



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 20, v. 3
out-dez.2024
p. 91-114

Perigo cor-de-rosa: deimopolítica na ditadura cis-hétero-militar brasileira*

(The pink danger: deimopolitics in the Brazilian cisgender-heterosexual-military dictatorship)

(The pink danger: deimopolitics in the Brazilian cisgender-heterosexual-military dictatorship)

Ruan Henrique Gomes Silva¹
Rick Afonso-Rocha²

RESUMO: Este trabalho consiste em uma reflexão sobre a produção do medo aos dissidentes sexuais e de gênero durante o regime ditatorial brasileiro (1964-1988). Objetivamos propor e defender o conceito de “deimopolítica” como paradigma de governamento vinculado às tecnologias de produção da posição de sujeitos amedrontados (amigos) e de sujeitos ameaçadores (inimigos). Tomamos a “deimopolítica” como um funcionamento do registro do poder responsável por selecionar social e historicamente quais corpos devem ser temidos e quais corpos merecem compaixão. Para isso, analisamos as políticas sexuais e de gênero radicalizadas pela ditadura militar como estratégia de controle social e como estratégia de justificação da necessidade social desse regime ditatorial. Ao mobilizar o medo e a esperança, as instâncias intraestatais incitaram a produção de uma posição-sujeito cidadão essencial ao projeto nacionalista totalizante de recorte *neoliberal dependente* que desenhou e constituiu o quadro sociopolítico (democracia liberal) que se perpetua na sociedade brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: biopolítica; necropolítica; ditadura; cis-hétero-dissidências.

Abstract: This paper presents a reflection on the production of fear towards sexual and gender dissidents during the Brazilian military dictatorship (1964-1988). We aim to propose and defend the concept of “deimopolitics” as a governing paradigm linked to the technologies that produce the position-subject of fearful subjects (friends) and threatening subjects (enemies). We understand “deimopolitics” as a mode of power responsible for socially and historically selecting which bodies are to be feared and which bodies deserve compassion. To this end, we analyze the sexual and gender policies radicalized by the military dictatorship as both a strategy of social control and a justification for the social necessity of this dictatorial regime. By mobilizing fear and hope, intra-state instances incited the production of a position-subject citizen essential to the totalizing *neoliberal-dependent* nationalist project that shaped and constituted the sociopolitical framework (liberal democracy) that endures in Brazilian society.

Keywords: biopolitics; necropolitics; dictatorship; homosexualities.

Resumen: Este trabajo consiste en una reflexión sobre la producción del miedo hacia los disidentes sexuales y de género durante el régimen dictatorial brasileño (1964-1988). Nuestro objetivo es proponer y defender el concepto de “deimopolítica” como un paradigma de gobernanza vinculado a las tecnologías de producción de la posición de sujetos temerosos (amigos) y de sujetos amenazantes (enemigos). Entendemos la “deimopolítica” como un funcionamiento del registro del poder responsable de seleccionar social y históricamente qué cuerpos deben ser temidos y cuáles merecen compasión. Para ello, analizamos las políticas sexuales y de género radicalizadas por la dictadura militar como estrategia de control social y como estrategia de justificación de la necesidad social de dicho régimen dictatorial. Al movilizar el miedo y la esperanza, las instancias intraestatales incitaron la producción de una posición-sujeto ciudadano esencial para el proyecto nacionalista totalizante de corte *neoliberal dependiente* que diseñó y constituyó el cuadro sociopolítico (democracia liberal) que se perpetúa en la sociedad brasileña.

Palabras clave: biopolítica; necropolítica; dictadura; cis-heterodissidencias.

* Cabe ressaltar que este ensaio é um recorte expandido e revisitado da reflexão desenvolvida por Afonso-Rocha em sua pesquisa de mestrado (2020a), posteriormente publicada em livro (2020b). Pesquisa que, embora tenha tido como método a análise discursiva foucaultiana, parte de um ecletismo epistemológico que atravessa e condiciona as leituras realizadas. Este trabalho não guarda, assim, compromisso com uma forma engessada de fazer ciência da história e suas infundáveis evidências (o empirismo das fontes, a edificação dos documentos, a transparência da linguagem, o fantasma do diacronismo).

1 Mestrando em Ensino, Filosofia e História das Ciências (UFBA). Especialista em Docência em Ensino Profissionalizante e Tecnológico (IFBaino). Licenciado em Ciências Biológicas (UEFS). Professor da Educação Básica. E-mail: ruangomes977@gmail.com.

2 Doutor em Letras: Linguagens e Representações (UESC), com estância parcial de investigação (doutorado sanduíche na UAM Xochimilco, México). Especialista em Formação de professores dos anos iniciais do Ensino Fundamental (SEB/MEC). Especialista em Metodologias do Ensino da Língua Portuguesa e Literatura na Educação Básica (Unopar). Especialista em Direito do Trabalho e Previdenciário (Unopar). Bacharel em Direito (UESC). Advogado (OAB/BA). Licenciado em Letras-Português, na modalidade Formação Pedagógica (Unime). Professor de Língua Portuguesa na Escola Estadual Irmã Dulce (EJA prisional), Pernambuco. E-mail: rarocha@uesc.br.



