “sistema da infância moderna” e seus efeitos nas formas cotidianas de se relacionar com as crianças. Estancaram as condenações sob a classificação de “pedofilia”, que pretendem enquadrar qualquer relação entre uma pessoa “menor de idade” (segundo os parâmetros legais vigentes no momento) com outra reconhecida oficialmente como adulta, como uma “monstrosidade inaceitável *per se*” (Amaral, 2016, p.29). A questão levantada e encarada pelos filósofos na década de 1970,

foi exposta em sua atualidade por Eder Amaral: “a propensão a codificar toda uma multiplicidade de *tensões desejantes* entre adultos e crianças sob o terror do trauma e da potencial agressão é um dos muitos obstáculos do presente a qualquer tentativa de conceber a infância para além da família, da escola e da própria criança como sujeito empírico de uma vitimologia insaciável” (Idem). Há uma indiferenciação postulada à priori e arbitrariamente, enquanto uma generalização totalizante, que produz o que Amaral chama de “efeito-amálgama”, em que todas as relações com crianças viram sinônimo de “pedofilia-abuso-violência-doença-crime” (Ibidem).

Jamais se considera a criança, a pessoa “de menor”, como capaz de ter, manifestar e experienciar suas vontades. Ela é atada à condição de vítima, à inferioridade decorrente da concepção evolucionista que a situa em uma fase de incompletude e total dependência a qual, muitas vezes, atrela-se à intervenção dos “responsáveis” sobre tudo o que ela faz e quer fazer. Da mesma forma, qualquer “maior de idade” que se aproxime dela e não tenha o aval de autoridade – pais e familiares, pedagogos, assistentes sociais, médicos, psicólogos, psiquiatras, líderes religiosos, policiais – torna-se uma suspeita potencial. Pessoas que prestam serviços como empregadas domésticas e babás ou em lugares para as crianças como parques de diversão, playgrounds, circos, espaços recreativos e afins esquadrihados como infantis – ao que se subentende que os demais lugares da sociedade não são para crianças – são tratadas com evidente suspeição. Assim como funcionários de escolas que estão empregados em áreas não-pedagógicas como na faxina ou manutenção. As empregadas do lar – depois das mulheres escravizadas não serem mais submetidas à função de amas de leite, pelo medo da “contaminação” dos filhos brancos da nobreza e da alta burguesia –, seguiram, de um lado, como as iniciadoras sexuais dos filhos homens e, de outro, como suspeitas de seduzir as crianças. De forma semelhante à ameaça de “estupro” contra mulheres, localiza-se no fora e em quem é de fora, na rua e nos lugares públicos, o inseguro. Mesmo que as pesquisas estatísticas indiquem exatamente o contrário: entre 2017 e 2020, no Brasil, foram reportados às autoridades ao menos 180 mil casos de crianças e jovens menores de 19 anos violentados. A maioria o foi dentro de suas casas, com maior incidência de violências perpetradas pelo pai ou padrasto. Dentre os casos que não ocorreram no seio da família, 80% foram praticados por pessoas conhecidas e consideradas “confiáveis”<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> “Nos últimos 5 anos, 35 mil crianças e adolescentes foram mortos de forma violenta no Brasil, alertam UNICEF e Fórum Brasileiro de Segurança Pública”. Disponível em:

Há quase três décadas, uma pesquisa corajosa a partir de infindáveis denúncias de violências perpetradas contra crianças e jovens, arquivadas na Ordem dos Advogados do Brasil, explicitou o horror praticado por adultos *responsáveis* e instituições contra estas existências. Muito além das estatísticas e do quantitativo, esta pesquisa, que foi publicada como *Violentados: crianças, adolescentes e justiça* (Passetti, et al., 1995), esmiuça essas violências e as relações que as sustentam, escancarando o funcionamento da justiça e das entidades estatais voltadas às crianças e adolescentes, colocando em xeque as autoridades de toda ordem de *responsáveis*. Em vez de clamar por melhorias, saídas, outras jaulas, xs pesquisadorxs envolvidxs afirmaram a urgência da abolição das prisões para jovens, juridicamente catalogados como “menores”.

Como em toda lógica criminal e jurídica, as suspeitas pedófilas são sempre seletivas. Explicitam-se preconceitos econômicos, raciais, de sexualidade. Talvez sejam precisamente estas questões, fatores determinantes para a condenação de 114 anos de prisão para o médico “monstro”. Ele, também como Febrônio, foi publicamente acusado de “homossexualidade”, porém, em um momento no qual essa acusação não mais tinha implicações psiquiátricas. Contudo, no caso de Chipkevitch, foi agravante a relação consensual dele com um jovem garoto, na época, às vésperas de completar 18 anos, “a maioridade”. Situação distinta dos pacientes que eram dopados e submetidos aos toques – sexuais ou de exame médico – contra seus conhecimentos e vontades.

Eder Amaral lembra que em *Race d’Ep! Un siècle d’images de l’homosexualité* (1979), Guy Hocquenghem ressaltou uma correspondência histórica entre a criação da classificação “homossexual” e da “infância contemporânea, da qual [os homossexuais] são afastados com o maior dos cuidados. Sua mutação é simultânea daquela que arranca a criança da ingenuidade secular para torná-la o grande mito intocável, o espelho das frustrações adultas” (Hocquenghem *apud* Amaral, 2016, p. 71). Até hoje, uma das sessões do polêmico, perseguido e censurado número 12 da revista *Recherches, Três bilhões de perversos*, intitulada “Pédo-Philie”, segue censurada, mesmo com o relançamento virtual deste número pela revista *Critical Secret*, em 2002 (Amaral, 2016; Preciado, 2020).

Em *Coir*, Schérer e Hocquenghem não falam em pedofilia e recusam usar o termo pederasta, de conotação pejorativa, direcionado a homens que mantinham relações sexuais com jovens garotos, como uma especificidade agravante da pedofilia. Para evitar reiterar essa classificação, os escritores inventaram outra palavra, a partir de um

---

<https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/nos-ultimos-cinco-anos-35-mil-criancas-e-adolescentes-foram-mortos-de-forma-violenta-no-brasil> (acesso em 16 de junho de 2023).

neologismo de Jean Genet em *Notre dame des fleurs*, “pederasca”, e da figura grega Zoroastro (também conhecido como Zaratustra), eles propuseram “pederaastro”<sup>114</sup>.

Buscaram essa figura na literatura e encontraram no clássico *Lolita* um modo sugestivo de lidar com a questão, sem cristalizá-la no adulto que violenta pela força ou conduz pelo ardil, tampouco na criança que seduz e o leva à perdição. Sem idealizações, procuraram situar a especificidade dessas relações quando ocorrem pela vontade de ambos. “Jamais houve entre eles [Lolita e Humbert Humbert] relação psicologicamente determinável, qualquer reciprocidade, nenhuma maneira humanizante de classificar o que se passa” (Schéerer; Hocquenghem, 2016, p. 189). Para os autores, nestas relações, emergiam “crianças-monstro”, pois colocavam o tempo em suspenso; uma vez que na relação com o “pederaastro”, diferente de com outros adultos, não há a expectativa em seu futuro, em sua “evolução”, pelo contrário, espera-se que a forma presente se prolongue. Os “pederaastros”, os perceptores, são “o fracasso do fracasso” (Idem, p. 182), do pai e do pedagogo que deveriam ser ou fingir ser. Incitam a “produzir ninfetas, não rebentos. Ninfetas, menininhos e menininhas, os nomes vibram sob as carícias da palavra e do gesto. Lolita, o nome que saltita pela língua, é um convite ao prazer e não um chamado à ordem. Traquinas que traquinam” (Ibidem, p. 181).

Esta monstrosidade da criança desponta como uma inconciliável e irredutível diferença em relação ao adulto, é uma “resistência à humanização” (Ibidem, p. 207) e que se manifesta, também, por uma maior androginia ou indiscernibilidade quanto ao gênero. “Basta que o corpo ainda não esteja marcado de maneira definitiva pelo selo do sexo para que, sobre ele, sejam possíveis esses deslocamentos que o tornam indiscernível. A meio caminho entre a menina e a mulher, o menino e a menina, o corpo infantil desejável é antes de tudo aquele que faz deslizar também o desejo ‘monstruoso’ do adulto na região do indescritível” (Ibidem, p. 207). O que fica evidente em *Lolita*, em passagens como “ela era deliciosa, com seus quadris ligeiramente mais largos que os de um menino acorçado” (Nabokov *apud* Schéerer; Hocquenghem, 2016, p. 208); ao que os filósofos acrescentam: “*Lolita* não é mais um projeto de mulher, mas um ser que basta a si mesmo” (Schéerer; Hocquenghem, 2016, p. 208). Por isso, o desejo incitado nesta monstrosidade, igualmente, “pode ganhar formas aberrantes e inacabadas, do ponto de vista da teoria do orgasmo e da técnica erótica” (Idem, p. 209).

---

<sup>114</sup> Eder Amaral faz uma minuciosa nota sobre esta tradução; ver: pp. 108-110 (Amaral, 2016).

O que leva à questão: de que sexo se fala quando se argumenta que uma criança e um adulto não podem ter relações sexuais? Segundo Hocquenghem e Schérer, a primeira opinião majoritária é de que há incompatibilidade entre os tamanhos dos genitais. Portanto, consideram apenas uma prática sexual absolutamente restrita, que não corresponde às múltiplas possibilidades de experimentação dos prazeres pelas crianças, ainda não governadas pela moral e pela sexualidade enquanto governo do sexo. “A sexualidade original e completa é a da criança; a sexualidade estritamente genital, sobretudo sob a sua forma fálica e viril, não passa de uma *perversão ideológica*. Sexualmente, é a criança o ser completo, ‘corpo de amor’, plenamente erógeno” (Ibidem, pp. 210-211). Um dos objetivos de René Schérer e Guy Hocquenghem ao abordarem essa delicada questão foi precisamente mostrar as inclinações do desejo das crianças, que “não é da natureza da apropriação, nem da projeção de si, tampouco da reprodução no semelhante, características todas elas da genitalidade” (Ibidem, p. 212). E isso se fez possível por aproximarem seus olhares dos olhares delas, por se recusarem a pensar sobre elas, deslocando-se para pensar com elas e andar junto delas.

O que é próprio da criança é o toque, mais que a palavra; o passeio e o percurso, mais que o discurso. Ela está aí para nos lembrar tudo o que cada um enterrou e esqueceu, e que resta perdido ‘sob si mesmo’. A começar pelo olhar lançado a este sob si mesmo por uma infância que nos perturba, cuja irrupção pretendemos evitar tornando-a intocável (Ibidem, p. 176).

A ruptura com as hierarquias etárias e os papéis socialmente aceitos para que se possa relacionar com crianças, assim como com velhos, implica ultrapassar também os lugares fixos de quem ensina e quem aprende, correlatos do mestre-discípulo, professor-aluno, do diálogo que pressupõe um detentor do saber, da verdade, da iluminação. Schérer e Hocquenghem chamam atenção para as perspectivas que se ampliam na relação com as crianças, por pensarem e olharem de outros modos, ainda não domesticados pela moral e pelo “mundo adulto”. Convidam a pensar também nas relações com pessoas mais experienciadas. Neste momento, no qual se investe tanto em jovialidade e no futuro, tende-se a anular o presente para as crianças e os velhos, isolando-os com seus familiares, com seus iguais (etariamente) e com os profissionais, especialistas e autoridades.

Certa vez, Émile Armand escreveu sobre o envelhecer e afirmou: “uma pessoa possui a idade que sente ter. Aquele que se sente velho é velho. É um fato, o ridículo social e as convenções existem na sociedade. Mas, aquele que não pode confrontá-los está condenado à idade que lhe é apresentada e imposta” (Armand, 2020, p. 38). De forma alguma, algo similar à jovialidade cultuada na atualidade, Armand falava sobre uma

disposição a “viver, contemporaneamente, várias vidas sem que estas se tornassem confusas ou se anulassem” (Idem). Considerava a expansão de múltiplas experimentações – experiências, em suas palavras –, que pudessem desabrochar simultaneamente. Como a perturbação que a criança traz, também, ao nos fazer lembrar o esquecido e revolver o enterrado, perdido sob nós mesmos.

Não se trata do sexo como a questão central, e tampouco era esse o grande problema para Hocquenghem e Schérer. Circunscrever a experimentação indomesticável que a criança faz de seus prazeres à sexualidade é um problema dos adultos e do que eles constroem como infância e como sexualidade. Estes prazeres e desejos são outra coisa quando escapam ao adulto que proíbe e castiga, e que castiga também, precisamente, por meio da violência física que, por vezes, incide sobre o sexo para corrigir a conduta sexual considerada inadequada. São estes adultos, autoridades, que violentam as crianças. Não se atraem pelo corpo indiscernível, andrógino, não se envolvem neste encanto da criança, exercem poder pela força física, o fazem para castigar, punir, porque consideram a criança inferior e uma propriedade sua. Não há relação, não há *entre*.

Contudo, são as relações consideradas inusuais, imorais ou tabu, as que quase invariavelmente são alocadas em um lugar de violência, como se não pudessem ocorrer de maneiras outras e pelo querer mútuo considerado horizontalmente; em relação com, *entre*. Este mesmo argumento *à priori* não se fez acerca das relações mais usuais, mais normativas e mais normatizadas. Quase nunca se considera que em um casal heterossexual e heteronormativo o sexo seja contra a vontade e o querer de alguém, geralmente a mulher, pelo exercício da força física ou social atribuída ao homem, ao marido, ao pai de família. Ainda que muitos relatos, pesquisas, literaturas, denúncias (que retroalimentam o circuito de castigos) e o ensurdecido silêncio sobre esta questão, somado ao dos corpos de crianças violentadas e forçadas a fazer o que não querem, evidenciem a todo o tempo o horror das violências que perpassam as relações cotidianas, no zelo do lar familiar e contidas na intimidade. Estas questões seguem intocadas e, quando são abordadas, majoritariamente clamam por punição, por mais direitos, mais polícia, mais Estado...mais aprisionamentos, mais mortes, mais mortificação. Em especial, quando envolvem crianças. Como Hocquenghem e Schérer notaram naquele momento, em meio aos desdobramentos convulsivos de 68, “mesmo os pensamentos e comportamentos socialmente os mais contestatários engatam marcha ré quando se trata da criança” (Schérer; Hocquenghem, 2016, p. 162).

Mesmo quando se trata de crianças mais velhas, de jovens que apenas não atingiram a classificação etária da maioridade legal, essa questão segue intocada. Inclusive em momentos históricos nos quais a vida humana era menos longa e entre anarquistas. América Scarfó tinha 16 anos quando escreveu aquela carta a Émile Armand. Naquela ocasião, “seu amigo”, como ela se referia a Severino Di Giovanni, tinha 26. Ela conta que alguns “pontífices do anarquismo” a acusavam de “pretender uma operação comercial”, enquanto outros a qualificavam de “inconsciente” (Scarfó, 2008, p. 56). Para ela, eles pretendiam “colocar no amor o problema da idade! Como se não fosse suficiente ter o cérebro raciocinando para que uma pessoa seja responsável por seus atos! Esse é um problema meu e se a diferença de idade não me importa, por que isso deve interessar aos outros? O que quero e amo é a juventude do espírito, que é eterna” (Idem). Havia, ainda, outros “pontífices do anarquismo” que os tratavam como degenerados, enfermos, loucos. Ela questionava o por quê, seria “por nos amarmos sem importar os códigos ou as falsas morais, assim como os pássaros, que alegram as calçadas e os jardins? Por sermos fiéis a nossos ideais?” (Ibidem). E concluía: “desprezo todos que não podem compreender o que é saber amar” (Ibidem). Retomando o início de sua correspondência com Armand, quando narrou a “conspiração mágica” do primeiro beijo com Di Giovanni e constatou: “o amor livre desconhece barreiras e obstáculos. É a força criadora que transporta dois seres por um caminho florido, atapetado de rosas – e algumas vezes de espinhos – por onde sempre se encontra a felicidade” (Ibidem, p. 54). Scarfó e Di Giovanni estavam juntos, apaixonados, lutavam e andavam em companhia, faziam-se anarquistas também nesta relação, na paixão, na *amizade amorosa libertária* que inventaram, experienciando, ao seu modo, o viver juntos. Davam formas ao modo de estar um com o outro sem idealizações e obediências, anarquicamente.

No final deste mesmo século, cerca de 50 anos depois, do outro lado do Atlântico, René Schérer e Guy Hocquenghem também viveram juntos uma relação que implodia os alegados impedimentos com bases na diferença etária. Quando se encontraram, Schérer tinha 37 anos, era professor de filosofia de Hocquenghem quando ele era Normalista em Letras. Tinham uma diferença de 24 anos. A amizade amorosa entre eles durou mais de três décadas, até a morte de Hocquenghem. Não era um segredo ou uma vergonha. Pós-68, estas relações podiam ser públicas. Eder Amaral afirma a indissociabilidade do amor-paixão entre Schérer e Hocquenghem e da escrita comum, não como o ato de escrever juntos, mas pela fusão de duas escritas que resultam em uma terceira, “a pulsar por conta

própria” (Amaral, 2016, p. 68). Brota de um trabalho que não se pode fazer sozinho, no qual a presença de outro “torna possível o impossível” (Schérer *apud* Amaral, Idem).

Não é apenas no regime da escrita que a função-autor conjuga a circulação de outras forças: contra a distância asséptica que se toma da relação entre paixão e pensamento, a companhia amorosa faz Schérer e Hocquenghem tomarem problemas que pulsam na própria vida como problemas da sua escrita, seja ela conjunta ou solitária. Uma linha indiscernível entrelaça o amigo ao amante, fazendo passar da colaboração distanciada à imediatez da parceria entre René e Guy (Amaral, Idem).

O próprio *Coir* tornou-se possível por essa relação inclassificável e é um tanto do viver junto, do *entre* eles. “Lidando constantemente com os famosos ‘jovens’, tendo sido tomado de amor-paixão por Guy Hocquenghem, meu antigo aluno de filosofia, imaginei que não poderia deixar de escrever sobre o estatuto da menoridade, sobre o desconhecimento de sua realidade, de suas paixões reais. Pois se exige das crianças e dos adolescentes que correspondam a um personagem completamente artificial” (Schérer *apud* Amaral, 2016, p. 68). Após a morte de Hocquenghem em decorrência da Aids, Schérer seguiu conservando e perpetuando o que permanecia desta amizade amorosa, de modo a “sustentar o que há de verdade e sorte alcançada até o presente; a faísca que, a todo momento, é capaz de revigorá-la e incendiá-la” (Idem, p. 73).

Guy Hocquenghem situou o desejo homossexual como uma questão da infância, o qual se intenta eliminar por meio da família e da escola. Ao redigir o epílogo para uma edição recente de *O desejo homossexual*, Preciado pontuou: “não leve as mãos à cabeça, não se trata de homens da Igreja ou pais de família que procuram meninos nos confessionários ou na saída dos colégios, trata-se do corpo infantil e seu desejo de gozar de tudo, de transformar-se em flor e em javali” (Preciado, 2020a, p. 205). Ele lidou com este tema e sua atualidade de forma incisiva: “a questão da infância e do sexo infantil, central nos textos de Hocquenghem e da FHAR, parecem ser um novo tabu nas ciências sociais e inclusive na teoria queer contemporânea” (Idem, p. 242). O que, para ele, fazia-se importante para analisar as mutações nas classificações médico-jurídicas acerca da sexualidade nos anos 1970, que indicavam um deslocamento na figura do homossexual, em vias de *assimilação*, para a do “pedófilo como novo limite humano” (Ibidem, p. 248). Ele afirmou, junto de Hocquenghem e Schérer, a necessidade de questionarmos:

O que quer dizer pedofilia? Qual é a relação política que existe entre os constructos de idade e de sexualidade? Qual é a máquina social incarnada pela pedofilia? O que essa máquina pedófila produz e o que ela consome? Que prazer coletivo nos proporciona a sexualização da infância? Qual é o desejo sublimado por trás do delírio paranoico diante da pedofilia? Por acaso não é o medo de reconhecer os desejos pedófilos coletivos que se codificam e se territorializam através da instituição da família que nos faz ver e inventar o



pedófilo como figura do abjeto? O que existe de pedofilia no ‘desejo de ter um filho’? E na promoção do corpo jovem e sua reconstrução técnica? (Ibidem, pp. 248-249).

