



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 11, v. 1 mai. -out. 2019

p. 05-28.

Alianças monstruosas e desejan­tes contra o sequestro da política pela esfera estatal

Marcelo de Trói¹

RESUMO: A partir de resultados da pesquisa de mestrado intitulada *Corpo dissidente e desaprendizagem: do Teat(r)o Oficina aos a(r)tivismos queer*, o artigo avança nas questões que envolvem representação, arte e ativismo para pensar outras formas de política e regimes de alianças ante a radicalização do campo da extrema direita no Brasil. Com base nas teorias pós-humanas, o texto localiza o corpo dissidente como abertura para alianças monstruosas e desejan­tes, mais próximas ao paradigma multinaturalista e de uma política que busque novos parentescos, com forte adesão ao campo imanente e ao desenvolvimento de práticas territoriais.

PALAVRAS-CHAVE: política; arte; corpo dissidente; alianças; pós-humanismo.

Abstract: From the results of the masters research entitled *Dissident body and unlearning: from Oficina Theater to queer artivisms*, the article advances in issues involving representation, art and activism to think about other forms of politics and regimes of alliances before the radicalization of the far right field in Brazil. Based on post-human theories, the text locates the dissident body as an opening for monstrous and desirable alliances, closer to the multinaturalist paradigm and a politics that seeks new kinship, with strong adhesion to the immanent field and the development of territorial practices.

Keywords: politics; art; dissident body; alliances; post-humanism.

Resumen: A partir de los resultados de la investigación de maestría titulada *Cuerpo disidente y desaprendizaje: del Teatro Oficina a los activismos queer*, el artículo avanza en las cuestiones que envuelven representación, arte y activismo para pensar otras formas de política y regímenes de alianzas ante la radicalización del campo de la extrema derecha en Brasil. Con base en las teorías post-humanas, el texto localiza al cuerpo disidente como apertura para alianzas monstruosas y deseantes, más cercanas al paradigma multinaturalista y de una política que busque nuevos parentescos, con fuerte adhesión al campo imanente y al desarrollo de prácticas territoriales.

Palabras clave: política; arte; cuerpo disidente; alianzas; posthumanismo.

¹ Bacharel em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1998), mestre e doutorando em Cultura e Sociedade pelo Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos - Universidade Federal da Bahia (IHAC/UFBA). Tem experiência na área de jornalismo impresso e televisivo, gestão e planejamento em comunicação, além de práticas no campo das Artes. É pesquisador do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas e Sexualidades - NUCUS (IHAC/UFBA). E-mail: troimarcelo@gmail.com

Recebido em 08/11/18

Aceito em 25/07/19

*oh monstro enorme
 fecha a nossa boca
 o nosso ventre falará
 abre o nosso ventre
 o nosso cu falará
 rebenta o nosso cu
 os nossos dedos falarão
 corta os nossos dedos
 os nossos ossos falarão*
 Barbeitos (1976, p.42)

1. Introdução

Os a(r)tivismos *queer* são produções artísticas e ativistas que trazem em seus enunciados uma desobediência de gênero e da sexualidade interseccionada com a luta anticolonial, antirracista e em aproximações com os anarquismos. (TROI, 2018) Assim como o te-ato (SILVA, 1981) de José Celso Martinez Corrêa, técnica que pregava o “fim da representação” e da divisão palco e plateia, essas produções estão em conexão imanente com o real. Ter como característica a imanência significa que essas expressões devem ser caracterizadas por aquilo que fazem, ou seja, sua significação está mais para a materialidade das máquinas² do que para transcendência da alma. Seja nos palcos, seja na internet e nas redes sociais, meio em que essas produções ganham visibilidade e audiência, seja na presença desse corpo dissidente no campo social, os a(r)tivismos provocam uma reconfiguração nos regimes de sensibilidade e uma falência múltipla das epistemologias coloniais, subvertendo conceitos sobre o corpo, os gêneros e as sexualidades. A operação se dá no real e a partir de impactos estéticos em desacordo com as normas e se multiplicam na difusão dos meios digitais. O corpo dissidente é uma forma de resistência que nasce na diferenciação operada entre o normal e o anormal e está na margem das corporalidades definidas pelos mecanismos de colonialidade: “O corpo dissidente, seja na arte ou na rua, torna-se uma arma na luta e visibilidade das populações subalternas, vidas que não importam dentro do sistema³ de leis e dos mecanismos de manutenção do *stato quo* do neoliberalismo”. (TROI, 2018, p.117) Esse corpo opera a partir do dissenso⁴ e nessa operação reside a verdadeira política. (RANCIÈRE, 2012) Política que não é aquela a qual estamos acostumados a legitimar ou buscar incessantemente, evidenciada pelos pleitos, a rigor, a política estatal, mas, o

² Pensar em máquina aqui refere-se ao pensamento de Deleuze e Guattari (2010) que se negaram a ver o inconsciente pela lógica da “falta” freudiana, mas pela lógica da produção, inspirada em Marx, e numa capacidade de conexão permanente. A teoria formulada pelos filósofos está totalmente calcada no materialismo, na imanência, o que significa uma oposição aos pressupostos transcendentais das teorias filosóficas derivadas do platonismo.

³ A partir do conceito de cisgeneridade: qualidade daquele (a) que se identifica com o gênero atribuído no nascimento; a pessoa não transgênera. Sobre a cisgeneridade como normatividade, ver Vergueiro (2015).

⁴ Dissenso para Rancière não é conflito de ideias ou sentimentos, é conflito de regimes de sensorialidade. “A política é a atividade que reconfigura os âmbitos sensíveis nos quais se definem objetos comuns”. (RANCIÈRE, 2012, p.59)



retorno da Política, com “P” maiúsculo, sempre conectada com a pluralidade de ações, ideias, causas e estilos, aquela que evita a instauração da barbárie.

Na pesquisa de mestrado intitulada *Corpo dissidente e desaprendizagem: do Teat(r) Oficina aos a(r)tivismos queer*, o pesquisador tratou de demonstrar como esse corpo dissidente se constituiu na arte, influenciando diversos artistas e ativista na última década, e de como tais produções contemporâneas trafegavam entre dois polos, paradoxalmente não opostos, mas diferentes em graus de atração e intensidade. Inspirado em Deleuze e Guattari (2010), chamei esses polos de: polo *queer* (esquizofrênico, molecular) e polo capital (molar, identitário) que vão marcar aproximações em maior ou menor grau com disjunções no campo subjetivo e, conseqüentemente, no campo social e político.

Dentre a safra de artistas, considero a multiartista Linn da Quebrada a que é mais atraída pelo polo molecular, ou seja, precário, anárquico, múltiplo, esquizo, desterritorializante. Isso equivale dizer que, diferente de outros artistas, Linn faz poucas concessões em relação àquilo que ela produz enquanto arte e activismos, desobediência ou “terrorismo de gênero”, como ela mesma gosta de definir seu trabalho. (TROI, 2017) Essa adesão ao polo *queer* fica bastante evidente no último clipe de Linn e será importante para analisar as questões que trago nesse artigo.

Em *Coytada*⁵ há uma subversão estética tanto na produção da imagem como na representação da “dona do lar”. A fotografia dos anos 1980 lembra os *videotapes* caseiros, os *Videos Home System* (VHS), com três personagens monstruosas numa cozinha, ambiente muitas vezes considerado de maneira preconceituosa e machista como o lugar do feminino. Coitadas? Não. Aqui não há espaço para o pressuposto da “falta” freudiana, ao contrário, o dildo vira picadinho na faca afiada dessas donas de casa anárquicas que integram o elenco do clipe: Linn da Quebrada, Jup do Bairro e Slim Soledad, três *performers* e cantoras saídas da periferia de São Paulo e que têm revolucionado a cena a partir da aliança com outros corpos travestis. Ao contrário de olhos humanos, os olhos de Linn são negros como janelas escuras e os olhos de Jup são brancos como olhos de cegueira. Junto à bricolagem de suas vestimentas, elas se transformam em seres que vão “dar até pro capeta”, condenando o “boy” a “morrer na punheta”. Contrariando a suposta higiene exigida na cozinha, se lambuzam com todos os ingredientes que, além de simbolismo fálico, trarão o componente do creme, do leite, dos líquidos e fluxos que representam a sensação de prazer e delícia. Críticas ao sistema cis heteronormativo não faltam, expressas em frases como “sua bichinha safada só quer dar pras gay bombada e eu sou muito

⁵ *Coytada* (2018), lançada no Youtube em 17 set. 2018, ver em: <https://youtu.be/IUq4WWJRngE>.



afeminada”: rejeição transformada em fúria e ironia daquelas que não sentem compaixão. No clipe, o lema “chupo cu, chupo buceta” é sinal de que não querem ter seu corpo organizado, seu desejo domado e não querem ser inseridas no bom comportamento edipiano, essa espécie de obsessão familiar que tomou conta do movimento LGBT⁶ institucionalizado, concessão para se tornar socialmente aceito pelos grupos que conquistaram hegemonia na sociedade. (TROÍ, 2018)

Não mapearei os coletivos, artistas e ativistas que têm produções na direção dos ativismos das dissidências sexuais e de gênero porque isso já está posto em alguns trabalhos (COLLING, 2018; TROÍ, 2018; TROÍ; COLLING, 2017; 2016), mas nesse texto pretendo ressaltar o caráter monstruosos e disjuntivo dessa arte ativista que sugere alianças para a manutenção da vida, busca de refúgio e formação de resistência em tempos de autoritarismo e violência, alianças que vão além do humano, como defenderei ao longo do trabalho.

