

revista trans- libertária

n. 2 | 2025



foto por Mandi Casareggio-Ferrer

<https://transanarquismo.noblogs.org/>
transanark@anche.no

**FOTOGRAFIA DA CAPA POR MANDI
CASAREGGIO-FERRER.**

**REGISTRO DA PARADA DO ORGULHO EM
SANTIAGO, CHILE, EM 21 DE JUNHO DE
2025, NA AVENIDA ALAMEDA
LIBERTADOR BERNARDO O'HIGGINS,
EM FRENTE À CASA CENTRAL DA
UNIVERSIDAD CATÓLICA.**

SUMÁRIO

- 5 UMA CRÍTICA EM MARCHA PARA NÃO DARMOS A RÉ NA LUTA?**
Aliança Trans Proletária (ATP)
- 9 UMA AUTOCRÍTICA ANARQUISTA**
Aliança Trans Proletária (ATP)
- 15 Arte de Antonio Cleyton Ferreira Silva**
- 16 ANARQUISMO E A URGÊNCIA DA ABOLIÇÃO**
Agnes de Oliveira Costa
- 37 O APOCALIPSE MODERNO OU O INÍCIO DO MEIO DO FIM**
Ollie Hydell
- 41 METAMORFOSEANDO O ANARQUISMO: POR *TRANS-*ANARQUIAS MONSTRUOSAS**
Bruno Latini Pfeil
Cello Latini Pfeil
- 38 COISAS ESTRANHAS E ASSUSTADORAS**
Margaret Killjoy
tradução por sol2070
- 66 QUEM TEME O ANARQUISMO QUEER? UMA RESPOSTA A “A TEORIA QUEER E O ANARQUISMO” DO GRUPO MOIRAS**
Madelyyna Zicqua
tradução por transanark / acervo digital trans-anarquista

os materiais publicados nessa edição, assim como a edição por completo, podem ser compartilhados livremente, impressos, republicados e traduzidos.

o *acervo digital trans-anarquista* é uma iniciativa autônoma de militantes anarquistas trans/queer que valorizam a organização de [an-]arquivos como um modo de lidar com as contradições desse mundo.

compomos um *coletivo de tradutores anarquistas* e colaboramos com traduções para a Agência de Notícias Anarquistas – A.N.A. – e demais plataformas em busca de tradutores.

para entrar em contato, nos contate pelo e-mail transanark@anche.no. recebemos materiais a qualquer momento.



UMA CRÍTICA EM MARCHA PARA NÃO DARMOS A RÉ NA LUTA?

ALIANÇA TRANS PROLETÁRIA (ATP)*

As tentativas de cooptação que testemunhamos em paradas LGBTIA+, tal como o desfile do orgulho de são paulo (brasil) em 2024 e 2025, ou marchas – que, pelo nome, afirmam o exercício de certo ativismo –, como a 8º marcha do orgulho trans de são paulo, patrocinada pelo instituto [SSEXBBBOX], que, por sua vez, recebe o patrocínio do ministério da cultura e da petrobrás, são um bom exemplo do que o nosso movimento se tornou para a máquina capitalista: um palanque neoliberal e representacional de manutenção da ordem.

Há anos observamos esse processo, não apenas de captura de organizações trans pela lógica de mercado, como também de nos precarizar tanto ao ponto de alguns dos nossos sentirem que não têm saída: ou aceitam serem transformados em *tokens*, ou não conseguem fechar as contas do mês. Algumas participações das últimas marchas do orgulho seguem esse padrão.

Considerando que o gênero é uma das modalidades nas quais se experimenta a classe social – o que pode ser verificado na exclusão sistemática de pessoas trans do mercado de trabalho formal, nos diversos casos de transfobia institucional citados em Dossiês da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) e no Observatório Anderson Herzer do Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT), e na afirmação de que a prostituição é ainda o destino para 90% das mulheres trans e travestis (tendo em vista que certos segmentos do trabalho sexual ainda ocupam lugares marginalizados e de estigmatização), a título de exemplo –, a

marcha não levar em consideração os problemas pertinentes à classe social é incorrer em sua manutenção.

Parece não haver lembrança de que as marchas protagonizadas por pessoas trans começaram como revoltas que respondiam diretamente à repressão policial e violência cotidiana contra pessoas lgbti. Vale citar aqui a Revolta de Stonewall (1969, Nova York), que se tornou um marco histórico no movimento lgbti, justamente pelo caráter combativo tanto dessa revolta como de importantes militantes que associamos a ela (como Marsha P. Johnson e Sylvia Rivera). Antes dela, houve outras insurreições especificamente lgbti (como Coper do-nuts e Campton's Cafeteria), porém ela marca um ponto de virada, um estopim das ondas de revoltas da época, articulando diferentes grupos de resistência, como a STAR (Street Transvestite Action Revolutionaries – Ação Revolucionária de Travestis de Rua)¹, e inspirando a organização das futuras marchas.

Apesar de que vez ou outra se admite que essa história inspira as manifestações atuais, a recordação que se faz dela, na prática, é no mínimo tímida. E a memória de nossas lutas hoje é reduzida à "representatividade", e assimilada pelo Capital a mais um tipo potencial de consumidor "colorido".

Não negamos, com isso, a possibilidade de festejarmos nossas existências; de celebrar a multiplicidade pela qual as comunidades trans, intersexo, gênero-sexo-dissidentes são formadas. Todavia, nomear uma celebração ou um festejo de **marcha** contradiz o movimento primordial a partir do qual as marchas trans se ergueram: a revolta contra os cenários sociais e políticos nos quais nos encontramos, a revolta contra a violência policial, contra as estigmatizações *cistêmáticas* contra as quais lutamos.

Os atos que, antes, eram manifestações de resistência contra a repressão policial e a precarização de nossas vidas, hoje dão lugar a passeatas que mais parecem festivais coloridos escoltados pela polícia

¹ Cabe lembrar também do Lavender Panthers, em São Francisco, grupo que surgiu no mesmo clima político pós-Stonewall, e que, inspirados nos Panteras Negras, defendia a autodefesa organizada e a patrulha armada como resposta à violência contra a população lgbti

(assim como as várias manifestações conciliatórias e nada ameaçadoras da autodeclarada esquerda). E as nossas estratégias de autodefesa, criadas para impor nossa existência em um sistema que nos persegue, hoje se transformaram em campanhas de representatividade através das quais imploramos por migalhas que chamamos de “direitos”. E percebemos como esses “direitos” são objeto constante de negociações: a resolução transfóbica do conselho federal de medicina, resolução 2427/2025, que havia sido barrada pelo ministério da justiça do Acre, entrou, no começo de outubro, novamente em vigência após intervenção do sistema judiciário brasileiro.

Essa contradição se intensifica quando a marcha recebe o patrocínio justamente de instituições que sustentam as violências que sofremos, sejam elas públicas ou privadas. Ou quando, em atos e manifestações que advogam por direitos e defesas de pessoas LGBTQIA+, integrantes de movimentos sociais fazem agradecimentos públicos à polícia, como se esta estivesse **apta**, ou sequer disposta, a nos proteger enquanto comunidade. Isso é apenas mais uma estratégia de controle da revolta, considerando que tivemos de nos tornar capazes, por conta própria, de nos defender, especialmente da violência policial. E essa autodefesa se deu, dentre outras formas, por um caminho discursivo, a exemplo do *pajubá*. Nesse sentido, como se pode tecer agradecimentos à mesma força policial que nos mata? Como podemos comemorar que pessoas trans *entrem* nas forças policiais e vistam a farda, carreguem o fuzil e defendam as violências do mesmo estado que nos mata?

Ao transformarmos a linguagem com a qual nos comunicamos, criando novos termos e ressignificando outros, expressamos discursivamente aquilo que nos atravessa no cotidiano. É fundamental que consigamos dar um nome ao que nos afeta enquanto comunidade, que consigamos ao menos nos expressar sobre isso coletivamente. Mas, quando falamos em nomeação, não nos limitamos à nomeação das violências (racismo, transfobia, transmasculinofobia etc.), à nomeação daquele que nos nomeia (branquitude, cisgeneridade, endonormatividade etc.), ou dos nomes que apropriamos ou que inventamos para nós mesmos. Durante essa última

e várias outras marchas trans no brasil, não marchamos de fato, e o fato de que esse evento, que rememora a revolta que exercemos todos os dias, serve como palanque neoliberal para o *cistema* que nos precariza deveria, *por si só*, nos revoltar.

“Marchar” de forma bonitinha, festeira e pacífica, quando ainda somos um dos principais alvos no *cistema* atual, é legitimar a domesticação que o capitalismo tem feito conosco, é trair nossa história de luta... e caso em algum momento tenhamos coragem para voltar a marchar de verdade, utilizando a violência revolucionária ao nosso favor, as tais “marchas” atuais (pacíficas, alegres, diversas, coloridas, conciliatórias e nada ameaçadoras), servirão como exemplo de bom comportamento para mais uma vez nos dividir, e serão a desculpa perfeita para que a burguesia novamente criminalize nossa luta (a velha desculpa do vandalismo) e justifique a repressão contra nossa resistência.

Mais uma vez, nada contra as festas. Precisamos delas. Recuar estrategicamente, se recolher, cuidar da nossa classe, criar momentos de diversão, prazer e respiro em meio à realidade de opressão é fundamental. Mas não esqueçamos que estamos em guerra, que algunes de nós continuam morrendo, que a cada semana tentam retirar alguns dos nossos poucos “direitos” conquistados, e que quanto menos nos impomos e quanto menos exercitamos nossa autodefesa, mais vulneráveis ficamos. Há quem diga que a melhor defesa é o ataque. Bom, na verdade, às vezes é até mais inteligente recuar. Porém uma marcha não é um recuo. Uma marcha é um enfrentamento, uma imposição, um confronto, uma pressão que afirma “nós estamos aqui, e sabemos nos defender”, então se formos marchar, que seja para avançar em nossa luta. Pois, como diria Luana Muniz talvez, se estivesse viva: Marcha Trans não é bagunça.

* A **Aliança Trans Proletária** (ATP), como o próprio indica, é uma aliança entre pessoas trans proletárias que afirma que as relações sociais de poder dos gêneros, raças, sexualidades, nações, geracionais etc. são precisamente formas particulares de relações de classe.

UMA AUTOCRÍTICA ANARQUISTA

ALIANÇA TRANS PROLETÁRIA (ATP)*

Este texto é fruto do mal-estar que temos sentido no meio anarquista. Ele não é direcionado a nenhuma organização em particular, assim como não deve ser tomado como se fôssemos militantes puros, isentos de erros e portadores da razão. Muito pelo contrário, é a investigação das condições de possibilidade dos nossos erros o que nos conduziu a escrever este texto. A nossa pretensão é sair do Grande Inverno no qual nos encontramos.

7 DE SETEMBRO: GRITO DOS EXCLUÍDOS

Sejamos diretos: enquanto o Grito dos Excluídos se consolidou como um rito a ser realizado majoritariamente por organizações que querem dizer que fazem algo sem fazer, o Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas (MLB), vinculado ao Partido Comunista Revolucionário (PCR), decidiu fazer-se escutar de fato o grito dos excluídos: conhecido pelas ocupações que realiza, esse movimento social iniciou 18 ocupações em 15 Estados diferentes – 3 desses Estados respondendo com bastante brutalidade – neste 7 de setembro.

O Grito dos Excluídos, para quem não conhece, é um conjunto de manifestações populares que ocorrem no Brasil desde 1995. Essas manifestações ocorrem no dia 7 de setembro. Para esclarecer: quando afirmamos que ele se tornou um rito, queremos dizer que talvez nos falte uma ponderação sobre a efetividade da sua realização, qual o saldo, seja positivo ou negativo, temos tirado dele. A sua ritualização, enquanto sinônimo de algo meramente repetido anualmente, não significa que as

organizações e movimentos sociais que o compõem provocaram intencionalmente essa ritualização. É bem mais provável que o façam sem se dar conta, o que é bastante preocupante.

Enquanto Esquerda e enquanto pretensa alternativa política ao capitalismo, devemos verificar se os efeitos de nossas ações têm sido produtivos. Isto inclui analisar em que medida nossas ações não seriam, na verdade, meras reações aos refluxos do Capital em vez de uma proposição política que afirme a realização de um outro mundo – impossível, cabe dizer, ao imaginário instituído pelo Capital. Poderíamos nos perguntar e investigar em que medida o Grito dos Excluídos não se tornou um mero ato de agregação de organizações, indivíduos e movimentos sociais, algo mais de ordem quantitativa do que qualitativa. O que queremos ao nos juntarmos no Grito dos Excluídos? Segundo um companheiro especificista: “nós vamos ao Grito dos Excluídos para disputar”. O que, exatamente, ele não soube dizer. Talvez o disse mais por chavão do que por uma compreensão da realidade concreta do proletariado.

Independentemente da discordância ideológica que possamos ter com o MLB e o PCR, concordamos no que diz respeito à luta por moradia. Na data de hoje, durante o Grito dos Excluídos, que ocorria na rua Uruguaiana, fomos interpelados pela notícia de que a ocupação Luisa Mahin – Palestina Livre, que se iniciou hoje, estava sob ataque policial a mando do atual prefeito Eduardo Paes e do governador Cláudio Castro (PL).

Para quem não sofre de amnésia – ou desonestidade política –, o Eduardo Paes é conhecido por remover famílias de suas casas, um ato que por si só já é violento. Afinal de contas, fere um direito básico, que é aquele referente à moradia. Nada novo sob o céu cada vez mais poluído no capitalismo, o que não significa que não encontremos motivo para tentar respirar e tomar os céus. Mas talvez a amnésia – para sermos bem caridosos e esperançosos naquilo que há de possivelmente melhor no meio militante anarquista – tenha afetado inclusive companheiros e

companheiras que presenciaram e combateram os desalojamentos e as suas tentativas durante mandatos anteriores do Eduardo Paes: durante o Grito dos Excluídos, a ocupação Luisa Mahin sofria um ataque e os seus gritos eram abafados pela ritualização do Grito dos Excluídos, ocasionando, desta forma, um espantoso ensurdecimento diante do grito dos excluídos e excluídas a não muitos metros de distância do ato. Ensurdecimento este resultante de uma falência múltipla dos órgãos ou, melhor dizendo, das organizações anarquistas, cuja hemiplegia já é perceptível há algum tempo, embora negada por essas mesmas organizações.

ESPECULAÇÃO IMOBILIÁRIA E NOVO ATAQUE DO ESTADO

Na última quarta-feira, dia 3 de setembro, a Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) aprovou a constitucionalidade do absurdo projeto de lei N° 40/2025, proposta pelo governador Cláudio Castro. O projeto prevê a venda de 48 imóveis estaduais. Na sua lista incluem prédios históricos, terrenos, áreas desativadas da segurança pública e até uma ilha. Um exemplo é a possível perda do imóvel que serve de sede para o Grupo Arco-Íris de Cidadania LGBT, localizado na rua da Carioca, no Centro. Rodrigo Amorim (União), atual presidente da CCJ, quer que a Aldeia Maracanã seja incluída no projeto. Não é nenhuma surpresa esse desejo dele, posto que ele já ameaçou diversas vezes a Aldeia ao passear com seus capangas em torno do território, numa tentativa de amedrontar os integrantes da Aldeia. O Capital não poupará esforços para que esse projeto siga como um trator sobre os movimentos sociais e os corpos daquelas e daqueles que lutam por moradia.

Os gritos de excluídos e excluídas não foram escutados – ou foram, mas ignorados – por outros excluídos, ou que assim se afirmam. Atitude essa que não nos surpreende, mas não deixa de nos causar frustração e tristeza. Claro que, aqui, não estamos “cobrando” que certos segmentos do movimento social e da militância anarquista façam um trabalho para além do que se propõem. Compreendemos as dificuldades presentes na execução

das tarefas. As violências do Estado não nos surpreendem, mas sim as que cometemos contra nós mesmos, seja por omissão e silêncio, seja por punitivismo. Apesar das críticas à cultura do cancelamento bastante presentes entre nós, temos observado indivíduos que se ocupam de queimar uns aos outros mediante qualquer situação de discordância ou questionamento referente a decisões tomadas pelas organizações que compõem. Este texto mesmo, muito provavelmente, será lido com o intuito de encontrar de quem é a sua autoria, tratando como secundária ou suspendendo a autocrítica nele presente. Percebam: *autocrítica*, pois não nos colocamos fora da crítica apresentada. A atitude punitivista e reativa, sim, deveria nos surpreender, pois não reflete em nada os princípios que direcionam nossa luta. Portanto, o mínimo que esperamos é uma coesão entre aquilo que defendemos e aquilo que praticamos. A crítica deve servir para identificar os limites de determinada posição e superá-la, não para simplesmente negá-la. Isso seria ingênuo e confortável demais.