“Terror anal: notas sobre os primeiros dias da revolução sexual”, este epílogo em conversa com *O desejo homossexual*, foi publicado em 2009. Dentre os livros de teóricas queer aqui contemplados, esta questão não voltou a aparecer. Assim como entre o material bibliográfico de anarco-queers e de anarquistas. Com uma exceção punk provocativa: em 1996, um duo punk chamado GodCo compôs uma música parafraseando o slogan da Queer Nation – “we’re here! We’re queer! Get used to it” (nós estamos aqui! Nós somos queer! Se acostume com isso) – como “we’re here, we’re queer, we’re going to fuck your children!” (nós estamos aqui! Nós somos queer! Nós vamos foder suas crianças). Para Nault (2018), esta atitude explicita a perturbação do punk ao queer manifesta pelo queercore. Não se trata de uma só via, do queer que perturba o punk, mas desse movimento em relação. Não é contínua, não é casamento ou fidelidade a um dogma.

A questão preservada como tabu intocado por queers foi alvo de estratégicos ataques contra o queer. São evidenciados por três episódios ocorridos em Porto Alegre e em São Paulo no segundo semestre de 2017. No primeiro, na capital gaúcha, ativistas vinculados ao MBL (Movimento Brasil Livre) se organizaram para produzirem conteúdo para redes sociais dentro do Santander Cultural, onde ocorria uma exposição intitulada *Queer museu – Cartografias da diferença na arte brasileira*. Eles adentraram o museu, gravaram vídeos em que filmavam as obras, falavam estridentemente e importunavam, quando não acoassavam, os visitantes. Em geral, o que repetiam exaustivamente é que o “dinheiro público” era usado para “fazer apologia à pedofilia, à zoofilia e à pornografia infantil”. Além das verbas estatais, alegavam a defesa das crianças, ou a defesa da Criança, poderíamos dizer. Não precisou haver uma grande mobilização reacionária e o banco que promovia o evento, rapidamente, cancelou a exposição. Aventou-se polêmica. Ocorreu uma manifestação em frente à propriedade “cultural” em protesto contra a censura. Houve uma “vaquinha” virtual (*crowdfunding*) que arrecadou R\$1,81 milhão para “o Queer museu”. Por fim, após tentativa de proibição do então prefeito-pastor da capital carioca, o evento foi realizado em curta, porém rentável, exibição no Parque Lage. Com o cancelamento e a campanha de boicote, a exposição foi noticiada internacionalmente. Seu curador, após ameaças, empreendeu-se mais ainda a partir do queer, foi candidato a Deputado Federal pelo Partido dos Trabalhadores e publicou um

livro sobre arte, censura e liberdade de expressão.<sup>115</sup> Apesar da manifestação contra a decisão dos banqueiros de encerrar a exposição, não houve protestos que alertassem para a *assimilação* do queer como um nicho de mercado da arte ou peça de museu, sobretudo, um museu pertencente a banqueiros e, mais ainda, com histórico de apoio ao franquismo.

No mesmo mês de setembro de 2017, no Museu de Arte Moderna de São Paulo, uma performance durante a abertura do *35º Panorama de Arte Brasileira* foi gravada em um smartphone e “viralizou” como denúncia. O artista Wagner Schwartz apresentava “La Bête”, uma obra pensada a partir de “O Bicho” de Lygia Clark. Assim como a proposta da artista, Schwartz também convidava a ruptura com o lugar do público que apenas aprecia. Seu corpo nu foi disposto para ser manipulado como as figuras inventadas por Clark. O vídeo-denúncia capturou um fragmento da performance, confiscando-a do espaço-tempo em que foi realizada. Foi editado para que apenas uma menina, na companhia de sua mãe, aparecesse, tocando o corpo do performer. A imagem dos rostos delas, inclusive da garota, era nítida. Foi compartilhado como uma “prova” de pedofilia. Replicando as acusações à exposição, cada compartilhamento e comentário repetia sua alegada defesa da Criança – expondo violentamente a menina, reduzida a um objeto de denúncia – e inqueria se “isso é arte?”. Além de outras inculpações como de estarem a serviço dos esquerdistas, da ditadura gay e outros fantasmas que assombram conservadores, reacionários e neonazifascistas. Pastores e fiéis ficaram em polvorosa e pregavam contra o “monstro pedófilo”. O artista foi intimado a depor em uma Delegacia de Polícia de Repressão à Pedofilia, onde esteve sob sequestro do Estado por mais de três horas. Ele, a mãe da garota (que é amiga do coreógrafo) e os curadores foram intimados pelo Senado Federal a depor na CPI dos Maus-Tratos.<sup>116</sup> Wagner Schwartz, como Raíssa Vitral e outros integrantes do Coletivo Coiote, foi alvo de incontáveis ameaças. Chegaram a veicular relatos de sua morte, por suicídio ou em decorrência de pauladas justiceiras.

Poucos meses depois, uma articulação cibernética envolvendo políticos, pastores profissionais e outros religiosos, ativistas e grupos de direita, neonazistas e influenciadores, iniciou um boicote à vinda de Judith Butler à cidade de São Paulo para participar de um evento sobre democracia promovido pelo Sesc. Um abaixo-assinado que

---

<sup>115</sup>“Eu recebi mais de cem ameaças de morte”, diz curador da exposição Queermuseu”. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/28/cultura/1535483191\\_606318.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/28/cultura/1535483191_606318.html) (acesso em 16 de junho de 2023).

<sup>116</sup> “Fui morto na internet como se fosse um zumbi da série The Walking Dead” [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/12/opinion/1518444964\\_080093.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/12/opinion/1518444964_080093.html) (acesso em 18 de junho de 2023).

clamava pelo cancelamento da palestra do “demônio”, promotora da “erotização de crianças” e “criadora da ideologia de gênero” chegou a somar mais de 365 mil firmas – se com uso de robôs e CPF de pessoas já falecidas, não importa, o efeito foi atingido. Convocaram um protesto para o dia do evento no qual moças vestiriam rosa e moços, azul. Dias antes, Butler participou de uma atividade na Unifesp para divulgar o lançamento de seu livro, *Caminhos Divergentes*, então o mais recente, sobre judaicidade, sionismo e Israel-Palestina, publicado pela editora socialista autoritária Boitempo. O evento ocorreu no bairro da Vila Mariana, em São Paulo, no campus de medicina, altamente policiado: policiais militares, federais à paisana e seguranças privados. Durante a palestra, em que a filósofa falava sobre as questões deste livro, sobressaíram os gritos de uma mulher, do lado de fora do auditório: “menino é menino. Menina é menina. Deixa as nossas crianças em paz...”, a voz foi sendo afastada, conforme a mulher era retirada por algum segurança. Nenhuma reação forte na plateia. No palco, Butler ficou consternada e perguntou o que havia sido dito. O evento prosseguiu normalmente.

No dia seguinte, manhã de uma terça-feira, Judith Butler faria a abertura do evento *Os fins da democracia* no Sesc Pompéia, zona oeste da capital. A porta da unidade estava entreaberta, operava com entrada restrita apenas para inscritos, e literalmente dividia os manifestantes. De um lado, os policiais militares com algumas viaturas, membros da tradicional TFP (Terra, Família e Propriedade), monarquistas, evangélicos e católicos ortodoxos, ativistas do MBL e da Direita São Paulo – arriscaria dizer que quase todos hoje ocupam cadeiras na Assembleia Legislativa de SP ou no Congresso Nacional, dentre eles o já mencionado homossexual de direita, Douglas Garcia –, neonazifascista *carecas* à paisana que, em dado momento, começaram a marchar entre os outros manifestantes, escondendo socos-ingleses debaixo de panos (literalmente). Muitas bandeiras nacionais, algumas de Israel; cartazes em defesa da Criança e da família, acusando a filósofa de pedofilia e com imagens suas com chifres de demônio ou chapéu de bruxa, contra a “ideologia de gênero” – cuja criação provém da Igreja Católica, mais precisamente de Joseph Ratzinger, o papa Bento 16, e não de Judith Butler ou qualquer outro intelectual. Uma boneca de bruxa, com uma foto do rosto de Butler colada sob o chapéu caricato, foi queimada por eles. Havia moços empunhando crucifixos, prontos para exorcizar alguém. Havia homens que levavam à bíblia em riste e alguns senhores e senhoras uniformizados trajavam camisetas contra “o gênero” e pela intervenção militar. As idades eram variadas e, de fato, a maioria das mulheres vestia rosa e a maioria dos homens vestia azul, conforme mandam os gêneros desde o “chá revelação” ou desde a maternidade.

Dentre os outros manifestantes, uma maioria LGBTQIA+, antifascistas, anarquistas e um ou outro ativista de pequenos partidos de esquerda bastante tímidos e amedrontados – nada de bandeiras ou camisetas, apenas adesivos eram distribuídos. Havia, deste lado, um amplificador e um microfone aberto. Houve um momento em que as pessoas que portavam estes equipamentos cogitaram entregar o microfone a um *careca* neonazifascista. Foi o instante em que o clima tenso parecia acirrar. A oferta foi impedida pelas demais pessoas que ali estavam, ainda que algumas vozes ressoassem dizendo-se as *verdadeiramente democráticas*, a tal ponto de ceder o microfone a um neonazifascista. De qualquer forma, abriram espaço para que eles se imiscuissem entre nós. Neste momento, muitas pessoas foram embora, para longe ou para dentro do Sesc, pois grande parte dos inscritos não compareceu. O evento ocorreu normalmente.

No aeroporto de Congonhas, quando estava prestes a embarcar de volta para os Estados Unidos junto de sua companheira e cientista política, Wendy Brown, também participante do evento no Sesc, foram novamente acoçadas. Mulheres portando smartphones e cartazes, gritavam mandando Butler embora do Brasil – o que ela já estava fazendo... – e chamando-a de pedófila e, mais uma vez, clamando “deixe nossas crianças em paz” e outras frases similares. Uma delas confundiu Butler com Brown e avançou com um carrinho de transportar malas contra ela.

Já na Califórnia, Butler escreveu ao jornal Folha de S. Paulo sobre o ocorrido. Um longo texto em que ela procura pontuar, breve e didaticamente, o conceito de *performatividade de gênero* e situar histórica e politicamente as acusações que lhe foram atribuídas, como a bruxaria e a *maternidade* da “ideologia de gênero”. A respeito da atribuição de propagandar a pedofilia, Butler fez uma inversão: “por que um movimento a favor da dignidade e dos direitos sexuais e contra a violência e a exploração sexual é acusado de defender pedofilia se, nos últimos anos, é a Igreja Católica que vem sendo exposta como abrigo de pedófilos, protegendo-os contra processos e sanções, ao mesmo tempo em que não protege suas centenas de vítimas?”<sup>117</sup>. Ela sugeriu ser uma estratégia para “desviar as atenções” das violências e da “corrupção moral” no interior desta instituição. Da mesma maneira, após reiterar que não fora convidada para expor suas pesquisas antigas, sobre gênero, mas para falar de democracia, suscitou: “talvez o foco em ‘gênero’ não tenha sido, no final, um desvio da pergunta de nosso seminário: quais

---

<sup>117</sup> “Judith Butler escreve sobre sua teoria de gênero e o ataque sofrido no Brasil”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml> (acesso em 18 de junho de 2023).

são os fins da democracia?”. Diante do horror que se anunciava, das acusações e acoissamentos dos quais ela foi o alvo, mas que não se dirigem somente a ela, das forças que se expunham abertamente em aliança – para usar um termo caro a autora (Butler, 2019b) – e que demonstravam sua capacidade de organizar e arrebanhar quantitativamente, Butler não disse nada perturbador, nada que propiciasse outras reflexões ou incitasse embates precisos. Falou para quem, igualmente, condenava as agressões e ameaças e as tentativas de censura, enquanto ataques à liberdade de expressão. Tudo seguiu normalmente.

Em março de 2021, um colunista neoliberal chamado Guy Sorman declarou a um jornal conservador inglês que Michel Foucault pagava a garotos de 08 a 10 anos de idade para fazer sexo com eles, quando viveu na Tunísia. As acusações estão registradas em um livro, lançado naquele ano, *Mon dictionnaire du bullshit*, no qual Foucault é mencionado no verbete “pedofilia”. Ainda que tenha dito ter visto estas “crianças árabes” correndo atrás do filósofo e pedindo para que ele as escolhesse, pois queriam ser pagas, Sorman declarou à mídia britânica que “a questão do consentimento nem mesmo foi levantada” e que “Foucault não teria ousado fazer isso na França. Há uma dimensão colonial nisso. Um imperialismo branco”. O argumento que ele tentou empreender é que Foucault, como outros filósofos franceses, usava suas pesquisas e análises para “justificar suas paixões e desejos (...) achava que seus argumentos lhe davam permissão para fazer o que quisesse”.<sup>118</sup>

Uma polêmica efêmera ocorreu por meios midiáticos, intelectuais e em grupos políticos interessados em destruir Michel Foucault e sua obra. Não precisou de muito tempo para que as incongruências da acusação aparecessem. No momento em que o neoliberal acusava Foucault de estar “abusando de crianças” sobre túmulos no cemitério de Sidi-Bou-Saïd, na Tunísia, o filósofo já havia retornado à França como professor convidado do Centre Universitaire Expérimental de Vincennes. Fato amplamente documentado em biografias de Foucault e, até mesmo, pela data de textos publicados em volumes de seus *Ditos & Escritos*. Assim como, a carta aberta assinada por Foucault e mais 69 intelectuais franceses em 1977 – como Gabriel Matzneff, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida, Roland Barthes, François Châtelet, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, Daniel Guérin, Guy Hocquenghem, René Schérer – não era

---

<sup>118</sup> “Escritor afirma que filósofo Michel Foucault abusou de meninos na Tunísia”. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/escritor-afirma-que-filosofico-michel-foucault-abusou-de-meninos-na-tunisia-24945331> (acesso em 19 de maio de 2023).

uma petição pela “legalização da pedofilia”, mas um questionamento pela revisão das determinações legais para a idade de consentimento sexual que, aliás, distinguiam quanto às relações classificadas como heterossexuais e homossexuais.<sup>119</sup>

Não foi somente este intelectual da mídia, mas outros similares e editoriais inteiros, notadamente na França e há certo tempo – ao menos desde 2020 –, que se voltaram a acusar “‘a esquerda’, ‘os meiaoitistas’ ou ‘os intelectuais dos anos setenta’ de terem feito apologia à pedofilia” (Schérer, 2022, p. 54), conforme situou o jornal *Lundimartin*, em fevereiro de 2021, ao introduzir uma entrevista com René Schérer. Guy Hocquenghem foi um dos alvos prediletos sob a pecha de “apologista da pedocriminalidade”, uma placa em sua homenagem, afixada numa rua em que ele viveu em Paris, foi retirada. Trechos de *Coir, álbum sistemático da infância* foram citados de forma descontextualizada e editada como “provas” das acusações. Essa operação foi iniciada pela extrema-direita e, depois, angariou certas feministas que clamaram em coro com a direita pela condenação de Schérer, então com 98 anos, à prisão. Foram elas que encabeçaram a campanha pela retirada da placa. Na entrevista, Schérer sinaliza uma “mudança de mentalidade”, ao menos desde meados dos anos 1990, que “criou no cérebro humano uma aversão agressiva contra o que tem sido chamado, de uma forma absolutamente universal, sem levar em conta qualquer nuance, a pedofilia. Ou seja, temos tido, e estamos certamente tendo, para relações de desejo, relações sexuais normativamente estabelecidas a partir da equivalência ou pelo menos de um equilíbrio numérico de idades...” (Ibidem, p. 57). Essa mudança à qual o filósofo se referiu, marca uma volta ao passado, não somente por parte de conservadores, reacionários e fascistas. Verifica-se, não apenas com as TERFs, que a esquerda autodeclarada progressista opera um movimento de retorno similar, vide a retomada explícita do stalinismo, sustentada também por condescendências variadas com partidos, “movimentos”, editoras, figuras...

Todas essas acusações reverberam entre estas forças, as mesmas que perseguiram Judith Butler em 2017, abarcando desde entidades religiosas monoteístas a grupos de extrema-direita e neonazifascistas<sup>120</sup> e, também, feministas identificadas como radicais

---

<sup>119</sup> “Lettre ouverte à la Commission de révision du code pénal pour la révision de certains textes régissant les rapports entre adultes et mineurs”. Disponível em: <https://www.dolto.fr/fd-code-penal-crp.html>; “Absolver Michel Foucault?”. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/absolver-michel-foucault/> (acessos em 19 de maio de 2023).

<sup>120</sup> “Texto de comissão contra abusos na Alemanha cita filósofo Michel Foucault, acusado de pedofilia”. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticias/texto-de-comissao-contra-abusos-na-alemanha-cita-filosofo-michel-foucault-acusado-de-pedofilia-19801>; “Filósofo Michel Foucault ‘abusou sexualmente de meninos na Tunísia’, diz testemunha”. Disponível em: <https://xibolete.org/pedofoucault/>; “Filósofo Querido Da Esquerda, Michel Foucault, Teria Pago Crianças Na Tunísia Por Sexo Na Década De 1960,

que aproveitam as oportunas acusações suscitadas por reacionários para replicar seus argumentos fixos contra “pós-modernos”, “o queer”, “a transexualidade” e “o gênero”, como evidencia um post vinculado à página do QG Feminista (sim, de Quartel General).<sup>121</sup> Mais uma vez, à exceção de Schérer, o contra-posicionamento veio no sentido de uma defesa das alegações, sem tocar nesta delicada questão, permitindo que forças autoritárias sigam vociferando suas acusações e que as forças atingidas no ataque se reconfortem com *a verdade* e os argumentos que lhe são velhos conhecidos. Chama atenção ainda o uso que Sorman faz de um discurso em voga como decolonial. Abre frestas para que essas acusações morais e politicamente recortadas contra Foucault, e não só, sejam replicadas em produções acadêmicas e impregnem o ambiente universitário. Ademais, a menção ao consentimento, alerta novamente para um duplo funcionamento entre confiança e consentimento como valores próprios aos liberais e neoliberais.

## com outros bichos

Ó Mathilda, ergue teus belos olhos à luz que me mantém. Deixa-me escutar os doces sons de tua amada voz em paz e calma. Monstruoso como sou, és ainda, como sempre foi, adorável e bela para além do que as palavras podem expressar. O que me tornei desde este último momento, não sei; talvez tenha uma nova alma dentro de mim... estou ardendo em febre. Mas estes são momentos preciosos; apesar do mal que me toma, eis minha Mathilda diante de mim, a quem amo como ninguém jamais foi amado...e ela o sabe, agora (Shelley, 2015, p. 63).

Assim, o pai de Mathilda declarou a “paixão monstruosa, contrária às leis da natureza” (Idem, p. 74) que sentia por ela, ainda uma jovem de 17 anos. Ela também sentia uma grande paixão pelo pai, mas que não se manifestava de forma “pecaminosa”, segundo ela. A mãe de Mathilda morreu poucos meses após pari-la e o pai saiu como um andarilho, vagou por diferentes terras, melancólico e à beira da loucura. Quando retornou para a convivência com a filha, apaixonaram-se, mas a forma deste sentimento para cada

---

Afirma Um Ex-Companheiro”. Disponível em: <https://www.contrafatos.com.br/filosofo-querido-da-esquerda-michel-foucault-teria-pago-criancas-na-tunisia-por-sexo-na-decada-de-1960-afirma-um-ex-companheiro/>; “Vigiar e punir, estuprar e omitir”. Disponível em: <https://culturadefato.com.br/vigiar-e-punir-estuprar-e-omitir/>; “Michel Foucault, o Homossexual Pedófilo”. Disponível em: <https://novaresistencia.org/2021/04/03/michel-foucault-o-homossexual-pedofilo/> (acessos em 23 de maio de 2023).