A questão das alianças e dos parentescos está expressa no campo das ciências sociais, principalmente na Antropologia, mas tem sido uma característica bastante presente nas produções dos ativismos das dissidências sexuais e de gênero. Tem sido comum a evidência de agenciamentos monstruosos nessas produções artísticas e ativistas, em intersecção com preocupações ambientais e ecológicas, bastante divergentes do que a cena glamourosa LGBT vinha demonstrando a partir do fashionismo capitalista. (TROÍ, 2018, p.131) Além disso, é importante ressaltar que o surgimento dessas manifestações artísticas e ativistas está diretamente relacionado ao momento que o Brasil vive. Na última década, o país tem registrado inúmeros conflitos e discussões em virtude do aumento da violência contra a população LGBTTTQIA⁷ e à “saída do armário” de movimentos políticos em sintonia com o autoritarismo (MIGUEL e demais autores, 2018), os quais não cansam de propagandear sua ideologia de gênero, na qual apenas consegue validade os corpos que cumprem a expectativa heterossexual, cisgênera, tuteladas pela moral, aqui compreendida como dispositivo da branquitude, higienista e cristianizada.

Além das interações desses campos cruzados, nesse texto pretendo avançar no que diz respeito

⁶ Referente a “Lésbicas, Gays, Bissexuais e Trans/Travestis”. Sigla dos movimentos sociais que se articulam a partir do direito das populações minorizadas por seus gêneros e práticas sexuais dissidentes. De GLS para LGBT, as mudanças na definição da sigla retratam uma luta pelo fim da invisibilidade dentro do próprio movimento. Quando utilizo a sigla LGBT (TROÍ, 2018) quero me referir aos movimentos mais institucionalizados conforme aponta Colling (2015).

⁷ A sigla passou a ser usada principalmente por movimentos dissidentes do movimento institucional LGBT e diz respeito às muitas diferenças relacionadas tanto a identidade de gênero quanto à sexualidade: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Pessoas Trans, Travestis, Queer, Intersexuais, Assexuais e outras mais que venham a ser inseridas. Quando utilizo o termo, me refiro a uma população, a uma comunidade, à produção subjetiva.



às alianças para a construção do mundo comum. Historicamente, a questão do “comum” tem sido objeto de estudo das ciências sociais e políticas. Hardin (1968) vai abordar o tema de maneira bastante controversa num texto que para alguns está a base do pensamento neoliberal. Para ele, a “tragédia dos comuns” é o livre acesso e demanda irrestrita aos recursos finitos do planeta, o que condenaria os recursos por conta da superexploração.

Para Arendt (2005), o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e deixamos para trás quando morremos, e que depende de uma “presença pública” para sobreviver. Para Latour (2014), o mundo comum é uma definição para a política com ciência, duas atividades mundanas que jamais deveriam atuar separadamente. Sem a ciência, o corpo político não tem como saber o número de “entidades desconhecidas” que precisará ser levado em consideração e “sem a política, o mesmo corpo político jamais saberá ordenar, selecionar e ranquear aquele número desconcertante de agências com as quais ele tem de compor progressivamente um mundo comum”. (LATOURE, 2014, p.18)

2. Crise da representação

Se a ciência e a política são necessárias para a construção do mundo comum e são entidades que podem estar juntas de maneira viável, porque a ciência, inclusive a humana, passou a perder a validade de oferecer representações para pensar o mundo? Essa é uma pergunta inicial que gostaria de pensar nesse tópico para demonstrar como a crise da representação atravessa a arte, a política, a ciência, e de como pensar a representação nos impõe pensar um paradoxo que se firma nos tempos atuais: se a representação não é confiável, tampouco ela pode ser abandonada como campo político. Muitos dos problemas enfrentados hoje pelo campo social, por exemplo, têm relação direta com a crise da representação. Especificamente no caso do movimento LGBT institucionalizado, a questão de representação vai atingir em cheio o movimento na medida em que ele passa a enfatizar pautas e estratégias que deixam à margem outros sujeitos dissidentes (COLLING, 2015), perdendo sua capacidade de agenciamento.

Mas a crise da representação não vem de hoje. A arte foi um dos primeiros campos a refletir sobre essa crise. Em 1933, Artaud (2006) viu problemas nos signos de sua época, notando uma ruptura entre as palavras e as coisas. Rancière (2012) apontará que, antes disso, no século XVIII, o teatro demonstrava os dilemas contidos nas formas de se representar no palco contestando o “modelo mimético dominante”. Naquela época o teatro propunha lógicas para orientar o mundo, mas o problema não era a validade moral da mensagem transmitida ou representada, o problema era o



próprio dispositivo:

Sua fissura põe à mostra que a eficácia da arte não consiste em transmitir mensagens, dar modelos ou contramodelos de comportamento ou ensinar a decifrar representações. Ela consiste sobretudo em disposições dos corpos, em recorte de espaços e tempos singulares que definem maneiras de ser, juntos ou separados, na frente ou no meio, dentro ou fora, perto ou longe. É o que a polêmica de Rousseau punha em evidência. Mas ela imediatamente punha em curto-circuito o pensamento dessa eficácia por meio de uma alternativa demasiado simples. Pois o que ela opõe às duvidosas lições de moral da representação é simplesmente a arte sem representação, a arte que não separa a cena da performance artística e da vida coletiva. (RANCIÈRE, 2012, p.55)

O dilema da arte que Rousseau apontava em sua “carta sobre os espetáculos” era apenas um fio de Ariadne a ser seguido e que revelaria a crise da representação também na política. Se a crise da representação parece evidente hoje quando tratamos de política partidária e de democracia, formou-se um paradoxo, pois, mesmo constatado os limites e a falência do regime de representação, ela não deixa de ser um campo importante a ser disputado numa época na qual tudo parece transitório. Por isso, enquanto houver o mínimo de democracia ou esforços em sua direção, será fundamental disputar os cargos eletivos e suas formas institucionais de se fazer política. No campo da arte, a crise da representação está ligada à “política da arte” na qual a intenção dos artistas acaba tendo pouca importância ou nenhum domínio sobre os regimes sensoriais do “espectador emancipado” (RANCIÈRE, 2012), o que fica ainda mais complexo na maneira como os conteúdos circulam e são interpretados em dispositivos móveis. Nem por isso – emancipação do espectador –, a arte deixou de estabelecer relações históricas com a política e o ativismo. Pensando em uma breve genealogia, podemos dizer que essas relações remontam ao interesse do mecenato em ser representado nas pinturas da Renascença ao Iluminismo do século XVIII e seu teatro repleto de “lições de moral”, a arte engajada socialmente com o Romantismo no século XIX, passando pelos movimentos ligados aos direitos humanos (LGBT, negro, feminino e hiv-aids)⁸ no século XX, até chegarmos aos movimentos da multidão com sua estética da ocupação no século XXI (Primavera Árabe, Occupy Wall Street, Junho de 2013). O ativismo, esse termo pouco consensual (RAPOSO, 2015; MESQUITA, 2008), encruzilhada entre dois campos, afirma a arte como uma maneira de fazer

⁸ A nomenclatura que sugere relações entre o lucro das empresas farmacêuticas e a era pós-coquetel é utilizado a partir das reflexões do pesquisador Ramon Fontes. Integrante do NuCuS, Ramon tem trabalhado na investigação de produções discursivas sobre o vírus, no seu doutorado no Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia (UFBA).



ativismo, com todos os seus prós e contras.