Façamos um trabalho para além do que nos propomos – e nem entraremos na discussão de se as organizações existentes ao menos cumprem ou tentam cumprir aquilo ao que se propõem, o que talvez fosse motivo para um outro texto. Mas, se não estivermos de fato juntos, se não nos preocuparmos uns com os outros, se não exercermos o apoio mútuo, então o que queremos dizer quando empregamos o termo “solidariedade”? A preocupação parece, portanto, ser mais da ordem da linguagem do que de ordem prática e política – não que a linguagem seja dispensável, mas a anulação da prática em prol do emprego de determinados termos por mera convenção é totalmente ineficiente, do ponto de vista político, que é o que nos importa. “Solidariedade” se tornou sinônimo de uma preocupação circunscrita por uma certa afinidade que não a de classe, mas sim pelo círculo de pessoas e coletivos que nos são “próximas”, isto é, que concordam com tudo que digamos. Veja, isto não significa uma defesa de “frentes populares” sem qualquer critério de adesão exceto o apelo a um populismo – o qual, cabe dizer, reforça uma dinâmica interclassista e prejudicial à luta contra o Capital, já que implica na sua conciliação necessariamente –, mas

sim uma defesa da solidariedade de classe que se faça verdadeira, não apenas o título de uma nota ou postagem – isto quando há uma nota ou postagem, no melhor dos cenários.

O desalojamento da ocupação Luisa Mahin será a regra, caso não tomemos nenhuma providência coletiva. Não será nenhuma gestão do Estado à Esquerda do capital que impedirá que isso ocorra. Mas também não será a nossa seletividade de solidariedade o que provocará qualquer mudança significativa nessa realidade desgraçada.

Reiteramos: independentemente da discordância ideológica que tenhamos com o MLB e o PCR, a nossa defesa da classe trabalhadora é intransigente e é a ela que nos direcionamos quando pontuamos a falha política das organizações anarquistas – em especial, já que somos militantes anarquistas – em ignorar o que acontecia paralelamente ao Grito dos Excluídos. Sabemos dos problemas existentes no PCR. Contudo, como afirmamos, não é numa defesa da linha ideológica do PCR o que estamos argumentando a favor, mas sim numa defesa do proletariado desalojado, das famílias compostas por mulheres, crianças e idosos que foram espancadas pela polícia militar. Também sabemos dos problemas existentes nas organizações anarquistas no território dominado pelo Estado do Rio de Janeiro e como que muitos desses problemas simplesmente são empurrados para debaixo do tapete por uma condescendência do autoproclamado “movimento libertário”, abafando qualquer possibilidade de autocrítica. Não é somente o Estado o que nos inviabiliza a luta social: há desvios autoritários entre nós anarquistas que nos imobilizam, nos colocando para hibernar no Grande Inverno do neoliberalismo. Quando foi que nos permitimos uma equivalência com os partidos socialdemocratas – não importando quão revolucionários se proclamem – e sindicalistas conciliadores de classe que se ocupam única e exclusivamente de montar seus palanques eleitorais repletos de promessas falsas que direcionam a um futuro inalcançável através da democracia burguesa? Talvez a disputa à

qual o companheiro especificista se referiu pudesse se concretizar nessa ação solidária.

Em que medida as organizações não têm se preocupado única e exclusivamente com a sua perpetuação, ignorando, assim, o motivo de existirem? Uma organização que se preze eficiente tem que compreender a finitude da sua existência. Se ela existe para combater um mal, a sua preocupação também deve ser em fazer-se desnecessária. Quando ela perde isso de vista, ela também deixa de se preocupar com a eficiência das suas ações e se ocupa de se manter, ainda que de maneira marginalizada. É preciso dizer que a marginalização parece ser confortável para algumas organizações anarquistas. Isso as isenta de assumirem grandes responsabilidades coletivas. A força de uma organização se encontra no reconhecimento da sua vulnerabilidade, o que não pode coincidir com uma postura vitimista ou melancólica de lamento. Se “juntos somos mais fortes” e esse estar junto não tem nos fornecido forças, não tem nos potencializado, talvez não estejamos realmente juntos, mas apenas agregados num ambiente.

Certo é que, às vésperas da primavera, nós, militantes anarquistas preocupados com uma ação coesa, não pretendemos nos manter nessa glacialização.

* A **Aliança Trans Proletária** (ATP), como o próprio indica, é uma aliança entre pessoas trans proletárias que afirma que as relações sociais de poder dos gêneros, raças, sexualidades, nações, geracionais etc. são precisamente formas particulares de relações de classe.

ANTONIO CLEYTON FERREIRA SILVA



ANARQUISMO E A URGÊNCIA DA ABOLIÇÃO

AGNES DE OLIVEIRA COSTA

Não podemos realizar uma abolição pela metade, agarrando-nos a certas coisas que não esperávamos ter que abandonar. Se queremos liberdade, precisamos também nos libertar das coisas com as quais nos capturamos. — Marquis Bey, Black Trans Feminism

Este texto foi inicialmente escrito como base para uma fala que fiz na *Feira Punk-Anarquista* de São Luís/Maranhão. A proposta era realizar um exercício de experimentação especulativa a partir de três termos e como eles se relacionam entre si: *anarquismo*, *abolição* e *urgência*. O intuito, a partir dessa abordagem, é pensarmos alguns aspectos da atuação anarquista em tempos de urgência, tendo em vista a demanda por abolição. O texto aqui apresentado contém alterações e acréscimos de alguns argumentos e questões, que por motivo de tempo não foram abordados.

ANARQUISMO

Assim como Carlos Taibo, não estou preocupada tanto numa circunscrição espaço-temporal do anarquismo, localizando-o na Europa nos finais do século XVIII e início do século XIX, embora em alguns momentos eu o faça. Estou mais interessada em colocar o anarquismo em uma continuidade virtual com práticas anti-autoritárias, práticas de recusa e abolição que, de um ponto de vista meramente cronológico, precederam o

anarquismo enquanto “movimento e teoria específica”.² Em outros termos, me interessa pensar o anarquismo como atualização ou efetuação de uma recusa virtual em relação a algo como uma *autoridade como forma de poder separado*.

Posto isso, e de maneira muito grosseira, podemos definir o anarquismo como a prática teórica e a ação prática de criação de uma vida sem autoridade e sem governo, isto é: *sem Estado e sem nenhum tipo de hierarquia que sustente relações de exploração ou subjugação*. Se trata, nesse sentido, da criação de coletividades baseadas no *apoio mútuo, ação direta e autogestão*, sem que haja um poder separado, ao qual as pessoas delegariam sua capacidade de conduzir a vida coletiva, ao invés de fazê-lo por si mesmas a partir de sua interdependência mútua. O que implica, assim, tanto um desejo destrutivo em relação a sociedade atual e suas relações, quanto um desejo generativo ou criativo de uma outra socialidade.³

Nesse sentido, considero como uma das principais contribuições do anarquismo a desnaturalização do governo e da autoridade como um destino social inevitável, racional e desejável. Embora, é preciso reconhecermos, essa “desnaturalização” do Estado e da autoridade tenha sido feita também a partir de uma naturalização da solidariedade e do apoio mútuo, que coloca para nós algumas questões.⁴

²Me refiro aqui ao livro de Carlos Taibo: *Repensar a Anarquia: ação direta, autogestão, autonomia*. Ponta Grossa, PR: Monstro dos Mares, 2020.

³Ver, por exemplo, *Queer Meet Anarchism, Anarchism Meet Queer*. In: **Queering Anarchism: addressing and Undressing Power and Desire**. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/c-b-daring-j-rogue-deric-shannon-and-abbey-volcano-queering-anarchism>. Uma tradução deste texto está disponível aqui: https://monstrodosmares.com.br/wp-content/uploads/2023/01/queer-conheca-anarquismo_DIAG.pdf.

⁴Malatesta (2001, 34-36), por exemplo, explicou a solidariedade como uma *lei* resultante do próprio processo de autoprodução da natureza, que seguiria um caminho progressivo de aperfeiçoamento tendo o ser humano como meta. Solidariedade e apoio mútuo, nesse sentido, estariam ligados aos princípios de autopreservação do indivíduo e da espécie humana, que distinguiriam o ser humano dos animais, na medida em que os humanos realizariam sua autopreservação a partir da associação em sociedade. A dominação do homem pelo homem, portanto, seria uma espécie de “regressão” que aproxima o ser humano da animalidade e contraria sua “condição de existência”. Essa concepção de

Como se sabe, é um senso comum – no sentido de postulação de um fundamento idêntico e universalmente reconhecido, um “*todo mundo sabe, ninguém pode negar*” – que na falta de governo e autoridade, expressa em suas diversas figuras (o patrão, o padre, o policial, o soldado, o carcereiro, o juiz, o presidente, o deputado etc.), só haveria desordem e caos.⁵ Trata-se de um impasse do tipo *double bind*, que nos coloca duas alternativas infernais: ou a diferenciação hierárquica da autoridade, ou “a noite do indeterminado ou do indiferenciado”.⁶

E esse é, a meu ver, um dos grandes truques do pensamento que tem a forma do Estado, ou seja, que tem a própria “forma-Estado desenvolvida no pensamento”, para usar uma fórmula do Deleuze e Guattari (2012, p.45).

O pensamento justifica e consente com o Estado ao fazê-lo se confundir não só com a própria sociedade – “toda sociedade é ou caminha para o Estado” – mas como sua razão ou fundamento (*logos*) de direito: “o Estado é o efeito da realização da razão universal”. Mais do que uma justificação no plano social, na condição de uma “convenção” entre “coisas racionais” sociais, o Estado assume uma justificação ontológica em sentido forte, isto é, na qual o que está em jogo é o que compreendemos pela própria *realidade*. Não é difícil vermos como isso está presente nos

Malatesta, apoiada na ciência da vida, influencia também sua concepção a respeito dos tipos sociais: o processo autopoietico da vida de se externalizar em diferenciações e especializações mais complexas dos seres vivos, se manifesta no nível social a partir da complexificação (diferenciação e especialização) das esferas sociais. (Malatesta, 2001, p.23-24) Esse recurso a princípios ontológicos e *leis naturais* como ponto de vista da crítica anarquista também foi observado pelo Saul Newman em *Pós-anarquismo: entre política e antipolítica* (2009).

⁵Me apoio aqui na definição dada por Deleuze do *senso comum* como *cogitatio natura universalis*, ou seja, a presunção onto-epistemológica da unidade e universalidade do sujeito pensante (*Cogito*). É a presunção da identidade do sujeito que funda a concordância (*senso comum*) em torno do *reconhecimento/reconhecimento* da universalidade e necessidade do Estado. Sobre o senso comum, ver Deleuze, 2018, p.183-188. Sobre a relação entre *Cogito* e consenso de Estado, e o papel da filosofia de “bendizer os poderes estabelecidos”, ver Deleuze; Guattari, 2012, p. 47.

⁶Deleuze e Guattari definem o *double bind* como uma lógica constitutiva da *edipianização* ou do *familismo* burguês, responsável por produzir a autoridade e consciência moral exigida pela repressão inerente à máquina social capitalista. Sobre isso, ver *Um familismo impenitente* e *Segundo paralogismo da psicanálise: o double bind edipiano*, em Deleuze; Guattari, 2010, p. 128 e p.110.

enunciados inaugurais da filosofia política moderna sobre o Direito e o Estado: de Locke à Hegel há toda uma trajetória do pensamento de Estado, da relação entre Razão e Estado, que não deixa de se expressar como realização da liberdade. Mas também observamos como, após Hegel, essa necessidade do Estado continua a ser reescrita por meio das ciências humanas e dos arsenais da diferença racial e cultural, das oposições entre civilizados e primitivos e por aí vai, como nos mostra Denise Ferreira da Silva (2022).

Diante disso, o que o anarquismo faz é questionar a *universalidade e necessidade* da existência do Estado e dos governantes, da própria relação diferencial governantes/governados. E, com isso, coloca em questão a afirmação segundo a qual sem uma instância transcendente e externa como *autoridade comum mediadora*, as pessoas, por si mesmas, seriam conduzidas a uma espécie de guerra de todos contra todos, a uma espécie de suicídio coletivo ou da própria “espécie”. Segundo tal proposição pró-Estado, a violência do Estado de Direito está, *por antecipação ou a priori*, autorizada como resposta diante do caos e da desordem significada pela sua ausência, como se o Estado tivesse *sempre-já* um direito de captura dos corpos, dos territórios e da vida. Assim, no núcleo do Estado e do Direito encontramos uma violência que se autopressupõe, isto é, cuja antecipação é mais estrutural do que epidérmica, embora ela seja indissociável de uma fisicalidade. A questão é que a violência estatal se auto-pressupõe na sua efetivação sobre os corpos que se encontram diante da Lei. Isso ocorre na medida em que a violência de/o direito “contribui para criar aquilo sobre que ela se exerce”, em que “a captura contribui para criar aquilo que ela captura” (Deleuze; Guattari, 2012, p.155). Voltarei a esse ponto quando tratarmos sobre como a antecipação ou autopressuposição da violência de Direito, no contexto do Estado-Nação moderno, depende da violência produtiva do racial e do gênero. De todo modo, é tal círculo vicioso que a desnaturação anarquista do Estado busca quebrar.

Por ora, retomemos um clássico. Errico Malatesta, no texto *A Anarquia*, define o Estado como um poder ou uma forma de organização social fundada na autoridade, instaurando uma divisão entre governantes e governados (Malatesta, 2001, p.15) . E, segundo ele, toda autoridade se firma, em última instância, sobre a usurpação - ou sobre o *estado de exceção*, diríamos hoje com Giorgio Agamben. A partir dessa definição genealógica do Estado feita por Malatesta, podemos desdobrar um aspecto importante da sua relação de violência, que se constitui uma forma de vinculação baseada na autoridade: o Estado se funda sobre a usurpação, o roubo ou a captura, que está incorporada em cada funcionamento cotidiano da máquina estatal. Ao mesmo tempo, essa relação de captura/usurpação não aparece meramente como violência, mas com uma violência com *força-de-lei*, ou seja, violência (auto)autorizada e legitimada pelo próprio sistema jurídico, cujo fundamento residiria num espécie de “tempo mítico”, no qual a autoridade estaria *sempre-já* lá, como feita de uma vez por todas na eternidade.

No caso do capitalismo, para o Malatesta, o Estado (moderno) tem a função de garantir a autoridade dos proprietários. Ou seja, o Estado é, fundamentalmente, a polícia da ordem burguesa e sua autoridade. Diante disso, Malatesta define como tarefa da anarquia a abolição do Estado ou do governo para instaurar uma situação de completa solidariedade e cooperação voluntária para a satisfação das necessidades coletivas.⁷

Por isso, e desde então, tornar-nos ingovernáveis figura como um lema fundamental da prática anarquista, o que pode ser feito de diversas maneiras, segundo diferentes níveis e dimensões, mas todas elas, a meu ver, se realizando a partir de uma recusa da autoridade e do governo, bem como das relações e mecanismos que lhes dão sustentação.

⁷“As expressões *abolição o Estado*, *Sociedade sem Estado* etc., correspondem perfeitamente a ideia que os anarquistas querem exprimir quando falam de destruição de toda organização política fundada na autoridade, e de constituição de uma sociedade de homens livres e iguais, fundada na harmonia dos interesses e na cooperação voluntária de todos para a satisfação das necessidades sociais” (Malatesta, 2001, p.15).

É aqui que eu vejo a proliferação da multiplicidade do anarquismo: não existe, como sabemos, um único anarquismo ou um corpo doutrinário anarquista unificado e dogmático, embora seja verdade que exista uma certa tendência a um purismo anarquista dentro do anarquismo, que pode conduzi-lo a estabelecer certa relação com formas supremacistas de poder.⁸ Apesar disso, há uma proliferação de anarquismos: anarquismo queer, negro, indígena, primitivista, insurrecionário, individualista, niilista e por aí vai. Menos que correntes e mais que meros apêndices, são *ressingularizações* na teoria e prática anarquista colocando questões que embora não sejam “recentes”, permaneceram em larga medida também marginalizadas no anarquismo: como a violência de gênero, violência racial, destruição ecológica, o recurso à práticas e modos de organização não tradicionais etc etc.