<sup>121</sup> “Chame um estuprador de crianças de ‘estuprador de crianças’”. Disponível em: <https://medium.com/qg-feminista/chame-um-estuprador-de-criancas-de-estuprador-de-criancas-73b59e35b4dd> (acesso em 24 de maio de 2023).

um era distinta. Após a declaração, uma repulsa afastou Mathilda do pai que, novamente, enveredou-se para longe. Ambos estavam confusos. O pai, então, entregou-se à morte. Pouco tempo depois, também após fugir e se recolher como ermitã, Mathilda seguiu pelo mesmo caminho. “Apenas ela [a morte] me unirá ao meu pai, quando em eterna união mental nunca mais nos separaremos” (Ibidem, p. 149).

Esta literatura foi escrita por Mary Shelley, filha de William Godwin e Mary Wollstonecraft, em 1820. O livro foi reencontrado e somente publicado mais de cem anos depois, em 1959. Godwin, um dos precursores dos anarquismos, era o editor da escritora. Negou-se a publicá-la e a devolver a única cópia do manuscrito à filha. Apesar das menções à monstrosidade neste romance, Mary Shelley é muito mais conhecida por outra obra, que apresenta outro tipo de monstro, um dos mais notórios da literatura de terror, *Frankenstein* (1818).

Quando Foucault mostrou a emergência dos monstros políticos real e popular revoltado, indissociáveis da interdição sexual e alimentar, sublinhou estas aparições em torno do problema do direito e do exercício do poder punitivo. Este “novo desenho da selvageria bestial” (Foucault, 2018, p. 85) estava ligado a esta reorganização do poder político. Essas figuras monstruosas se desdobraram pela literatura, especificamente, na literatura de terror que despontou no final do século XVIII, mais ou menos concomitante à Revolução Francesa. Havia, de um lado, os monstros de cima, que se utilizavam de sua autoridade para espalhar o horror, como padres, senhores e príncipes facínoras; de outro lado, havia os monstros de baixo, que iam da figura do bandido ao homem da floresta e marcavam o retorno ao “estado de natureza”, ao selvagem. Já no século XIX, o vampiro apareceu como o monstro antropofágico na literatura de terror e, com o tempo, ganhou contornos do monstro sexual também. Foucault afirmou: “os romances de terror devem ser lidos como romances políticos” (Idem, p. 86).

Desde os primeiros livros de terror até hoje, muitos monstros apareceram, inclusive vinculados a culturas não-ocidentais. Com o cinema e, atualmente, a profusão de séries, estas figuras se modificaram e algumas ganharam destaque para além do protagonismo em um título específico. O aspecto sexual dos vampiros foi vastamente explorado e perdeu o caráter monstruoso conforme os efeitos da chamada revolução sexual se ampliaram. Já o caráter antropofágico foi, ao menos em algumas produções de sucesso recentes, pacificado por personagens que não bebem sangue humano por partilharem valores humanistas. Alguns, em vez de queimar à luz solar, passaram a brilhar, como na trilogia *best-seller* de literatura infanto-juvenil com adaptação para o



cinema, *Crepúsculo*. Outros, sob os mesmos princípios de humanidade, tomam sangue industrializado, como na premiada série da HBO *True Blood*. As disputas com outros monstros, especialmente lobisomens que encarnam o monstro selvagem ou com os vampiros “maus”, são recorrentes. Os “bons” vampiros, com frequência, ocupam cargos no Estado ou são de famílias abastadas.

Em seu último livro, *Wild things: the disorder of desire* (2020b), Jack Halberstam também se volta aos monstros do terror e indica o zumbi como a figura contemporânea. Não somente pela gigantesca produção de filmes, séries, jogos, quadrinhos sobre estes monstros, mas pela possível correlação entre as criaturas mortas-vivas e o modo de vida majoritário atual. Para elx, esta figura entre a vida e a morte, meio humano e meio animal, conecta-se ao capitalismo e ao investimento em tecnologias médicas e da indústria farmacêutica que prolongam a vida humana “para além da capacidade dos corpos” (Idem, p.148). O que ocorre simultaneamente à continuidade da condenação do aborto como a defesa de uma vida ainda não nascida, assim como a majoritária impossibilidade legal de eutanásia em corpos humanos. Soma-se às contínuas notícias sobre o desaparecimento ou iminente extinção de espécies, a anunciada morte do planeta e o aparecimento de novos vírus, superbactérias e superfungos.

Halberstam apontou para a procedência da figura do zumbi na mitologia haitiana, onde significava o “espírito dos mortos” e manifestava o medo dos negros de serem trazidos da morte para novamente serem escravizados. Quando os zumbis surgiram nos filmes de terror – desde *Zumbi, a Legião dos Mortos* (1932) – trouxeram apenas uma parte desta mitologia, o retorno da morte, não enquanto a ressurreição cristã salvacionista, mas se oposto: como mortos-vivos que atacam os vivos para se alimentar de sua carne e sangue. Na tese de Wander Wilson Chaves Jr., *a repetição da construção da interioridade do sujeito em ambulatórios didáticos: uma etnografia por meio da circulação entre hábitos, adições, dependências e prazeres com drogas e/ou substâncias* (2019), os zumbis também aparecem como figuras de uma “animalidade bestial e criminosa. (...) aquele que come carne humana porque está infectado, monstruosidade *post-mortem*” (p. 165). Segundo o antropólogo, em conversa com Gilles Deleuze e Félix Guattari, além de um retorno ao canibal – monstro antropofágico –, o zumbi seria um mito contemporâneo produzido pelo capitalismo, “herdeiro de um significante despótico de uma instância transcendente, produtora de morte, distribuída agora pela imanência dos fluxos. A morte biológica, a instituição e a prisão do Estado. Tudo meio vivo e meio morto” (Idem).

Os zumbis entraram na tese de Chaves Jr. pela pesquisa etnográfica e o modo como os próprios usuários de drogas se referem aos dependentes de crack. Há uma vinculação entre a dependência e a condição de zumbi como aquele que apenas perambula pelas ruas em busca obcecada pela próxima dose, ou está na rota anunciada da morte ou é visto já como morto em vida. É a figura do que não expressa racionalidade, é movido apenas por essa necessidade. Halberstam também menciona os *junkies* como corriqueiramente atrelados aos zumbis, assim como os “encarcerados, refugiados, miseráveis, doentes terminais, os muito novos e os muito velhos, as pessoas em situação de rua [homeless], as espécies ameaçadas de extinção, os doentes mentais, descapacitados, famintos, despossuídos (...). E, enquanto você pode olhar para eles com horror hoje, amanhã poderá sem dúvidas tentar salvá-los a fim de redimir um sério senso de compromisso com sua própria humanidade” (Halberstam, 2020b, p.174). Apesar de identificarem nestes outros os mortos-vivos, Halberstam os mostra engendrados ao funcionamento de um “humanismo zumbi” e comprometidos com as suas “formas de vida zumbi”. Acusam os outros de mortos-vivos por não terem uma vitalidade produtiva, útil, por não serem o mesmo, mas são eles próprios os mortificados. Procuram demarcar as diferenças entre o que se supõe selvagem e civilizado, como se o próprio zumbi não emergisse nesta divisão porosa. Para elx, a explicitação desta “forma de vida zumbi” é a modulação das relações cotidianas entre humanos e animais, especialmente os domesticados, agora atualizados como pets. “Com mais frequência do que o contrário, os humanos não são arrastados para o selvagem pelos animais que eles amam e temem; em vez disso, é o animal que é arrastado para o domínio da vida familiar sob o capitalismo, puxado para fora do selvagem e calorosamente abraçado pela estabilidade doméstica” (Idem, p.117).

Como Hocquenghem e Schérer, que buscaram na literatura as bases para a análise das relações outras com as crianças, Halberstam encontra em romances os apontamentos para as mudanças nas formas relacionais entre humanos e animais. Elx vai de autores, em sua maioria solitários e não-heterossexuais, das primeiras décadas do século XX até o presente. Indica que as relações de outrora, que passavam pelo aspecto erótico ou sexual, redimensionaram-se em amor pelos pets. Se antes sobressaía uma vontade de ser selvagem, de ser as aves de rapina e não de treiná-las e dominá-las, agora é a domesticação que se coloca mais amplamente: menos tornar-se selvagem pela coexistência ao lado de outro bicho, animal de espécie diferente, mas torná-lo domesticado: humanizá-lo. Esse “desejo sexual”, ao menos a partir das obras literárias

analisadas por elx, não se materializava ou dirigia aos corpos animais, mas à ferocidade deles. A selvageria era também uma forma erótica, precisamente pela recusa à domesticação.

René Schérer e Guy Hocquenghem mencionam a zoofilia através da literatura, da história de uma menina e um periquito verde. Nela, o pássaro “‘rapta’ passionalmente” a menina, ao que “decorre uma assustadora conjuração contra essa felicidade instantânea, para arrebentar o eixo pássaro-criança, para implantar na menininha um desejo de possessão normalizada que poderá frustrar completamente tudo” (Schérer; Hocquenghem, 2016, p. 201). O rapto dá forma ao desconhecido, ao estranho, ao que é inumano e monstruoso no próprio desejo da criança. Alardeia-se um temor dos adultos de que ela seja submetida à monstrosidade e, definitivamente excluída da sociedade civilizada, passe a se assemelhar ao monstro ou ao animal que a raptou. Como em *Where the wild things are*, história em quadrinhos citada por Halberstam (2020b) que, mais do que uma fuga, é um rapto. Max, o menino trajado de lobo, após discutir com a mãe que o chamou, em tom de reprovação, de “coisa selvagem [wild thing]” e responder a ela “eu vou te comer”, foi colocado de castigo. Essa punição se desfez pelo rapto. As criaturas selvagens, habitantes de uma ilha, transformaram sua cama em um barco e o ambiente do quarto se abriu em uma paisagem: céu, árvores ao longe e mar ao redor.

O rapto está “à margem dessa rede de semiconsentimentos e reticências que é o pão nosso de cada dia das crianças de família, às quais nem mesmo a fuga solitária permite escapar” (Schérer; Hocquenghem, 2016, pp. 114-115). Porém, não se trata de uma oposição binária entre fuga e rapto, pois ela também pode, pelo “acontecimento que a torna irreversível, que converte o gesto impensado em afirmação de si” (Idem, p. 115), transmutar-se em uma situação de rapto, pelo que este propicia. Parte-se “em direção aos encontros extraordinários, escandalosos aos olhos das famílias e dos que nela permanecem confinados” (Ibidem). A atração apaixonada que move a criança neste sentido é extrafamiliar, aproxima-se pela “infinita riqueza de um mundo social, animal e de coisas por onde perambular” (Ibidem). Há, em carne e osso ou não, uma figura sedutora que convida a esta fuga, quando não efetiva o rapto. É o que pode levá-la a afirmar sua própria existência, livre dos pais e familiares, dos professores e pedagogos, de todas as autoridades que se colocam como necessárias ao conduzi-la rumo ao crescimento, ao amadurecimento, ao momento em que terá “o direito de começar a existir” (Ibidem). Esta figura pode ser o monstro, que não é amedrontador à criança, ou o animal, o pássaro que alça voo livre, o bicho com o qual ela coexiste na mesma casa ou

algum outro que encontre pelo caminho com seu olhar atento ao que os adultos, na maioria das vezes, deixam passar despercebido.

Entretanto, o rapto, por um animal ou qualquer outra criatura, não é atado a um impulso ou relação sexual. A partir da literatura sobre as relações entre pessoas e aves selvagens, Halberstam não enfatizou o aspecto erótico enquanto uma sexualidade específica. Além da vontade de tornar-se feroz como a ave querida e deixar de ser o que eram, essas personagens, no campo da ferocidade, permitiam aos seus corpos fugir, escapar, esconder-se, buscar obstinadamente. Isto propiciou uma abertura “para outras relações com a vida, a morte, a animalidade, o selvagem, o estranho, o inexplicável” (Halberstam, 2020b, p.108). Em relação pontualmente ao sexo com animais, ele lembra que a condenação das relações “bestiais” esteve muitas vezes vinculada à “sodomia” como um “crime contra a natureza”, imbricando um caráter inumano, monstruoso, nesta dupla via. Produziu em algumas pessoas que foram alvo da perseguição aos identificados como sodomitas, como Oscar Wilde, o afastamento do que se considerava natureza, enquanto a proximidade com os animais selvagens, as matas, a vida no campo.

Meio em que, ainda nos anos 1970, segundo sinalizam Schérer e Hocquenghem, a sexualização de crianças e jovens passava pelos animais, tida como “natural” e similar a uma forma de masturbação – o que ressalta o caráter hierárquico desta relação humano e animal. Será que ainda hoje, frente à tanta e tão acessível pornografia, essas práticas continuam ocorrendo nas zonas rurais? O filho homem do caipira continua se iniciando sexualmente com os animais da granja ou do curral? Qual o efeito, neste âmbito, da gigantesca penetração das igrejas evangélicas e neopentecostais, não apenas nos bairros e vilas de cidades litorâneas e rurais, mas inclusive em movimentos de esquerda como o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST)?<sup>122</sup> Sabe-se de um ex-chefe do Estado brasileiro declarou publicamente ter “comido galinha”, para além de sua dieta carnívora. Galinhas e galos possuem cloaca, uma genitália comum, assim como outros ovíparos. Nas inúmeras plataformas de vídeos pornô, repetem-se títulos como “homem mata galinha fazendo sexo”. Não há relação com o bicho, há um homem antro e falocêntrico, que se arroga superior, assim como seu desejo unímido por penetrar. Não é disso, evidentemente, que René Schérer, Guy Hocquenghem, Jack Halberstam e os

---

<sup>122</sup> “MST realiza 1º Seminário com evangélicos/as de territórios de reforma agrária no PA”. Disponível em: <https://mst.org.br/2022/12/14/mst-realiza-1o-seminario-com-evangelicos-as-de-territorios-de-reforma-agraria-no-pa/>; “Evangélicos estão tomando o lugar dos católicos no MST do Rio”. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2021/02/15/evangelicos-estao-tomando-o-lugar-dos-catolicos-no-mst-do-rio/> (acessos em 21 de julho de 2023).

literatos mencionados por elxs falam. “A categoria feroz, de fato, é com frequência o prelúdio ao massacre, na medida em que se firmam descontinuidades entre os animais que nós amamos, os animais que nós comemos e os animais que nós classificamos como pestes para justificar seu extermínio” (Halberstam, 2020b, p.123). Como todo massacre, não é apenas o derramamento de sangue pela matança, mas a incidência de infindáveis violências.

Halberstam, ao apontar para as mutações nas relações entre humanos e animais, destacando os pets, enfatiza se tratar de uma forma relacional “totalmente distinta e distante dos estranhos sexos com animais. Os animais que amamos e com os quais vivemos estão seguros na casa humana” (Idem, p.120). As modulações neoliberais se alastram para as relações interespécies e um fator impreterível a esta noção de segurança dos pets é, exatamente, o fato de seus donos se absterem de ter relações, de algum modo, sexuais com eles. O que era recebido publicamente como excentricidade há um século, transmutou-se em laço e intimidade palatável e socialmente aceita, quando não, incentivada pelo “extraordinário apelo” contemporâneo acerca das relações com pets serem preferíveis às entre humanos. A erotização presente nessas relações do início do século XX, assim como a bestialidade que se atualizou como zoofilia, demarcam novas fronteiras frente ao que se coloca como o amor dos humanos aos seus pets – muitas vezes postulado como um “amor incondicional” que, primeiro, emana do pet para seu dono ou tutor, segundo o vocabulário dos ativistas humanistas dos direitos dos animais.

O termo pet remete ao inglês escocês e era inicialmente usado como um adjetivo afetuoso, um diminutivo, geralmente direcionado a crianças e alguns animais de estimação ou considerados inofensivos, “fofos”. Somente no final do século XX ganhou a dimensão atual. Trata-se de uma mudança recente nas relações entre humanos e animais domesticados, tanto de longo tempo como cachorros e gatos, quanto outros bichos como porcos, coelhos, roedores, aves, répteis, gatos selvagens... aos quais se tenta domesticar pelo confinamento em uma propriedade, após a captura, e à qual sucede a imposição de disciplina e a produção de dependência por meio da alimentação. Por isso, nestes vínculos x autorx sublinha uma “forma de vida zumbi”.

No *Manifesto das espécies companheiras* (2021), Donna Haraway também destaca como estas relações se modulam a “um aparato de produção de parentesco” (s/p), reproduzindo histórias de família com as mais diversas composições parentais como “um pássaro de estimação é irmão do cachorro novo, e os adultos da casa são mães e/ou pais tanto do irmão-bebê humano quanto da tia-gata mais velha” (Idem). Do que ela se

distancia, afirmando sua recusa a ser chamada de “mãe” de seus cachorros, precisamente porque “queria cachorros, não bebês” e pela “infantilização” destes animais implicada nesta forma de tratamento. Ainda que endosse essa “imensa família queer das espécies companheiras” (Ibidem) porque, mesmo nos casos de substituição dos parentes humanos por pets, nelas a “heterossexualidade não é pertinente; a heteroespecificidade é” (Ibidem). Neste sentido, ela se situa no interior destas modulações, mas diferencia sua “família multiespécie [que] não é feita de suplentes e substitutos; estamos tentando viver outros tropos, outros metaplasmos” (Ibidem). Atenta apenas para as “projeções perigosas e antiéticas no mundo ocidental, que transformam cães domésticos em crianças peludas” (Ibidem). Pois os cães, assim como os gatos e outros animais domesticados, não existem para os humanos, não são “uma projeção nem a realização de um desejo” (Ibidem). Independente da ressalva de Haraway, Halberstam situa essas famílias como “formas de vida zumbi”.

Concomitante a elas, há os animais aprisionados para o consumo humano. A partir de Gabriel Rosenberg, em “How Meat Changed Sex: The Law of Interspecies Intimacy after Industrial Reproduction”, Halberstam mostra que “as mesmas leis que proíbem estritamente o contato sexual humano-animal devem, simultaneamente, legitimar e legalizar a conduta sexual humano-animal para os propósitos de criação de animais e no contexto da indústria da carne” (Halberstam, 2020b, pp.120-121). Produz-se essa vida animal, por meio da reprodução artificial assistida por humanos, para a sua morte pela produção da indústria alimentícia. É possível dizer que o agronegócio, e todo um modo de vida e dietética dele inseparável, sustentam-se por meio de uma “forma de procriação trans-espécie” (Idem, p.122).

Mesmo com a domesticação atualizada no pet, criado por processos de humanização, é improvável dizer que estes bichos são submetidos e dominados pelo mando humano e estão sempre acuados como obedientes e dependentes. Os pets não são completamente domesticados, tampouco selvagens o tempo todo. Até mesmo a castração, que no caso destes seres é literal, não se constata como a aniquilação derradeira do prazer sexual. Assim como não se constata serem sexuais apenas por instinto e pela reprodução. Não apenas os símios, mas os mamíferos com os quais coexistimos também buscam prazer na masturbação e em relações com animais da mesma espécie, do mesmo sexo ou de outras espécies, de outro sexo, ou ainda, com objetos inanimados.