Curiosamente, mesmo sob o risco das intenções artísticas sem efeito na interpretação e sensorialidade, esse campo cruzado se transformou no campo de batalha no qual estão em disputa outras noções sobre o fazer político, sobre representatividade e corporeidades, e aqui falo especificamente sobre os ativismos das dissidências sexuais e de gênero. Com a falta de representatividade nos movimentos sociais, cooptados pela “esfinge” do poder, com as pautas políticas e de preservação da vida não sendo incorporadas às plataformas políticas de candidatos e partidos, esses corpos dissidentes precisavam criar um campo de atuação e disputa com o que tinham: o próprio corpo. As produções do ativismo dissidente indicam que um produto estético cumpre função política, operando nas contradições das próprias normas. Assim, constroem-se arranjos sociais que ficam fora da expectativa que temos da política enquanto prática, já que, frequentemente, a política representativa tem sido usada como estratégia para o sequestro da política pelo Estado e pelo aparelhamento deste com partidos e fisiologismo.

3. Sequestro da política

E como chegamos até aqui? A política ficou reduzida ao campo estatal e institucional e este tem contribuído cada vez menos para a eficácia da representação e para a construção do mundo comum, pois tem servido ao capital financeiro. Não se trata aqui de ideologia, mas da constatação de como os governos têm colocado o Estado a serviço do mercado. Além disso, o campo político, com suas lógicas binárias, e o Estado, com seu caráter fascista e conservador inato, demonstram-se incapazes em articular uma política que não seja pautada pela questão multicultural que cria elites minoritárias e provoca o acirramento das disputas. (SEGATO, 2016) É a mesma lógica multicultural que colocará em evidências as questões identitárias e a ideia de “diversidade”, “tolerância” e que receberá críticas por naturalizar a diferença (SILVA, 2000), sem levar em conta as estruturas coloniais. Tal constatação, nos levou a trabalhar com o conceito de dissidência (TROI, 2018), pois não se tratava de pensar o sujeito liberal do Iluminismo ou o sujeito histórico marxista, mas pensar em um corpo dissidente que resiste às normas desde que elas foram implantadas nas máquinas sociais: onde há norma, há dissidência; onde há poder, há resistência.

A política como a conhecemos, institucional, estatal, tem sido muito pouco eficaz no que diz respeito à preservação da vida de pessoas com gêneros e sexualidades dissidentes, posto que o Brasil é um dos países que mais matam pessoas trans e travestis do mundo e onde o direito da população



LGBTQTQIA+ é violado com frequência. O Estado não tem sido capaz de garantir a vida dessa população porque, no final das contas, a política estatal tem servido para alimentar o jogo da manutenção dos partidos no poder e para eles, tais questões não estão em pauta. Soma-se a isso o capitalismo de desastre como “doutrina de choque”, a partir da radicalização do neoliberalismo, no qual os ideólogos do livre mercado cultuam a crise e o desastre, que se apresentam “quando as pessoas, com seus hábitos arraigados e demandas insistentes, são tiradas do caminho – momentos em que a democracia parece praticamente impossível” (KLEIN, 2008, p.66), uma grande ruptura – inundação, guerra, ataque terrorista – fragiliza as pessoas e cria a “tela branca” que eles procuram para “refazerem o mundo”. Esse Estado utiliza-se da necropolítica (MBEMBE, 2016a), em suma, um aparato usado para que os “donos” do poder se perpetuem em uma dominação que remonta aos períodos de independência colonial, no qual o poder das metrópoles foi passado para a elite dos países dominados, sem significar uma quebra de relação com o período colonial, subjugando a vida ao poder da morte, armando as populações e distribuindo a violência para corpos racializados.

Essa lógica que conjuga binarismo político estatal, neoliberalismo, colonialidade “criola” e uma “propriedade” do poder estão no cerne da investigação sobre o assassinato de mulheres em Ciudad Juarez, fronteira do México com os Estados Unidos, realizada pela pesquisadora Rita Laura Segato (2016) e que se adequa perfeitamente às causas das mortes dessas populações no Brasil. Laura constatou que existe uma guerra contra as mulheres nessa região e que o patriarcado está por trás dos mecanismos de violência contra o “feminino”. Para Segato, a “dueñidad” ou “señorio” seria esse projeto dos “donos” fundado no princípio da história, no qual a relação de gênero de ordem patriarcal é evidente. No Brasil não é diferente. A ascensão do discurso conservador e de extrema direita, nos últimos anos, (SOLANO, 2018) demonstra que não basta falar em igualdade enquanto não se modificam os processos de geração de riqueza, totalmente atrelados ao patriarcado, e sendo assim, a um sistema cis heteronormativo, hegemonicamente branco.

Retomando o conceito de colonialidade (QUIJANO, 2005), Segato vai lembrar ainda que a modernidade é uma grande máquina de “produzir anomalias de todo o tipo” e que as identidades políticas iconizadas são reintroduzidas como sujeitos políticos na esfera pública. Isso significa dizer que a criação de “sujeitos políticos” nos dá a impressão de concorrer dentro da esfera da igualdade, mas em verdade, sem considerar a estrutura do poder e do Estado. Esse mecanismo tem como fim o sequestro da política de sua “pluralidade de causas e estilos” (SEGATO, 2016, p.24), arquitetura própria do Estado, inserindo a política em um binarismo público-privado, com efeito autoritário e utópico:



Esse binarismo determina a existência de um universo cujas verdades são dotadas de valor universal e interesse geral e cuja enunciação é imaginada como emanando da figura masculina, e seus outros, concebidos como dotados de importância particular, marginal, minoritária. O hiato incomensurável entre o universalizado e central, por um lado, e o residual minorizado, por outro, configura uma estrutura binária opressiva, e por tanto, inerentemente violenta de uma forma em que outras ordens hierárquicas não são. (SEGATO, 2016, p.23)

Na mecânica de minorização pela estrutura binária da modernidade/colonialidade, os crimes contra as mulheres e por conseguinte contra as travestis e viados, são consequências da posição feminina no “imaginário patriarcal” que não encontram seu lugar no Direito, e jamais “alcançam seu pleno caráter público” (idem). Ou seja, é como se estivéssemos reféns da própria estrutura colonial do Estado moderno que Deleuze e Guattari (2010) já apontavam como dotado de um caráter fascista em plena conjugação com o Capital:

Mas, por outro lado, há e houve sempre um só Estado, o *Urstaat*, a formação despótica asiática que, para trás, constitui o único corte para toda a história, uma vez que a própria axiomática social moderna só pode funcionar ressuscitando-a como um dos polos entre os quais se exerce o seu próprio corte. Democracia, fascismo ou socialismo — qual deles não é assombrado pelo *Urstaat* como modelo inigualável? (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.346)

Nesse sentido, vale pensar que existiram sociedades que se decidiram contra a emergência do Estado como estrutura de controle (CLASTRES, 1974 apud SEGATO, 2016, p.27) e que é um erro estratégico pensar a história como projeto a ser executado pelo Estado. Existem práticas políticas femininas, tópicas e cotidianas (SEGATO, 2016, p.31) e que em grande parte estão sendo recuperadas pelos feminismos e por práticas contemporâneas das quais as produções do a(r)tivismos *queer* são apenas um indício. Essas produções artísticas e ativistas buscam visibilizar histórias esquecidas, escondidas, enunciam outra ética em relação ao corpo e em relação à política, evidenciam práticas de cuidados e alianças que estão sendo engendradas dentro de movimentos políticos mais abrangentes, múltiplos, e que buscam o fortalecimento desses corpos para lidarem com a discriminação e a violência de gênero e, o mais importante, construir um mundo comum.

Os atos de violência devem ser entendidos como mensagem, e nesse sentido, as mortes em Ciudad Juarez acontecem porque ela, a cidade, tem “dono”. (SEGATO, 2016, p.45) Não à toa, há um *modus operandi* do “femigenocídio” da localidade mexicana que, nesse caso, atinge mulheres entre 15 e 24 anos que valorizavam “a justiça e a felicidade coletiva”. (SEGATO, 2016, p.52) Laura Segato afirma que o corpo feminino significa “território e etimologia”, e nessa direção, o corpo dissidente



também, pois ele não quer ser submisso e nem organizado, transforma-se e desafia as normas impostas pelos grupos que conquistaram hegemonia social, “torna-se uma arma de luta e visibilidade das populações subalternas, vidas que não importam dentro do sistema de leis e dos mecanismos de manutenção do *stato quo* do neoliberalismo”. (TROÍ, 2018, p.117) Apesar do poder reiterativo do discurso sobre o corpo generificado e sobre as práticas sexuais que Butler (2000) chamou de performatividade, o corpo dissidente subverte, utiliza essa performatividade como performance, cria sua etimologia pajubeyra⁹ (LIMA, 2016), ocupando a zona de instabilidade a partir de processos de desaprendizagem e afrontando com a “corpopolítica” (MIGNOLO, 2015 apud TROÍ, 2018), essa maneira de existir que contesta a biopolítica e implica o corpo geopoliticamente com questões de gênero, raça e sexualidade.