A meu ver, essas multiplicidades do anarquismo, que deveriam ser bem vistas, contribuem para reconsiderarmos e pensarmos de maneira mais abrangente a questão da autoridade, das relações de dominação e, portanto, da abolição.

Essas reescritas da crítica da autoridade vão operar dentro dos próprios movimentos anarquistas e autônomos, explicitando como a autoridade se manifesta na priorização de certas pautas em detrimento de outras, na desigualdade de dedicação e recursos para determinadas lutas, como aquelas que dizem respeito à justiça reprodutiva, à luta contra a violência policial, contra o encarceramento em massa, contra a transfobia, pela terra ... Ao fazerem isso, é exposto também os limites de mecanismos horizontais puramente formais, como os da democracia direta e um certo assembleísmo. Embora constituam mecanismos importantes, eles ajudam

⁸Lorenzo Kom'boa chegou a tratar desse tema num pequeno texto, tratando da relação entre purismo anarquista e supremacia branca. Ver, *Anarquismo e racismo: purismo anarquista e supremacia branca*. In: *A Plantation Progressista: racismo dentro dos grupos de esquerda radical*. Escurendo Narquismo, Rio de Janeiro, 2023.

pouco quando o que há são espaços e movimentos majoritariamente cis-masculinos e brancos.

Essa primeira explanação sobre o anarquismo, a partir da relação entre autoridade e recusa, nos conduz ao nosso segundo termo: *abolição*.

ABOLIÇÃO

Há uma formulação do objetivo da abolição, de uma *abolição vermelha e negra*, feita pelo Fred Moten e Staphano Harney, em *Subcomuns*, que nos ajuda aqui a começar a tocar a questão da abolição. Eles nos dizem:

“Qual é (...) o objetivo da abolição? Não é tanto a abolição das prisões, mas a abolição da sociedade que possa ter prisões, que possa ter escravidão, que possa ter salário e, portanto, não a abolição como eliminação de qualquer coisa, mas a abolição como fundação de uma nova sociedade” (Moten; Harney, *Subcomuns*).

Assim como Moten e Harney, estou entendendo a abolição, a recusa ou a destituição, tomadas mais ou menos como sinônimos, como esse gesto primário para fundação de uma outra socialidade. Enquanto tal, a abolição pode ser definida como uma “modalidade e orientação de vida e vivibilidade que não reage apenas contra prisões “ruins”, mas como uma forma de tornar impossíveis as formas de encarceramento” (Bey, 2022, p.22, *tradução minha*).

O abolicionismo contemporâneo inspira-se na luta abolicionista contra a escravidão racial, sendo pensado e praticado, especialmente, no contexto da luta contra o *complexo-industrial-prisional* e a maneira como ele refigura os efeitos da escravidão de produção da morte social de pessoas racializadas. Apesar disso, e como Moten e Harney salientaram, é cada vez mais patente que o objetivo da abolição não pode se restringir a uma instituição ou complexo institucional discreto (a prisão e outras instituições contíguas a ela), mas deve se referir ao contexto social global no qual a hipercriminalização e o hiperencarceramento passaram a fazer sentido como uma forma legítima de Justiça (Davis *et al.*, 2023, p.84). Há, assim,

sempre um risco da *práxis* abolicionista se converter numa mera reforma institucional em nome da *integração* ou *inclusão*, ao invés de realizar uma fuga que afeta o sistema social como um todo, em seus momentos econômico, jurídico-político, subjetivo etc.

Desde uma definição mais abrangente dos objetivos da abolição, a lógica da *carceralidade* ou *catividade* é apreendida como a lógica que funda nossa forma de socialidade e relacionalidade, bem como as categorias pelas quais compreendemos e descrevemos a nós e o mundo. Nesse sentido, e dada a abrangência daquilo que devemos abolir, não é equivocado dizer que a tarefa da abolição consiste num certo *fim de mundo*, que não se confunde com a terra, mas com o *mundo como nos é dado a conhecer*. Em outros termos, a tarefa da abolição incide sobre a própria ordem ontológica deste mundo, isto é, aquilo que tal mundo impõe como o que é possível ser. Nesse sentido, a abolição também tem uma íntima relação com o impossível, com um certo programa de *desontologização* e *desepistemologização* radicalizado, para encontrarmos outros modos de viver e habitar a terra.⁹

Então, se hoje formos debater o sentido da abolição de uma sociedade no qual o princípio da autoridade é operante, temos, ao menos, que considerar que o que sustenta a autoridade não se limita também ao Estado e às relações jurídico-política, embora elas desempenhem, sem dúvidas, um papel importante. Temos que reconsiderar mais uma vez qual é a fundação dessa sociedade, para que a abolição não se converta em uma “quase-abolição”. Para isso, é preciso pensar, por um lado, a autoridade para além da política, compreendida enquanto estatalidade. E, por outro, pensar a abolição, portanto, para além da *antipolítica*.

⁹Marquis Bey (2022, p.24) observa que: “Os sistemas em questão não são entidades discretas das quais podemos nos livrar deixando intacta a paisagem geral; eles são a ordem ontológica que conferiu um sentido fundamental de ser a tudo aquilo que pode ser dito existir propriamente.”

i) Abolição e antieconomia

Como os arquivos das revoluções nos ensinam: *não basta tomar o Estado para mudar o mundo*. Mas o inverso também parece ser válido: *não basta abolir o Estado para que o capitalismo racial e patriarcal deixe de existir*.

Com isso não se trata de afirmar que o capitalismo não dependa do Estado. Mas chamar a atenção para o fato que o capital, o racial e o patriarcado constituem uma forma de socialidade que está para além do Estado e que pode coexistir com cooperativas ou empresas autogeridas. Mais do que isso, que o próprio Capital pode, por sua conta, destruir Estados inteiros que se tornem disfuncionais, conduzindo suas populações à guerras civis, como a que estamos vendo na Síria e na qual a revolução de rojava se inscreve. Tudo isso pra dizer que não se produz de qualquer maneira uma fuga desse sistema, que a captura e possibilidade de capitulação espreita a cada esquina.

É verdade que, desde o início, a abolição, na sua modalidade radical, sempre excedeu o antagonismo no campo da estatalidade. Também excedia as demandas de justiça distributiva imanente ao antagonismo capital-trabalho, tal como foi formulada, em larga medida, pelo socialismo. Ou seja, não se tratava de “democratizar” o trabalho e sua produtividade. Clóvis Moura, em *Trajectoria da abolição em São Paulo: do quilombismo radical à conciliação*, havia observado, por exemplo, duas alas do abolicionismo: uma moderada, baseada na transição conciliada para o trabalho assalariado, e uma radical, marcada pelas práticas insurrecionárias do quilombismo e da fuga da relação capital-trabalho. Por sua vez, Frank Wilderson III observou que a posicionalidade da demanda da abolição por parte do escravo não era aquela do trabalhador: “em contraste, o escravo demanda que a produção pare, sem recorrer a sua última democratização” (Wilderson III, 2007). Em resumo, a abolição é também uma modalidade de *antieconomia*.

Mas voltemos à década de 70 e o que se passou a respeito do debate em torno da autogestão. Transcorrido um longo processo de integração da

classe trabalhadora durante o século XX, ali começou a ser questionado, nos debates sobre a autogestão, o conteúdo daquilo que se pretende autogerir e que geralmente é associado à esfera econômica.¹⁰ Um primeiro sentido de tal questionamento era extensivo: o que a forma organizativa da autogestão deveria abarcar? Usinas nucleares, fábricas de automóveis, minas de extração e prisões deverão ser mantidas e tornadas objetos de autogestão? A questão era, então, que *nem tudo deveria ser autogerido*. Mas há um segundo sentido mais fundamental, e que me interessa mais. Trata-se de uma questionamento não somente quantitativo e extensivo a cerca do conteúdo, mas qualitativo.¹¹

Por muito tempo, anarquistas, bem como certos segmentos do marxismo, pensaram, e alguns setores ainda pensam, a autogestão como gestão do trabalhador sobre seu trabalho e aquilo que produz. Ou seja, se pensa a autogestão como um modo de produção distinto do capitalismo em termos jurídico-político formais, isto é, como relações jurídicas de propriedade (privada, pública ou comum), mas sem se pensar muito sobre o conteúdo daquilo que se autogeria, isto é: *o que é o comum?* O comum era pressuposto com eminentemente “econômico” e base de toda e qualquer sociedade em geral. Isso justifica, a meu ver, e paradoxalmente, um certo “primado da política” na “antipolítica” anarquista.

Tal primado ocorre na medida em que o trabalho foi largamente aceito, tanto pelo anarquismo como pelo marxismo, como fundamento da vida social, sem questionar porque as atividades, as mais diversas possíveis, assumem a forma geral do trabalho e, conseqüentemente, porque aquilo que ele produz assume a forma geral do valor, expresso em mercadorias e

¹⁰Em *Isto não é um programa* (2006), TIQQUN observou uma coincidência entre movimento operário e a “parte *progressista* do capitalismo”, no interior da qual a reivindicação do movimento operário, da Comuna aos anos 70, teria consistido numa reivindicação do “direito dos proletários de *gerir o Capital por conta própria*” (2014, p.31)

¹¹Cf. por exemplo a história em torno do surgimento do que ficou conhecido como *comunização*. Bernes, J. **Algumas histórias sobre a comunização**. In: Quilombo Invisível. Disponível em: <https://quilomboinvisivel.com/2021/08/06/algumas-historias-sobre-a-comunizacao-parte-1/>

dinheiro. Dito em outros termos, o problema da dominação acabou se restringindo às relações jurídico-políticas *sobre* uma *base* econômica fundada no trabalho.

Na década de 70, o próprio trabalho, para não falar da centralidade da luta de classes, começa cada vez mais a ser questionado. Um exemplo são os escritos da Autonomia italiana, em especial os de Alfredo Bonanno, um expoente do anarquismo insurrecionário, que defendeu a recusa e abolição do trabalho em *Prazer Armado* (1977)¹². Podemos ainda citar, no campo pós-esquerdista, o ensaio do Bob Black: *A abolição do trabalho* (1985). E escritos mais recentes como de *TIQQUN*¹³ e *Comitê Invisível*¹⁴. Para não falar do *Manifesto contra o trabalho* (1999) do grupo *Krisis* e a exaustiva crítica do trabalho e seu caráter patriarcal desenvolvida no contexto da revista *EXIT!*. Não é aleatório, a meu ver, que tais questionamentos emerjam nesse momento, no qual os horizontes emancipatórios construídos em torno das demandas saciáveis do trabalho começa a dar sinais de esgotamento.

Tendo isso em vista, a reivindicação da abolição do trabalho permite, a meu ver, duas coisas:

1º desnaturalizar o que chamamos de *economia*, tanto como uma *infraestrutura/base* material determinante e trans-histórica, quanto como *esfera social* separada e detentora de leis próprias. O que faz da abolição do trabalho também uma abolição da economia e da chamada “sociedade civil”;

2º estabelecer o nexo entre trabalho e autoridade, ou seja, como o trabalho está na base de legitimação da autoridade da ordem social de maneira abrangente, isto é, em termos não só econômico, mas morais,

¹²Diz Bonanno: “O único caminho que explorades têm para escapar do projeto globalizante do capital é a recusa do trabalho, da produção e da economia política” (2023, p.39).

¹³“Excerto por uma ínfima minoria de retardatários, ninguém mais acredita no trabalho. Ninguém mais acredita no trabalho, mas justamente por isso a fé em sua *necessidade* só se torna mais feroz” (TIQQUN, 2014, p.143).

¹⁴Ver *Fim do trabalho, vida mágica*, em *Motim e destituição agora*.

políticos, simbólicos etc. Tudo isso faz da *antieconomia* um complemento da *antipolítica* no interior de uma *práxis* abolicionista.

Mas isso não é tudo. Há também que considerarmos como a autoridade da ordem política e econômica, centrada no trabalho, é constituída pelo gênero e pelo racial. E como a abolição do Estado e da economia está internamente conectada com a subjugação de gênero e racial, isto é: *como o gênero e o racial constituem a autoridade da política e da economia, do Estado e da mercadoria sobre nossas vidas, e independente de mulheres, pessoas dissidentes ou racializadas ocuparem postos no mercado ou no Estado*. E isso tem tudo a ver com a maneira como pensamos a abolição.

O fato é que o gênero e o racial criam posições que são incomensuráveis em relação à categoria do trabalho e que não podem, a partir de uma lógica da identidade, ser subsumidas e compreendidas a partir dela. Tal incomensurabilidade marca antagonismos sociais fundamentais que não se situam no processo de trabalho e na relação capital-trabalho, mas que se dá em relação ao próprio trabalho como princípio coativo de socialidade, identificação, integração e pertencimento social.

Voltemos ao Wilderson III (2007). O autor nos diz que “o trabalho não é um princípio orgânico para o escravo” e que “o corpo negro dos séculos XV e XVI, e o sujeito gerador que resolve a crise de superacumulação do capital tardio, o corpo negro (encarcerado) dos séculos XX e XXI” não reificam “as categorias básicas que estruturam o conflito na sociedade civil: as categorias de trabalho e exploração”. Tais análises de Wilderson III sobre a anti-negritude que funda o mundo moderno e está em relação antagônica com o trabalho como “princípio orgânico”, nos possibilita uma compreensão do trabalho como uma categoria e princípio branco abrangente de socialidade e autoridade.

Não é preciso irmos longe para ver como isso acontece. Basta olharmos como diante de cada enquadro e violência policial letal contra

peças racializadas, “ser trabalhador” é evocado como um critério para questionar o excesso ou arbitrariedade da violência estatal e demandar dignidade e respeitabilidade. Nessas situações, podemos ver como o trabalho opera não só como um princípio econômico mas também moral, cuja medida é a branquidade. Tal demanda por respeitabilidade a partir do “ser trabalhador”, em relação às pessoas negras, só pode se efetivar de maneira contraditória, na medida em que o trabalho é uma *forma normativa* de subjugação racial branca.¹⁵ De maneira geral, os diversos processos de racialização se dão numa relação negativa com o trabalho não só como categoria econômica, mas de aperfeiçoamento moral, isto é, de capacidade de autoconsciência e autodeterminação.

Em relação ao gênero, Roswitha Scholz, em *O valor é o Homem* (1992), observa que o trabalho constitui também um *princípio masculino* de socialidade. Enquanto tal, o trabalho abstrato não possui para mulheres e dissidentes de gênero e sexualidade o mesmo “poder fundador de identidade” que tem para homens cis. E as atividades de reprodução social, constituídas a partir de um princípio de *dissociação* sexual, também não podem ser absorvidas inteiramente na categoria de trabalho, na medida em que possui uma qualidade e uma lógica distinta que está em contradição, embora a sustente, com a lógica do trabalho e da produção de mercadorias: enquanto a produção de mercadorias se baseia na lógica do *poupar tempo*, a reprodução social se baseia na lógica do *gastar tempo*, e estas duas lógicas temporais estão hierarquicamente dispostas e em conflito uma com a outra. O que se expressa num processo socialmente transversal de des/valorização das atividades de reprodução feminilizadas, mesmo quando monetarizadas.

Todas essas considerações a respeito do trabalho nos mostra como ele constitui um princípio racial e sexual de autoridade que põe relações hierárquicas de autoridade que estão para além do Estado.

¹⁵ Sobre os limites da *política da respeitabilidade* e sua relação com o embranquecimento, ver o prefácio de Juliana Borges ao *Capitalismo Carcerário* de Jackie Wang.

Um segundo passo seria pensar a relação entre autoridade e uma certa lógica de *antecipação* pela qual a violência se exerce, e que diz respeito a um poder determinativo daquilo que as pessoas e as coisas são, antes mesmo que elas se apresentem. Nesse plano, começamos a tocar a relação entre abolição e um programa de *desontologização e desepistemologização*.

a) Abolição e opacidade

No início do ano, vocês devem se lembrar, em Porto Alegre, um homem negro, que trabalhava como motoboy, foi atacado com uma faca por um homem branco. E, chegando ao local, a polícia de maneira truculenta, como sempre, prendeu o homem negro como se ele tivesse cometido algum crime, mesmo sendo a vítima da agressão. O que essa cena, como tantas aqui no Brasil e em outros lugares, nos diz?