No trecho final do *Manifesto das espécies companheiras*, Haraway narra o encontro entre Cayenne, cachorra que a acompanha e cuja relação passa pelo treinamento

para competições de *agility*, com Willem, um macho bastante jovem e não castrado. Cayenne é mais velha e “não tem um único hormônio do estro em seu corpo (mas não nos esqueçamos dos muito presentes córtices suprarrenais, que liberam os chamados andrógenos, aos quais a produção do desejo mamífero em machos e fêmeas deve muito)” (Haraway, 2021, s/p). Toda vez que os dois se encontram, ficam excitados e demonstram interesse mútuo. Haraway observa que Cayenne não se empolga assim com nenhum outro cachorro. Todavia, não há entre eles uma interação sexual como as usualmente atribuídas aos animais, decorrentes do que seriam impulsos instintivos para a reprodução “naturalmente heterossexual”. Quer dizer que “não há esforços de Willem para montar nela, exibição de uma parte traseira feminina atraente, farejadas na área genital, não há gemidos e certo ritmo nos movimentos, nada dessa dinâmica reprodutiva” (Ibidem). Ela descreve que Cayenne

parece positivamente enlouquecida enquanto encaixa sua área genital no topo da cabeça dele, seu nariz apontando na direção do rabo de Willem, ela faz força para baixo e sacode vigorosamente suas costas. Tudo de maneira forte e veloz. Ele tenta com todas as forças alcançar a genitália dela com sua língua, o que inevitavelmente desloca ela do alto de sua cabeça. Parece um pouco com um rodeio, com ela montada num cavalo tentando se manter assim pelo maior tempo possível. Eles têm objetivos levemente diferentes nesse jogo, mas ambos estão comprometidos com a atividade (Ibidem).

Pode ser um jogo, uma brincadeira, uma dança, um sexo outro. Não há disputa, não há regras, não há coreografia, não há sexualidade. Com um pouco de atenção ao que se presencia, sem atribuições racionais e classificações de antemão, é inevitável concordar: “a juventude e vitalidade dos dois zomba da hegemonia heterossexual reprodutiva, bem como da abstinência promovida pela remoção das gônadas” (Ibidem).

Brincadeiras como as de Cayenne e Willem são diferentes das que ocorrem com os humanos, estejam no campo dos “animais de companhia” ou daquilo que Haraway denomina *espécies companheiras*. A definição “animal de companhia” emergiu após a Guerra Civil nos Estados Unidos da América, como uma produção de saber da veterinária, e se confunde com o que se compreende usualmente por animais de estimação. Em linhas gerais, definem-se pelo fato de que “ninguém come seu animal de companhia (nem é por ele comido); e há uma profunda dificuldade de abandonar atitudes colonialistas, etnocêntricas e a-históricas com aqueles que o fazem (comem ou são comidos)” (Ibidem). Delineia-se pela comparação com o outro, tanto o outro animal, quanto o humano de outra cultura, focando-se em suas relações com os animais de companhia e os animais que são comidos, inclusive, se são cozidos ou comidos crus.

Difere das *espécies companheiras*, “uma categoria maior e mais heterogênea que animal de companhia, e não apenas porque devemos incluir nela seres orgânicos como arroz, abelhas, tulipas e a flora intestinal, todos essenciais para que a vida humana seja como é – e vice-versa” (Ibidem). Mas porque repensa as definições taxonômicas, as delimitações binárias entre natureza e cultura, considerando “co-constituição, finitude, impureza, historicidade e complexidade” (Ibidem) naquilo que ela nomeia como co-história e coevolução. Haraway faz uma volta ao seu *Manifesto ciborgue* (2009), pois desde os corpos ciborgues, “o que passa a contar como tipo biológico perturba antigas categorias de organismo” (Ibidem), para neste novo manifesto se dedicar à “implosão da natureza e da cultura na implacável e historicamente específica vida conjunta de cachorros e pessoas ligados em alteridade significativa” (Ibidem).

A coevolução é entendida por ela mais amplamente do que na biologia, porque abrange natureza-cultura sem separações. As transformações mútuas produzidas entre cachorros e humanos, que vão ao nível microscópico, não podem ser apartadas como sendo biológicas quando se referem aos corpos e mentes caninos, e culturais quando se referem aos corpos e mentes humanos. Assim como “a adaptação mútua de morfologias visíveis, como a estrutura sexual das flores e os órgãos de seus insetos polinizadores, é coevolução” (Ibidem). Ou ainda, “a história da gripe é inconcebível sem o conceito da coevolução dos humanos, porcos, galinhas e vírus” (Ibidem).

Grande parte da pesquisa desta tese foi realizada durante o que a Organização Mundial da Saúde declarou ser uma “pandemia do novo coronavírus”. O que causou tamanho contágio deste vírus (SARS-CoV-2) e a decorrente elevada mortalidade entre humanos resta sem muitos estudos, solapados à época pela disputa científica-farmacêutica-estatal em torno da vacina. Contudo, as hipóteses mais prováveis são de que o vírus tenha mutado por meio de hospedeiros até contaminar os primeiros humanos, possivelmente desde um “mercado úmido” em Wuhan, na China. Mercado úmido quer dizer um local onde animais vivos e mortos, selvagens e domesticados, são confinados para o consumo humano. O novo coronavírus fora detectado em, ao menos, dois outros animais: morcegos e pangolins. Neles, não é letal, nem causa adoecimento. A partir desta provável hipótese, elucubram-se séries de teorias ocidentais, atribuindo à cultura asiática hábitos alimentares insalubres, pois alguns animais que eles comem, os ocidentais não comem; bem como a forma de preparo e de comercialização. Contudo, nada confirma que foi do consumo de carnes consideradas “exóticas” que proveio o contágio humano com o novo coronavírus. Ele pode ter ocorrido de forma cruzada, passando de morcegos



para “frutos do mar”, por exemplo. Ou, pode ter vindo dos pangolins diretamente para os humanos, por meio da indústria farmacêutica que utiliza suas escamas para a produção de alguns medicamentos tradicionais chineses. Menos do que as diferenças culturais, há tratamentos comuns como a caça e o comércio de animais silvestres, o confinamento para a indústria alimentar ou da moda, o uso pela indústria farmacêutica como matéria-prima ou cobaias, a venda de animais mortos e vivos... no Ocidente como no Oriente, nas sociedades com Estado, o tratamento antropocêntrico relegado aos demais animais é fundamentado no aprisionamento, no uso para serviços e entretenimento, no consumo geral, na reprodução compulsória, na matança “por esporte” (caça), para as indústrias ou para conter doenças. Em países ricos do Norte europeu e americano, incontáveis visons confinados para serem mortos e terem suas peles usadas na confecção de roupas luxuosas, foram exterminados após a comprovação da contaminação entre eles pelo SARS-CoV-2, quando grande parte da população já estava vacinada contra a Covid-19. Entre os animais confinados, assim como entre pessoas encarceradas ou em cidades densamente povoadas, a disseminação e mutação dos vírus é quase tão veloz quanto o capitalismo e a comunicação instantânea. Esta seria uma dimensão da “coevolução”?

No ano de 1902, com um intuito científico e demasiadamente atravessado pelo humanismo, o anarquista Piotr Kropotkin publicou *Ajuda mútua como fator de evolução* (2009). Neste livro, ele organizou diversos escritos redigidos nos anos anteriores, que se somavam às observações feitas por ele quando jovem, na década 1860, sobre a geografia, os animais selvagens e os povos nativos da Sibéria (Carneiro, 2020). À parte do objetivo de comprovação das “leis naturais”, cuja “aura científica evolucionista” (Idem) se esvaiu já há um tempo, e das recentes *assimilações* políticas, suas observações e reflexões acerca do *apoio mútuo* entre os animais de uma mesma espécie e de espécies diferentes mostra uma perspectiva outra sobre as lutas que constituem o próprio viver. Nestas lutas incessantes, o anarquista viu associações entre animais da mesma espécie para fins imediatos como a alimentação; a busca por novos espaços ou em sazonais migrações; a “defesa mútua” (Kropotkin, 2009, p.53) ou “proteção mútua” (Idem, p.48) de ataques de animais maiores e mais fortes, levando a maior longevidade. Mas há, ainda, um aspecto relatado por ele que é, geralmente, pouco ressaltado: Kropotkin enfatizou a associação dos animais pelo “prazer de viver” (Ibidem, p.53) e de viverem juntos.

O anarquista notou prazer: das aves ao voar em bandos, dançarem e cantarem; delas e de mamíferos ao brincarem, ao trabalharem juntos; de estarem entre outros semelhantes e de se comunicarem. Concluiu que os animais se relacionam de forma

parecida com xs amigxs. Não sendo os cuidados com a prole a origem das propensões cooperativistas entre animais. O *apoio mútuo* não decorre de um ato de amor ou simpatia, mas de um longo processo de aprendizagem entre os seres vivos. Os papagaios e primatas lamentam a morte dos que viviam junto, demonstrando tristeza e pesar. Pequenos pássaros se associam e superam a força de grandes aves como falcões e buteos. Aqui, ao sul da América, também vemos os bem-te-vi em bando afugentando gaviões. Muitos animais, quando berram de aflição, são imediatamente procurados por seus companheiros de espécie e acudidos. Os que intervêm pelo bicho acuado, o fazem diante do risco de morte. Pensando nas *espécies companheiras*, isso ocorre entre seres que não são semelhantes ou da mesma espécie, como cachorros que *ajudam* gatos ou gatos que *ajudam* crianças. Animais sociáveis, quando feridos, somente são deixados para trás quando os outros não podem carregá-los ou na iminência da sua morte. Nada disso decorre prontamente da similaridade ou do que poderíamos circunscrever a uma identificação. Lebres e coelhos, de acordo com Kropotkin, diferem consideravelmente e não se relacionam. No entanto, a incompatibilidade não ocorre por disputarem o mesmo alimento, mas por terem temperamentos diferentes, “a lebre, passional e claramente individualista, não pode fazer amizade com aquela criatura plácida, tranquila e submissa que é o coelho” (Ibidem, p.48).

Somente o Homem pode olhar para as relações de cooperação entre os animais e imputar a elas valores como a competição, tipicamente capitalista. O que há entre eles é luta, como fator inseparável do que é vivo, assim como a associação entre alguns seres. O mesmo ato de arrogar valores em comparação com os humanos decorre na humanização das relações entre os outros bichos, como nesta última afirmação do anarquista. Afinal, ele procurava comprovar cientificamente o anarquismo. Hoje, tomar essa dimensão expansiva do *apoio mútuo* nas relações entre espécies, atualizando-a pelos estudos contemporâneos sobre animais e pela teoria queer e suas procedências – como, aqui, Donna Haraway e Guy Hocquenghem –, parece ser menos profícuo às *assimilações*, pois toca no cerne da humanidade, sem a qual não há fundamento para o antropocentrismo, tampouco para os discursos em prol dos direitos dos animais a partir de valores humanistas. *Queerizar* os anarquismos. Pensar o *apoio mútuo* entre diferentes espécies que propiciem esta relação, junto com os apontamentos de Haraway sobre as *espécies companheiras*, pode abrir espaço para uma animalização do humano. Ruptura com o pet, o contínuo processo de domesticação – também do humano –, as explorações

de certos animais, os tratamentos embasados em distinções hierárquicas. A espécie humana, tida como superior e mais evoluída, é um alicerce do atual estado das coisas.

Porém, é de se considerar que a perspectiva de Haraway não é libertária<sup>123</sup>. Ao falar sobre coabitação, ela faz a única menção aos anarquistas neste manifesto. Diz ela:

a domesticação é um processo emergente de coabitação que envolve agências de muitos tipos e histórias que não se prestam a ser mais uma versão da Queda ou um resultado óbvio para alguém. Coabitar não é sinônimo de fofura e sentimentalismo. Espécies companheiras não são camaradas prontos para discussões anarquistas do início do século XX no Greenwich Village. O relacionamento é multiforme, perigoso, não terminado, permeado de consequências (Haraway, 2021, s/p).

Sem entrar no contexto específico referido por ela, no presente, há certas perspectivas libertárias que esbarram em idealizações da natureza. Em “Pensamentos bárbaros: uma crítica revolucionária da civilização”, assinado por Wolfi Landstreicher, este problema é colocado para os anarco-primitivistas que “simplesmente voltaram a dar vida à ideologia humanista com uma pequena mudança: a natureza humana ‘primordial’ torna-se o ‘verdadeiro’ eu” (2021, s/p). O retorno ao primitivo, idealizado e localizado em uma linearidade histórica, faz-se por uma questão moral e refaz binarismos como os bons primitivos e os maus civilizados, em busca da revelação de uma “ilesa e imaculada Natureza Selvagem” (Idem). O aspecto religioso chega à aproximação entre o “mundo primitivo” e o paraíso do Éden, pois muitos destes ácratas “sonham com o apocalipse” (Ibidem), que supostamente se anuncia, para concretizar esse retorno.

Todavia, Halberstam mostra que subjaz algo “romantizado” na noção de *espécies companheiras*: “Haraway não é capaz de criar uma nova entidade fora da relação humano-cachorro. O que ela descreve como uma dinâmica companheira acaba por padronizar a lógica humana e o cachorro recebe treinamento, dorme na cama dos humanos e faz a guarda da casa” (Halberstam, 2020b, p.160). De acordo com ela, a autora promoveu essa “co-história da coevolução” entre humanos e outras formas de vida, situando o humano “em relações empáticas e altruístas com outras criaturas” (Ibidem, p. 119). A noção de *espécies companheiras* passou a ser usada, para além do âmbito acadêmico, como uma maneira de conferir status ao que se “é” e aos seus vínculos. Uma conduta recorrente nos dias atuais: aplica-se conceitos intelectuais sem estudá-los para maquiagem, empolar, parecer ser outra coisa, abdicando algo imprescindível quando se trata

---

<sup>123</sup> Priscila Piazzentini Vieira, em “as ressonâncias entre donna haraway e emma goldman” (2023), indica os desdobramentos e tece as aproximações da obra de Emma Goldman no pensamento contemporâneo de Haraway.

de questões ético-estéticas: a transformação de si, por meio das práticas e do cuidado de si, e em relação com x outrx, seja bicho, bicho gente, planta, as águas, a terra, os astros... Elx ainda sublinha o tom cristão explicitado no *Manifesto das espécies companheiras*, que vincula os cachorros a Deus ou a uma espécie de onipresença comum a todos os seres, “expressam uma relação inefável com o espírito que se baseia em todos os tipos de suposições cristãs sobre a bondade humana, a queda, a compaixão e a centralidade do humano” (Ibidem, p. 161). Anarquizar o queer.

### **ingovernáveis, coir queer**

Halberstam faz uma alusão ao *devoir-animal*, elaborado por Gilles Deleuze e Félix Guattari, indicando uma possível conversação com o corpo feroz que foge, escapa, persegue, esconde-se, conforme situado por elx. Também Hocquenghem e Schérer aproximaram o *devoir-animal* da criança em seu aspecto selvagem e polimorfo. *Devoir-animal* enquanto um tornar-se animal, algo *entre* o humano e o animal, que não se faz por imitação, por modelo, mas de forma imperceptível como “um único e mesmo devir, um único bloco de devir” (1998, p. 11), como uma “evolução a-paralela”, expressão que Deleuze toma emprestada de Rémy Chauvin. Tal qual outros devires minoritários – devir-mulher, devir-homossexual, devir-criança, devir-molecular – o *devoir-animal* escapa às máquinas binárias, não mais é homem-animal, mas outra coisa. Relaciona-se ao *entre*, um tipo de multiplicidade que acontece entre dois e produz um terceiro outro – como a escrita entre Hocquenghem e Schérer –, que é localizado por Deleuze como uma multiplicidade “política, micropolítica” (Idem, p. 26). Considerando, ainda, que “os devires são geografia, são orientações, direções, entradas e saídas” (Ibidem, p. 11), o *devoir-animal* acontece quando o animal e o homem se encontram e, para ele, isso somente ocorre “no percurso de uma desterritorialização comum, mas dissimétrica” (Ibidem, p. 12). Parece-me que muito já foi pensado com Deleuze e Guattari e o conceito de devir. Embora o imperceptível, ou a ferocidade imperceptível, sejam uma possível animalização pelo que foge, escapa, esconde; não é pego, não é identificável; pensar em geografias imperceptíveis quando tanto desaba, derrete, seca, inunda, talvez seja muito dissimétrico frente ao que urge.

As pesquisas contemporâneas sobre animais, que não se restringem à biologia (nos EUA são os chamados *Animal Studies*), os situam como capazes de revidar às violências perpetradas por humanos, tirando-os do lugar de vítimas, indo na contramão, inclusive, do discurso pelo direito dos animais e seu ativismo. Halberstam, como Vinciane Despret (2021), cita o livro *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance* (2010), de Jason Hribal, que cataloga histórias de revide feroz, como elefantes que avançam contra os treinadores-acossadores e fogem. Enfatiza-se que a fúria é voltada contra os que os torturam, não contra o público, especialmente as crianças, mesmo quando aparecem em seus caminhos nas tendas de circo. “Burros que ignoraram comandos. Mulas que arrastaram seus cascos. Bois que se recusaram a trabalhar. Cavalos que quebraram equipamentos. Galinhas que bicaram as mãos de pessoas. Vacas que arrancaram dentes de fazendeiros no coice. Porcos que escaparam de suas baias. Cachorros que furtaram comida extra. Ovelhas que saltaram cercas” (Hribal *apud* Halberstam, 2020b, p. 154). Ou os porcos que, supostamente uma vez domesticados, irromperam violentamente em vilas indianas, como contado por Radhika Govindrajana (Halberstam, 2020b). Os elefantes que invadem vilas e bloqueiam estradas africanas ou os babuínos ladrões na Arábia Saudita que furtam câmeras e celulares de turistas (Despret, 2021). O boi que fugiu da Fenargo, onde seria leiloado como reprodutor, e foi encontrado à beira-mar, em Salvador. O porco que se reanimou após a descarga de eletrochoque em um matadouro, em Hong Kong, e avançou contra o abatedor. Ele empunhava o cutelo para matar o porco, arma com a qual se feriu letalmente após o ataque do animal. As orcas que seguem atacando e afundando barcos, na região do Estreito de Gibraltar. Os pesquisadores consideram que sejam animais “traumatizados” pela caça de baleias.<sup>124</sup>

Esses modos de resistência são lidos por treinadores, proprietários, protetores de animais, donos de pets e pela mídia, como casos isolados de um animal que ficou mal. Usando a lógica humana que situa tudo que recusa a dominação na categoria de anomalia, nós contamos histórias de revoltas de animais que se insurgem como demonização, patologização que tornam incompreensíveis esses atos de violência de autoria animal. De fato, não há surpresa na resistência animal, venha de um pet, de um animal de circo ou de uma criatura encurralada. O que é mais surpreendente é que os animais regularmente NÃO resistem (Halberstam, 2020b, pp. 154-155).

---

<sup>124</sup> Flecheira libertária n.525. Disponível em: <http://www.nu-sol.org/wp-content/uploads/2018/12/flecheira525.pdf>. Flecheira libertária n.702. Disponível em: <http://www.nu-sol.org/wp-content/uploads/2023/02/flecheira702.pdf>. “Vingança ou diversão? Por que as orcas estão atacando barcos?” Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/animais/2023/05/vinganca-ou-diversao-por-que-as-orcas-estao-atacando-barcos> (acessos em 16 de junho de 2023).