Portanto, a partir das questões tratadas nesse tópico com o trabalho de Laura Segato, torna-se urgente pensar fora da Res-Pública, porque os crimes contra esses corpos trazem a assinatura do Estado, seja por sua negligência, seja porque ele tem “dono”, seja porque há uma permissão para a germinação de poderes paralelos que podem agir de maneira ilegal dentro da legalidade. Nessa direção, importante pensarmos que a violência contra os corpos que desobedecem as normas de gênero e da sexualidade, em última instância, é uma violência contra o feminino e, principalmente, contra a ideia colonial do que é ser feminino. Violência que é evidente inclusive nos lugares nos quais supostamente ela não deveria existir, mas que comprova que, mesmo para as pessoas gays e seus movimentos políticos, atravessamentos misóginos e transfóbicos não deixam de ser realidade.

Colling (2015) deu início aos processos de diferenciação entre o movimento LGBT institucionalizado e os movimentos alinhados com o *queer*, questão que este pesquisador aprofundou na dissertação (TROÍ, 2018), a partir do conceito de Homonacionalismo¹⁰ (PUAR, 2015) e da discussão de Deleuze e Guattari (2010) sobre a síntese disjuntiva de registro e do Corpo Sem Órgãos.¹¹ A busca pelo bom comportamento e a adesão ao capitalismo, muitas vezes inserem essas

⁹ O pajubá é uma linguagem popular da comunidade LGBT composta por expressões de línguas africanas, marcada pela performance do exagero e da afetação, e encarado como uma poderosa resistência aos discursos de normalização. Para mais detalhes ver Lima (2016).

¹⁰ O termo é usado por Jasbir Puar para explicar como as políticas LGBT são usadas contra outras populações, um processo baseado na respeitabilidade dos sujeitos homossexuais reiterando a “sexualidade perversa” de outros raciais, especificamente os Muçulmanos: “(...) o Homonacionalismo não constitui simplesmente um sinônimo de racismo gay ou de outra forma de crítica da “conservadorização” das identidades gays e lésbicas, mas antes uma forma analítica de apreender os resultados de sucesso dos movimentos dos direitos liberais LGBT” (PUAR, 2015, p. 299).

¹¹ O Corpo Sem Órgão (CsO) foi citado a primeira vez por Antonin Artaud no texto *Para dar um fim no juízo de deus* (1947) e depois utilizado por Deleuze e Guattari (2010) para combaterem o complexo de Édipo, que seria um controle total dos investimentos dos órgãos, ao contrário do CsO, desorganizado, rebelde.



comunidades no caráter cisgênero e heterossexista dos comportamentos sexuais e identitários, e na ojeriza ao feminino. Como saída, essas atrozidades, para usar um neologismo criado pela Linn da Quebrada, preferem se libertar da política estatal e compor alianças com outras perspectivas ontológicas, já que elas mesmas têm sido expulsas pelos grupos hegemônicos para o lugar da não humanidade.

4. Pós-humanidade

Critica-se muito o cartesianismo pela “origem” do racionalismo e da lógica matemática introduzida no século XVII, mas a gênese do pensamento cartesiano está na tese das “bestas-máquinas” (FAUSTO, 2018), na qual Descartes, em resumo, “negava a existência da alma (de qualquer tipo) a todos os viventes exceto o homem: só existia um tipo de alma, imortal e exclusiva a cada indivíduo humano”. (FAUSTO, 2018, p.44) Essa distinção entre racional para os humanos e instintivo para os bichos foi “fundante no humanismo” e constituiu o “homem” como reino soberano:

Isto é, ainda que quase toda a história da filosofia, até ali, procurasse estabelecer, encontrar ou inventar o limite entre humanos e animais, não foi senão com Descartes que se realizou a separação que Lévi-Strauss tão bem descreveu com fundante do humanismo, aquele que vai ‘cortar o homem da natureza e constituí-lo como um reino soberano’, supondo – ou tendo a intenção de – ‘apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, [que] ele é primeiro um ser vivo’. Pois foi precisamente apagando esse ‘caráter irrecusável’ e ‘concedendo a uma [à humanidade] tudo o que tirava da outra [da animalidade]’. (LÉVI-STRAUSS, 2013, p.53) que Descartes fundou sua filosofia. (FAUSTO, 2018, p.44)

Deduz-se assim que os animais não tendo alma, não sentem dor, o que garantiu diversas experiências de vivisseções, revelando a crueldade desse cogito e o “fundamento ético-político da doutrina cartesiana”:

Construímos nosso mundo sobre fundamentos mecanicistas clássicos com suas máquinas passivas e que, portanto, nas palavras da filósofa Val Plumwood, ‘negam à natureza qualquer tipo de agência própria. Como a esfera não-humana é pensada como não possuindo agência, considera-se apropriado que o colonizador humano imponha seus próprios desígnios’ (PLUMWOOD, 2005, p.109). O mundo, em suma, passa a ter apenas um sentido – e que Plumwood diga ‘colonizador’ nos dá uma pista sobre a humanidade que ela tem em vista. (FAUSTO, 2018, p.53)

Não é por acaso que o conceito de humanidade nasça justamente no momento em que



começam as grandes missões colonizadoras no Novo Mundo. Eram os “selvagens” o parâmetro para a construção do que o Iluminismo transformaria em sujeito liberal, esclarecido, racional, eurocentrado. No entanto, alguns teóricos nos alertam que não deveríamos pensar o humano como algo sem materialidade. Desde sempre, a humanidade foi agenciada por materiais culturais. John Urry, o teórico que reformulou o conceito de mobilidades, atrelando este a uma multiplicidade de informações que interferem no fluxo de pessoas, de ideias, de tecnologias, afirmou que desenvolveu o conceito pensando na relação de adaptação e envolvimento com o outro, a partir de um exemplo de “análise pós-humana”, inspirado em Hayles (1999):

No entanto, explicando que há mudança substantiva do humano para o pós-humano pressupõe-se que havia uma era anterior onde o mundo era ‘humano’ e principalmente constituído através de cognição desencorporada e desmaterializada. Essa visão do Iluminismo presume o que Ingold denomina a primazia da cabeça sobre os calcanhares, mente sobre corpo, humanos separados a partir da produção da sociedade e da cultura, e uma negligência das práticas de mobilidade de andar (2004). Um giro das mobilidades é parte da crítica de que tal humanismo postula um ‘cogito’ desincorporado e especialmente capaz de pensar assuntos humanos e atos independentemente de seus mundos materiais (Latour 1993). Esse livro é baseado em torno da reivindicação de que os poderes ‘humanos’ são co-constituídos com/por vários materiais agenciados por roupas, ferramentas, objetos, trajetória, calçados, construções, máquinas, papéis e assim por diante. E dessa maneira, nós nunca fomos simplesmente ‘humanos’, nem simplesmente ‘sociais’. (BÜSCHER; URRY; WITCHGER, 2016, p.20, grifos dos autores)

Ainda seguindo os teóricos da mobilidade, eles afirmam, como Marx, que nós podemos reivindicar que não há uma única “relação de vida”, mas de “forças de vida” que encontram, confrontam, percebem, recrutam ou suprimem o poder criativo do mundo material. Nessa lógica, vida e matéria vêm importar e são feitos significativos como pessoas, objetos, informação e ideias também o são.

Compondo essa genealogia do que significa pós-humanidade, examinemos Katherine Hayles (1999), que vai evocar a pós-humanidade numa interface entre tecnologia e cibernética e demonstrar como o “sujeito liberal”, baseado modelo humano do Iluminismo, vai ser criticado por diversas perspectivas, feministas, pós-coloniais, envolvendo produções de novas subjetividades. Muitas dessas subjetividades surgem do local da ofensa, da subalternidade numa perspectiva *queer* de ressignificar um xingamento e transformá-lo em potência. Quando se retira a humanidade de determinados corpos é justamente para que eles sejam passíveis de violência e extermínio. Portanto, se já não se pode afirmar



a humanidade dos corpos que não se adéquam ao paradigma normatizador da cisgeneridade, da heterossexualidade, do corpo capacitado, bípede, resta-se afirmar um outro paradigma, monstruoso, bestificador, pós-humano, terrano. Isso equivale negar a humanidade enquanto uma epistemologia do “bem” e atrelá-la a um discurso falacioso que serviu para atrocidades de todo o tipo, da Inquisição ao Colonialismo, das reformas populares aos regimes neoliberalizantes. Assim, o conceito de humanidade, centrado no cartesianismo, no antropocentrismo e no eurocentrismo, provocou efeitos totalmente desalinhados com a vida, produzindo, ele mesmo, o apocalipse e a destruição quando embasou os processos de articulação colonial no Novo Mundo e na África.