Primeiro, ela nos diz que a ontologia ou metafísica racial constitui a autoridade. O racial não é um mero elemento de distorção das instituições, dos agentes policiais e das condutas e mentes dos cidadãos brancos, que produz uma discriminação que sem o racismo não existiria e que poderia ser corrigida com uma consciência racial. O racial é, justamente, o que dá sustentação à violência exigida para o funcionamento do sistema social e que torna essa violência autorizada, que autoriza a decisão sobre a vida e a morte do outro, sobre a captura de seu corpo. Algo assim se passa também com a ontologia de gênero, ou seja, como a autoridade é *sempre-já* uma autoridade cis-masculina sobre corpos feminilizados, incluindo aqui os corpos das mulheres, de pessoas transfemininas, transmasculinas, não-binárias, intersexuais, de crianças e da própria terra.

Mas a cena nos diz mais. Ela nos diz que essa autoridade masculina branca é sustentada por uma violência cuja lógica é uma lógica de antecipação e auto-suposição. Antes que a polícia chegasse à cena - ou antes que o marido, o ex-companheiro ou o cliente matasse uma mulher cis ou uma travesti - a violência racial e patriarcal já está justificada como necessária, como se já houvesse ocorrido, antes mesmo do que acontece

empiricamente e independe de como acontece. A violência racial e patriarcal tem *força de lei*, e isto a impregna de uma *necessidade* que molda as maneiras de descrever o que acontece. A violência racial gendrada pode performar esse papel, porque as existências e suas relações já foram determinadas e mapeadas de maneira racializada e sexualizada.

É isso que vemos em cada justificção da violência policial como “autodefesa” e em cada decisão dos juízes para absolver os policiais de assassinatos. Como observa Denise Ferreira da Silva (2024, p.129), cada uma dessas decisões de policiais e juízes – a de prender, atirar, não indiciar ou absolver – se baseiam na *necessidade* operando pela racialidade, que produz o sujeito racial como ameaça diante da lei e determina objetividade e universalidade das decisões da autoridade.¹⁶ Ou ainda na cumplicidade masculina na legitimação da violência de gênero, executada por um agente estatal ou não, responsabilizando a própria vítima como causa da violência: por estar num lugar que não devia, pelos seus comportamentos, modos de vestir, profissão, configuração corporal e mental “patológica” etc.

Essa antecipação decorre do *poder determinativo* que a autoridade e as categorias mobilizadas para enquadrar e produzir tipos diferentes de sujeito possuem. Tal poder diz o que as coisas são, como elas se relacionam e o que é possível acontecer, antes mesmo e independente do que de fato aconteça. Antes de uma criança nasça, ela é sempre-já, perinatalmente, designada segundo as determinações das ferramentas raciais e sexuais.

Contudo, a violência total registra outra coisa: a possibilidade do fracasso de sua eficácia. Desde o início do pesadelo que é o mundo moderno, racialização e sexualização tiveram uma relação violenta e íntima com a *fuga*, com o imprevisível e o indeterminado. Retomando os arquivos históricos, Marquis Bey (2022) observa que a negridade manifestou-se como vetor da fugitividade. Numa chave semelhante, Moten e Harney

¹⁶O papel do racial na sustentação da autoridade fundamenta na *necessidade* é abordado por Denise Ferreira da Silva em seu livro *A Dívida Impagável* (2024). Algo que é ignorado por autores como Agamben e Foucault em suas considerações à respeito do poder jurídico e sua relação com o racial.

(2023) observaram que o essencial para a pessoa escravizada é a *fugitividade*. Toda violência da escravização foi mobilizada para impedir a fuga e todas as pessoas que com ela colaborassem. Mas Bey também observa como existe uma relação íntima da fugitividade com o embaralhamento dos papéis de gênero como prática de fuga e abolição, tornando-se alvo da criminalização. Um exemplo foi a prisão de Caroline Wilson, em 1859, por “não ser aquilo que parecia” (usar roupas femininas) e que, por isso, se suspeitou que seria uma emissária Abolicionista.

Nesse sentido, em relação a abolição, a opacidade, ou a *indeterminação*, assume aqui um significado ético, além de epistemológico ou ontológico. A opacidade nos diz da violência que carrega a compulsão de determinação e descrição completa das existências e da possibilidade de formalizar antecipadamente aquilo que elas são e suas propriedades antes ou independente da experiência e do encontro com elas. A opacidade nos convida a abraçar a indeterminação como base para uma socialidade após o fim deste mundo. Como formulou Bey:

“[...] o mundo que habitamos após e em meio à abolição e à radicalidade de gênero não sabe absolutamente nada sobre nós, e sorri diante desse fato, porque, quando vier a nos encontrar, saberá que emergimos sem coerção, sem violência, sem imposições. E então poderemos começar um outro tipo de vida.”

c) Abolição e Sujeito

Por fim, essas reescritas da crítica da autoridade coloca em crise a própria noção de Sujeito, como capaz de autodeterminação e, portanto, de Sujeito Revolucionário. Se a autoridade está em relação íntima com o *poder de terminar* os Outros, é porque ela é, no mesmo movimento, também um poder de *autodeterminar* a si mesma. Por isso, por muito tempo e até hoje, a autoridade, figurada no Estado como princípio de Soberania, se confundiu com a liberdade. Contudo, tal definição da liberdade como autodeterminação a coloca sempre em conflito com tudo aquilo que a

ameaça enquanto afetabilidade. No limite, o próprio mundo se torna uma ameaça, a própria matéria ou a própria carne emaranhada de tudo que é sensível e existe.

Hoje, sobretudo do ponto de vista ecológico, tem sido cada vez mais questionado como a separabilidade entre humano e natureza, humano e animalidade, funda o Humano/Humanidade como autoridade que pode exercer violência sobre os seres não-humanos, vivos ou não-vivos. E como tal humana está fundada na noção de Sujeito como capaz de autodeterminação, que entra em contradição com sua interdependência relacional e sensível com as demais coisas existentes. As implicações de tais considerações, conduz no limite a uma exigência de abolição do excepcionalismo Humano indissociável de um tipo específico de prática social ético, jurídico-política e econômica.

Diante disso, a tarefa hoje, do ponto de vista abolicionista, seria pensar uma abolição – ou revolução – sem Sujeito, ou uma *práxis* abolicionista cuja realização acaba sendo a abolição do próprio Sujeito, juntamente com a sociedade na qual a existência de algo como um Sujeito faz sentido.

URGÊNCIA

Para concluir. Gostaria, depois desse percurso, de pensarmos como fica o anarquismo e abolição diante da urgência? O termo urgência nos remete a uma situação que exige uma resposta rápida e imediata, como uma urgência médica ou um incêndio. Me inspiro aqui nas análises do Paulo Arantes, que caracteriza nosso novo tempo do mundo como regime de urgência.

Então penso aqui a urgência como uma experiência interna do limite do mundo *como nos é dado a conhecer*. E esse limite não é só econômico e político, mas também ecológico, com eventos climáticos extremos se

tornando cada vez mais comum e se sucedendo em espaços de tempo cada vez mais curtos.

Essa experiência do limite caracteriza a dinâmica temporal do capitalismo hoje, que está associada com um encolhimento da “esperança no amanhã”, porque o amanhã já é de certa maneira hoje, *se presentificando por antecipação*. Há, por parte do capitalismo, uma antecipação permanente e acelerada do futuro, lidando com sua probabilidade e previsibilidade, buscando não só controlá-lo, mas consumi-lo no próprio presente: o exemplo mais paradigmático disso são as bolsas de valores. E quanto mais esse mundo se torna “descontrolado” e “desordenado”, mais se busca controlá-lo e ordená-lo. Em certo sentido, isso sempre marcou a relação violenta do capital e do Estado com a *fugitividade* ou a *imprevisibilidade*, e que informa a lógica carcerária de suas relações e categorias. Mas tal relação assume uma condição qualitativamente nova numa situação na qual o capital e o Estado entram numa espiral de desintegração interna e se depara com limites sociais e ecológicos incontornáveis.

Assim, ao contrário do que o nome indica, as chamadas “sociedades de riscos” que caracterizariam as sociedades atuais têm pavor da indeterminação e do imprevisível, são sociedades securitárias *do* risco, sendo o maior risco a *mudança radical* da própria sociedade:

“Ao contrário do que o nome indica, embora descreva com precisão o fim de linha contemporâneo, trata-se, na verdade, de uma sociedade, não por acaso girando em volta do princípio de precaução, em que o risco se tornou intolerável e por isso mesmo precisa ser passado adiante, isto é, socialmente transferido”
(Arantes, 2014, p.62)

Nesse encolhimento e anulação securitária do “amanhã”, a espera, e a disciplina por ela exigida, se torna também um modo de punição: desde a espera nas filas da burocracia que dá acesso à programas de assistência social, passando pela espera por julgamento de presos preventivos no sistema penitenciário, até os campos de refugiados.

Contudo, vemos esse regime de urgência presente não só nos mecanismos de administração de crise do capitalismo, que age como quem lida com riscos e perigos permanentes, convertendo o mundo numa grande UTI, mas também na própria experiência cotidiana de quem vive no fio da navalha, nos conflitos e lutas sociais, que partilham esse mesmo tempo.

Num texto que chama *A improvisação além do motim*, Frederico Lyra observa o que ele chama de uma passagem da primazia da greve, por parte de operários organizados em sindicatos e partidos, para aquela dos motins. Daríamos aqui também pra pensar de uma passagem da fábrica para os territórios, como também diagnosticou Antônio Bispo dos Santos.

De todo modo, essa primazia do motim se liga a mudança de um tempo regido por um horizonte de expectativa (progresso), baseado na acumulação de forças para enfim fazer a revolução, para um tempo de urgência em que improvisação se impõe. Se olharmos para os acontecimentos políticos mais recentes, veremos que embora possuam curto fôlego, são os motins e insurreições, e não as greves gerais, que se tornam mais frequentes. São acontecimentos que, embora não caiam do céu, “explodem”, e em alguns momentos saem do controle em relação a seus catalisadores. O problema, nesse sentido, é como habitar essas situações dando consistência a sua inconsistência. Diante disso, Lyra fala nesse texto de uma *abolição improvisada*. De fato, a abolição, em sua modalidade radical, sempre teve uma relação com a improvisação.

Pra encerrar, eu gostaria de dizer que esse quadro social nos remete a um limite da política e uma atualização da antipolítica. A política moderna foi formada em torno da noção de progresso e desenvolvimento, partilhada tanto pela esquerda quanto pela direita. Hoje a política, como uma esfera funcional ao capital, ligada à forma-partido, entra profundamente em crise. Com isso, a uma atualização da antipolítica. Contudo, seria apressado concluir com isso que o “século XXI” se torna anarquista, na medida em que a antipolítica e sua prática vem se manifestando também na extrema-direita, que, como vimos últimos anos, também rompe consensos, bloqueia avenidas, faz barricada, motins e profana santuários da autoridade pública.

E o risco, nesse cenário, é a antipolítica se tornar uma prática dominada pela extrema-direita.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ARANTES, P. **O Novo Tempo do Mundo**: Ensaios críticos sobre a sociedade moderna em constante conflito e crise. São Paulo: Boitempo, 2014.
- COMITÊ INVISÍVEL. **Motim e destituição agora**. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- BEY, M. **Black Trans Anarchism**. Durham and London: Duke University Press, 2022.
- BONANNO, A. **O Prazer Armado**. Edições insurrectas, 2023.
- DAVID, A. *et al.* **Abolicionismo. Feminismo. Já**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.5. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: Editora 34, 2011.
- FERREIRA DA SILVA, D. **A Dívida Impagável**: Uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.
- _____. **Homo Modernus**: para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- KOM'BOA E. **A Plantation Progressista**: racismo dentro dos grupos de esquerda radical. Rio de Janeiro: Escurecendo o Anarquismo, 2023.
- MALATESTA, E. **A Anarquia**. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Imaginário, Soma e Nu-Sol, 2001.

MOTEN, F.; HARNEY, S. **Tudo Incompleto**. São Paulo: GLAC, 2023.

MOURA, C. Trajetória da abolição em São Paulo: do quilombismo radical à conciliação. In: **Acervo, Revista do Arquivo Nacional**. V3. N.1 jan-jun 1988. Disponível em:

<https://www.marxists.org/portugues/moura/1988/06/trajetoria.pdf>

TAIBO, C. **Repensar a anarquia**: ação direta, autogestão e autonomia. Ponta Grossa, PR: Monstro dos Mares, 2020.

TIQQUN. **Isto não é um programa**. Dazibao, 2014.

WILDERSON III, F. The Prison Slave as Hegemony's (Silent) Scandal. In: **Warfare in the American Homeland**: Policing and Prison in a Penal Democracy (James org.). Duke University Press, 2007.

O APOCALIPSE MODERNO OU O INÍCIO DO MEIO DO FIM

OLLIE HYDELL

80 x 100 cm

Tinta acrílica, guache, aquarela, dripper,
Salonpas, cola com glitter e canetão marcador sob tecido de tela colado
num papelão

2024

Da série artística: *Uma crise maior ainda*

Para apresentar a obra, ela vem de um contexto dentro de uma série que acabei produzindo que falava muito sobre identidade de gênero e raça mas por ser a obra que fecha ou que acaba a série. Ela acaba sendo muito maior do que a proposta da temática da série em si. (Que se chama *Uma Crise maior ainda*)

A obra *O Apocalipse Moderno* é uma resposta contra a onda de cisnormatividade, contra as demandas sociais impostas graças aos tentáculos do capitalismo. Por ser muito simbólico, acho válido explicar o que cada imagem na obra representa.

A figura do capitalismo é na presença de dois homens brancos, um com uma cruz de dinheiro e outro com a cabeça decepada, que é a ideia de representar os grandes bilionários como uma imagem de piada. Ou seja, tirar o poder de imagem de bilionários e transformar em chacota. (O que faz sentido se for ver a obra)

O tigre e a figura antropomórfica representam e encarna a ideia de resgate à própria identidade, como se aceitasse totalmente aquilo que é e se bota à frente como força de mudança. Afinal, ser trans ou ir contra o sistema traz mudanças para si próprio, seu círculo social e etc.







METAMORFOSEANDO O ANARQUISMO: POR *TRANS-* ANARQUIAS MONSTRUOSAS

CELLO LATINI PFEIL
BRUNO LATINI PFEIL

Iniciamos com uma breve contextualização.

Em 10 de maio de 2024, o governo peruano publicou o decreto supremo nº 009-2024-SA, que patologiza as identidades trans sob justificativa de que a associação da transexualidade a patologias relativas à saúde mental poderia tornar o acesso a atendimentos médicos mais acessível. Esse decreto reconsidera a definição de “transexualismo” como constava na décima versão do código internacional de doenças – vigente até 2022 – e desconsidera a décima primeira versão do código, que emprega atualmente o termo “incongruência de gênero”. Cerca de 20 dias depois, houve um protesto em frente ao ministério da saúde peruano, com o lema “Nada que curar!”, que percorreu as ruas até o palácio da justiça.

Nesse período, alarmados com a notícia de que nossos companheiros peruanos estavam sob risco de perder seus acessos básicos à saúde, conversamos casualmente com uma militante anarquista cisgênera e branca que nos era próxima e nos questionamos sobre o silêncio compartilhado pela militância diante da situação que ocorria no peru. Evidentemente, não assumimos uma postura de cobrança, mas de reflexão, pois esse silêncio era perceptível não apenas frente a transfobias alhures, como também em nosso território. Para nossa surpresa, ela prontamente nos questionou: “mas como isso *nos* afeta?”

Cerca de um ano depois, em maio de 2025, o conselho federal de medicina brasileiro publicou a resolução 2427/25. Essa resolução, não mais em vigor após investidas jurídicas de organizações trans¹⁷, proibia cirurgias de afirmação de gênero para menores de 21 anos, exigia no mínimo um ano de acompanhamento psiquiátrico para toda pessoa trans que desejasse se hormonizar, e embarreirava o acesso a serviços de saúde especializada para pessoas trans com menos de 18 anos. No mesmo mês, o movimento trans organizado foi às ruas. Essa resolução significou um grave retrocesso em relação às recentes conquistas de políticas públicas para a comunidade trans no país.