Assim como os humanos. Em *Deus e o Estado*, de 1871, Mikhail Bakunin afirmou que “o homem se emancipou, separou-se da animalidade e se constituiu homem; ele começou sua história e seu desenvolvimento especificamente humano por um ato de desobediência e de ciência, isto é, pela revolta e pelo pensamento” (2011b, p. 06). A diferença, então, entre os humanos e os outros animais seria a capacidade de pensar e a necessidade de se revoltar, desenvolvidas pelos primeiros. Contudo, ao considerar a revolta como um impulso de vida, ela não fica restrita aos humanos. O que se evidencia em contextos nos quais os animais são confinados à espera da morte por humanos, em que são mortificados por domesticações e humanizações, ou em que são submetidos a castigos e torturas por serem tidos como inferiores. Hoje, frente à “inteligência policial”, aos refinados aparatos tecnológicos, ao *dispositivo monitoramento* (Passeti et al., 2020), à inteligência artificial que, alardeiam, ameaça o fim da escrita, da tradução, da produção de saber e de conhecimento “humanos”, talvez caiba precisamente romper com isso que se considera o pensamento humano: a razão cartesiana, a herança iluminista, racionalista, humanista, coerente e lógica, científica, a distinção que, para a maioria da humanidade, a situa no topo hierárquico, superior aos demais bichos e aos outros seres vivos. Diante das apaziguadoras narrativas pós-apocalípticas do domínio das máquinas sobre os humanos – que seguem a usá-las como zumbis –, podemos nos antecipar e, por nós mesmos e em nós mesmos, enfrentar o humano. Não atualizando-o em ciborgue, mas por meio de uma animalização que encontra e inventa formas outras em relação com x diferente, com xs outrxs seres e forças vivas. Como estes bichos que, frente ao insuportável da violência humana, revidam feroz e selvagemmente.

A revolta como impulso de vida, a espontaneidade de um pensamento e de um olhar outro, também habitam as crianças. Em *Coir* (2016), distingue-se a criança selvagem da criança confinada, precisamente pelo rapto e tudo que o acompanha em pensamento. O que, na criança confinada, não toma forma fora deste campo mental, como uma compensação a tudo aquilo que ela não ousa fazer, experienciar; os prazeres de que ela não pode gozar. Mas é na figura da “criança selvagem”, já trazida aqui com Lévi-Strauss (1982) a partir de Friedrich Blumenbach, que René Schérer e Guy Hocquenghem exploram esta relação entre o selvagem, ou a selvageria, e a criança.

Eles mencionam casos documentados, entre 1344 e 1961, de “crianças selvagens”, criadas por animais e sem convívio humano. Sem entrar no mérito da veracidade destas histórias, atreladas ao entretenimento dos shows de aberrações (*freak show*) e ao investimento científico, os autores ressaltam: “é fato que, conduzidas à entrada na vida

civilizada, todas as crianças-animais ou selvagens morrem jovens, antes dos 20 anos. A humanização é, para elas, uma doença ou uma exposição a doenças desconhecidas” (Schérer; Hocquenghem, 2016, p. 193). A maioria desses casos, se não sua totalidade, foi posteriormente comprovada como ficções produzidas por meio de inúmeras violências e torturas sobre os corpos de crianças. Schérer e Hocquenghem mostram que grande parte das pesquisas da segunda metade do século XX sobre as ditas “crianças selvagens”, reiterou serem crianças portadoras de deficiências, abandonadas pelos pais. Elas podem, momentaneamente, ter vivido em companhia de outros animais, mas não foram criadas por eles.

Contudo, o que interessou aos dois não foi uma comprovação verídica, mas o que, presente nos traços constitutivos do diagnóstico de autismo, aproximava essas pessoas de outros animais. Segundo eles, eram as manifestações de uma sensibilidade particular e de habilidades, gestos e atitudes outras como lamberem os líquidos, mostrarem os dentes, deslocarem-se rapidamente, por vezes, em quatro apoios. Há “algo de comum ou indiscernível, que torna impossível dizer, no que concerne a estas crianças, por onde passa a fronteira entre o animal e o humano” (Idem, p. 195). Não obstante, essas crianças se misturavam com os animais selvagens, como os lobos, “colocando seu corpo em unísono” (Ibidem) com os deles, o que evidenciaria um asselvajamento ou uma animalização. “O entendimento profundo entre a menininha e o cachorro, a sintonia inconsciente que se efetua no limiar do corpo, nos limites de suas possibilidades constitutivas, indica uma outra posição de existência na criança alheia aos homens, abalando o postulado da transparência das relações humanas para ela” (Ibidem). O que implica dizer que não há uma “humanização” dos animais que se relacionam com essas crianças, tampouco que é um laço afetivo tal qual o concebemos socialmente, aquilo que os aproxima e constitui a relação entre eles.

Não somente as crianças consideradas autistas, mas as “crianças em geral se interessam mais pelos animais que pelos humanos” (Ibidem, p. 197). Logo, o que se assemelha à animalidade nestas “crianças selvagens” é o fato de não estarem ligadas ao meio humano, o mesmo que constitui a criança, o que em grande medida, passa pela linguagem, pelos “comportamentos” e pelo ajustamento à sociabilidade normatizada. Conecta-se, segundo os dois filósofos, ao devir em sua atemporalidade, ao que escapa ao destino humano, à evolução da criança em humano. Não por uma ficção ou idealização, inclusive a de retorno ao idílico passado “primitivo”, mas “de uma inumanidade vivida imediatamente no corpo enquanto tal” (Ibidem, p. 199). A vivência própria do corpo pela

criança, segundo os especialistas, constitui-se como exterior à linguagem tal qual a concebemos. Segundo Schérer e Hocquenghem, é o “exterior à linguagem, o fora da identificação de si que lhe permite se entreter com os bichos, com a lua e, se assim o pudermos dizer, que lhe permite ser o que a atrai” (Ibidem). São metamorfoses não metáforas, não se reduzem ao imaginário, “fornecem a chave do ser-pássaro ou camundongo, ou gato ou cão ou leopardo, habitantes dos inocentes jogos de infância. Uma ‘inocência’ que tem seus próprios trajetos, fora do corpo programado” (Idem).

Halberstam também se volta às “crianças selvagens” enquanto o oposto ao pet ou ao animal domesticado. Além da incapacidade, ou resistência, à aquisição e domínio da linguagem humana, sublinha outros dois aspectos cruciais: elas mantinham o gosto pelas comidas cruas, especialmente carnes, e pela nudez. Ela destaca a permanência e atualidade da criança selvagem, para além deste arquétipo científico – médico-*psi* e também das ciências humanas – ou do personagem dos circos de “aberrações”. “Seja criada por lobos na selva ou na Alemanha urbana, a criança feroz é vista como uma forada-lei, in/treinável, está fora da linguagem, da ordem, da domesticidade e da norma” (Halberstam, 2020b, p.143). Esta categoria é utilizada como exemplar de casos limítrofes tratando-se das definições de humano.

O potencial da criança selvagem, entretanto, como estes textos demonstraram, excede seu invólucro a estes sistemas de significação. E, nos laços implícitos entre a natureza improvisada dos desejos do infante/da criança selvagem, nós podemos começar a entender a selvageria da criança e a queeridade do animal. A selvageria da criança, assim como a do animal, repousa na sua falta de suscetibilidade às inscrições dos adultos humanos – à tendência, em outras palavras, de seguir as regras dos outros e se comprometer com as formas de vida dos outros. A criança feroz permanece fora da comunidade humana porque ela simplesmente não pode ser treinada para ser humana na forma que demandamos (falar, andar sobre duas pernas, ter maneiras, vestir-se). Se ela não pode ser treinada, não pode se tornar heterossexual, domesticada, do lar e orientada por dinheiro e higiene. O que eu chamo de selvagem aqui, então, é a parte da criança/do animal que resiste à incorporação dentro das normas brancas e heterossexuais (promulgadas pela linguagem) e, nessa resistência, coloca as convenções do assim chamado mundo civilizado em questão (Idem, p. 145).

Pode-se destacar, ao menos, quatro temas que tensionam queer e anarquismos a partir deste trecho de *Wild things*: a relação entre selvagem e criança, a queeridade animal, a domesticação e as resistências à civilização. Este último, o enfrentamento disso a que se chama civilização, tem destaque neste **movimento** da tese com Schérer, Hocquenghem (2016) e Halberstam (2020b), mas aparece em outros **momentos** e a partir de diferentes perspectivas libertárias – à exceção de Charles Fourier (Fourier, 1993; Wilson, 1991; Guérin, 1980; Baedan, 2012; Ludditas Sexxxuales, 2012; Manada de Lobxs, 2014;



Rodrigues, 2020). Voltado mais pontualmente a esta questão, Wolfi Landstreicher reiterou, ao afirmar um posicionamento anticivilização, o embate contra “esta rede de instituições que domina nossas vidas” (Landstreicher, 2021, s/p), ou seja, “o Estado, a propriedade, a família, a religião, a lei, o trabalho (enquanto atividade separada da vida)” (Idem). A civilização é homogeneizante e, mesmo que hoje se valha do pluralismo, uniformiza as diferenças por meio da *assimilação* aos modos de vida majoritários, garantidos por essas instituições da ordem.

Jesús Sepúlveda, libertário e professor de línguas românicas na Universidade de Oregon, em uma entrevista recente procurou definir: “o pensamento anticivilização propõe que a civilização humana é um complexo industrial, armamentista e farmacológico que traz em si o germe de seu próprio colapso” (Sepúlveda, 2022, p. 40). De uma perspectiva ácrata, esse pensamento se volta a “desmantelar todo poder” (Idem, p. 41), tomando a luta anticivilização como intrínseca à luta antihierárquica. Segundo ele, esta fusão com as reflexões libertárias ganhou outras proporções a partir da anarquia-verde, enquanto vertente libertária impulsionada pela revista *Green Anarchy* e por práticas de ação direta levadas adiante por grupos como a Frente de Libertação Animal e a Frente de Libertação da Terra. Há mais de vinte anos, ele escreveu em *O jardim das peculiaridades* (2022), que a ruptura com a civilização se faz possível em cada umx, ao escapar das padronizações e identidades, de forma a liberar “a peculiaridade” (Ibidem, p. 125) de cada ser.

A anticivilização se vincula a uma concepção de selvageria. Wolfi Landstreicher chama atenção para o risco de domesticação do selvagem a partir de sua cristalização em uma “ideia concreta do que deveríamos ser e fazer” (Landstreicher, 2021, s/p). Neste ponto, confunde-se com a noção de primitivo, enquanto uma condição inerente à “natureza humana”, à qual Landstreicher se opõe, incitando o levante contra a civilização por meio de uma selvageria humana que permaneça desconhecida, surpreendente, apartada de respostas ou modelos. Diferente das modulações primitivistas que sugerem a equivalência entre o selvagem e o modo de vida de coletores e caçadores, antropomorfizam os traços dos outros animais pela noção de instinto e, assim, convertem o selvagem em um valor moral. Em certa medida, é o que ocorre com propostas libertárias como a defesa de organizações comunitárias fora das grandes cidades ou pela permacultura, conforme é sinalizado por Sepúlveda (2022) e, também, por Peter Lamborn Wilson (2022) ao retomar e atualizar a proposição fourierista de “horticultura”. Ainda que, para eles, seja impreterível uma característica a este modo de vida comunal: a paixão

como atração vital, o prazer e a celebração da existência. Traços que os distinguem de outros projetos comunitários, em geral mais centrados no trabalho e na economia. É importante lembrar que a interface entre práticas de diferentes culturas, cujos modos de vida se conectam à sustentabilidade, atua na consolidação da “governamentalidade planetária” (Passetti et al., 2020, p. 379) atualizando o capitalismo e as tecnologias de governo, mesmo que se anunciem contrárias a estas instituições. A proposição de modelos e modulações, o apontamento de saídas, acendem o sinal de alerta para a *assimilação*.

Este risco de cristalização sinalizado por Landstreicher, também tem destaque em Halberstam, que atenta para a procedência da palavra selvagem no discurso civilizatório colonizador que a circunscreve ao outro: indígena ou negro. Estes outros, expressavam uma “sexualidade selvagem”, conforme os europeus se referiam às suas formas de parentesco e ao modo como se davam as relações sexuais nessas diversas culturas. Essa classificação binária-opositora servia como reiteração do que se postulava civilizado, passando fundamentalmente pelo sexo. Daí que Halberstam procura situar o “desejo selvagem” e a “desordem do desejo” como manifestações de uma selvageria que “não se submeterá às regras, [é] um modo de desconhecimento” (Halberstam, 2020b, p. 08). Não é localizada em um lugar, em um ser ou cultura específica; jamais é uma identidade. Procura-se, assim, uma maneira de impedir o retorno à fixidez dessa categoria como oposto-complementar ao civilizado e, portanto, às classificações raciais e étnicas – e racistas – reprodutoras de uma “herança imperial”, que passa pela tríade “o doméstico/domesticado/civilizado e o estrangeiro/selvagem/bárbaro” (Idem, p. X).

Donna Haraway assinala para a profusão de histórias sobre a “origem” dos cachorros e de sua relação com os humanos. São narrativas que vão de “romances inebriantes e ciência séria” (2021, s/p) a misturas entre ambos, atravessados pelos “significados de selvagem e a relação entre colonizadores e colonizados” (Idem). Em geral, reproduz-se os conservadores retratos “humanistas tecnofílicos” da domesticação como um ato humano, de dominação masculina que fez de animais selvagens como lobos e raposas, cachorros úteis, equivalentes às ferramentas de caça. Porém, mais recentemente, há hipóteses que situam os cachorros e outros animais na “dianteira do processo de domesticação e, logo em seguida, coreografam uma interminável dança de agências distribuídas e heterogêneas” (Ibidem). Ou ainda, minoritárias, histórias como a recontada por Peter Lamborn Wilson, que atribuía às crianças a domesticação dos cachorros: “foi claramente um caso de amor” (Wilson, 2022, s/p).

Contudo, independente do que há de específico em cada relação, há efeitos políticos deste processo de domesticação que se entrecruzam com a propriedade. Como indica Sepúlveda ao retomar a etimologia da palavra doméstico, cuja raiz *domus* é comum a domicílio. Esta, explicita a conexão com o Estado, tanto por meio das medidas de governo como “estado de sítio” e “toque de recolher” que ordenam o confinamento domiciliar, quanto pelo atrelamento ao nacionalismo como ampliação do domicílio privado de cada cidadão e do doméstico como oposto ao estrangeiro. O autor defende uma “desdomesticação” capaz de “derrubar as portas do *domo*” (Sepúlveda, 2020, p. 122) e abrir-se à selva ou à floresta, desprendendo-se do “palanque da civilização, que não só nega a animalidade humana como também desmente sua natureza lúdica e rebelde” (Idem). Contudo, sobressai a idealização, não somente de uma natureza humana rebelde, espécie de atualização da lei natural da anarquia perseguida por Kropotkin, mas disso mesmo a que denominamos natureza.

Em *O pensamento ecológico* (2023), Timothy Morton procura mostrar que a natureza como construção ideal não subjaz apenas às qualificações que lhe atribuem, procurando espelhar o humano, uma inata hierarquia, autoridade, harmonia, pureza, neutralidade. Mas também no que ele demarca como “pensamento ecológico”, onde ela aparece reconstruída como uma “coisa reificada, sempre à distância” (Idem, p. 15), sinônimo de paisagens selvagens e dos seres que as habitam. Apesar da oposição sugerida por Sepúlveda e outrxs libertárixs, ela não é contrária ao doméstico e domesticado, pois sustenta o mesmo binarismo que integra as separações entre natureza e cultura, humano e outros animais, selvagem e domesticado.

A concepção de natureza depende da taxonomia, da ciência pautada na identificação. Área da biologia que consiste em identificar, nomear e classificar a totalidade dos seres vivos, hierarquicamente, do grau de menor similaridade ao de maior, em: domínio, reino, filo, classe, ordem, família, gênero, espécie. Pertencem ao mesmo gênero os seres que possuem características morfológicas e funcionais similares, conforme definição de Carl Lineu no século XVIII. Data deste contexto um uso anterior da palavra gênero. Não é fortuito que as palavras que definem os táxons sejam idênticas às utilizadas em definições sociais rígidas, políticas e institucionais, também naturalizadas. O que se entende por natureza passa pelas classificações taxonômicas sobre tudo o que é considerado ser vivo, desde as Archaeobacteria e Eubacteria até as Eukarya, que compreendem os Reinos Protista, Fungi, Plantae e Animalia. Trata-se de uma lógica de padronização que “diferencia e cria conjuntos, ao mesmo tempo que nega as diferenças

desses mesmos conjuntos” (Sepúlveda, 2022, p. 52). A multiplicidade, a fluidez, a porosidade das proximidades e dos distanciamentos são arbitrariamente confinadas por fronteiras supostamente intransponíveis.

A oposição a estas definições é outro ponto de convergência entre a anarquia-verde e as autorias das humanidades que se voltam aos animais como Haraway, Morton e Despret, que postulam a espécie como uma categoria rígida e arbitrária demais para abranger as diferenças em sua multiplicidade; e de ambos com o queer: “a selvageria toma a recusa anti-identitária embebida na teoria queer e a conecta com outros sítios de confusão produtiva, limites taxonômicos e colapso de fronteiras” (Halberstam, 2020, p. 30). Todavia, estas últimas forças se distanciam do posicionamento contrário às tecnologias por parte dxs anarquistas-verde, muitas vezes dicotômico e refratário<sup>125</sup>, não apenas ao que permeia os aparatos tecnológicos, mas aos próprios corpos com seus suplementos e composições ciborgues. Algo bastante endossado por queers na academia e por queer ácratas, que se vincula às autodeclaradas monstruosidades. Não por acaso, o *Manifesto ciborgue* (2009) de Haraway é uma referência mais frequente entre elxs.

Também se afastam da concepção romantizada de natureza que acaba, quase inevitavelmente, reiterando o binário masculino-feminino. Inclusive como correlatos da própria natureza, seja como a mãe Terra, Gaia ou *Pachamama*; seja como a natureza selvagem bruta, hostil, masculina (Morton, 2023). Desta maneira, ignoram que nada nisso que se chama natureza, exceto pelo olhar humano, pode confirmar a diferença sexual como fundamento para o binarismo e a naturalização de formas de sexualidade – majoritariamente a heterossexual reprodutora. Morton lembra que, neste conjunto do que é vivo, há células que se reproduzem assexuadamente, há plantas e animais “hermafroditas antes de serem bissexuais e bissexuais antes de serem heterossexuais” (Idem, p. 127), que muitos trocam de sexo, por vezes, mais de uma vez ao longo da vida; que há espécies que se reproduzem apenas por meio de outras, como plantas polinizadas por pássaros ou insetos. Para ele, há uma “malha esparramada, emaranhada e queer” (Ibidem, p. 129), a qual é policiada pelo organicismo que procura naturalizar as diferenças dicotômicas e as similaridades conforme os interesses sociais e políticos, portanto,

---

<sup>125</sup> O alerta para a reprodução desse binarismo entre libertárixs ocorre desde os anos 1970, dentre outras existências ácratas, por John Cage, artista anarquista que viveu duas décadas afastado das grandes cidades, em Stonypoint. Nesta época, entre os anos 1960 e 1970, Cage apaixonou-se pelo coreógrafo Merce Cunningham, com quem experienciou uma *amizade amorosa libertária*, coexistindo nesta comunidade, mais próximo à mata e aos outros seres viventes, como os cogumelos muito apreciados por ele, e embalado pelas leituras de Henry David Thoreau (Simões, 2017).

humanos. A malha é a interconexão entre “cada entidade” viva, que não “existe por si só” (Ibidem, p. 31). É o que desmonta as postulações unitárias e viris em torno da natureza e do natural. “A Natureza só parece natural porque continua sempre em frente, como os mortos-vivos, e porque mantemos nossa distância e a enquadrados e dimensionamos” (Ibidem, p. 129). Desta forma, “o que há de líquido, *queer*, mutagênico, sombrio e inapreensível nas formas de vida” (Ibidem, p. 131) passa ao largo dos olhos da maioria das pessoas, sejam cientistas ou leigas, religiosas ou ateias.

Não somente os corpos humanos são híbridos entre o que seria natureza e o que seria cultura. A cevada, diz Morton, é uma planta queer. Assim como o são outros seres biológicos. Essas categorias fronteiriças apenas servem à continuidade do humano enquanto sustentáculo da humanidade que, como pontua Landstreicher (2021), não se diferencia muito do antropocentrismo. É o homem a medida de todas as coisas, que procura identificar, classificar, ordenar e governar ou, ao menos, ter sobre o seu conhecimento e monitorar.