Haraway (1993) notará que a face da humanidade tem sido o “homem”, a partir de uma tradição de humanismo judaico-cristã, e que aquilo que fomos e ainda podemos ser está ligado ao conceito de pós-humanidade. Com base no discurso de Sojourner Truth, de 1851, uma mulher escravizada que se pergunta em um comício abolicionista: “E eu, num sô mulé?” (HOOKS, 1981, p.160 apud HARAWAY, 1993, p.291) Haraway constrói o argumento de que esta individualidade crítica, que revela a condição feminina negra no Novo Mundo, se apresenta como uma “mutante” capaz de perturbar as ideias clássicas, bíblicas e científicas modernas sobre o que é ser humano.

Portanto, pós-humanidade significa um caminho que tem sido percorrido pelas noções de humanidade e subjetividade desde que se fundou o sujeito cartesiano, “racional e consciente”, deslocado depois para outras dimensões. Como bem explica Tomaz Tadeu (2000), inicialmente esse sujeito foi abalado pela noção de “inconsciente”, com os estudos de Freud e Lacan: o sujeito e o humano, diretamente ligados ao “sujeito liberal”, perdem seu *status* para algo que não se pode dominar. Depois, com Foucault, o modelo de sujeito fica ainda mais “insustentável”, e ele passa a ser visto como produto da história. Com Derrida, o sujeito passará para o campo da inscrição, pura exterioridade a partir da linguagem; e finalmente com Deleuze e Guattari, radicaliza-se ainda mais o estatuto do sujeito: “Deleuze e Guattari desenvolvem toda uma pragmática da subjetividade na qual desaparecem quaisquer referências a “sujeitos” como entidades ou substâncias concebidos como centro ou origem da ação humana”. (SILVA, 2000, p.16) Ou seja, para Deleuze e Guattari (2010) não haverá distinção entre máquinas biopolíticas e humanas e toda subjetividade vai ser pensada a partir de produção maquinica do inconsciente e fluxos que são interrompidos. Esse pensamento também romperá o estatuto entre sujeito e objeto, natureza e cultura, em uma operação da transcendência da alma para a imanência da matéria. Esse novo estatuto de ciborgues, autômatos e monstros complexifica ainda mais o *status* do “humano”, dificultando distinções ontológicas nítidas, ou seja, na visão pós-kantiana dos autores, construtivista, já não tem importância dizer “Eu”: “Não somos



mais nós mesmos. Cada um reconhecerá os seus. Fomos ajudados, aspirados, multiplicados”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.10)

5. Alianças monstruosas, chthuluceno e parentescos

A identidade sexual “desviante” é vista como um processo de transformação em monstro, para parafrasear a leitura cultural que Cohen faz dos monstros. Para ele, o corpo monstruoso é “pura cultura” (COHEN, 2000, p.27) e da Época Clássica ao século XX, a cultura, a raça, o gênero e a sexualidade tem sido catalisadores para a criação de monstros. (COHEN, 2000, p.36) Pois é a partir da cultura que alianças monstruosas têm acontecido na tentativa de desfragmentar e retirar os gêneros do seu binarismo congênito e normatizado.

Diana Torres, pornoterrorista, utiliza um xingamento para criar um *status* ontológico, autodeclara-se “bizarra”, afirmando que nunca quis ser normal, considerando as categorias muito pequenas para defini-la. O argumento de Diana, recorrente em muitos artistas e ativistas, é um resumo dos discursos de “desnormatização e desnaturalização das identidades” (TROI, 2018, p.95) que atravessará toda a produção dos artivismos das dissidências sexuais e de gênero. Diana é apenas uma dentre tantas outras que enunciam em suas produções um *status* pós-humano como também faz o coletivo Monstruosas, Linn da Quebrada, Jup do Bairro, Malayka SN com sua monxtração e tantas(os) outras(os) artistas, no Brasil e exterior, a exemplo de Christeene ou de Suzy Shock e sua ode à monstruosidade, o direito de se transformar em monstra. (COLLING, 2015 apud TROI, 2018, p.81)

Historicamente, a arte tem sido terreno fértil para os cruzamentos de fronteiras entre o humano e o não humano, e basta pensarmos nas primeiras figuras antropomorfas da antiguidade, nos monstros da Idade Média, nas pinturas de Hieronymus Bosch, na literatura de Mary Shelley, chegando até os dias de hoje com as combinações contemporâneas de corpos, tecnologias, subjetividades de inúmeros e incontáveis artistas e *performers* que povoam a internet.

Em sua espécie de teratologia, essa ciência que estuda as monstruosidades orgânicas, Gil (2000) empreendeu esforços em pensar um devir-monstro, em diálogo evidente com Deleuze e Guattari, e identificou a proliferação de monstros nas artes no final do século XX, vendo tais referências como “sinal da grande dúvida que assaltou o homem contemporâneo quanto à sua própria humanidade”. (GIL, 2000, p.167) Apesar de o ser humano procurar nos monstros, “uma imagem estável de si”, a monstruosidade seria capaz de acionar em nós um autêntico devir-outro, um “ponto de fuga”: “devir-animal, devir-vegetal ou mineral. Nele se confundem duas forças de vetores opostos:



uma tendência à metamorfose e o horror, o pânico de tornar outro”. (GIL, 2000, p.176) Ou, como afirmo a partir de um pensamento gerado como espectador dos a(r)tivismos *queer*, em especial do concurso Estranha Marujo.¹²

O Estranha foi emblemático nessa diferenciação porque o tema da Terra, emergente nos contextos das ciências sociais e antropologias, também esteve presente nos palcos de lá clamando uma outra existência diante do antropoceno. Parece que toda a monxtração agencia desejos em intersecção com preocupações ambientais e ecológicas, para além do mundo do capital, em sintonia com uma ideia de sustentabilidade, aproveitamento de materiais. Na filosofia monstra, a Terra é esse organismo vivo com o qual nos fundimos, criando máquinas-árvore-gente, transhumanos simbióticos, rizomados em diversos territórios orgânicos, territorializados em cosmogonias afro-brasileiras, estranhas visualmente impactantes, seja por sua beleza e equilíbrio, seja por seu caráter inventivo, simbiótico, planta-chapéu, barba-hera, cabelo-trepadeira, cabelo-ninho de pássaro, corpos-galhos. (TROI, 2018, p.131)

O devir-outro também é acionado pelo multinaturalismo, uma concepção ameríndia que rompe a dicotomia Natureza e Cultura, uma unidade de espírito que se remete à diversidade de corpos, e pelo perspectivismo, que agrupa objetos, espíritos, coisas, bichos, humanos e não humanos num mesmo modo performativo (CASTRO, 2015) reconhecendo um pouco de animal no humano e um pouco de humano no animal: “isso existe, portanto pensa”. (CASTRO, 2015, p.4) Sendo assim, as produções artísticas e ativistas além de nos remeterem a uma outra ética, sobretudo, enfatizam a necessidade de se fazer parentesco. O parentesco, ao contrário do senso comum imaginar que se estabelece por consanguinidade, está ligado a uma outra forma de produção, para ser mais exato, a uma prática: “Um sistema de parentesco não é uma estrutura, mas uma prática, uma práxis, um procedimento e até uma estratégia”. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.196)

Não se constrói o comum sem alianças. É na perspectiva da estratégia que gostaria de pensar o parentesco como forma de suportar os tempos de enfrentamento. Pensar em Antropoceno enquanto o novo período geológico marcado pela ação do humano no planeta coloca todos no mesmo barco (LATOUR, 2014) e, para além da mudança climática, é preciso pensar os espaços de refúgio, como diz Haraway (2016) quando sugere encurtar o tempo do Antropoceno e “cultivar, uns com os outros,