Ainda após as reações judiciais contrárias à resolução, seus impactos são fortes nos atendimentos de saúde. Dispositivos públicos de saúde brasileiros têm disseminado informações não condizentes com a resolução, que por si só já é transfóbica, e estão agindo de maneira arbitrária e inconsistente. Alguns ambulatorios trans têm solicitado novamente acompanhamento psicológico, para além do psiquiátrico, por pelo menos 1 ano para que a pessoa trans possa iniciar a hormonioterapia. Isso é arbitrário inclusive conforme as normativas da resolução. Não consta, em nenhum tópico da resolução, a solicitação de acompanhamento psicológico. O artigo que versa sobre o acompanhamento prévio para a hormonioterapia é o seguinte:

“Art. 6º, §3º: O paciente que optar por terapia hormonal cruzada deverá: I - iniciar avaliação médica, com ênfase em acompanhamento psiquiátrico e endocrinológico por, no mínimo, 1 (um) ano antes do início da terapia hormonal, conforme PTS”.

O mesmo ocorre em relação a procedimentos cirúrgicos:

“Art. 7º §2º: Os procedimentos cirúrgicos de afirmação de gênero previstos nesta Resolução somente poderão ser realizados após acompanhamento prévio de, no mínimo, 1 (um) ano por equipe médica, conforme PTS”.

¹⁷ Dois dias após o envio desse texto para publicação, em outubro de 2025, o supremo tribunal federal reinstaurou a vigência da resolução transfóbica. Isso apenas confirma o argumento central do texto, como exposto adiante.

Embora a resolução nunca tenha se aplicado a pessoas que já estivessem em acompanhamento hormonal, como consta no artigo 10 – “Art. 10: As disposições desta Resolução não se aplicam a pessoas que já estejam em uso de terapia hormonal ou bloqueadores da puberdade” –, testemunhamos ambulatorios trans impedindo que pessoas trans já em hormonioterapia continuem seus acompanhamentos endocrinológicos.

Frente a essa situação que entrelaça os poderes biomédicos, do estado e do capital, pretendemos, nesse breve ensaio, analisar os impactos da *resolução transfóbica* e demonstrar que nossas lutas devem ser internacionalistas, jamais isoladas. Escrevemos por perspectivas trans-anarquistas, que compreendemos como algo transversal que não se encerra em argumentos fechados; como algo que recusa a inclinação à autopreservação e ao conservadorismo típico dos estados e da política partidária. Tal como Elis Herman, pensamos não em um anarquismo queer, mas em um anarquismo *queerizado*; pensamos não em um anarquismo trans, mas em *trans*-anarquismo – o hífen, para nós, cumpre a função fundamental de construir pontes ao invés de adjetivar um substantivo. Anarquismo não se reduz a um sistema de oposições, mas se amplia para um olhar sobre a sociedade que compreende seu potencial transformador. Contudo, encontramos uma inclinação à autopreservação e ao conservadorismo em organizações anarquistas, uma tendência que se evidenciou desde que a resolução do conselho federal de medicina foi publicada.

Consideramos perigosa toda tendência à autopreservação. Emma Goldman a percebia como basal para a manutenção do poder estatal. O estado não almeja somente se autopreservar, como também perpetuar e ampliar seu poder. Sua força está diretamente vinculada à sua intolerância para com outras forças que o ameacem. O conservadorismo governamental advém fortemente de seu temor sobre a individualidade, sendo esta não a pretensão de se desvincular do coletivo, ou de se isolar, mas sim, nas palavras de Goldman (2007, p. 31), “a consciência do indivíduo de ser o que é, e de viver essa diferença”. Se as vidas trans envolvem ao menos *alguma* experiência de transformação, de prefiguração, e sendo a prefiguração algo

constitutivo da práxis libertária, então como podemos responder a esse conservadorismo no seio de organizações anarquistas – expresso, por exemplo, no questionamento da referida militante cis branca, “e como isso *nos afeta*”?

As citadas contradições em torno da resolução 2427/25, que revelam a convergência entre estado, indústria farmacêutica e regime político cisheterossexual, demonstram a fragilidade disso que consideramos ‘conquistas’ dos movimentos trans organizados, e denunciam como a transfobia ultrapassa o âmbito institucional: se a ele se ativesse, as ações dos dispositivos de saúde voltados à nossa população seguiriam à risca a referida resolução, mas a arbitrariedade e a inconsistência denunciadas pelos relatos aos quais tivemos acesso denota como tal resolução somente abriu alas a ondas de violência já presentes nos cenários institucionais de saúde. Talvez possamos cogitar a persistência da Tríplice Aliança que Kropotkin (2000) identificou em relação ao estado, sustentado por alianças entre igreja, militarismo e sistema judiciário. Em relação às identidades trans, o *c*istema judiciário se alia ao conselho federal de medicina e à indústria farmacêutica, que transformam nossas necessidades de saúde em objeto de controle.

Os serviços de saúde especializada para pessoas trans, aos quais Alex Barksdale se refere como *atendimentos de afirmação de gênero*, tiveram sua precarização exacerbada desde a vigência da resolução. Não é possível, portanto, reduzir a transfobia a um âmbito *institucional*, tendo em vista que a transfobia está para além de sua institucionalidade, podendo ser reproduzida inclusive no seio de organizações libertárias.

É em um tom [sempre auto]crítico que escrevemos, não em resposta a algum coletivo em particular, mas como algo que pensamos em nossa luta cotidiana. Anarquismo, como escreveu Tomás Ibáñez, é movimento. É, portanto, metamorfose. Algo que se mantém em um contínuo questionamento de suas bases; que reconhece que não há relações eternas e imutáveis. Aquilo que se movimenta unicamente por sua autopreservação torna-se opressivo, na medida em que a autopreservação

eventualmente deixa de corresponder aos fins [e meios] originalmente ou cotidianamente almejados, e não permite que os fins [e meios] almejados sejam transformados durante nosso percurso formativo. Parece-nos que a tendência à autopreservação deriva de outro medo: o temor diante do que nos aparenta ser monstruoso, do que nos é desconhecido. É um temor que encontramos tanto no conservadorismo de organizações políticas como nas bases do regime cisheterossexual e endossejo.

Diante da precariedade dos atendimentos de afirmação de gênero oferecidos pelo estado e/ou pela iniciativa privada, organizações de pessoas trans se mobilizam para ter acesso a esses atendimentos e realizá-los autonomamente. A essas iniciativas, Barksdale atribui o termo *práticas autônomas de saúde*, compreendendo as práticas autônomas de saúde como orientadas pelos princípios de ação direta e apoio mútuo, na medida em que se fundamentam em solidariedade e capacidade autônoma de ação. Essas práticas se encontram em situação de perseguição ou domesticação: ou devem ser anuladas ou devem ser institucionalmente regulamentadas. Exercê-las constitui uma ameaça à imperatividade do estado e de outros mecanismos institucionais de regulação, uma vez que passamos a deter, em nossas mãos, os meios de produção de nossa transformação.

A título de exemplo, podemos citar o Jane Collective, coletivo estadunidense fundado em 1969. As integrantes do coletivo, ao descobrirem, em 1971, que um de seus fornecedores de materiais abortivos não era um médico, decidiram tomar as rédeas das ferramentas utilizadas para realizar abortos e outros cuidados de saúde entre si. Formou-se, então, uma clínica autônoma de aborto, que cobrava valores reduzidos às mulheres trabalhadoras. Em 1972, sete integrantes foram presas, mas seu advogado conseguiu liberá-las. O grupo se desfez após a descriminalização do aborto em algumas regiões estadunidenses.

Em contexto brasileiro, na década de 1980, feministas brasileiras descobriram que o misoprostol poderia ter efeitos abortivos, pois provocava contrações uterinas. Esse uso, no Brasil, ainda é considerado ilegal e criminalizado, e pode ser associado à *capacitación* exercida pelo grupo

Mujeres Libres, atuante durante a Guerra Civil Espanhola. As Mujeres Libres usavam o termo *capacitación* para designar a ação de instruir sobre questões de saúde sexual, práticas abortivas e cuidados com o corpo.

As práticas autônomas de saúde ressurgem a todo momento e resistem às constantes perseguições da máquina estatal, se esforçam para desviar do controle da indústria farmacêutica. A domesticação entra em questão justamente aqui, em táticas de controle. O decreto do governo peruano é um ótimo exemplo disso: que sejam consideradas como ‘verdadeiramente trans’ apenas as pessoas que cumprirem com os requisitos da ‘domesticação-cisgênera’; que tenham acesso à saúde apenas aquelas que cumprirem com os sintomas que o *cistema* biomédico nos exige. De certo modo, praticamos nossas próprias formas de *capacitación* ao nos ensinarmos a driblar essa domesticação e suas regulações. Catraca Mayer define essas regulações como uma “economia da precariedade”, ou seja, uma distribuição institucionalmente regulada de vulnerabilidades. Em relação às monstruosidades, não é diferente. Associá-las às transgressões-de-gênero nos parece interessante, pois as monstruosidades, tal como a transgressão, surgem em relações de antagonismo.

A figura do monstro não é fixa e imóvel; é uma figura insurrecta, que pode se manifestar e ressurgir a qualquer momento, e que transita de uma corporalidade a outra. É isso o que nos conta Luiz Nazário (1998), ao afirmar que o monstro não pode restringir-se a um corpo, a uma única forma, pois precisa de várias. Sua polissemia possibilita que diferentes corporalidades sejam monstrificadas, e transformadas, com isso, em alvos a serem eliminados, ou domesticados. Os atributos da monstruosidade contrastam com os da humanidade, de modo que o Humano sustente sua humanidade *a partir* da monstruosidade do Outro. A transição do monstro ameaça a fixidez humana, e é contra essa possibilidade de transição e mutação que o sistema biomédico opera. Como escreveu Mayer,

É o Estado que nos impõe a necessidade de declarar quais são os nossos gêneros; é o Estado que polícia e autoriza nossas sexualidades através do controle das ligações emocionais através do matrimônio; o Estado regula os corpos com útero

no que diz respeito à procriação; o Estado fiscaliza intimamente a configuração física das pessoas a fim de classificá-las e determinar como elas devem ser tratadas, quais suas possibilidades de mobilidade, emprego, entre outras, seja na questão das pessoas transgênero ou não-binárias, seja na questão das chamadas deficiências físicas. (Mayer, 2019, p. 03)

Esse esforço por regular e categorizar demonstra tão somente o temor que os Humanos nutrem de figuras monstruosas, da possibilidade da transição; um temor que, a princípio, não deveria ser compartilhado por anarquistas. Ibáñez (2022, p. 183) escreve que “*ou a anarquia é mutável ou não é anarquia*”, porque sua imutabilidade negaria o tipo de entidade que é”. Ou a anarquia transiciona continuamente, se encontra em constante metamorfose, ou reproduz em si justamente aquilo contra o que se opõe – a fixidez do Humano, a autopreservação dos estados, as hierarquias que desejamos tanto mitigar.

Contudo, apesar de se opor a toda forma de violência institucional, encontramos uma resistência à possibilidade da transição no seio de organizações anarquistas/libertárias, seja por sua cisheteronormatividade, seja por seu apego a cartas de princípios jamais atualizadas. Há, aí, uma certa força de lei. Sabemos que a posição absoluta da lei se espelha em um sujeito que enuncia as verdades do mundo, do outro e de si mesmo; que define o que é ordem e o que é desordem; que se sustenta sobre a Tríplice Aliança. O culto à autoridade e à ‘ordem’ ecoa “em casa, na escola, na igreja e na imprensa”, como escreveu Goldman (2007, p. 36). É uma ordem que se autoriza a nomear o outro, transformando-o em Outro; a fazer do mundo um reflexo de *seu* mundo, de *sua* forma de vida, de *suas* relações de exploração. Esse sujeito, não necessariamente restrito a um só ser humano, ressurgue em várias corporalidades, tal como as monstrosidades que o antagonizam. Para toda ideia de ordem, há um arquétipo de desordem. Para toda ideia de humano, há um monstro. Anarquistas oitocentistas se esforçaram, em contexto europeu, a demonstrar que o ideal de ordem promulgado pelos estados é fajuto. Como escreveu Piotr Kropotkin, “a ordem é a miséria, a fome, tornadas estado normal da sociedade [...] é o operário reduzido ao estado de máquina [...]” (Kropotkin, 2005, p. 88). É

uma ordem que se autoriza a fazer de sua humanidade o objeto de contraste para todas as outras coisas, que são designadas, por sua vez, como monstruosas. Talvez nos seja interessante, em relação às transgressões de gênero, elaborar essa noção de monstruosidade. Pois é logo em oposição às monstruosidades, ao que destoa e, portanto, é concebido como uma ameaça ao sujeito, que os estados e suas alianças se organizam, e organizam-se tanto para persegui-las como para produzi-las.

Para Nazário (1998), o monstro surge como antagonista, como o inimigo mortal do humano, ameaça à civilização – a exemplo do medo compartilhado pela extrema-direita e parte da esquerda institucional de que pessoas trans irão ‘transicionar’ seus filhos. Enquanto ao monstro é conferido o estatuto de Outro, a posição humana se outorga o estatuto de Eu, em detrimento da privação da humanidade dos outros. O teor ameaçador do monstro propicia o nascimento e o fomento de narrativas que justificam a necessidade de seu extermínio, como se pode observar com o histórico de patologização da transexualidade e da gênero-sexo-dissidência. A presença da polícia em marchas do orgulho lgbti não passa de uma tática de controle observada há anos. Em 2019, por exemplo, na cidade de São Francisco (EUA), a 27ª *Dyke March* se deparou com uma intervenção prévia do movimento *Gay Shame* contra a presença de policiais na marcha. Demonstrações como essa se repetem tanto lá como aqui. No Brasil, testemunhamos figuras políticas proeminentes da comunidade lgbti agradecendo à presença de policiais nas marchas – como se isso pudesse nos trazer proteção –, assim como militantes contrários a essa tática de controle.

A história do conceito de “transexualidade” segue essa mesma linha: suas definições oficiais em manuais diagnósticos e códigos de doenças servem como um espelho invertido das normatividades de gênero. Tanto o Conselho Federal de Medicina Brasileiro como o Ministério da Saúde Peruano se encontram sob a silhueta da norma, de um Humano que se percebe completo, limpo e imaculado. As transgressões-de-gênero ameaçam a higiene e a integridade do Humano. “El monstruo”, como escreve Paul B.

Preciado (2020, p. 45), “es aquel que vive en transición”, e a humanidade, a biomedicina, os conselhos de medicina e *c*istemas judiciários são aqueles que cultuam a fixidez e a permanência. Que parecem se ater a suas próprias “cartas de princípios”. Ao lado do culto à autoridade, caminha o culto à permanência.

Encontramos, de maneira contraditória, essa tendência em coletivos e espaços que se auto-intitulam anarquistas/libertários. Já ouvimos – não por acaso, da já referida militante cis branca – que um espaço anarquista é um espaço onde habitam anarquistas, já que as relações firmadas naturalmente romperiam com a ordem vigente e com a reprodução de comportamentos sexistas, racistas, de exploração. Evidentemente, consideramos essa crença uma tolice. Resta-nos olhar em volta para um anarquismo que não rejeita a totalidade do sujeito, que não se propõe a questionar seus métodos e as posições que seus *sujeitos* ocupam, pois, afinal, “como isso *nos* afeta?”.

Em outros termos, percebemos uma normatividade no anarquismo, ao menos em nosso contexto, que parece se distanciar do que compreendemos como anarquia. Pensamos como Jason Lydon, que defende a importância de reconhecermos a incidência de violências sexuais, racistas, de classe, entre outras, internamente a nossos espaços de militância. Nas palavras de Lydon (2012, p. 204, tradução nossa), “os muros e fronteiras que devemos derrubar não são apenas aqueles que pertencem ao estado ou ao capitalismo, como também aqueles que impedem nossos movimentos de trabalhar juntos e informar uns aos outros”. Algo que impede nossos movimentos de trabalhar juntos é eleger como condição de tomada de ação o fator de como algo *nos* afeta, pois quem somos *nós*?

Definir um *sujeito* do anarquismo parece contradizer o movimento, com o qual temos afinidade, de *abolir* o sujeito. Não haveria, na concepção de Tomás Ibáñez, um *sujeito* a emancipar, mas sim, em nossa concepção, condições de possibilidade a defender. A possibilidade à qual nos referimos é a de que possamos viver nossas *formas-de-vida* monstruosas, mutáveis, anárquicas. A anarquia seria constitutivamente mutável; seria um “produto

circunstancial”, contextual e localizado. A necessidade – e iminência – da metamorfose parece ser algo que Ibáñez compreende, ainda que com outras palavras, como uma vontade de ruptura radical: “[...] esta vontade de ruptura radical não pode referir-se a nada mais do que à negativa de obedecer, à insubmissão, e ao *desacordo profundo* com o estabelecido” (Ibáñez, 2015, p. 41, grifo nosso). Um desacordo profundo com a tríplice aliança do regime cisheterossexual envolve ao menos duas partes: humanidade e monstrosidade, Eu e Outro, defensores do estado e aqueles que desejam aboli-lo, que materializam, em suas corporalidades, a abolição.