Não se trata de reivindicar uma natureza queer, mas precisamente recusar as equações que postulam “o que é natural é certo” ou “aquilo que é *deve ser*” (Despret, 2021, p. 226). A aproximação do queer à natureza é possível pela multiplicidade de modos de ser e de existir, que passam pela impossibilidade de definir o comum quanto ao que é ser macho ou fêmea, assim como delimitar uma ou algumas sexualidades que seriam inatas (Idem). A beleza e a exuberância desses incontáveis seres viventes não podem ser apreendidas pelas classificações e ordenações humanas. Assim como o humano não pode conter todas as possibilidades do bicho gente, de suas relações e modos de vida, ainda que pretenda fazê-lo em nome do uno, por meio de uma moral implacável que esquadrinha o que é humano e não-humano; desumano e inumano. Como no filme *Border* (2018), em que Tina, uma policial da alfândega que utiliza seu olfato sobre-humano para farejar o medo, acaba por se permitir liberar-se após encontrar Vore, uma criatura estranha como ela. O que se descobre após uma revista policial, como sempre com elementos de tortura, ao defrontar uma genitália inumana, nem feminina ou masculina, nem animal ou vegetal. A história dirigida por Ali Abassi se baseia em mitologias nórdicas e apresenta a figura dos *trolls*, atualizando o monstro primitivo, o *homem das florestas*, que rompe o pacto social. Quase nenhuma fronteira resta intacta ao final do filme. Apenas sobra uma, porém decisiva, característica humanizada. Tina deixa de ser polícia, abandona a higiene e a dieta civilizada, não tem mais emprego, não tem mais família, mas permanece nela um senso de justiça, há uma monstruosidade que

também a assusta e que envolve a reprodução, a família, o sequestro de um bebê e uma suspeita de pedofilia.

Os corpos de Tina e Vore embaralham os códigos de gênero. Embora aparentem ser mulher e homem, apesar de um tanto estranhos. É ele, Vore, quem engravida, é dele o corpo capaz de gestar. Ainda que seja Tina a ter seios mais fartos, que se suporia produzirem leite. As genitálias são mais do que intersexuadas, são como plantas ainda que não desfaçam a semelhança com as formas humanas. Embora uma espécie de pênis, que brota de uma vagina como uma flor de suculenta, destrua o falo. O sexo entre estas criaturas em meio à floresta, dentro do rio, é também o sexo com a selva e com a água doce. O prazer entre estas formas vivas é extático e perceptível pelo que visualmente se assemelha ao humano. Mas existe, em infinitas formas e diferenças, nos seres vivos que se transformam radicalmente, que em um instante passam a ser outra coisa, o que os atrai, um *entre*, uma forma outra.

“Quando os corpos humanos aprendem a estar juntos amorosamente dentro da água, acho que eles ficam também líquidos. Liquefeitos em toques, abraços, carícias, emoções e tesões” (Freire, 1986, p. 281). Assim descreveu Rudolf Flügel, narrador de *Coiote*, romance de Roberto Freire que conta a história dos encontros entre Coiote e os seres que passam por um sítio na cidade serrana de Visconde de Mauá. Dentre eles o duende Manó, o Bruxo anarquista e o próprio Rudolf. Entre os dois há uma paixão que, assim como a de Mathilda e seu pai, toma formas distintas em cada um. Muitos dos encontros de Coiote foram amorosos e sexuais, não somente com pessoas. Na sequência desta passagem, ele conta o orgasmo que sentiu ao escorregar em uma pedra, junto à queda da cachoeira, “perdem-se todas as possibilidades de controle físico e emocional. O medo é engolido pelo prazer. O eu da gente desaparece e, daí por diante, vai ser o que a natureza quiser. É isso aí, doutor, como um orgasmo total, sem sexo” (Idem, pp. 281-282). Rudolf o viu pela primeira vez no sítio, que era sua propriedade e que o jovem ocupara com uma barraca, quando Coiote dançava para uma vaca. Ele assistiu à cena insólita e singular dos dois se olhando, olhos nos olhos, em uma troca silenciosa, livre de sintaxe. O jovem aproximou lentamente seu corpo ao da vaca, com sua permissão, acariciou seu dorso e montou-se, deitado nu, sobre ela que o levou até o riacho:

a vaca passou a beber a água que corria sobre o corpo do rapaz. (...) O corpo do jovem ondulava, se contorcia e experimentava espasmos musculares. Os braços moviam-se como ao se nadar de costas. Ela lambeu-lhe longamente o sexo excitado e, em seguida, as pernas e os pés. Ele rodopiou o corpo, oferecendo-lhe as costas, que foi lambida por inteiro, vagarosamente. Dando-se por satisfeita, ela por fim ergueu a cabeça, olhou algum tempo para o corpo

do rapaz, mugiu forte como numa despedida e começou a escalar a encosta. Ele continuava de braços, e agora parecia abraçar o riacho, amorosa e sensualmente. O quadril começou a movimentar-se, enquanto ele emitia um gemido sincopado (Ibidem, pp. 30-31).

Néstor Perlongher descreveu o êxtase: “não satisfazer-se com o que se é. Êxtase: literalmente, sair de si, deslocar, levar para fora, modificar alguma coisa ou o estado das coisas. Também tem o sentido de retirar-se, apartar-se, abandonar, largar, ceder, renunciar, separar. A palavra êxtase indica deslocamento, mudança, desvio, alienação, turvamento, delírio, estupor, excitação provocada por bebidas inebriantes” (2012, p. 158). Neste caso, a bebida inebriante propulsora do êxtase, como um corte na normalidade por meio do estado modificado da percepção, era a ayahuasca: chá milenar preparado por diferentes culturas amazônicas a partir da cocção *entre* um cipó – *Banisteriopsis caapi*, conhecido como mariri ou jagube – e as folhas de um arbusto – *Psychotria viridis*, conhecida como chacrona. Quando ingerida, há um novo encontro *entre* o chá e a pessoa, que propicia instantes de suspensão: do tempo, da localização espacial, do próprio corpo, das identidades; uma “saída de si” (Idem), própria da experimentação extática.

Perlongher sinaliza para a composição do transe por meio de fatores psicofisiológicos, que seriam naturais, e os culturais, que induzem a pessoa a uma compreensão desta experimentação, ou a negação e aceitação da experiência. O que se evidencia no uso de anestésicos, em geral utilizados por recomendação médica, o que apazigua, socialmente, os efeitos dissociativos ou alucinógenos. Mas não se trata de uma diferenciação a partir das determinações arbitrárias de autoridades médicas ou legais acerca das substâncias catalogadas como drogas. Tampouco de uma moral entre as substâncias naturais e as químicas, na qual incorre Sepúlveda (2022) por exemplo, ao classificar as primeiras como medicinas e as segundas como drogas industriais.

Todavia, Perlongher procura diferenciar o contexto social ou cultural do uso desses “modificadores de consciência”. Mesmo o uso de compostos sintéticos, como o ácido lisérgico (LSD), pode envolver uma “viagem programada”, o que era recomendado pelos entusiastas da revolução psicodélica nos anos 1960. Isto, segundo Perlongher, distingue-se de uma “experimentação selvagem” que seria caracterizada pela dispersão do propósito extático, desviando-se para um estado egocêntrico que, a despeito da alteração química, recobriria um estado ordinário e de mero consumo individualista. Contexto agravado pela guerra às drogas, dizia o poeta. O modo como aparece essa “experimentação selvagem” estaria, portanto, muito mais próximo à civilização e ao que lhe é inerente: o indivíduo egocêntrico, o capitalismo, as guerras. Sendo o “estado

modificado de consciência” *entre* o corpo humano e as plantas que compõem o chá, ou os cogumelos mágicos, ou uma gota de LSD, uma possível abertura a esta dissolução de si que se faz como selvageria, atraindo-se a estes outros seres, à animalização, à criança. Assim como os sentidos se confundem, misturam-se, tornam-se outros.

Explosão multiforme de cores, cenestesia da música que tudo impregna em fluxos de partícula iridescentes, que formigam traçando arcos de forte resplendor no volume vaporoso do ar, um ar espesso, como cristal deliquescente. O amargo derramamento do líquido sagrado nas entranhas – pesadas, graves, quase grávidas – converte em um instante a dor em gozo, em êxtase de gozo que se sente como uma película de fulgor incandescente cravada nos extremos dos órgãos ou na aura da alma, purpurina resplandecente envolvendo, como um celofane untado, como um celofane engordurado, o corpo febril de emoção (Perlongher, 2012, p. 171).

Perlongher foi levado a sua primeira cerimônia de ayahuasca, no Santo Daime, por Edward MacRae. Envolveu-se com esta religião e passou a estudá-la. Quando já bastante debilitado pelo vírus do HIV e afastado do Daime, foi mais incisivo quanto aos aspectos dogmáticos e arbitrários (Perlongher; MacRae, 2022). A amizade com MacRae foi atravessada pela relação com a ayahuasca e, também, pelo estilo de vida *maricas*. Eles se conheceram durante as agitações do Grupo Somos de Afirmação Homossexual e foram apresentados por João Silvério Trevisan. Não apenas MacRae e Perlongher fizeram este percurso dos movimentos de liberação sexual até os rituais ayahuasqueiros. Há um eixo de liberação que se desloca entre estas experimentações extáticas, diria Perlongher. Sendo o êxtase do DMT – *dimetiltryptamina*, a substância ativa na ayahuasca, presente em inúmeras plantas e animais, inclusive no corpo humano – uma experimentação mais intensa que a sexual, na qual os instantes de ruptura dos limites do eu, quando são propiciados pela liberação e o desgoverno do sexo, tendem a rapidamente se restaurar (Perlongher, 2012). A experimentação extática seria algo semelhante a se apaixonar, arriscou o antropólogo. Porém uma força mais avassaladora, pois se encontra para além de um eu e de um dois, em multiplicidade e fora das fronteiras humanas.

Certa vez, a antropóloga Larissa Pelúcio sugeriu que Preciado, em vez de usar testosterona em gel, tomasse o “vinho amazônico”, deixando-se menos europeu, menos masculino, perdendo o gênero. O convite com ares de brincadeira foi feito no texto em que ela tateou as “traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?” (2014) e onde apontou as pesquisas e análises de Néstor Perlongher como uma procedência da teoria queer sul-americana. Frente ao esvaziamento do *revide*, que a palavra *queer* passou a explicitar em língua inglesa, sendo um termo inofensivo em português ou espanhol, que “quando pronunciado em ambiente acadêmico não fere o



ouvido de ninguém, ao contrário, soa suave (*cuier*), quase um afago, nunca uma ofensa” (Idem, p. 71), ela sugeriu chamar “uma teoria cu” (Ibidem), desde o chamado “cu do mundo”. O que fica apenas com o caráter ofensivo do queer, mas sem o atrelamento ao estranho e à sexualidade propriamente dita. No entanto, ao sublinhar a pronúncia de queer em português ou espanhol, faz-se ressoar outra palavra sem tradução: *coir*.

*Coir* é um neologismo inventado por Guy Hocquenghem, não existe em língua alguma, portanto pode atravessar com um estranhamento semelhante vários sotaques. É uma palavra estrangeira a todas as línguas, inclusive ao francês no meio do qual irrompeu pela escrita *entre a amizade amorosa* de Hocquenghem e Schérer. Estrangeira, exceto aos personagens que compõe a “constelação infantil” (Amaral, 2016, p. 107) mapeada por eles. *Coir*, *cuier*, *cuir* ou, na forma punk, *kuir* e, ainda mais recentemente, *kuyr*. *Coir* significa “ir junto, acompanhar, deixar-se levar por outrem (sedutor, raptor, animal...), desencaminhar, vagabundar, errar. Toda uma série de verbos temida pela educação e pela família como perigos exteriores à infância, diante dos quais conviria protegê-la, vigiá-la, amedrontá-la. Projetada sob a luz de uma fragilidade e uma inocência presumidas como naturais, a infância só poderia sucumbir *coindo*” (Idem, p. 98).

Deixar-se levar, como no movimento vivo da seiva e dos rios, de um “jardim de peculiaridades lavrado numa constelação de outras peculiaridades, que por sua vez se desfazem no universo próprio de si mesmas, ao ritmo da seiva que flui e floresce” (Sepúlveda, 2022, p. 52). O selvagem que não é um lugar para onde fugir, uma identidade a declarar, uma classificação racista e antropocêntrica. Como as correntes e ondas sempre mutáveis do oceano, pulsa uma “selvageria que conjura com a anarquia (...) não é utópica nem distópica, é uma força com a qual vivemos e um modo de ser com o qual organizamos a existência” (Halberstam, 2020b, p. 180). Em relação com estas correntes, faz-se possível uma cartografia a partir de “uma constelação de estranhxs, singulares” (Idem, p. 98); queers enquanto *coir* entre essas forças. Aqui, comendo uma *constelação dos anarquismos menores*, que “apresenta uma certa configuração, que pode ser surpreendida por outras existências, experiências e lutas” (Uehara, 2019, p. 22). Queer *coindo* anarquia.

Ir junto com a criança, com o bicho que coexiste conosco ou com o qual nos cruzamos brevemente, seja em um percurso pela mata, durante um mergulho, ou quando recebemos visitas aladas na janela de nossas casas suspensas em metrópoles que quase definitivamente sufocam o verde, soterram os fluxos das águas e cujos céus propiciam olhar poucas estrelas. Acompanhar as plantas e os fungos, que encontramos exuberantes

por um caminho qualquer, que cultivamos e que nos alimentam e nos brindam com o brotar das flores, dos frutos e *viagens* sem itinerários e das quais não voltamos xs mesmxs. Andar com o céu, não enquanto qualquer representação religiosa, mas em sua metamorfose incessante, pelas pinturas únicas de cada dia, a cada instante. Perspectivas outras para encontrar outras constelações, outros corpos de fogo pelo ar, pela terra e pela água. Anárquicxs, anarquizantes, estranhxs, inclassificáveis e ingovernáveis, queers – enquanto essa palavra ainda não é só mais uma morta-viva. *Cuir* enquanto *coir* com diferenças demolidoras de binarismos, universalismos, fronteiras, normas. Relações que se fazem agora, em seus movimentos únicos, com firmeza e atenção para não se *assimilar* à ordem que pretende a tudo identificar e governar.

Olhe o gato. Muito antes ele já te viu, já te ouviu, te percebeu com “o olhar nivelado de quem não se concebe inferior a ninguém”, diria a escritora anarquista Ursula Le Guin (2022, s/p). Ele pode fugir, quase imperceptível, lépido, leve, inalcançável. Caso seja encurralado, pela força que apela a armas de todo tipo, não se entregará: miados guturais, sons rangidos, presas e garras à mostra, pupilas cheias, pelos ouriçados – imagem usada outrora por anarquistas para saudar suas greves gerais. Os mesmos gatos que vibram sonoramente ao ronronar quando sentem prazer, seja ele qual for. Mas sempre em relação, seja entre iguais, com outros bichos, com pessoas, quando caçam, comem, mamam, transam, brincam, aninham-se para dormir.

Os embates *antiassimilação-assimilação* prosseguem. Há nuances sutis e armadilhas explícitas, as quais se procurou mapear junto com essa constelação queer anarquista, anarquista e queer. Algumas vezes, são fluxos que correm ao longe. Outras vezes, encontram-se, entram-se, mas sem se tornarem uma outra coisa. Mesmo quando se somam anarco-queer, podem prescindir de uma constante e mútua anarquização e queerização. Noutros momentos, anarquizam-se e queerizam-se quase ao acaso, ou decidida e explosivamente. Não há uma consideração final estanque, uma comprovação, uma saída indicada. Tampouco há o que resumir. É como a dança dessas constelações. Há um tanto de surpreendente, do que é ingovernável e estranho. Este é o sentido do queer que pode ir junto, *coir*, anarquizar selvagememente a si, aos anarquismos e a cada umx, por cada umx.

## bibliografia

- Acker, Kathy. *A vida infantil da tarântula negra por tarântula Negra*. Tradução de Livia L.O.S Drummond. São Paulo: crocodilo edições, 2022.
- Alexander, Jane. “Alexander Berkman and sexual dissidence” in *Anarchism & Sexuality: Ethics, Relationship and Power*. London: Routledge, 2011, pp.25-45.
- Amaral, Eder. *A cruzada das crianças: constelações da infância à penumbra*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ, 2016.
- Anzaldúa, Gloria. “Queer(izar) a escritora – Loca, escritora y chicana”. Tradução de Tatiana Nascimento, 2016, s/p. Disponível em: [https://brota.noblogs.org/files/2016/01/Queerizar-a-escritora\\_Gloria-Anzaldua.pdf](https://brota.noblogs.org/files/2016/01/Queerizar-a-escritora_Gloria-Anzaldua.pdf)
- \_\_\_\_\_. *Borderlands La Frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute, 1987.
- Aristófanos. *Lisístrata: a greve do sexo*. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- Armand, Émile. “nudismo revolucionário” in *revista verve*, n. 43. Tradução de Beatriz Scgliano Carneiro. São Paulo: Nu-Sol, 2023a, pp. 54-56.
- \_\_\_\_\_. “variações sobre a volúpia” in *revista verve*, n. 43. Tradução de Beatriz Scgliano Carneiro. São Paulo: Nu-Sol, 2023b, pp. 57-58.
- \_\_\_\_\_. “Anarchist Individualism and Amorous Comradeship” in *dossiê anarquistas e o envelhecer o escandaloso envelhecer anarquista* in *revista verve*, n. 37. Tradução de Beatriz Scgliano Carneiro. São Paulo: Nu-Sol, 2020, pp. 27-39.
- \_\_\_\_\_. *Formas de vida en común sin Estado ni autoridad*. Madrid: Innesfree, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Camaradería amorosa (algunas reflexiones sobre el amor libre)*. Periódico Anarquía: Anarquía Ediciones, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Life As Experience” Translated by Shawn P. Wilbur, 1906. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/e-armand-life-as-experience>
- Arriaga, Diana “Poliamor” in *De amor e anarquia: relações libertárias ontem e hoje*. Tradução de Waslala. Porto Alegre: Deriva, 2012.
- Augusto, Acácio. “apoio mútuo ou ajuda humanitária? notas sobre o militantismo anarquista em meio à crise planetária” in Passetti, Mata, Ferreira (orgs) *Pandemia e anarquia*. São Paulo: Hedra, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Política e antipolítica: anarquia contemporânea, revolta e cultura libertária*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Municipalismo libertário, ecologia social e resistências” in *revista eopolítica*, n.2. São Paulo: Nu-Sol, 2012, pp.64-98.
- Baedan. “The Anti-social Turn” in *Baedan – journal of queer nihilism*, issue one, 2012. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/baedan-baedan>
- Baigorria, Osvaldo. “Carta abierta a una amistad improbable” in Festival de literatura FILBA Mar del Plata, 2022. Disponível em: <https://osvaldobaigorria.com/2022/06/03/carta-abierta-a-una-amistad-improbable/>
- \_\_\_\_\_. “Prólogo” in *El amor libre: eros y anarquía*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2006, pp.07-13.
- Bakunin, Mikhail. “O princípio do Estado” in *revista verve*, n.11. São Paulo: Nu-Sol, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *Deus e o Estado*. São Paulo: Hedra, 2011b.
- \_\_\_\_\_. *O princípio do Estado e outros ensaios*. São Paulo: Hedra, 2008.
- Baroque, Fray; Eanelli, Tegan. *Queer Ultra Violence*. San Francisco: Ardente Press, 2011.
- Bello, Diego Lucato. *Proudhon: guerra, anarquia, revolução*. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC, 2022.