¹² Concurso organizado pela performer Malayka SN que durou de janeiro a março de 2017 numa pequena casa de espetáculos da avenida Carlos Gomes, centro antigo de Salvador e que, rasurando um território Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais ou Transgêneros (LGBT), foi tomado por uma multidão *queer* de subjetividades que superam a ideia binomial de homo/hetero, homem/mulher. Em vez de *drag* queens miméticas, enfatizando a beleza feminina, encontramos monxtras, verdadeiras “vampiras pós-apocalípticas”, como muitas se auto intitulam. Um novo concurso foi realizado a partir de dezembro de 2017 se estendendo até fevereiro de 2018. (TROI, 2018)



em todos os sentidos imagináveis, épocas por vir que possam reconstruir os refúgios” porque a Terra está cheia de refugiados, “humanos e não humanos e sem refúgios”. (HARAWAY, 2016, p.140) Assim, inspirado nessa nomeação que vai revelar as dinâmicas de forças e poderes no apocalipse do capitalismo de destruição (KLEIN, 2008), acredito ser fundamental pensar no compromisso sugerido por Haraway, um trabalho colaborativo com outros terranos e no arranjo de multiespécies que incluam também pessoas. Ela chama isso de Chthuluceno, “passado, presente o que está por vir”, emaranhados com “uma miríade de entidades em arranjos intra-ativos, incluindo, mais-que-humanos, outros-que-não-humanos, desumanos e humano-come-húmus (human-aschumus)”. (HARAWAY, 2016, p.140) Para ela, precisamos fazer parentes e não bebês, compor com os terranos, por que esta será,

Uma maneira de viver e morrer bem, como seres mostrais no Chthuluceno, é unir forças para reconstituir refúgios, para tornar possível uma parcial e robusta recuperação e recomposição biológica-cultural-política-tecnológica, que deve incluir o luto por perdas irreversíveis. (HARAWAY, 2016, p.141)

Haraway defende a abordagem de “urgências sistêmicas intensas” e esse texto é uma tentativa disso. Ao alertar para a necessidade de fazer parentes, ela vai muito além das questões ancestrais ou genealógicas, mas direciona o foco da ação para arranjos e alianças não apenas como indivíduos ou seres humanos, mas como uma carne comum de parentes que geram parentes. Carne comum que não é nova se pensarmos que pesquisas recentes sugerem que os seres humanos tenham desenvolvido a agricultura a partir de interações não humanas (EL-SHOWK, 2013), já que nós só aprendemos a cultivar há 15 mil anos enquanto as formigas fazem isso há 50 milhões de anos, utilizando técnicas avançadas¹³ que colocam nossa maneira de cultivar num *status* bastante “primitivo”, pois elas criaram fungos específicos que não poderiam sobreviver sem seus cuidados. E o que dizer das abelhas¹⁴ que inspiraram a própria organização social humana (MAETERLINCK, 2003) a partir de sua forma de construir e ordenar sua comunidade? Hoje, infelizmente são essas mesmas abelhas que não encontram lugar de refúgio ante ao uso de pesticidas na indústria, o que tem apavorado ambientalistas já que a destruição das abelhas significaria a própria destruição humana. Nunca foi tão essencial pensar em locais refúgios, tanto pelas consequências do Antropoceno que tem destruído milhares de espécies terrestres como nunca na história da Terra, como pela enorme catástrofe humanitária de imigração forçada que o mundo vem sofrendo desde a Segunda Guerra Mundial em diversas partes do globo,

¹³Em artigo na *Revista Science*, pesquisadores demonstraram que a agricultura foi desenvolvida primeiramente pelas formigas, a partir de uma história coevolucionária com fungos e bactérias (CURRIE e demais autores, 2003).

¹⁴Em *The life of the bee* (A vida das abelhas), Maeterlinck afirma que o desaparecimento das abelhas significará também o desaparecimento dos humanos devido ao seu papel fundamental na polinização.



tanto no Mar Mediterrâneo, Venezuela e na América Central, como também das pessoas que são obrigadas a saírem de seus lares por discriminação de gênero e de orientação sexual, tornando-se, elas também, refugiadas.

Lugares de refúgio onde esse parentesco se exercita têm surgido e se espalhado em alguns lugares do mundo e do Brasil. São iniciativas coletivas, quase sempre sem a ajuda do Estado, que criam nova territorialidade e, retomando Deleuze e Guattari, é a própria territorialização quem cria agenciamentos e assim, abre o campo para as alianças. É o território quem cria o agenciamento: “A primeira regra concreta dos agenciamentos é descobrir a territorialidade que envolvem, pois sempre há alguma”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.192) Agenciar é mobilizar afetos, ações, é encadear pessoas e coisas de maneira rizomática provocando deslocamentos de sentido. Assim, como afirma Latour (2014), “a política ganha gravidade quando tem um território a defender” (LATOURE, 2014, p.18) e ainda “o que é um território senão isso sem o qual não poderíamos viver?”. (LATOURE, 2014, p.24)

É possível refletir sobre inúmeras maneiras de estarmos juntos criando territorialidade, mas vou citar algumas iniciativas nas metrópoles brasileiras que despontam como locais de refúgio: a Casa Aurora,¹⁵ em Salvador, Casa Selvática,¹⁶ em Curitiba, a Casa Nem,¹⁷ no Rio de Janeiro, a Casa 1,¹⁸ a Casa do Povo,¹⁹ o Hotel Cambridge,²⁰ o “aquilombamento” Aparelha Luzia²¹ – iniciativa da recém-deputada estadual eleita Erica Malunguinho –, todas em São Paulo; ações coletivas práticas como a Gaymada,²² no Largo do Arouche, o Parque Augusta,²³ recém-criado pelas autoridades municipais

¹⁵ Considerada a primeira casa de acolhimento LGBTTTQIA+ de Salvador foi inaugurado em maio de 2019.

¹⁶ Inaugurada em 2012, é sede do coletivo Selvática Ações Artísticas que reúne artistas e *performers*. Mais informações em: <https://www.selvatica.art.br/>. Sobre o último trabalho do coletivo, ver Troi (2019).

¹⁷ Fundada em 2016, a casa fica na Lapa, centro do Rio, e acolhe pessoas trans e travestis.

¹⁸ República para acolhimento de pessoas LGBT expulsas de casa: www.casaum.org.

¹⁹ Fundado por judeus progressistas em 1946, a casa nasceu em homenagem aos judeus mortos no holocausto e é um espaço que agrega forças contra o fascismo: <https://casadopovo.org.br/>.

²⁰ Ocupação pública que teve início em 2012 pelo Movimento Sem Teto do Centro. Cerca de 170 famílias limpavam o hotel abandonado, reformaram e hoje fazem a gestão do edifício com diversas iniciativas culturais. Mais informações sobre a residência artística realizada no hotel estão disponíveis em: <https://cargocollective.com/rescambridge/A-Ocupacao-Hotel-Cambridge>.

²¹ O Aparelha é um “aquilombamento” no bairro da Barra Funda, fundado em 2016. O nome é uma conjugação do nome de locais que eram resistência na ditadura brasileira (1964-1985) e uma homenagem a Luzia, o fóssil humano mais antigo encontrado no Brasil e que está no Museu Nacional do Rio de Janeiro, recém-destruído. Mais informações sobre o local em: <https://www.facebook.com/aparelhaluzia/>.

²² A Gaymada é inspirada no jogo “bola queimada”. A página do grupo diz: “Jogos de queimada voltados para o público lésbico, trans, bissexual e gay, na cidade de São Paulo, como forma de ocupação do espaço público”. Mais informações em: https://www.facebook.com/pg/gaymadaSP/about/?ref=page_internal.

²³ Depois de anos de batalha judicial, uma das últimas áreas verdes do centro, antes destinada a um empreendimento imobiliário, foi considerada de interesse público após pressão de ativistas que deram início a uma ocupação. Mais informações sobre a criação do parque em: <https://www.facebook.com/parqueaugustaja/>.



mediante uma mobilização que começou com uma ocupação e já se configura como refúgio para as árvores e bichos urbanos, o Parque do Bixiga²⁴ que luta ainda por existir, para se tornar uma área verde em meio à especulação imobiliária de um dos bairros mais antigos da cidade. Nessa direção, as comunidades de matriz afro-brasileira também contribuem para a criação dessas territorialidades. Minha intenção aqui não é mapear esses locais de refúgio, o que demandaria uma pesquisa e recortes territoriais específicos, mas dar exemplos de criação de territorialidades que contribuem com muitos agenciamentos para suportar tempos de exceção, e realçar que existe um movimento coletivo de busca por parentescos que será fundamental para resistirmos aos tempos que se anunciam. O que eles têm comum é a valorização da presença, formas alternativas de gestão, a descoberta das territorialidades que os envolvem e arranjos que vão presar pela vida e pelo direito à cidade.