É desafiador escrever sobre monstrosidades, ou nos considerarmos “fluentes” em uma língua que se propõe monstruosa, se somente conseguimos nos comunicar por meio da linguagem da representação que nos é ensinada, e sem a qual a vida não nos parece possível em um primeiro momento. A representação supõe um dualismo fundante do que compreendemos como modernidade, uma distinção entre mente e corpo, representante e representado, concreto e abstrato, *res cogitate* e *res extensa*. A separação entre os que governam e os que são governados corresponde, de um ponto de vista ético, a uma separação entre os âmbitos público – do exercício da política – e privado – daqueles aos quais o exercício da política é interdito. Toda representação supõe algo de fundamental que não é do âmbito da representação.

Representar é uma ação indireta que se mantém tanto na cristandade como no secularismo, e a dicotomia entre governantes e governados não cessa. Podemos recorrer a neologismos, mas as bases da representação se mantêm. Quem somos não depende da linguagem que empregamos para nos nomear. Por isso, a crença de que existe *uma* ‘cultura libertária’, para Ibáñez, nos conduz a uma busca por unicidade, por um caminho unilinear, e toda unilinearidade é intuitivamente totalitária. A linearidade sintética do pensamento não pressupõe a multiplicidade de existências, como nos contou Nego Bispo (2023). O saber ocidental, em seu higienismo colonial, adota a linearidade como perspectiva totalizante, o plano cartesiano que não permite a multidimensionalidade da vida. Buscar

por uma unilinearidade libertária se apresenta como um exercício profundamente contraditório, porquanto colonial. Desse modo, corroborando indiretamente o pensamento de Bispo, Ibáñez considera perigosa a *vontade de cultura libertária*, e sugere que pensemos em *anticultura*; algo que não se predispõe a preencher uma lacuna, mas a abrir caminhos, a imaginar outros mundos radicalmente, tal como fazemos em relação a nossas corporalidades.

Ao defendermos saúde trans autônoma, como fazemos em nosso cotidiano, nos vemos impelidos a encerrar nossas possibilidades de saúde em funções estáticas e protocolares, sob o jugo do saber biomédico. O movimento trans organizado no Brasil sucedeu décadas de mobilização em torno de condições de subsistência e combate a violências sistemáticas. Em 1988, o Palácio das Princesas, alavancado por Brenda Lee, se constituiu como um desses espaços de resistência, posteriormente sob aporte do governo do estado de São Paulo. A fundação da ASTRAL na década de '90 refletiu essas relações entre movimento social e o campo da saúde, diante da necessidade de alavancar o tratamento de HIV. A fundação da Associação Brasileira de Homens Trans na década de '10 se concentrava fortemente em socializar, dentro a comunidade transmasculina, informações sobre saúde autônoma. Ao passo que esses movimentos apresentavam combatividade diante de violências institucionais e estruturais, esses mesmos movimentos se encontraram em posições de dependência do estado, políticas públicas e iniciativas institucionais para adquirir certo acesso, ainda que precário, à saúde. Ao defendermos saúde trans autônoma, não defendemos, então, a dissolução dos serviços públicos de saúde existentes, mas sim a descentralização de seu poder sobre nossa autonomia corporal.

Como militantes anarquistas, nos esforçamos para romper com a lógica universalista do *cistema* biomédico. Mas essa ruptura significa, também, o abandono da pretensão totalizante da Ordem, do Humano, e o reconhecimento de que nossas línguas monstruosas devem,

necessariamente, e antes de qualquer coisa, se desorganizar; devem “fazer uma bagunça”, como escreveu Anastasia Murney.

As decisões transfóbicas do ministério da saúde peruano e do conselho federal de medicina brasileiro exprimem não apenas a fragilidade das recentes ‘conquistas’ do movimento trans, como também a necessidade de que nos organizemos para além da institucionalidade, desviando dos esquemas da representação. É interessante repensar o conceito de poder tratado pelo anarquismo ‘tradicional’ enquanto sistema filosófico. A noção de poder adotada pelo anarquismo europeu do século XIX se fundamenta “no pressuposto de que o poder pode ser analisado a partir de um ponto externo e, portanto, também pode ser substituído por uma outra alternativa” (Eckert, 2024, p. 03). As estruturas de poder devem ser tidas “não como causas, mas como efeitos, não como doenças, mas como sintomas” (Eckert, 2024, p. 04). Opor-se ao poder do estado e do capital demandaria uma oposição às nossas identidades, ainda que sejam subversivas, que inevitavelmente se constituem em referência às identidades modernas naturalizadas. Ou seja, “isso significa que nunca haverá uma estratégia de resistência em que possamos confiar” (Eckert, 2024, p. 04).

Nossa desconfiança em relação às estratégias de resistência que adotamos é o que nos motiva a praticar a bagunça como método, a transição como caminho, as monstruosidades como formas-de-vida. Esse é o esforço que realizamos, tanto como anarquistas, quanto como transgressores-de-gênero. Ao [des]identificarmos as origens do Humano e de seus monstros contrastantes, se evidenciam os medos e fragilidades de uma humanidade que se preocupa sumariamente com sua autopreservação. Com isso, questionamos: preservam-se do quê? Esse questionamento se aplica também às organizações anarquistas. Um anarquismo em transição é um anarquismo da monstruosidade. Um anarquismo em transição, diante de uma espécie de anarquismo conservador, é o que compreendemos como *trans-anarquismo*. E quem há de assumir a monstruosidade senão aqueles nomeados monstros? Quem romperá com as fronteiras do Humano em uma

ânsia por metamorfosear-se? Como seguiremos os conselhos de Lydon de derrubar os muros que erigimos em nosso entorno?

A metamorfose, o rompimento de fronteiras e a recusa à linearidade requerem combatividade. Assumir a transição é se envolver em seu movimento contínuo; é abdicar de perspectivas totais; é abrir mão de suposições de completude. É preocupar-se com a preservação, se é que podemos ainda empregar essa palavra, de nossas *condições de possibilidade* de vida; de nossas *formas-de-vida*, as quais “[...] não podem ser ditas, descritas, apenas mostradas, nomeadas, isto é, em um contexto necessariamente singular” (TIQQUN, 2019, §9). Se nossos desejos se constituem a partir de nosso meio, então nosso desejo por transformação beberia da noção que temos de transformação, a partir de onde nos situamos. Não conseguimos nos desgarrar completamente da forma de vida que nos molda. Mas podemos, por outras vias, transicionar.

Então, longe de afirmar uma distinção nítida entre ser um anarquista “propriamente dito”, algo como um *sujeito* do anarquismo, e ser um anarquista “independente”, Ibáñez defende que extrapolemos essa dicotomia, compreendendo o âmbito de nos transformarmos em nós mesmos. De transicionarmos continuamente. De sermos monstruosos e, portanto, insurrectos. De, como escreveu Shuli Branson (2025), incorporarmos a ameaça. Transformando-nos, evidenciamos [e desafiamos] os elementos que cerceiam nossa liberdade. Esta práxis pode ser não somente constrangedora para a norma, como também para quem a contraria. A busca pela totalidade nos foi ensinada de forma que questionemos “e como isso *nos* afeta?” em vez de vislumbrarmos o horror de como *isso* nos afeta. Precisamos nos constranger enquanto militantes anarquistas que questionam *se* a violência contra outrem *nos* afeta. Expôr a humanidade do Eu, expôr sua *egoidade*, deve ser o epíteto do embaraço a quem quer que se afirme – se é que se pode *afirmar-se* – *anárquico*.

Parece-nos que é a esse desejo de metamorfose que Madelyyna Zicqua se refere quando escreve sobre “praxis prefigurativa anarquista queer”. Ou seja, práticas de prefiguração que se sustentam pelo desejo de

existirem apesar de vivermos em um mundo – ou, melhor dizendo, em um sistema-mundo – cuja linguagem demasiado humana, demasiado cisnormativa, demasiado branca, é tida como critério de medida para outras linguagens. A insurreição pode não ter um nome, mas possui sempre uma vibração, algo que a faz sentir no corpo e na língua. Com as prefigurações anarquistas queer, a fixidez da Ordem e da forma de vida moderna/colonial é rechaçada. Assim, afirmamos: a prefiguração é monstruosa. E desejar ser monstruoso é, por essa [i]lógica, envolver-se em um movimento de constante negação: como escreveu Edward Avery-Natale (2025), ser queer corresponde a um movimento de negação. Negar uma única forma fixa, universalizada e imutável de identificação.

Essa negação da forma de vida moderna/colonial, que autoriza a si própria a ser concebida como única possível – e única possibilitada –, pode ser observada nos protestos contra o G20 de 2009, realizados em pittsburg (eua), em que manifestantes diziam coletivamente “estamos aqui, somos queer, somos anarquistas!”. Nem todas as pessoas da multidão, todavia, eram queer, isso seria quantitativamente muito improvável. Diante disso, Avery-Natale concluiu que estaria ocorrendo, naquele momento, um remanejamento identitário, uma coletivização da diferença, em que uma pessoa não-queer poderia, mesmo que momentaneamente, entoar a negação da norma. Se não se pode pensar em sujeitos unicamente biológicos, tampouco unicamente socioculturais, evocamos o pensamento de subjetividades monstruosas – ou não-subjetividades, que recusam a posição de *sujeito*, algo que de modo algum anula sua singularidade. O individualismo, como pensava Emma Goldman (2007, p. 32), é a “verdadeira camisa de força da individualidade”, e a singularidade, ao que nos parece, possui como camisa de força a noção total de *Humano*.

Quando nos defrontamos com a incoerência de haver espaços anarquistas que mais se atentam à autoconservação do que à abertura para a transformação e a metamorfose; e com a incongruência que identificamos ao observarmos uma marcha do ‘orgulho’ assimilacionista e neoliberal na qual ativistas trans agradecem à polícia por sua fajuta “proteção”, não nos

permitimos encerrar nosso anarquismo de maneira análoga a como o saber biomédico faz com nossos corpos. Não encerramos nossas monstruosidades em discursos que o *sujeito* profere sobre os monstros. Urgimos por anarquias monstruosas, como corpos *freaks*, que vivem e criam formas-de-vida sem a pretensão de encerrá-las ao imperativo gramatical do *Eu*.

Entoamos, portanto, que ‘somos queer’, cuir, trans, transgressores-de-gênero, seja em nossos textos, seja nas ruas, seja em nossos corpos, pois, em meio à multiplicidade dos porvires, incorporamos a estranheza, a bizarrice, o corpo-outro. Metamorfosear o anarquismo se refere à recusa de elementos centrais no pensamento hegemônico ocidental, dentre os quais elencamos o sujeito colonial e sua gramática totalitária. A pretensão de abolir esse sujeito e, com ele, sua branquitude, sua heterossexualidade e sua cisnormatividade caminha ao lado do que escreveu Kropotkin sobre o viés dos anarquistas – “os anarquistas trabalham para abolir o Estado, e não para reformá-lo” (Kropotkin, 2000, p. 7-8).

Nossas práticas autônomas de saúde nascem de experiências compartilhadas. Construimos nossa própria *capacitación*. A transição é coletiva. Nossa liberdade de transformação é confirmada pela possibilidade de que outros se transformem. Nas palavras de Bakunin, “a minha liberdade pessoal, assim confirmada pela liberdade de todos, estende-se até o infinito” (Bakunin, 1975, p. 22-23). É assim que isso “nos afeta”, em resposta à supracitada militante com a qual conversamos. Esta é a resposta que lhe damos.

BIBLIOGRAFIA

VERY-NATALE, Edward. “Estamos Aqui! Somos Queer! Somos Anarquistas’: A Natureza da Identificação e Subjetividade entre Black Blocs”. *acervo digital trans-anarquista*, 2025.
<https://transanarquismo.noblogs.org/post/2025/03/20/estamos-aqui-somos-queer-somos-anarquistas-de-edward-avery-natale/>

- BARKSDALE, Alex. Perspectivas Anarquistas-Feministas sobre Saúde Reprodutiva e Trans Autônoma. *acervo digital trans-anarquista*, 2025.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora/ PISEAGRAMA, 2023.
- ECKERT, Lena. Pós-Anarquismo como uma Ferramenta para a Política Queer e Trans e/ou Vice-Versa? Tradução por Cello Pfeil. Biblioteca Anarquista Lusófona, 2024.
- GOLDMAN, Emma. O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros ensaios. São Paulo: Hedra, 2007.
- HERMAN, Elis L. Tranarchism: transgender embodiment and destabilization of the state. Carolina do Norte (EUA): Contemporary Justice Review – Issues in Criminal, Social, and Restorative Justice, v. 18, n. 1, 2015, p. 76-92. <http://dx.doi.org/10.1080/10282580.2015.1008946>
- IBÁÑEZ, Tomás. Interstícios Insurrectos: Antologia de Tomás Ibáñez. Lisboa: Barricada de Livros, 2022.
- IBÁÑEZ, Tomás. Anarquismo é movimento: anarquismo, neoanarquismo e pós-anarquismo. São Paulo: Intermezzo editorial; editora Imaginário, 2015.
- KROPOTKIN, Piotr. Palavras de um Revoltado. São Paulo: Editora Imaginário, 2005.
- KROPOTKIN, Piotr. O Estado e seu Papel Histórico. São Paulo: Ed. Imaginário, 2000.
- LYDON, Jason. Tearing Down the Walls: Queerness, Anarchism and the Prison Industrial Complex. Em DARING, C. B.; ROGUE, J.; SHANNON, Deric; VOLCANO, Abbey. *Queering Anarchism: Essays on Gender, Power, and Desire*. Baltimore (CA): AK Press, 2012, pp. 195-206.
- MAYER, Claudia. queer no Brasil: resistência e empoderamento na (re/a)apresentação de si. Ponta-Grossa: Editora Monstro dos Mares, 2019. Disponível em: <<https://bibliotecaanarquista.org/library/claudia-mayer-queerno-brasil.pdf>>. Acesso em: 14 de outubro de 2023.
- MURNEY, Anastasia. Making a Mess: Expanding Anarchist and Feminist Worlds. *Coils of the Serpent* v. 11, 2023, pp. 67-85.

NAZÁRIO, Luiz. Da natureza dos monstros. São Paulo: Arte & Ciência, 1998.

PRECIADO, Paul B. Yo soy el monstruo que os habla: Informe para una academia de psicoanalistas. Editorial Anagrama, Barcelona, 2020.

TIQQUN: Contribuição para a Guerra em Curso. São Paulo: n-1, 2019.

ZICQUA, Madelyyna. Praxis prefigurativa anarquista queer. *Portal OACA*.

17

febrero

2022.

<https://www.portaloaca.com/pensamientolibertario/textosanarquismo/praxis-prefigurativa-anarquista-queer/>

COISAS ESTRANHAS E ASSUSTADORAS

MARGARET KILLJOY¹⁸

TRADUÇÃO POR SOL2070

<https://sol2070.in/>

Segue um artigo de Margaret Killjoy, autora trans e ativista anarquista estadunidense, que tinha marcado há um tempo para compartilhar.

Ela faz um de meus podcasts favoritos, sobre a história de revoltas, movimentos e grupos: [Cool People Who Did Cool Stuff](#).

Escreve [ficção de primeira](#) ([Fantasia anarquista épica de guerra](#)) e artigos na [newsletter](#), como o texto abaixo. É do final de 2024, diante do horror de outra administração Trump.

¹⁸ Tradução original disponível em: <https://sol2070.in/2025/08/trans-anarquista-nos-eua-de-trump/>. Compartilhado com o *acervo digital trans-anarquista* em setembro de 2025.

Publicado originalmente em inglês de 27 de novembro de 2024. Disponível em: <https://margaretkilljoy.substack.com/p/we-are-the-strange-and-scary-things>

NÓS SOMOS AS COISAS ESTRANHAS E ASSUSTADORAS NESTAS FLORESTAS

*“Não peço para estar a salvo dos meus inimigos, mas para ser
perigosa para eles.”*

— a oração anarquista

Parei de assistir a filmes de terror há uns doze anos, quando vivia numa van. Veja, passei muitas noites sozinha naquela van no meio do nada — no fundo das florestas ou em estacionamentos vazios pelo país — e não fazia bem ao meu sistema nervoso assistir a filmes de terror. Pessoas como eu, a estranha e ameaçadora andarilha, geralmente somos mortas pouco depois de avisarmos os corajosos e azarados protagonistas sobre os horrores ancestrais enterrados sob a neve ou seja lá o quê. O ponto é: eu já estava sozinha em lugares assustadores com frequência suficiente, e assistir terror não me fazia bem.