- Bendix, Trish. “G.B. Jones – Mother of Queercore” in *Lez Spread the Word*, 2020, s/p. Disponível em: <https://lezspreadtheword.com/en/g-b-jones-la-mere-du-queercore/>
- Bengoechea, Mercedes. “Cuerpos hablados, cuerpos negados y el fascinante devenir del género gramatical” in *The Bulletin of Hispanic Studies*, n.92. Liverpool: Liverpool University Press, 2015, pp.1-24. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/273340490\\_Cuerpos\\_hablados\\_cuerpos\\_negados\\_y\\_el\\_fascinante\\_devenir\\_del\\_genero\\_gramatical](https://www.researchgate.net/publication/273340490_Cuerpos_hablados_cuerpos_negados_y_el_fascinante_devenir_del_genero_gramatical)
- Berlan, Lauren; Freeman, Elizabeth. “Queer Nationality” in *Fear of a queer planet: queer politics and Social theory*. Michael Warner (Ed.). Minneapolis: University of Minnesota, 1993.
- Bey, Hakim. *CAOS: Terrorismo Poético e Outros Crimes Exemplares*. Tradução de Patricia Decia & Renato Resende. São Paulo: Conrad, 2003.
- Bookchin, Murray. *Anarquismo Social ou Anarquismo de Estilo de Vida: Um abismo intransponível*. Tradução de Felipe Corrêa e Alexandre B. de Souza, 1995. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/murray-bookchin-anarquismo-social-ou-anarquismo-de-estilo-de-vida-um-abismo-intransponivel>
- Bourcier, Sam. *Queer zones I: políticas das identidades sexuais, das representações e dos saberes*. Tradução de Henrique Provinzano Amaral e Thiago Mattos. São Paulo: crocodilo edições; n-1 edições, 2022.
- \_\_\_\_\_. *Homo Incorporated: o triângulo e o unicórnio que peida*. Tradução de Marcia Bechara. São Paulo: Crocodilo Edições; n-1 edições, 2020.
- Brigitte Vasallo. *O desafio poliamoroso: por uma nova política dos afetos*. Tradução de Mari Bastos. São Paulo: Editora Elefante, 2022.
- \_\_\_\_\_. Entrevista com Brigitte Vasallo: “o poliamor neoliberal está nos convertendo em indivíduos isolados, cada um em sua bolha” in *Não mono em foco*. Tradução de Meritxell Freixas, 2021. Disponível em: <https://naomonoemfoco.com.br/brigitte-vasallo-escritora-e-ativista-lgbti-o-poliamor-neoliberal-esta-nos-convertendo-em-individuos-isolados-cada-um-em-sua-bolha/>
- Butler, Judith. *Desfazendo gênero*. Tradução de Aléxia Bretas, Ana Luiza Gussen, Beatriz Zampieri, Gabriel Lisboa Ponciano, Luís Felipe Teixeira, Nathan Teixeira, Petra Bastone e Victor Galdino. São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- \_\_\_\_\_. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: Crocodilo Edições; n-1 edições, 2019a.
- \_\_\_\_\_. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019b.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 13ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- \_\_\_\_\_. “On anarchism an interview with Judith Butler” in *Anarchism & Sexuality: Ethics, Relationship and Power*. London: Routledge, 2011, pp. 93-101.
- Burroughs, William S. *Queer*. Tradução de Christian Schwartz. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Queer*. London: Penguin books, 1987.
- Carneiro, Beatriz Scigliano. “A prática anarquista da ajuda mútua e seu sequestro na atualidade” in *revista verve*, n.38. São Paulo: Nu-Sol, 2020, pp. 10-24.
- \_\_\_\_\_. *Relâmpagos com claror - Lygia Clark e Hélio Oiticica, vida como arte*. São Paulo: Editora Imaginário; FAPESP, 2004.
- Carvalho, Eliane K. *Sexo no mercado produção de verdades, desejos e moral*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC, 2017.

- Cerruti, Isabel. O triunfo da Anarquia e outros escritos. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2018.
- Char, René. “Os companheiros no jardim” in *revista verve*, n. 17. Tradução de Martha Gambini e Edson Passetti. São Paulo: nu-sol, 2010, pp. 32-41.
- Clastres, Pierre. *A sociedade contra o Estado – ensaio de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- Cleminson, Richard. *Anarquismo y sexualidad (España, 1900-1939)*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2008.
- Conde, Heliana de Barros; Amaral, Eder; Dias, Rosimeri. “Notas introdutórias a uma conversa entre Michel Foucault e Thierry Voeltzel” in *revista eopolítica*, n.22 São Paulo: nu-sol, pp. 55-65, 2018.
- Cordero, Laura Fernandez. *Amor y anarquismo: experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2017.
- Cortés, Juan Carlos Pérez. *Anarquía Relacional: la revolución desde los vínculos*. Madrid: La Oveja Roja, 2020.
- Counter, Andrew J. “One of Them: Homosexuality and Anarchism in Wilde and Zola”, *Comparative Literature*, 63 (2011), 33-43. Disponível em: <http://complit.dukejournals.org/content/63/4/345.abstract>
- Cubero, Jaime. “Razão, paixão e anarquismo” in *revista verve*, n.21. São Paulo: Nu-Sol, 2012, pp.37-47.
- Daring, C.B.; Rogue, J.; Shannon, Deric; Volcano, Abbey. *Queering Anarchism: Essays on Gender, Power, and Desire*. Oakland: AK Press, 2012.
- De Cleyre, Voltairine. *Acción Directa*. Tradución de George Kape. Santiago: I.E.A., 2005. Disponível em: [https://anarkobiblioteca3.files.wordpress.com/2016/08/accic3b3n\\_directa\\_-\\_voltairine\\_de\\_cleyre.pdf](https://anarkobiblioteca3.files.wordpress.com/2016/08/accic3b3n_directa_-_voltairine_de_cleyre.pdf)
- \_\_\_\_\_. “They Who Marry Do Ill”, 1907. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/voltairine-de-cleyre-they-who-marry-do-ill>
- Deleuze, Gilles. *Sobre o teatro: um manifesto de menos; o esgotado*. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Editora 34, 2010b.
- \_\_\_\_\_; Claire Parnet. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- \_\_\_\_\_; Guattari, Félix. “Maio de 68 não ocorreu” in *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Vol. 8, no 1, 2015, pp.119-121.
- Despret, Vinciane. *O que diriam os animais?* Tradução de Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- D.H. Lawrence. “A indecência pode ser saudável” in revista *libertárias*, no.3. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Coletivo Libertárias/ Editora Imaginário, 1998.
- Di Prima, Diane. “Carta revolucionária #4”. Tradução de Júlia Rocha, Gustavo Simões, Eliane Carvalho. In *revista verve*, n.34, p.11. São Paulo: nu-sol, 2018. Disponível em: <http://www.nu-sol.org/wp-content/uploads/2018/10/VERVE-34-2.pdf>
- \_\_\_\_\_. “Carta revolucionária #26”. Tradução de Júlia Rocha, Gustavo Simões, Eliane Carvalho. In *revista verve*, n.34, p.194. São Paulo: nu-sol, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Memórias de uma beatnik*. Tradução de Ludimila Hasimoto. São Paulo: Veneta, 2013.
- Duggan, Lisa. *The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism in Materializing democracy*, 2002.

- Eckert, Lena. "Post-Anarchism as a Tool for Queer and Transgender Politics and/or Vice Versa?" in *Liminalis: Zeitschrift für Geschlechtliche Emanzipation*, V. 3, 2009, pp. 100-109.
- Edelman, Lee. *No future: queer theory and the death drive*. Durham and London: Duke University Press, 2004.
- Erickson, Camille. "Queering sex, gender and race through the Queer Zine Movement: G.B. Jones and Vaginal Davis Protest Conformity" in *Gateway Prize for Excellent Writing*, 2013. Disponível em: <http://digitalcommons.macalester.edu/studentawards/4>
- Ferreira, José Maria Carvalho. "Anarquia, Anarquismos e Tolerância" in *Revista Utopia*. Lisboa: Associação Cultural A Vida, 2006, pp. 09-28.
- Ferrer, Christian. "Folhetos anarquistas em papel veneciano" in *revista ecopolítica*, n.18. São Paulo: Nu-Sol, 2017, pp.02-45.
- \_\_\_\_\_. "O mercado do desejo e suas frustrações: episódios de tecnologia e afetividade" in *revista ecopolítica*, n.4. São Paulo: Nu-Sol, 2012a, pp.53-68.
- \_\_\_\_\_. "Lentejuelas" in *revista ecopolítica*, n.4. São Paulo: Nu-Sol, 2012b.
- Foucault, Michel. *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- \_\_\_\_\_. "O saber gay" in *Revista Ecopolítica*, n.11. Tradução de Eder Amaral e Silva e Heliana de Barros Conde Rodrigues. São Paulo: Nu-Sol, 2015, pp.2-27.
- \_\_\_\_\_. *Ditos & escritos V: ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- \_\_\_\_\_. *A Coragem da Verdade: o governo de si e dos outros II*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I – a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. São Paulo, Graal, 2009b.
- \_\_\_\_\_. *O Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Historia da Sexualidade III – o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.
- \_\_\_\_\_. "Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade". Tradução de Wanderson Flor do Nascimento in *revista verve*, n.5. São Paulo: Nu-Sol, 2004, pp.260-277.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Da amizade como modo de vida". Tradução de Wanderson Flor do Nascimento, 1981, pp.38-39. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/amizade.pdf>
- \_\_\_\_\_. Voeltzel, Thierry. "O anti-cu" in *revista ecopolítica*, n.22. Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues, Eder Amaral e Silva, Rosimeri de Oliveira Dias. São Paulo: nu-sol, 2018, pp.66-77.
- Fourier, Charles. *La armonía pasional del nuevo mundo*. Traducción de Menene Gras. Madrid: Taurus, 1992.
- Freire, Roberto. *Ame e dê vexame*. São Paulo: Master Pop, 2013.



- \_\_\_\_\_. *Coiote*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986
- Fry, Peter. “Febrônio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei” in EULÁLIO, Alexandre et al. *Caminhos cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982, pp. 65-80.
- Gagliano, Rodrigo. “Amores livres ou amantes livres? O perigo da anarconormatividade” in *De amor e anarquia: relações libertárias ontem e hoje*. Tradução de Waslala. Porto Alegre: Deriva, 2012.
- Goldman, Emma. “Louise Michel. Carta a Magnus Hirschfeld” in *revista verve*, n.42. Tradução de Eliane Carvalho. São Paulo: Nu-Sol, 2022, pp. 176-204.
- \_\_\_\_\_. *Sobre anarquismo, sexo e amor*. Tradução de Mariana Lins. São Paulo: Hedra, 2021.
- \_\_\_\_\_. *Vivendo minha vida*. Tradução de Nils Goran Skare. Curitiba: L.Dopa, 2015.
- Gomes, Renata Gonçalves. “*Queer beats*: representações de gênero e sexualidades na literatura beat” in *Anais CONAGES XIII Colóquio Nacional Representações de Gênero e de Sexualidades*. Campina Grande: UFCG, 2018. Disponível em: [https://editorarealize.com.br/editora/anais/conages/2018/TRABALHO\\_EV112\\_MD1\\_S\\_A7\\_ID245\\_09042018145313.pdf](https://editorarealize.com.br/editora/anais/conages/2018/TRABALHO_EV112_MD1_S_A7_ID245_09042018145313.pdf)
- Gros, Frédéric. *Estados de violência*. Tradução de José A. da Silva. Aparecida: Ideia e Letras, 2009.
- Guerra, Pepita. “Não se case!” in *revista verve*, n.36. Tradução de Flávia Lucchesi. São Paulo: Nu-Sol, 2019, pp. 93-95.
- Guérin, Daniel. *Um ensaio sobre a Revolução Sexual*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.
- Halberstam, Jack. *A arte queer do fracasso*. Tradução de Bhuvli Libanio. Recife: Cepe, 2020a.
- \_\_\_\_\_. *Wild things: the disorder of desire*. Durham and London: Duke University Press, 2020b.
- \_\_\_\_\_. *Trans\*: una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género*. Traducción de Javier Sáez. Barcelona/Madrid: Editorial Egales, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Charming for the Revolution: A Gaga Manifesto” in *Journal #44*, 2013. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/44/60142/charming-for-the-revolution-a-gaga-manifesto/>
- \_\_\_\_\_. *Gaga Feminism: sex, gender, and the end of normal*. Boston: Beacon Press, 2012.
- Haraway, Donna. *Manifesto das espécies companheiras – cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Tradução de Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7296920/mod\\_resource/content/1/Donna\\_Haraway\\_o\\_Manifesto\\_das\\_Espécies\\_Companheiras.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7296920/mod_resource/content/1/Donna_Haraway_o_Manifesto_das_Espécies_Companheiras.pdf)
- \_\_\_\_\_. *Manifesto ciborgue – -- ciência, tecnologia e feminismo- socialista no final do século XX* in: KUNZRU, Hari & TADEU, Tomaz. *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- Hardy, Janet W.; Easton, Dossie. *Ética do amor livre: guia prático para poliamor, relacionamentos abertos e outras liberdades afetivas*. Tradução de Christiane Kokubo. São Paulo: Editora Elefante, 2019.
- Hocquenghem, Guy. *O desejo homossexual*. Tradução de Daniel Lühmann. Rio de Janeiro: Bolha Editorial, 2020.
- \_\_\_\_\_. *A Contestação Homossexual*. Tradução de Carlos Eugênio de Moura. São Paulo: Brasiliense, 1980.

- Jennings, Tom. “Homocore 1988-1991 and somewhat”, 2000, s/p. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20140821111716/http://worldpowersystems.com/HOMOCORE/>
- Johnson, Samuel; Walker, John. *Dictionary of the English Language*. London: Henry Washbourne, 1828.
- Juno, Andrea. *Angry Women in Rock*. San Francisco: Re/Search Publications, 1996.
- Kafka, Franz. “Um relatório para uma academia” in *Um médico rural*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 57-67.
- Kennedy, Hubert. “Brand, Adolf (1874-1945)” in *gltq Encyclopedia*, 2015, pp.01-05. Disponível em: [http://www.gltqarchive.com/literature/brand\\_a\\_lit\\_L.pdf](http://www.gltqarchive.com/literature/brand_a_lit_L.pdf)
- \_\_\_\_\_. *Anarchist of love: the secret life of John Henry Mackay*. San Francisco: Peremptory Publications, 2002. Disponível em: <https://archive.org/details/AnarchistOfLoveTheSecretLifeOfJohnHenryMackay/>
- Kissack, Terence. *Free Comrades: Anarchism and Homosexuality in the United States, 1985-1917*. Oakland, Edinburg, West Virginia: AK Press, 2008.
- Kropotkin, Piotr. *Ajuda mútua como fator de evolução*. Tradução de Waldyr Azevedo Jr.. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009. Disponível em: <https://www.anarquista.net/wp-content/uploads/2013/04/Ajuda-Mútua-um-fator-de-evolução-Piotr-Kropotkin.pdf>
- Le Guin, Ursula. “algumas pessoas são tão iguais quanto as outras”. Tradução de Gustavo Galo. Mantiqueira: é selo de língua, 2022.
- Leal, Abigail Campos. *Ex/orbitâncias os caminhos da deserção de gênero*. São Paulo: GLAC, 2021.
- Lévi-Strauss, Claude. *Estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.
- Lima, Nabylla Fiori de. *Maria Lacerda de Moura na revista Estudos (1930-1936): Anarquismo individualista e filosofia da natureza*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFRP, 2016.
- Louÿs, Pierre. “Manual de civilidade destinado às meninas para uso nas escolas” in revista *libertárias*, no.3. São Paulo: Coletivo Libertárias/ Editora Imaginário, p.46.
- Lucchesi, Flávia. “Este livro pulsa e pode explodir” (prefácio) in Vários Autores. *Bash Back! Ultra violência queer*. Tradução de Pontes Outras. São Paulo: crocodilo edições; n-1 edições, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Riot Grrrl: capturas e metamorfoses de uma máquina de guerra*. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC, 2015.
- Luddistas Sexxuales. *Ética amorosa del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres*. Buenos Aires: Milena Caserola, 2012a.
- \_\_\_\_\_. “Pequenas intuições para uma ecologia libertária das afetações” in *De amor e anarquia: relações libertárias ontem e hoje*. Tradução de Waslala. Porto Alegre: Deriva, 2012b.
- Mackay, John Henry. *Max Stirner: his life and his work*. Translated by Hubert Kennedy. Concord: Peremptory Publications, 2005. Disponível em: <https://files.libcom.org/files/Mackay%20-%20Max%20Stirner%20-%20His%20Life%20and%20His%20Work.pdf>
- \_\_\_\_\_. “o único e sua propriedade” in *revista verve*, n. 10, São Paulo: nu-sol, 2006, pp. 11-42.
- MacRae, Edward. *A construção da Igualdade: política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”*. Salvador: EDUFBA, 2018.
- Mae Bee. “Um projeto anarquista verde na liberdade e amor” in *De amor e anarquia: relações libertárias ontem e hoje*. Tradução de Waslala. Porto Alegre: Deriva, 2012.



- Manada de Lobxs. *Foucault para encapuchadas*. Buenos Aires: Milena Caserola, 2014.
- Marestoni, Matheus. *No fogo de 2013: ação direta anarquista, autonomismo e a democracia contemporânea*. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC, 2019.
- Martinez, Adriana. *O design das formas políticas na governamentalidade neoliberal*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC, 2020.
- Mata, João da. *Introdução à SOMA – terapia e pedagogia anarquista do corpo*. São Paulo: Hedra, 2020.
- Matos, Mariel Mercedes Acosta. Subversiones lingüísticas del español: @, x, e como morfemas de género inclusivo y otros recursos estilísticos en publicaciones anarquistas contemporáneas. Essay in lieu of thesis in partial fulfillment of the requirements for the degree. New York: City University of New York (CUNY), 2016. Disponível em: [https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1236&context=cc\\_pubs](https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1236&context=cc_pubs)
- Mecca, Tommi Avicolti. *Smash the church, smash the state*. San Francisco: City Lights Bookstore, 2009.
- Miskolci, Richard. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica; UFOP, 2017.
- Mombaça, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- Morton, Timothy. *O pensamento ecológico*. Tradução de Renato Prelorenzou. São Paulo: Quina Editora, 2023.
- Mott, Luiz. “Etno-história da homossexualidade na América Latina” in *Seminário-Taller de História de las Mentalidades y los Imaginarios*. Bogotá: Pontificia Universidad Javerina de Bogotá, 1994.
- Moura, Maria Lacerda de. *Amai e... não vos multipliqueis*. São Paulo: Chão Editora, 2022.
- \_\_\_\_\_. “Feminóforos y feminófilos” in *El amor libre: eros y anarquía*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2006, pp.55-58.
- \_\_\_\_\_. *Han Ryner e o Amor Plural*. São Paulo: Editora Unitas, 1933.
- Myles, Eillen. *Chelsea girls: um romance*. Tradução de Bruna Beber. São Paulo: Todavía, 2019.
- Nault, Curran. *Queecore: queer punk media subculture*. New York: Routledge, 2018.
- Nelson, Maggie. *Argonautas*. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017
- Neto, Candido de Mello. *O anarquismo experimental de Giovanni Rossi: de Poggio al Mare à Colônia Cecília*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Cozinha Experimental; Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2017.
- Netto, Rodolpho Jordano. “Convivialidade rebelde e cultura libertária nos squatts anarcopunks” in Passetti; Gallo; Augusto (Org.) *Anarquistas na América do Sul*. São Paulo: Hedra, 2022, pp. 117-128.
- Newman, Saul. “A servidão voluntária revisitada: a política radical e o problema da auto-domação” in *revista verve*, n.20. Tradução de Anamaria Salles. São Paulo: Nu-Sol, 2011, pp.23-48.
- Nietzsche, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.
- Nordgren, Andie. “The short instructional manifesto for relationship anarchy”, 2012. Disponível em: <https://log.andie.se/post/26652940513/the-short-instructional-manifesto-for-relationship>
- Nunes, Hariagi Borba. “A sexualidade no pornoterrorismo: meu cu é libertário” in *Revista Coisas do Gênero*, v.3, n.1. São Leopoldo: Faculdade EST, 2017.