6. Considerações finais

Nesse texto, demonstrei como as artes têm sido ferramenta importante para uma política que recupera uma prática coletiva que está muito longe de ser representada pelas ações estatais ou republicanas, mas que se inserem no campo da cultura, modificando nosso regime de sensorialidade, estimulando novas epistemologias, ou seja, lógicas de conhecer, provocando desaprendizagens de conhecimentos coloniais a respeito do corpo, do gênero e da sexualidade. Também ficou evidente que o exame das ideias relacionadas aos conceitos de humanidade e humanismo tem servido para uma série de questionamentos históricos, se convertendo em giros ontológicos que vislumbram a produção de subjetividades múltiplas, pós-humanas, complexificando não apenas as noções de sujeito, mas também as tentativas de construção de um mundo comum. Como esse artigo defendeu, as mudanças que aparecem no horizonte vão marcar o século XXI e exigirão novas e inimagináveis alianças e a construção de refúgios que resistam à catástrofe neoliberal e ao seu poder de produção do apocalipse. Aqui vale pensar nos “direitos da natureza”, biocêntricos e não antropocêntricos. Não deixa de ser animador constatar que alguns países têm pensado em um fundamento “animista” em seus textos constitucionais, a exemplo do Equador, que, em 2008, aprovou nova Constituição que “concede direitos fundamentais a elementos como rochas, montanhas, deltas de rios e os mares”. (ACOSTA e demais autores, 2017)

²⁴ O parque será criado no terreno vizinho ao Teat(r) Oficina, patrimônio tombado nas três esferas. O terreno está em disputa pela especulação imobiliária. “No dia 26 de novembro de 2017, o grupo articulou, com uma rede de artistas, um grande abraço no quarteirão pela criação do Parque do Bexiga na área do terreno em disputa, fazendo reviver o rio Bexiga que está soterrado embaixo do asfalto”. (TROI, 2018, p.122)



Os acontecimentos relacionados aos a(r)tivismos *queer* tratados na pesquisa de mestrado e citados aqui foram impulsionados pela comunicação virtual, pelo livre acesso a diversos conteúdos e à divulgação dessas produções no meio digital. Acredito ser necessário que novas investigações se debrucem especificamente sobre a própria produção de informação e conteúdos. Além disso, acredito ser necessário pesquisas que possam medir o impacto do pensamento científico e a divulgação de nossas reflexões, fortemente calcadas nas subjetividades e que, desde o advento do cartesianismo, foram consideradas um campo menor, para não dizer um campo a ser combatido. Para nós que dialogamos com os estudos dos gêneros e das sexualidades, o desafio se torna ainda maior, pois colocamos em cheque os argumentos dos “donos” que, ao que tudo indica, parecem organizar uma contra ofensiva baseada na fé e na moral.

As últimas eleições e o advento das redes sociais também colocaram na berlinda as estratégias e os efeitos da visibilidade, a manipulação da informação e dos fatos, a credibilidade do jornalismo, das ciências humanas e a maneira como tudo isso circula. Se por um lado, as redes significaram a possibilidade de comunicação instantânea, por outro, elas também se colocaram como um impedimento na formação de alianças e no exercício da política. Com a hegemonia ameaçada, na disputa pelo poder, que até então não evidenciava seus antagonismos, tudo perigosamente virou ideologia, ou seja, senso comum, ou ainda mais grave: os fatos parecem ser relativizados ante a necessidade de imposição de visões de mundo. As redes sociais virtuais com sua lógica de *likes*, binarismos, apenas acirrou a polaridade, permitindo a promoção de ataques e violências pessoais que, não sem frequência, migraram para a realidade. Acauam Oliveira fala em caráter “antipolítico” das redes sociais, passando de instrumentos democráticos a um sistema de entretenimento e vigilância centralizados:

Em relação ao debate político propriamente dito, a lógica subjacente aos algoritmos resulta nos piores efeitos possíveis. Nas discussões de Facebook impera o reducionismo, a falta de diálogo e a afirmação narcisista da própria bolha, com pouco espaço para trocas efetivas. Cada grupo procura em seus pares aquilo que melhor reforça sua autoimagem, enquanto recusa violentamente aquilo que no outro remete à alteridade irredutível. Como tudo é narcisismo e autopromoção, a discordância é lida na chave do dislike e respondida em caixa alta para reforçar o próprio conjunto de certezas. Não por acaso, o principal modo de atuação nas redes é o patrulhamento, sobretudo moral, que cria séquitos, conforta os seguidores e estimula a polêmica. Nos piores casos, a política é rebaixada a mera definição de códigos de etiqueta e padrões de conduta. Não é por acaso, portanto, que a era de descrença coletiva na política é também a era de fortalecimento das redes sociais. (FACHIN, 2018)



Fortalecer as redes sociais virtuais, em que nada sofre moderação, é fortalecer o senso comum, isento das verificações e discussões do “mundo científico”. As ciências já ocuparam o local da “verdade”, em oposição à Igreja, detentora de uma “verdade” moral. Nietzsche foi um dos primeiros a questionar a validade dos discursos da moral a partir do método genealógico e tentou compreender a maneira como determinadas questões, pensamentos, costumes, se tornavam “verdades” em determinada época. Foucault deu sua contribuição nesse caminho ao desvendar as tramas do poder na produção do conhecimento. O pós-estruturalismo, a partir de Deleuze e Guattari, complexificaram as relações conceituais entre as palavras e as coisas, e Judith Butler e outros teóricos *queer*, demonstraram a maneira como os pressupostos da heterossexualidade influenciavam os dados de pesquisa no campo social. Esse movimento do fazer científico provou que, em última instância, não existia objetividade, pois a própria objetividade não produzia pensamento sobre a objetificação do seu objeto, ou como diria Narby (2018), a partir de Bourdieu, “o objetivismo omite a objetivação de sua relação objetivante”. (NARBY, 2018, p. 21)

Os estudos anticoloniais e as pesquisas no campo da cultura desmobilizaram conceitos biologizantes, historicamente aceitos pelas ciências, produzindo efeitos nas validações e nos regimes de verdade, e os ativismos souberam usar essas informações de maneira estratégica. Bruno Latour, um dos maiores críticos das ciências, questionou a autoridade científica demonstrando que as condições criadas em laboratório não podiam definir a “verdade” do fenômeno, mas ele tem concordado que a ciência está sob ataque – a meu ver talvez só comparável aos ataques sofridos na Contra Reforma –, com a formação de um verdadeiro pensamento anticientífico. Isso está em evidência nos ataques que os cientistas têm sofrido pelos negacionistas das mudanças climáticas e, digo a partir de nossa experiência, muito fortemente no nosso campo de estudo dos gêneros e das sexualidades, ao reafirmarmos o caráter performativo e discursivo dos gêneros. Latour afirma que para resistir a esse ataque, os cientistas deviam explicar como a ciência funciona e assumir que a ciência também se trata de um engajamento político e que nós precisamos sair dos laboratórios, das salas, e ir para as ruas. (KOFMAN, 2018)

Quando ninguém está certo, todo mundo está certo, e há um paradoxo no que diz respeito à sociedade contemporânea que nos leva para o campo da barbárie, no qual política, conhecimento e fato perdem a validade enquanto mobilizadores de opiniões, de afetos e de ações em prol da construção de uma sociedade igualitária e menos fascista. Se a ciência tem perdido sua autoridade, saberes validados pela opinião nos levam ao calvário do fascismo e da manipulação sem limites, não sem o apoio do Estado, capturado pelo capital neoliberal.



Nesse cenário, a comunidade tem aos poucos percebido a importância de criar ações independentes do Estado ou aceitando a sua ajuda apenas depois de estarem estruturadas. Iniciativas coletivas de convivência apresentam-se assim como soluções imediatas para suportar os tempos de austeridade e violência. Criar territorialidades, agenciamentos, parentescos e resistir à imposição de conhecimentos centrados em visões de mundo excludentes. No meio de tantos paradoxos, não há aparente saída, a não ser continuar a compor alianças para evitar a morte e manter a vida daquelas que estão na mira da nova ordem social em formação.

A pós-humanidade, enquanto perspectiva de novas alianças, como enfatizada nesse artigo, não deixa de também decretar a morte do que conhecemos até hoje como humanismo. Como alertou Mbembe (2016b), em tese, o que conhecemos como humanismo está acabando e estamos apenas nos primeiros capítulos da luta entre a democracia liberal e o capitalismo neoliberal. Gaza, enquanto a maior prisão a céu aberto no planeta, é um dos melhores exemplos do paradigma que está em formação na atualidade.