Em 2019, mudei para uma pequena cabana preta em formato de A, enfiada no meio da floresta. Não era exatamente o meio do nada — havia talvez dois vizinhos que poderiam me ouvir gritar. Mas não havia ninguém à vista. Na primeira noite que passei naquela cabana, senti que estava num, você sabe, filme de terror. Lá estava eu, uma noite escura e tempestuosa, distraída pelos clarões de relâmpagos através da janela de vidro da porta, incapaz de prestar atenção ao meu amor. Eu esperava que o próximo clarão iluminasse uma silhueta entre as árvores.

Em vez disso, estava tudo bem. No dia seguinte, colocamos o piso, e ele falou sobre seu amor, como trabalhadora sexual queer, por podcasts de true crime.

No primeiro mês, ao subir a colina à noite para chegar à minha cabana, eu sentia medo. Apertava uma faca na mão; pulava com as sombras.

Mas não demorou até eu deixar de ter medo daquelas florestas. Talvez, mais do que tudo, deixei de ter medo porque percebi: eu era a coisa assustadora naquelas florestas.

A primeira entrada do primeiro *Liber Monstorum*, o livro dos monstros do fim do século VII ou início do VIII, é uma mulher trans — ou talvez uma pessoa intersexo. Alguém que aparenta ser masculino, mas vive como mulher.

Nos filmes de terror, eu não era a vítima ominosa do começo. Eu era o monstro.

Eu era uma mulher trans armada, vivendo sozinha numa cabana preta em formato de A que eu mesma construí. O caminho até minha casa começava no fim de uma estrada de cascalho e serpenteava por uma terra coletiva cheia de pessoas queer armadas e com cachorros.

Nazistas me armaram um doxxing naquela época, achando — erroneamente — que eu era uma das líderes do antifa. Eles espalharam fotos minhas. Espalharam informações sobre onde eu vivia, com quem eu andava. Foi até uma boa descrição; escolheram fotos que me favoreciam e exageraram a importância tanto da minha escrita quanto do meu ativismo. E eu simplesmente... não fiquei com medo. Não digo isso como bravata. Nem mesmo fui corajosa — é preciso sentir medo para ser corajosa. Os nazistas não me assustaram. Os nazistas, na verdade, estavam claramente com medo de mim.

Essa é a ordem correta das coisas.

Hoje em dia eu volto a assistir a filmes de terror, de vez em quando.

Como pessoa queer nos EUA, especialmente sendo uma mulher trans vivendo em um estado conservador profundo, estamos entrando em tempos assustadores. Desta vez, não vou fingir que não tenho medo. Desta vez, serei corajosa. Estamos entrando em tempos assustadores, mas não estamos impotentes — e somos, no mínimo, tão assustadoras quanto nossos inimigos.

Moro em West Virginia¹⁹, e não tenho mais medo de viver aqui do que teria em qualquer outro lugar. Para ser clara, há ameaças específicas e tangíveis que pessoas queer enfrentam vindas dos sistemas legais desses estados vermelhos. Se eu tivesse, ou fosse, uma criança ou adolescente trans, provavelmente estaria procurando outros lugares para viver, onde o acesso ao cuidado médico fosse mais certo.

Ser corajosa diante de ameaças não significa ignorá-las. Embora eu nunca aconselhe alguém a fugir (ou a ficar), acho que convém a muitas pessoas, especialmente pessoas trans, manter seus passaportes em dia e elaborar alguns planos de contingência. Já venho pensando em mudar meu nome legalmente há algum tempo, mas os eventos recentes me fizeram perder o interesse em fazer isso agora — prefiro que meu nome legal não seja conectado à minha escrita política e prefiro que meu nome legal combine com o gênero pelo qual passo mais facilmente.

Mas só porque existem ameaças muito reais diante de nós — tanto agora quanto no horizonte — não significa que não tenhamos agência, nem que devamos desistir, fugir ou cair no desespero. Nunca foi seguro ser trans neste país. Nós, após enormes esforços e sangue derramado, conquistamos alguns avanços em termos de proteção legal e aceitação cultural, e agora vemos essa maré alta recuar diante de nós. Está tudo bem. Já passamos por isso antes. Talvez não como indivíduos, mas certamente como cultura.

¹⁹ Estado de absoluta maioria branca conservadora, comparativamente pobre, com fama de má qualidade de vida, mas repleto das belezas naturais dos Montes Apalaches.

Um jornalista chamado Edward R. Murrow tem uma frase que me vem à mente com frequência: “lembrem-se de que não descendemos de homens medrosos.”

Nós, queers, temos uma linhagem de coragem que simplesmente não pode ser negada.

Na verdade, a citação completa de Murrow vale a pena neste contexto. Ele escrevia sobre o senador McCarthy, escrevia contra o macarthismo. “Não caminharemos com medo, uns dos outros. Não seremos levados pelo medo a uma era de desrazão, se cavarmos fundo em nossa história e nossa doutrina, e lembrarmos que não descendemos de homens medrosos — não de homens que temiam escrever, falar, se associar e defender causas que eram, naquele momento, impopulares.”

A ideia nessa frase é que precisamos lutar contra o macarthismo, claro, mas também que não devemos ser levados pelo medo a uma era de desrazão. Não devemos deixar que o medo uns dos outros domine nossas vidas. Em grande parte, quero dizer isso a todas as pessoas que têm acreditado na propaganda contra pessoas queer, especialmente pessoas trans, ultimamente. Mas também quero lembrar *a mim mesma* disso. Não devemos caminhar com medo, uns dos outros.

Tenho inimigos, sem dúvida. Já me mandaram fotos da minha família. Já disseram que queimariam minha casa comigo dentro. Mas a pessoa comum, incluindo a pessoa comum aqui em West Virginia onde vivo, não é minha inimiga. Fico frustrada — além da frustração — em saber que a maioria esmagadora dos meus vizinhos votou em um presidente que espalha explicitamente ódio contra pessoas queer. No entanto, essas pessoas nunca me fizeram sentir insegura pessoalmente.

Já vivi em muitos lugares, e sinceramente já enfrentei muito mais assédio em cidades (coincidentemente cidades de estados azuis, onde vivi) do que em pequenas cidades (geralmente em estados vermelhos). Isso não porque o interior seja algum lugar mágico livre de preconceito, mas

simplesmente porque há menos gente aqui. Se eu ando por uma rua em Nova York, passo literalmente por milhares de pessoas, então é muito mais provável que alguém diga algo horrível.

Meus dados também ficam enviesados pelo fato de que, inconscientemente, espero estar mais segura em grandes cidades liberais, então tomo menos precauções e me visto de forma mais provocativa. Onde vivo, às vezes estou em “modo boy”. Às vezes não. Algumas pessoas por aqui sabem que sou mulher trans, outras só acham que sou um homem queer estranho com franja e brincos (e uma caminhonete e um casaco Carhartt, o que ajuda). Ninguém realmente me enche o saco.

Não é como se você cruzasse a linha imaginária de Maryland para West Virginia e de repente todo mundo fosse um tipo diferente de pessoa. As pessoas aqui não são, sabe, monstros. Não importa o que os filmes de terror tenham dito a você.

O lema que mais aparece em defesa comunitária é “nós nos protegemos”, e é algo em que acredito do fundo da alma. Não tenho expectativa de que o Estado vá me proteger. Talvez eu devesse poder ter essa expectativa. É bom quando há leis que dizem a empregadores que não podem demitir funcionários por serem trans. Mas mesmo quando essas leis existem, é extremamente difícil encontrar trabalho como pessoa trans que não passa por outra. (Pessoalmente tenho sorte, porque na minha área como “autora anarquista e podcaster” isso não é um problema.)

Existe uma diferença entre “culpa” e “responsabilidade” com a qual as pessoas às vezes se atrapalham nos círculos ativistas. Não é minha culpa que a sociedade me veja como monstruosa — essa visão é mais antiga que a língua inglesa moderna. Não é minha culpa que as pessoas tenham dificuldade em me aceitar. Não é minha culpa que mulheres trans sejam o

centro de uma guerra cultural, porque servimos bem como tema divisor entre esquerdistas e progressistas.

Mas minha segurança e minha libertação são minha responsabilidade. Ninguém mais (além de um “nós” mais amplo de queers, anarquistas e ativistas) vai fazer isso por mim. Se quero viver em um mundo melhor, mais seguro, preciso aceitar que isso depende de mim e parar de esperar que alguém venha me salvar.

Mesmo leis antidiscriminação — quem as aplica? A polícia? A polícia, como se sabe, não é exatamente a mais acolhedora das instituições.

Mas eu, e “nós”, não estamos sozinhas nesta luta.

Anos antes de me mudar para West Virginia, vim para cá ajudar na luta contra a mineração de carvão por remoção de topo de montanha. Fiquei até tarde conversando com um velho mineiro sindical aposentado, um homem branco chamado Sid, que infelizmente já faleceu.

Ele me contou uma história sobre lutar contra a Guerra do Vietnã no fim dos anos 1960. Ele disse: “Nós ficávamos numa esquina com nossos cartazes contra a guerra, e na outra esquina estavam os negros radicais com seus cartazes contra o racismo, e numa terceira esquina estavam os gays com seus cartazes pelos direitos gays. Então um dia percebemos que seríamos mais fortes se todos ficássemos na mesma esquina, então fizemos isso — e fomos mais fortes.”

Era tão simples e verdadeiro. Uma metáfora e uma história real ao mesmo tempo.

Ele também é exemplo de um dos tipos de pessoa que você encontra em West Virginia, o tipo de mineiro que estava ao lado de negros e gays cinquenta anos atrás e foi preso defendendo as montanhas dez anos atrás, no outono de sua vida.

Tenho medo do que vem aí, mas não estou apavorada. Tenho consciência de que vivo em um estado vermelho, mas não estou apavorada.

Se somos monstros, então temos garras e presas. Se somos monstros, então podemos aterrorizar. Se somos monstros, então temos amigos. Se somos monstros, então temos uma linhagem de poder. Se somos monstros, temos uns aos outros.

Ou então nenhum de nós é monstro, nem nós nem eles, e somos todas pessoas. Pessoas perigosas.

Mas eu gosto de monstros. E de filmes de terror bem assustadores.

QUEM TEME O ANARQUISMO QUEER? UMA RESPOSTA A “A TEORIA QUEER E O ANARQUISMO” DO GRUPO MOIRAS

MADELYYNA ZICQUA

TRADUÇÃO POR *TRANSANARK / ACERVO DIGITAL TRANS-ANARQUISTA*

Ler o texto “La teoría queer y el anarquismo” (“A teoria queer e o anarquismo”), publicado em 2021 no site do Grupo Moiras²⁰, provoca uma curiosa mistura de riso, repulsa e bastante vergonha alheia. Nós, que participamos do ativismo feminista a partir do anarquismo, temos que lidar repetidamente com a dissolução de distorções grosseiras que provêm da aliança de ferro entre grupos conservadores e grupos de “feministas radicais” (como se autodenominam). É lamentável, portanto, que um grupo que se identifica como anarquista e feminista também encarne esses vícios, reproduzindo seus velhos clichês. O texto que as companheiras do Grupo Moiras disponibilizaram ao público demonstra uma série de falhas na leitura de textos fundamentais, um apego obstinado a pensamentos ultrapassados que hoje pertencem mais a um



²⁰ <https://grupomoiras.noblogs.org/post/2021/03/02/la-teoria-queer-y-el-anarquismo/>

museu do que ao ativismo, uma má-fé venenosa e uma grosseira desonestidade intelectual. Por isso, lamentavelmente, não resta outra alternativa senão reagir a isso com contundência.

O texto tem como finalidade rachar o debate. Sugerir que a teoria queer deve estar o mais longe possível do anarquismo, pois ela somente pode prejudicá-lo. Mas por que as companheiras acreditariam nisso, considerando que a aliança entre a teoria queer e o anarquismo, ou seja, o anarquismo queer, tem sido tão frutífera tanto na produção intelectual quanto em sua práxis durante os últimos 15 anos no mundo anglo-saxão? Resumirei em pontos breves todos os problemas que as companheiras têm com essa posição. 1) O texto destaca a heterogeneidade das tendências dentro da teoria queer, questão que, por alguma razão, a invalidaria. 2) Por outro lado, reclama que a teoria queer surge das “universidades do centro do mundo capitalista”. 3) Além disso, afirma que a teoria queer favorece “o apagamento das mulheres”, tanto cis quanto trans. 4) Preocupa-o, por outro lado, que a teoria queer esteja entrando no anarquismo “sem debate” e teme que isso altere as “prioridades” e os “valores” do anarquismo. 5) A teoria queer seria, além disso, um fruto do pós-modernismo e, consequentemente, um estandarte de todos os seus vícios. 6) Por outro lado, afirma-se que a teoria queer considera que qualquer prática contra-hegemônica é libertadora (nesse sentido, práticas como o BDSM seriam “emancipatórias”). 7) O texto também considera que a teoria queer privilegia as ações individuais, ao passo que despreza a ação coletiva. 8) Na linha do ponto (3), a teoria queer teria a pretensão de “dissolver a categoria ‘mulher’, tornando-a mais complexa e problematizando sua definição”, o que, aparentemente, seria um problema. 9) A teoria queer, além disso, promoveria o relativismo moral. 10) Chegando ao final, estipula-se que o queer “não transgride: o desenvolvimentismo, o consumismo, a grande indústria farmacêutica, a exploração sexual, a urbanização e a turistificação do mundo, e a devastação completa das comunidades humanas, tudo o que o capitalismo protege com leis, armas e teorias coloridas”. 11) Por outro lado, o anarquismo para as companheiras se concentraria nos aspectos chamados

por elas de “materiais”, ou seja, o Estado e o capitalismo, que seriam seus “eixos de luta”, de modo que “o amor livre” e outras questões, apesar de serem de seu interesse, seriam secundárias.

O erro fundamental que atravessa todo o texto reside em uma grosseira dupla medida, típica também do chamado feminismo radical. Qual é a resposta usual que nós, que militamos em diferentes correntes revolucionárias, damos quando alguém afirma que o feminismo significa que precisamos de mais mulheres presidentas, gerentes de grandes empresas e bilionárias? Afirmamos, com boas razões, que isso é um falso feminismo, um feminismo distorcido: dizemos que é um feminismo liberal, que compreende de forma equivocada o patriarcado e, portanto, não busca desmontá-lo. Fazê-lo é correto. No entanto, por que não seria aceitável dizer que também existem falsificações liberais da teoria queer? De fato, se admitirmos que a teoria queer surgiu a partir de tendências intelectuais desenvolvidas nos Estados Unidos, é preciso reconhecer que, em sua origem, ela é muito mais radical que o feminismo incipiente, o qual reivindicava justamente aspirações liberais (como o direito ao voto feminino). Basta, aliás, ler o texto mais conhecido associado à teoria queer, *Problemas de gênero* de Judith Butler de 1990, para perceber que nenhuma das calúnias que lhe são atribuídas no texto das companheiras é defendida ali. Existe uma versão liberal, inútil e esvaziada das ideias queer? É claro que sim, assim como existem versões liberais do feminismo e também do anarquismo, quando alguém entende anarquista como punks bêbados dormindo no parque. Mas aqui nos interessa falar a partir de uma tribuna séria: aquela que reconhece que a teoria queer tem, sim, muito a contribuir para o anarquismo. Devemos responder às preocupações das companheiras, tal como defendemos nós, que somos anarcofeministas queer.

Antes de começar, seria necessário convidar as companheiras a terem um pouco de decoro ao falarem das origens dos movimentos como algo que poderia invalidá-los. A teoria queer reúne discussões que vêm tanto da academia quanto dos movimentos dissidentes, bem como de

amplos grupos de feministas (especialmente racializadas) que consideravam que as análises do feminismo radical homogeneizavam ilegitimamente a experiência diversa das mulheres. O anarquismo, por sua vez, é um fenômeno, por que não dizer, europeu. Teve seus antecedentes nos primeiros socialistas franceses e ingleses. Adquiriu mais forma pelas mãos de um francês famoso por sua misoginia, que elogiava o mercado e propunha a criação de bancos (“populares”). Posteriormente, ganhou mais forma pelas mãos de um russo que participou da primeira Internacional (que não foi realizada nas Filipinas, nem em Honduras, mas na Inglaterra). E continuou avançando e se aperfeiçoando durante o século XIX e início do século XX, onde? No Equador? Na Malásia? No Senegal? Não! Nos países mais desenvolvidos da Europa, na parte ocidental: Itália, França, Espanha, Alemanha, Inglaterra, Holanda etc. E, na verdade, não há nada de errado nisso. O anarquismo é correto e é a forma como a humanidade deve se organizar. Sua origem não o invalida; e o mesmo vale para a teoria queer.