- Núñez, Geni. “Prefácio à edição brasileira” in *O desafio poliamoroso: por uma nova política dos afetos*. São Paulo: Editora Elefante, 2022, pp.07-13.
- \_\_\_\_\_.; Lessa, Luma. “Luta e pensamento anticolonial: uma entrevista com Geni Núñez” in *Revista Epistemologias do Sul*, v.5, n.2. Foz do Iguaçu: Unila, 2021.
- Nyong’o, Tavia. “Foreword to 2017 edition” in *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press, 2017.
- Oliveira, Salete. “Quem tem pinto, saco, boca, bunda, cu, buceta quer amor” in revista *libertárias*, no.3. São Paulo: Coletivo Libertárias/ Editora Imaginário, 1998, pp.05-06.
- Passetti, Edson. “ativismo e militância anarquista” in *revista verve*, n. 38. São Paulo: Nu-Sol, 2020a, pp. 168-201.
- \_\_\_\_\_. “pandemia, saúde pública e liberdades” in Passetti, Mata, Ferreira (orgs) *Pandemia e anarquia*. São Paulo: Hedra, 2020b.
- \_\_\_\_\_. “Os anarquistas com John Henry Mackay” in *revista ecopolítica*, n.13. São Paulo: Nu-Sol, 2015, pp.83-108.
- \_\_\_\_\_. *Anarquismo Urgente!*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007a.
- \_\_\_\_\_. “poder e anarquia: apontamentos libertários sobre o atual conservadorismo moderado” in *revista verve*, n.12. São Paulo: Nu-Sol, 2007b, pp.11-43.
- \_\_\_\_\_. *Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo: Editora Imaginário, 2003a.
- \_\_\_\_\_. “rebeldias e invenções na anarquia” in *revista verve*, n. 03. São Paulo: Nu-Sol, 2003b, pp. 178-188.
- \_\_\_\_\_.; Augusto, Acácio. *Anarquismos & Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- \_\_\_\_\_.; Simões, Gustavo. “68 e os andarilhos” in *Revista Direito Práxis*, n.2. Rio de Janeiro: Uerj, 2018, pp. 994-1012.
- \_\_\_\_\_.; et al. *Ecopolítica*. São Paulo: Hedra, 2020.
- \_\_\_\_\_.; et al. *Violentados: crianças, adolescentes e justiça*. São Paulo: Editora Imaginário, 1995.
- Pátaro, Carolina Ribeiro. *Narrativas subversivas das sexualidades: uma abordagem sociológica sobre o pornoterrorismo e performances ativistas brasileiras*. Tese de Doutorado. Curitiba: UFPR, 2018.
- Pelúcio, Larissa. “traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?” in *Revista Periódicus*, v.1, n.1, 2014 pp.68–91.
- Perlongher, Néstor. “Antropologia do êxtase” in *revista ecopolítica*, n. 4. Tradução de Edson Passetti, 2012.
- \_\_\_\_\_.; MacRae. *As formas do êxtase*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminarias, 2022.
- Preciado. “Terror anal: notas sobre os primeiros dias da revolução sexual” in *O desejo homossexual*. Tradução de Daniel Lüthmann. Rio de Janeiro: Bolha Editorial, 2020a.
- \_\_\_\_\_. *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2020b.
- \_\_\_\_\_. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto Contrassexual*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- Puar, Jasbir K. *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press, 2017.
- Queer Nation. “Manifesto Queer Nation” in *Caderno de Leituras série intempestiva*, n.53. Tradução de Roberto Romero, 2016. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno-n-53-manifesto-queer-nation/>

- Rago, Margareth; Biajoli, Maria Clara Pivato. *Mujeres libres da Espanha: Documentos da Revolução Espanhola*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2017.
- Ramus, Gustavo Aquino. *Anarquismos, cristianismo e literatura social no Brasil (1890-1938)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUCSP, 2011.
- Rivera, Sylvia; Johnson, Marsha P. *S.T.A.R. Acción Travesti Callejera Revolucionaria: supervivencia, revuelta y lucha trans antagonista*. Ehn Nothing (Org.). Traducción de Marina Flames. Kadmos: Ed. Imperdible, 2015.
- Ryner, Han. “Amor” in *revista verve*, n.21. Tradução de Martha Gambini. São Paulo: Nu-Sol, 2012, pp. 30-36.
- Rodrigues, Herbert. *A Pedofilia e suas narrativas: uma genealogia do processo de criminalização da pedofilia no Brasil*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2014.
- Rodríguez, Gustavo. “La capacidad heurística de la anarquía” in *folheto Covid-19: la anarquía en tiempos de pandemia*, 22 de maio de 2020. Disponível em: <https://anarquia.info/la-capacidad-heuristica-de-la-anarquia/#fnref-22486-12>
- Roudinesco, Elisabeth. *O eu soberano: ensaio sobre as derivas identitárias*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- Sanches Neto, Miguel. *Um amor anarquista*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- San-Saor, Luciano de. “Crepúsculo sensual” in *Poemas Lucía Sánchez Saornil*. Léon: El Seta; Star m1919, 2013.
- Saornil, Lucía Sánchez. *A questão feminina em nossos meios*. Tradução de Thiago Lemos Silva. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2015.
- Scarfó, América. “américa scarfó, uma experiência” in *revista verve*, n. 14. Tradução de Edson Passetti. São Paulo: Nu-Sol, 2008, pp. 53-59.
- Schérer, René. “infância real, infância fabricada – entrevista com rené schérer” in *dossiê rené schérer. revista verve*, n. 42. Tradução de Eder Amaral. São Paulo: Nu-Sol, 2022, pp. 10-83.
- \_\_\_\_\_. “velhotes da harmonia” in *revista verve*, n. 37. Tradução de Eder Amaral. São Paulo: Nu-Sol, 2020, pp. 09-24.
- \_\_\_\_\_; Hocquenghem. “Coir, álbum sistemático da infância” in *A cruzada das crianças: constelações da infância à penumbra*. Tradução de Eder Amaral. Rio de Janeiro: UERJ, 2016.
- Sepúlveda, Jesús. *O jardim das peculiaridades*. Tradução de edições insurrectas e cultive resistência. Mata Atlântica: edições insurrectas e cultive resistência, 2022.
- Shelley, Mary. *Mathilda*. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Grua livros, 2015.
- Schwartz, Christian. “Nota sobre a tradução” in *Queer*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- Shepard, Benjamin. *Queer Political Performance and Protest*. New York: Routledge, 2010a.
- \_\_\_\_\_. “Bridging the divide between queer theory sage and anarchism” in *Sage: sexualities*, n.13, pp.511-527, 2010b.
- Simões, Gustavo. “lawrence ferlinghetti: uma língua que resiste” in *revista verve*, n.39, São Paulo: Nu-Sol, 2021, pp. 155-166.
- \_\_\_\_\_. *O desconcerto anarquista de John Cage*. Tese de doutorado. São Paulo: PUC, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Roberto Freire: tesão e anarquia*. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC, 2011.
- \_\_\_\_\_. “por uma militância divertida: o inimigo do rei, um jornal anarquista” in *revista verve*, n.11. São Paulo: Nu-Sol, 2007, pp. 168-181.
- Soares, Lúcia. “acirramentos e tensões no movimento feminista identitário: radfems versus trans” in *revista verve*, n.38. São Paulo: Nu-Sol, 2020, pp. 80-96.

- Souza, Mauricio Marques. *Corpos queer: canteiro de obras*. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Poder, sexo, desbunde*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC, 2022.
- Spade, Dean. *Una vida “normal”. La violencia administrativa, la política trans crítica y los límites del derecho*. Traducción por María Enguix Tercero. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2016.
- \_\_\_\_\_. “Para amantes y luchador\*s”. Tradução de Morgan Ztardust, 2006. Disponível em: <https://www.deanspade.net/wp-content/uploads/2013/02/Para-amantes-y-luchadorx-traducción.pdf>
- Stewart, Andrew. “A Journal for Manly Culture: An Exploration of the World’s First Gay Periodical” in *Papers of the Bibliographical Society of Canada / Cahiers de la Société bibliographique du Canada*, vol. 57. Montréal (Québec): Université de Montréal, 2019, pp. 85–105.
- Stirner, Max. *O único e a sua propriedade*. Tradução de João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Algumas observações provisórias a respeito do Estado fundado no amor” in *revista verve*, n.01. Tradução de J. Bragança de Miranda. São Paulo: Nu-Sol, 2002, pp. 13-21.
- Subrat, Piro. *Invertidxs y rompepatrias: marxismo, anarquismo y desobediencia sexual y de género em el Estado español*. Kadmon: Editorial Imperdible, 2019.
- Taganelli, Larissa de Resende. *Há perigo na esquina: Discursos dissidentes no jornal Lampião (1978-1981)*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 2019.
- Takamure, Itsue. “Um olhar do amor anarquista” in *revista verve*, n.42. Tradução de Flávia Lucchesi. São Paulo: Nu-Sol, 2022, pp. 176-204.
- Trevisan, João Silvério. *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 4ª edição revisada, atualizada e ampliada. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.
- Torres, Diana J.. *Pornoterrorismo*. Navarra: Txalaparta, 2015.
- Uehera, Luiza. *um anarquismo menor: práticas libertárias no Japão Imperial*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC, 2019.
- Urasaki, Amina. *Sexo sob controles: da liberação ao sexo seguro*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 2013.
- Vários Autores. *Bash Back! Ultra violência queer*. Tradução de Pontes Outras. São Paulo: crocodilo edições; n-1 edições, 2020.
- Vergara, Camile. “Corpo transgressão: a violência traduzida nas performances do Coletivo Coiote, Bloco Livre Reciclato e Black Blocs” in *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 4, n. 2, 2015.
- Vieira, Priscila Piazzentini. “as ressonâncias entre donna haraway e emma goldman” in *revista verve*, n. 43. Tradução de Edson Passetti. São Paulo: Nu-Sol, 2023, pp. 120-145.
- Volcano, Abbey. “Police at the Borders” in *Queering Anarchism: Essays on Gender, Power, and Desire*. Oakland: AK Press, 2012, pp.33-43.
- Warner, Michael. “Introduction” in *Fear of a queer planet: queer politics and social theory*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1993.
- Wilson, Peter Lamborn. “do amor livre entre plantas e pessoas”. Tradução de Gustavo Galo e Eliane Carvalho. Mantiqueira: é selo de língua, 2022.
- \_\_\_\_\_. “The Lemonade Ocean & Modern Times”, 1991. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/hakim-bey-the-lemonade-ocean-modern-times>

- Wilson, Wander. *a repetição da construção da interioridade do sujeito em ambulatórios didáticos: uma etnografia por meio da circulação entre hábitos, adições, dependências e prazeres com drogas e/ou substâncias*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC, 2019.
- \_\_\_\_\_. *O Comissário do Esgoto: coragem da verdade e artes da existência na escritura - vida de William Burroughs*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 2013.
- Zell-Ravenheart, Morning Glory. “Bouquet of Lovers: Strategies for Responsible Open Relationships”, 1990. Disponível em <https://vidapoliamor.wordpress.com/a-bouquet-of-lovers/>.
- Zizek, Slavoj. “Sexo é política”. Tradução de Moisés Sbardelotto. São Leopoldo: Unisino, 2016, s/p. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/555793-sexo-e-politica-artigo-de-slavoj-iek>

## Zines e jornais

- Anarqueer* #3, 2012.
- Anarqueer* #4, 2013.
- Anarqueer* #5, 2013.
- Anarqueer* #8, 2015.
- Fiddle Faddle* #1, 2009.
- Homocore* #2, 1988.
- Homocore* #7, 1991.
- J.D.s* #1, 1985.
- J.D.s* #2, 1985.
- J.D.s* #3, 1987.
- J.D.s* #4, 1987.
- J.D.s* #5, 1989.
- J.D.s* #7, 1990.
- Lampiã da Esquina*, n.12, 1979.
- Lampiã da Esquina*, n.26, 1980.
- Lampiã da Esquina*, n.27, 1980.
- Lampiã da Esquina*, n.28, 1980.
- Lampiã da Esquina*, n.31, 1980.
- Lampiã da Esquina*, n.37, 1981.
- O Inimigo do Rei*, n.4, 1979.
- O Inimigo do Rei*, n.9, 1980.
- O Inimigo do Rei*, n.11, 1980.
- O Inimigo do Rei*, n.16, 1982.
- O Inimigo do Rei*, n.18, 1984.
- Landstreicher, Wolfi. “Pensamentos bárbaros: uma crítica revolucionária da civilização”. Tradução edições insurrectas, 2021.
- Rutgers, Johannes. “La ambissexualidad” in *Anarqueer* #4, 2013.
- Saura, Mogli. *Antiprojeto Anarcofake*, 2020.
- Song, Susan. “Poliamor y anarquismo cuir: infinitas posibilidades de resistência”. Tradução de Machorra Edições. Curitiba: Machorra Edições, 2021.
- Thinking Aro. “Relationship Anarchy is not About Sex or Polyamory”, 2016.
- Total Destroy* #3, 2009.

## Audiovisual

- Border*. Direção de Ali Abbasi, 2018.
- A garota dinamarquesa*. Direção de Tom Hooper, 2015.

*Garotos não choram.* Direção de Kimberly Peirce, 1999.  
*We Are Who We Are.* Direção de Luca Guadagnino, 2020.  
*Os Insurgentes.* Direção de Nu-Sol, 2007.  
*Great Freedom.* Direção de Sebastian Meise, 2021.

## Anexo A – tabela de marcadores não-binários<sup>126</sup>

Marcadores de gênero na norma vigente	Substituição não-binária
Final <b>A</b> e <b>E</b>	<b>U</b> Em pronomes exemplos: ela/ele > <i>elu</i> dele/dela > <i>delu</i>  <b>IE</b> Em substantivos exemplos: escritor/a(s)s > <i>escritorie(s)</i> professor/a(s) > <i>professorie(s)</i>
Final <b>A</b> e <b>O</b>	<b>E</b>  Em pronomes exemplo: uma/um > <i>ume</i> todos/todas > <i>todes</i>  Em adjetivos exemplo: furiosa/o > <i>furiöse</i>  <b>UE</b> Em substantivos exemplo: amigo/a(s) > <i>amigue(s)</i>

---

<sup>126</sup> Não existe um acordo gramatical na língua portuguesa que tenha formalizado essas alterações. As regras aqui assinaladas remetem às atualizações mais recentes deste uso.



## Anexo B – breve glossário de identidades

**Aliade:** atualização de Simpatizante. Frente a toda a variedade de identidades, o termo acaba se restringindo a pessoas heterossexuais que apoiam as causas LGBTQIA+.

**Agênero:** diz-se de quem não tem gênero. Pode abarcar a androginia, o gênero fluido ou gênero “neutro”. Por vezes, cai em uma discussão abstrata, como indica Halberstam: “o conceito de alguém sem gênero, sem dúvidas, é algo caprichoso, na melhor das hipóteses, uma vez que há poucas maneiras de interagir com outros seres humanos sem identificar-se com algum tipo de corporalidade marcada por um gênero” (Halberstam, 2018, p. 27). Torna-se uma identificação que “nomeia um desejo de estar fora das normas de gênero, em vez da experiência real de fazê-lo” (Idem, p. 28).

**Assexuade:** originalmente o termo designava pessoas que não sentem atração ou desejo sexual por nada ou ninguém, ou que não gostam de ter relações sexuais. Hoje, admite-se como termo guarda-chuva a abarcar as variedades dessa falta de atração e se combina às classificações quanto aos envolvimento relacionais podendo ser homo-românticos, hetero-românticos, bi-românticos, a-românticos...

**Bissexual:** quem se atrai sexual e amorosamente por homens e mulheres. Hoje, reivindica-se que também podem se atrair e se relacionar com pessoas não-binárias.

**Cisgênero:** usado para pessoas que assumem a identidade de gênero que lhes foi determinada na certidão de nascimento. É um termo muito frequente no discurso LGBTQIA+. Não utilizo esta terminologia no decorrer desta pesquisa, à exceção de citações, pois considero que ela põe em funcionamento uma espécie de identidade compulsória impingida ao outro, também a partir de atribuições ao que se identifica fenotipicamente. Em algumas passagens, utilizo as palavras **biohomem** e **biomulher** que, no vocabulário ativista LGBTQIA+, seriam homem cis e mulher cis. Retomo estas palavras da publicação original de *Testo Yonqui* (2008), de Paul B. Preciado.

**Crossdresser:** homens que se vestem como mulheres. Uma prática relacionada a fetiches.

**Drag King:** mulheres que se vestem como homens com a finalidade de realizar performances artísticas.

**Drag Queen:** usualmente, refere-se a homens que se vestem como mulheres com a finalidade de realizar performances artísticas. Nesta tese, no momento **lutas antiassimilação**, drag queen ou queens apresentam um sentido diferente, como será mostrado.



**Gay:** homens que se atraem sexual e amorosamente por homens.

**Gênero fluido:** pessoa que se entende como mulher por um certo período em sua vida e como homem em outro, alternando-os (não necessariamente nesta ordem). Pode abarcar também quem transita por outras expressões de gênero.

**Intersexo:** pessoas que fisiologicamente não podem ser enquadradas no binário homem ou mulher. Hoje, reivindica-se que pessoas que têm pequenas alterações no sistema reprodutor, nos órgãos internos, também podem se dizer intersexo.

**Lésbica:** mulheres que se atraem sexual e amorosamente por mulheres.

**Não-binária:** quem se situa para além ou na negação do binário homem-mulher. No momento, opera como um termo guarda-chuva que abarca uma variedade de identidades como trans não-binárias, agêneros, gênero fluido, gênero “neutro”; enfim, o que transita entre gêneros, independente da sexualidade. Pode-se situar mais próximo da androginia, que tem visualidade própria; ou do que não se pode demarcar visualmente como homem ou mulher, tanto como do que flutua entre masculino e feminino, tendo ou não uma manifestação estética; por vezes, é apenas a autodeclaração e a exigência do uso de pronomes ditos neutros.

**Pansexual:** pessoas que se atraem por pessoas independente do gênero. Por um tempo, usou-se esta classificação para quem transa com objetos e outros seres não-humanos.

**Queer:** enquanto uma identidade, termo *assimilado* que designa alguém que transita entre os gêneros e não se identifica com os padrões heteronormativos. Os embates em torno deste uso serão mostrados ao longo da tese. Por vezes, queer é empregado como um termo guarda-chuva, abarcando toda a diversidade LGBTQIA+.

**Questionando:** literalmente, quem está questionando qual a sua identidade.

**Travesti:** corpos que administram hormônios femininos e que são operados para maior feminização, mas mantendo a genitália masculina; um híbrido.

**Trans:** pessoas que não se identificam com o gênero que lhes foi imposto ao nascerem. Há pessoas trans que se hormonizam e fazem cirurgias para transicionar fisiologicamente de um sexo ao outro. Homens trans são pessoas que transicionaram para o sexo masculino e mulheres trans são pessoas que transicionaram para o sexo feminino. Há pessoas trans que não se identificam com o gênero asignado quando nasceram, mas que não passam pelo uso de hormônios, nem por cirurgias. Em alguns lugares, essa distinção é marcada como transexualidade, no primeiro caso, e transgeneridade, no segundo, que se propõe mais abrangente.

**Trans Não-binário:** pessoas que se hormonizam, mas não o fazem visando um destino final de transicionar para o outro sexo.

**Trans\*:** termo em aberto, utilizado para abarcar uma ampla gama de identidades de gênero e sexualidade que não se estabelecem como fixas. Não pretende representar nenhuma identidade específica ou ser um guarda-chuva. (Ver definições de Halberstam e Bourcier, pp. 15-16).