Alianças continuarão a encontrar terreno fértil no campo da cultura, com iniciativas coletivas que se espalham criando novos agenciamentos, nos quais o objetivo é criar convivência e territorialidades em torno das artes performáticas, da culinária, da moradia, do cultivo da terra, do cuidado de si. E em meio ao cataclismo termo ambiental, ao roubo das terras indígenas para promover devastação e agronegócio, já passou da hora de nós humanos criarmos alianças com as coisas não humanas. Isso significa, por exemplo, defender a terra contra a produção de *commodities* para o lucro, significa liberar os animais do holocausto da exportação de carne para a China, dentre muitas outras ações políticas. O momento é de agir em prol do planeta, estendendo as noções de direitos humanos para as coisas humanas e não humanas. Só assim, teremos chance de sobreviver: formando novos parentescos em prol da vida.

É preciso uma certa dose de esperança, novas estratégias, até que um novo *Zeitgeist* surja para nos livrar das trevas que o mundo contemporâneo deflagrou, a partir da produção do apocalipse com intenção de produzir o lucro e manter uma vida de luxo e privilégios para uma elite mundial econômica. Será preciso resistir nos próximos tempos nos quais os regimes de exceção, antes restrito à determinadas existências e locais, parecem se alastrar de forma assustadora no campo da diferença e daquilo que está fora do padrão hegemônico dos donos do poder.

Que as coisas invisíveis, a Terra e todos aqueles que foram perseguidos por seus escritos e pensamentos, a exemplo de Galileu, olhem por nós. Essas palavras aqui escritas são dedicadas a todos esses parentes.



Referências

- ACOSTA, A.; MARTINEZ, E.; MACAS, L. et al. Direitos não humanos. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 10, p. 2-9, 2017. Disponível em: <https://piseagrama.org/direitos-nao-humanos/>. Acesso em: 05 nov. 2018.
- ARENDRT, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2005.
- ARTAUD, A. *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ARTAUD, A. Pour finir avec le jugement Dieu. In: ARTAUD, A. *Oeuvres complètes*. Paris: Édition Galimard, 1974. p. 84-86. t. 13.
- BARBEITOS, A. *Angola Angolê Angolema*. Lisboa: Sá da Costa, 1976.
- BÜSCHER, M.; URRY, J.; WITCHGER, K. *Mobile Methods*. London: Taylor & Francis e-Library, 2010.
- CASTRO, E. V. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- COLLING, L. A emergência dos artivismos das dissidências sexuais e de gêneros no Brasil da atualidade. *Sala Preta*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 152-167, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2238-3867.v18i1p152-167>. Acesso em: 17 ago. 2018.
- COHEN, J. J. A cultura dos monstros: sete teses. In: COHEN, J. J.; DONALD, J.; GIL, G. *Pedagogia dos Monstros*: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000. p. 23-60.
- COLLING, L. *Que os outros sejam o normal*: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer. Salvador: EdUFBA, 2015.
- CURRIE, C. R.; WONG, B.; STUART, A. E. et al. Ancient Tripartite Coevolution in the Attine Ant-Microbe Symbiosis. *Science*, Washington, D.C, v. 299, n. 5605, p. 386-388, 2003. Disponível em: <http://science.sciencemag.org/content/299/5605/386>. Acesso em: 04 nov. 2018.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1997. v. 5.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2010.
- EL-SHOWK, S. Agricultura in ants and humans. *Nature*, London, 2013. Disponível em: https://www.nature.com/scitable/blog/accumulating-glitches/ant_agriculture. Acesso em: 05 nov. 2018.
- FACHIN, P. O cenário político desolador, a antipolítica das redes e a performance das candidaturas: entrevista especial com Acauam Oliveira. *IHU On-Line*, São Leopoldo, 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/583180-o-cenario-politico-desolador-a-antipolitica-das-redes-e-a-performance-das-candidaturas-entrevista-especial-com-acauam-oliveira>. Acesso em: 30 set. 2018.
- FAUSTO, J. A cadela sem nome de Descartes: notas sobre vivissecção e mecanomorfose no século XVII. *Dois Pontos*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 44-53, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/57226>. Acesso em: 26 ago. 2018.
- GIL, J. Metafenomenologia da monstruosidade: o devir-monstro. In: COHEN, J. J.; DONALD, J.; GIL, G. et al. *Pedagogia dos Monstros*: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000. p.165-184.
- HARAWAY, D. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom*, Campinas, v. 3, n. 5, p. 139-146, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2OMNQsa>. Acesso em: 20 ago. 2018
- HARAWAY, D. O humano numa paisagem pós-humanista. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 277-292, 1993.
- HARDIN, G. The tragedy of the commons. *Science*, Washington, D.C, v. 162, n. 3859, p. 1243-1248, 1968.



- HAYLES, K. *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- KLEIN, N. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- KOFMAN, A. Bruno Latour, the post-truth philosopher, mounts a defense of science. *The New York Times Magazine*, New York, 2018. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2018/10/25/magazine/bruno-latour-post-truth-philosopher-science.html?smtyp=cur&smid=tw-nytimes>. Acesso em: 26 out. 2018.
- LATOURE, B. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n.1, p.11-31, 2014.
- LIMA, C. H. L. *Linguagens pajubeyras: re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade*. Salvador: Editora Devires, 2016.
- MAETERLINCK, M. *The life of the bee*. Oxford: Project Gutenberg Literary Archive Foundation, 2003.
- MBEMBE, A. The age of humanism is ending. *Mail & Guardian*, Joanesburgo, 22 dez. 2016a. Disponível em: <https://mg.co.za/article/2016-12-22-00-the-age-of-humanism-is-ending/>. Acesso em: 22 set. 2018.
- MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 32, p.122-151, 2016b.
- MESQUITA, A. L. *Insurgências poéticas: arte ativista e ação coletiva (1990-2000)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- MIGUEL, L. F.; ALMEIDA, S.; ROCHA, C. et al. *O ódio como política: a reinvenção da direita no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- NARBY, J. *A serpente cósmica: DNA e a origem do saber*. Rio de Janeiro: Dantes, 2018.
- PUAR, J. K. Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, Braga, v. 3, n. 1, p. 297- 318, 2015. Disponível em: <http://www.rlec.pt/index.php/rlec/article/view/98>. Acesso em: 01 nov. 2017.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Perspectivas latino-americanas: CLACSO, 2005. p. 107-127.
- RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RAPOSO, P. “Artivismo”: articulando dissidências, criando insurgências. *Cadernos de Arte e Antropologia*, Salvador, v. 4, n. 2, p. 3-12, 2015. Disponível em: <http://cadernosaa.revues.org/909>. Acesso em: 29 out. 2018.
- SEGATO, R. L. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.
- SILVA, T. T. Monstros, ciborgues e clones: os fantasmas da pedagogia crítica. In: COHEN, J. J.; DONALD, J.; GIL, G et al. *Pedagogia dos Monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000. p. 11-22.
- SILVA, A. S. *Oficina: do teatro ao te-ato*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- SOLANO, E. Crise da Democracia e extremismo de direita. *Análise- Friedrich-Ebert-Stiftung*, São Paulo, n. 42, 2018. Disponível em: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/14508.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2018.
- TROI, M. *Cidade, ferida aberta: uma etnografia urbana com o coletivo Selvática*. In: COLLING, L. (org). *Artivismos das dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: EdUFBA, 2019. p. 109 – 134.
- TROI, M. *Corpo dissidente e desaprendizagem: do teat(r)o oficina aos a(r)tivismos queer*. 2018. Dissertação (Mestrado Multidisciplinar em Cultura e Sociedade) - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- TROI, M. Ficou insustentável fingir que nós não existimos. *Cult*, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-linn-da-quebrada/>. Acesso em: 22 set. 2018.



TROI, M.; COLLING, L. Decolonizar o corpo: a universidade antropófaga. *Urdimento*, Florianópolis, v. 1, n. 28, p. 108-124, 2017. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/urdimento/article/view/9330>. Acesso em: 14 nov. 2017.

TROI, M.; COLLING, L. Antropofagia, dissidências e novas práticas: o teatro oficina. *Ambivalências*, Aracaju, v. 4, n. 8, p. 125-146, 2016. Disponível em: <http://www.seer.ufs.br/index.php/Ambivalencias/article/view/6004>. Acesso em: 01 mar. 2017.