Em outra parte do texto, defende-se que o anarquismo sempre defendeu os trabalhadores e que sua origem está nos movimentos de classe, dos oprimidos. E tudo bem que as companheiras, que se enquadram em uma pequena tendência que respira com tanques de oxigênio como o anarcossindicalismo, queiram fazer revisionismo histórico e ignorar que o anarquismo possui uma deriva individualista que flui com bastante coerência desde Proudhon até Stirner, e depois chega aos Estados Unidos, e nos oferece os trabalhos de Lysander Spooner, Benjamin Tucker, do hiperconservador Henry George, e tudo isso como antecedentes do anarcocapitalismo. Nada disso é um problema, porque o que importa para defender um movimento político não são as supostas intenções de seus supostos fundadores, mas em que medida ele reflete uma maneira ética de organizar a vida social. Nós, que somos comunistas libertários, não devemos temer a existência de uma ala equivocada do anarquismo, nossa crítica sempre será contundente. Tenho certeza de que as companheiras não lamentarão que sua caixa de ferramentas argumentativas fique

incompleta se lhes tirarmos as falácias *ad hominem*. Agora, sim, podemos entrar no assunto.

COM PERAS E MAÇÃS

Acho que a frase do texto que melhor resume a atitude conservadora das companheiras é quando elas consideram que a introdução da teoria queer à nossa luta pode ofuscar “consensos outrora indiscutíveis no seio do anarquismo”. O texto apresenta o pensamento anarquista como uma posição fixa no tempo e que já está concluída: não há nada de novo a dizer sobre o anarquismo porque nossos melhores teóricos de 90 anos atrás já pensaram tudo de uma vez por todas. Isso, obviamente, representa algo que é um perigo gigantesco para o anarquismo: a preguiça intelectual e a obstinação obsessiva de proteger as teses de “nossos clássicos”, como se eles fossem mais parecidos com Deus nos ditando a verdade do Monte Sinai do que companheiros que compartilhavam suas ideias. Essa atitude, aliás, ignora que toda a tradição escritural do anarquismo tem sido uma sucessão de controvérsias, uma após a outra. As críticas que Malatesta fez contra Kropotkin (rotulando-o de anarco-chauvinista) e contra o anarcossindicalismo são um testemunho vivo disso. Seria necessário perguntar quais são esses consensos preciosos que as companheiras estão buscando preservar e em que medida não seria necessário submetê-los a novas críticas, inspecioná-los com mais atenção, espremê-los para examinar a qualidade dos sucos que exalam e decidir se devemos deixá-los como estão ou, então, substituí-los por outros melhores.

O texto reclama constantemente que a teoria queer complexifica as questões. E é eficaz. A teoria queer aborda o conceito de patriarcado, entendido meramente como a dominação dos homens sobre as mulheres, e mostra que as questões são muito mais complexas. Sua definição inicial mal consegue abordar fenômenos como homofobia, transfobia, ataques a homens não normativos, mulheres reivindicando a dominação masculina, criação sob tais ou quais padrões etc. É por isso que entendemos que o

patriarcado é uma estrutura que tenta estabilizar estilos de vida e modos de ser, e que impõe padrões e normas aos indivíduos por meio de mecanismos coercitivos de todos os tipos (legais, físicos, psicológicos, sociais etc.). Isso permite explicar todo fenômeno patriarcal, desde o marido que bate na esposa porque ela não faz o que “deveria fazer” até o homem que é chamado de viado porque não “possui os modos que deveria ter”. Nesse sentido, efetivamente, a teoria queer mostra que os assuntos que nos interessam têm mais camadas de profundidade, e isso não pode ser senão vantajoso quando se trata de compreender a opressão que tentamos destruir.

Agora, não acho que seja impertinente sugerir que quem escreve contra algo deve entendê-lo, mesmo que minimamente. Simplesmente não se pode dizer, como afirma o texto, que a teoria queer está ligada de alguma forma às políticas de identidade, quando é justamente seu texto mais conhecido, *Problemas de gênero*, que explicitamente as rejeita. A teoria queer é uma teoria antiidentitária, precisamente porque uma parte da eliminação dos padrões que restringem estilos de vida baseia-se em deixar de se catalogar e de se deixar catalogar sob critérios alheios. As políticas de identidade buscam a integração de grupos marginalizados ao sistema patriarcal: buscam esticar as normas para que as diferentes identidades deixem de ser oprimidas (coisa absolutamente impossível na medida em que as normas existem). A teoria queer busca algo diferente: busca destruir completamente as identidades, as categorias, de modo que cada indivíduo possa viver de acordo com seus próprios critérios.

Mas destruir os padrões significa também eliminar a categoria de mulher? Efetivamente. A teoria queer descobre que a existência das “mulheres” é resultado de diferentes práticas que, dentro da nossa cultura, dão origem à categoria. O conceito de mulher não é atemporal e ahistórico, sua existência tem uma origem e uma finalidade: a de oprimir. Não existem mulheres (nem homens) fora do regime patriarcal. E é necessário eliminar todas as categorias criadas pelo patriarcado (mulher, homem, homossexual, monogâmico, heterossexual etc.) se quisermos alcançar a libertação total

dos estilos de vida. A aspiração da teoria queer reside na eliminação profunda dos padrões que são impostos a todas as pessoas, para que todas possam ter o estilo de vida que desejam. É o que costumamos chamar de abolição do gênero. Nesse sentido, a teoria queer possui uma aspiração anti-hierárquica em um âmbito específico: abolir as hierarquias ligadas ao gênero, eliminando o que as torna possíveis: o gênero. Com isso, já vemos que o que é realmente libertador não é a transgressão, como diz o texto. O texto confunde a práxis política da teoria queer (da qual falo a seguir) com seu objetivo. Aquilo que é verdadeiramente libertador, ou seja, o que um indivíduo que vive em um mundo sem patriarcado deseja, é viver como bem entender, sem qualquer tipo de coerção. Será antes o feminismo radical, notoriamente transfóbico, que colocará a “transgressão” no centro, ao assediar mulheres que procuram ajustar-se mais ou menos aos padrões da feminilidade.

As aspirações da teoria queer, então, são coletivas. Mas e quanto aos métodos? Será que a teoria queer, em termos de práxis, ou seja, em termos dos métodos para atingir seu objetivo, privilegiou a ação individual? Na verdade, não. Há diferentes propostas. Judith Butler sugere, no final de *Problemas de gênero*, que atos públicos disruptivos em relação aos padrões existentes podem tender a desnaturalizá-los diante dos demais, incitando seu questionamento, e que isso conduz a mudanças culturais. Não é que tais atos sejam, por si só, libertadores para os indivíduos, mas sim que são pensados como algo que pode contribuir para questionar a obrigatoriedade das normas sociais, tendo em vista a libertação de todos. Esses atos, aliás, tendem a ser obras coletivas de grupos, mais do que de indivíduos isolados. Mas isso é apenas uma proposta. A partir da pedagogia queer, tem-se discutido muito sobre como avançar no desmantelamento do patriarcado dentro e fora da sala de aula, e essas práticas têm sido muito nutritivas para a atual pedagogia libertária. Por outro lado, o anarquismo queer, em debate com as discussões contemporâneas em torno da práxis do anarquismo,

também tem discutido esses temas, por exemplo, minha própria proposta de política prefigurativa anarquista queer desenvolvida em outro trabalho²¹.

Agora, seria um tanto irônico que quem se queixa da ameaça da linguagem inclusiva, como fazem as companheiras no início do texto, pudesse atribuir à práxis queer algo tão falso como que o problema da opressão que combatemos é meramente linguístico, em contraste com a luta anticapitalista e antiestatal que possui uma “base material”. Seria necessário determinar qual conceito de materialidade está sendo utilizado aqui para explicar em que medida algo tão insensato poderia ser sustentado. A imposição de padrões por meio de diferentes formas de coação é um fenômeno absolutamente palpável. A discriminação, o maltrato, a intimidação, a marginalização, a humilhação, a exclusão, os insultos, a condescendência, as agressões físicas e os assassinatos e todas as formas de violência que se abatem sobre os indivíduos para que obedeçam a padrões pré-existentes impostos pela sociedade são algo tangível, palpável e real. Os méritos da tradição pós-estruturalista na qual a teoria queer se inspira têm sido mostrar como essas coações ocorrem não apenas em níveis macro, mas também em níveis micro. Os mecanismos disciplinares, para usar um termo de Foucault, autor que afugenta as companheiras, são eficazes e empiricamente comprováveis. E o fim dessa opressão não ocorrerá com o que um ou outro indivíduo decretar, mas com uma mudança profunda e radical nas formas como nos relacionamos: com uma revolução da cultura. Seria necessário ter um conceito de “materialidade” extremamente restrito e arbitrário para acreditar que a opressão patriarcal, devidamente pensada, é algo que carece de qualquer tipo de entidade para ser colocada como algo secundário em relação à luta antiestatal e à luta anticapitalista. E é aqui que percebemos como a tradição teórica do anarquismo posterior à Segunda República Espanhola passa por cima das companheiras, à luz de sua resistência em aceitar qualquer forma de inovação dentro da teoria

²¹Zicqua, Madelyyna. “Praxis prefigurativa anarquista queer”. Disponible aquí: <https://www.portaloaca.com/pensamientolibertario/textosanarquismo/praxis-prefigurativa-anarquista-queer/>

anarquista. O anarquismo rapidamente percebeu que suas aspirações não eram apenas anticapitalistas e antiestatistas, que era muito mais do que um movimento de classe. O anarquismo é um movimento anti-hierárquico, e sua luta é pela humanidade, pela construção de um mundo onde ela possa habitar com toda a plenitude. É por isso que buscamos a abolição de todas as formas de opressão, incluindo a opressão econômica, política, patriarcal, especista, racista etc. Quem não compreende que o eixo da causa anarquista é a abolição de todas as formas de hierarquia, com vistas a criar uma sociedade anti-hierárquica, não compreende o anarquismo.

PARA IR CONCLUINDO

Dito isso, acredito ter conseguido mostrar como o texto das companheiras é mais um sinal da desinformação que circunda a teoria queer. O importante já foi dito, então vou me limitar a responder às acusações menores que ainda não receberam réplica.

Ao contrário do que dizem as companheiras, a teoria queer não entrou “sem debate” no ativismo anarquista. Depois que, na década de 70, Peggy Kornegger escreveu “Anarquismo: a conexão feminista”, sintetizando e sistematizando o que havia sido o anarcofeminismo durante décadas, entrou-se em uma inércia teórica em que praticamente nada aconteceu. Foi necessária a chegada dos debates nutritivos que se formaram a partir dos movimentos dissidentes, do feminismo negro, do transfeminismo e do feminismo interseccional para que, no início do século XXI, assistíssemos a um *boom* de trabalhos que deram ao anarcofeminismo uma necessária lufada de oxigênio: assim nasceu o anarcofeminismo queer. No final deste trabalho, encaminho um *syllabus*, onde as companheiras podem se informar sobre esse debate que, aparentemente, desconhecem por completo. De qualquer forma, o ativismo anarquista queer mostrou-se suficientemente combativo para ter sua própria célula junto ao exército curdo, o *Exército de libertação e insurreição queer* (TQILA, na sigla em inglês), na luta contra o ISIS.

Por outro lado, seria necessário determinar qual é a definição que as companheiras têm de “pós-modernismo”. Nós, anarquistas queer, somos acreditamos fortemente na anarquia e no comunismo como modos autenticamente éticos sob os quais a humanidade deve se organizar. Ninguém poderia nos rotular de relativistas morais, porque acreditamos tão firmemente em nossa racionalidade que estamos abertas a novas evidências, que antes não eram tão visíveis, para refinar e aperfeiçoar nossas posições. Essa é uma demonstração de confiança na razão bastante mais construtiva do que uma posição que entende os ideais como ideias platônicas fixas e incorruptíveis, e que assume que o passado já resolveu todas as questões e, portanto, as pessoas do presente não precisam refletir sobre nada, apenas repetir o dogma. Além disso, dado que o anarquismo queer nada mais é do que anarquismo e comunismo libertário, não é possível acusar-nos de não combater todos os males, como a indústria farmacêutica, o problema ecológico e todos os outros males associados à sociedade hierárquica.

Por fim, não será possível lidar aqui com o problema da prostituição e com o fato de que a posição das companheiras apenas implica em marginalização das trabalhadoras sexuais tanto por sua recusa à sindicalização quanto por favorecer a abolição por meios estatais. Aqui observamos os preconceitos próprios do sindicalismo que acredita na existência de trabalhos dignos e que nossa luta não está orientada para a abolição do trabalho, mas apenas para libertá-lo do capitalismo. Isso terá que ser assunto para futuros escritos.

SYLLABUS DE TEXTOS SOBRE ANARQUISMO QUEER

Para alívio das companheiras, temos promovido nos últimos anos a tradução de textos fundamentais dessa tendência, por isso coloco à disposição de vocês aqueles que já traduzimos. De qualquer forma, há muito mais em inglês desses e de outros autores que as companheiras podem procurar por conta própria.

- Stacy aka Sallydarity. “Anarcafeminismo y la nuevísima ‘cuestión de la mujer’”. Bugambilia n° 1.
- Stacy aka Sallydarity. “El género es un arma: coerción, dominación y autodeterminación”. Bugambilia, n° 4.
- Stacy aka Sallydarity. “Cuando el feminismo es repugnante: pensamientos iniciales sobre la abolición del género”. Bugambilia, n° 5.
- Pizarra Libertaria. “Apuntes sobre las lecciones del anarquismo y pedagogía queer para la pedagogía libertaria”. Bugambilia, n° 1.
- Tía Akwa. “Anarcofeminismo y separatismo. ¿Cuál es el lugar de los hombres (cis-hétero) en la lucha anarcofeminista?”. Bugambilia, n° 1.
- Tía Akwa. “La orientación sexual como categoría patriarcal. Notas desde el anarquismo queer”. Bugambilia, n° 4.
- Zicqua, Madelyyna. “Lucha trans y anarquismo queer. Desbaratando dogmas (trans)feministas por la liberación total”. Bugambilia, n° 4.
- Zicqua, Madelyyna. “Praxis prefigurativa anarquista queer”. Disponible aquí: <https://www.portaloaca.com/pensamientolibertario/textosanarquismo/praxis-prefigurativa-anarquista-queer/>
- Jamie Heckert, Deric Michael Shannon, Abbey Willis. “Amando-Enseñando: Notas para una pedagogía anarquista queer”. Bugambilia, n° 2.
- Abbey Volcano y J. Rogue. “Insurrecciones en las intersecciones. Feminismo, interseccionalidad y anarquismo”. Bugambilia, n° 3.
- Rogue. “Desesencialización del feminismo anarquista: lecciones del movimiento transfeminista”. Disponible aquí: <https://es.theanarchistlibrary.org/library/j-rogue-desesencializacion-del-feminismo-anarquista-lecciones-del-movimiento-transfeminista>
- Phil. “Identidad, política y antipolítica: una perspectiva crítica”. Bugambilia, n° 3.
- Andrade Rodrigues, Gabriela “Pedagogías queer y libertarias para la educación en cultura visual”. Bugambilia, n° 3.

O acesso a todos os números da fanzine Bugambilia pode ser realizado pelo seguinte link: <https://editorialiskra.wordpress.com/fanzine-bugambilia-colectiva-brotar/>

os materiais publicados nessa edição, assim como a edição por completo, podem ser compartilhados livremente, impressos, republicados e traduzidos.

o *acervo digital trans-anarquista* é uma iniciativa autônoma de militantes anarquistas trans/queer que valorizam a organização de [an-]arquivos como um modo de lidar com as contradições desse mundo.

compomos um *coletivo de tradutores anarquistas* e colaboramos com traduções para a Agência de Notícias Anarquistas – A.N.A. – e demais plataformas em busca de tradutores.

para entrar em contato, nos contate pelo e-mail transanark@anche.no. recebemos materiais a qualquer momento.