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 07/03/2023
Aceito em 22/04/2024

1 Introdução

Neste ensaio, buscamos fundamentar o conceito de “deimopolítica” (Afonso-Rocha, 2020a) como *paradigma de governo*. Por intermédio desse conceito, interpretamos as políticas sexuais e de gênero radicalizadas pela ditadura *cis-hétero-militar brasileira* (Afonso-Rocha, 2020b) como *estratégia deimopolítica* de controle social e de produção de “corporalidades mutiladas”, a partir da constatação de que a vida³ foi subjugada às políticas do medo e da esperança, modificando profundamente as relações entre as políticas de vida e morte. Pelo medo-esperança, mutila-se a vida e legitima-se a morte. Por isso, a distribuição diferencial do reconhecimento de humanidade adquiriu, no contexto brasileiro das décadas de 1960 e 1980, uma singularidade que precisa ser marcada: ao mobilizar o medo e a esperança, as instâncias intraestatais⁴ incitaram a produção de uma posição-sujeito cidadão essencial ao projeto nacionalista totalizante de recorte neoliberal dependente (Santos, 2011; Bambirra, 2019; Osorio, 2012), direcionando a compaixão e a sensibilidade social a esse sujeito espectral, que supostamente estava ameaçado pelos ditos inimigos da sociedade.

De início, devemos destacar que este trabalho conceitual se consubstancia como uma teorização possível de um conteúdo existente em *estado prático* (Althusser, 2015) na genealogia do poder foucaultiano (que não se restringe a Foucault). Ou seja, é um trabalho conceitual, pela proposição de um neologismo, de um debate já de há muito existente e dito de inúmeras outras formas. Com o neologismo proposto (*deimopolítica*), não se pretende “inventar a roda”, mas sim, observar seu giro e descrever um dos seus conhecidos funcionamentos (políticas do medo e da esperança no modo de produção capitalista), por meio de um termo capaz de aglutinar debates, reflexões e análises sobre esse exercício singular do poder.

Talvez haja nisso algo de pertinente, para além de semanticamente conjurar, sob esse neologismo, reflexões tão diversas a respeito da gestão política do medo e da esperança no modo de produção capitalista e articulá-las às reflexões sobre a produção de inimigos imaginários, sobre a inimigalização do corpo cis-hétero-dissidente, bem como sobre o *fundamento mimético da autoridade*. Talvez essa articulação, longe de reclamar qualquer originalidade, possa descrever um acontecimento específico cuja inscrição no domínio da biopolítica, sob a denominação de políticas do medo ou biopolítica do medo, já era impossível.

Logo, devemos nos questionar: qual é a importância de produzir conceitos? Há conceitos

3 “Não existem, primeiro, a vida como dado biológico natural e a anomia como estado de natureza e, depois, sua implicação no direito por meio do estado de exceção. [...] A vida pura e simples é um produto da máquina e não algo que pré-existe a ela [...]”. (Agamben, 2015, p. 132).

4 Usamos o termo intraestatal tal qual aparece nas anotações dos cursos de Foucault (2015): sinalizando-se a indeterminação imaginária entre o estatal e o suposto extraestatal.



que se impõem. Conceitos que tornam visíveis e dizíveis funcionamentos que antes compareciam parcial e secundariamente, visto que, por falta de significativo, dizíamos-los por analogia sob o risco de limitá-los ao torcê-los para serem explicados e descritos a partir de domínios outros. Há conceitos que estruturam as condições de possibilidade e de emergência de críticas radicais, antes informuláveis. Conceitos que desvelam regimes de assujeitamento e de sujeição antes obscuros e trabalhados pela transparência das evidências, pois potencializam a descrição específica de determinados funcionamentos políticos e ideológicos.

Se deimopolítica é um desses conceitos, não sabemos. Nunca sabemos. É preciso haver encontro, é preciso *pegar*. Isso cabe à história. O que temos é que algo escapava quando tentávamos articular a produção política do medo e da esperança ao fundamento da autoridade nas engrenagens do modo de produção capitalista, à produção de inimigos sociais e à inimigalização da dissidência. Algo se dizia para além dos conceitos que reclamávamos em nossa interpretação. Aquele funcionamento não podia ser descrito sem ser nomeado em sua singularidade. Para compreendê-lo era preciso nomeá-lo. Sem amputações ou torções. Pensamos neste trabalho teórico como um *gesto de leitura sintomal* (Althusser, 2015) que tentamos esboçar.

Ressaltamos que elegemos como marco final (fictício e imaginário) da ditadura cis-hétero-militar (mas não do cis-hétero-militarismo) a extinção legal dos aparatos censórios, ocorrida em 1988, e a nova ordem constitucional. Ainda que grande parte da historiografia tome como marco temporal a eleição indireta do primeiro presidente civil após os ditadores militares, em 1985, nossa “escolha”, como a de Quinalha (2017), que também considera como marco o ano de 1988, tem como fundamento, além da extinção legal supracitada, inegável posicionamento político. Ao adotar o ano da nova Constituição,⁵ também apontamos para as controvérsias referentes ao processo político de “abertura” imposto pelos militares, cujos restos, vestígios e ecos ainda nos assombram (o elemento *militar* – espectro da nação – é estruturante da periferia do capitalismo). Por tudo isso, não podemos reforçar o mito da transição negociada, em seu marco ficcionalmente construído com a eleição de Tancredo Neves. No Brasil, inexistiu a tão falada transição democrática. Os generais militares, junto ao alto escalão golpista, projetaram a “abertura” como institucionalização dos mecanismos autoritários e perpetuação do padrão reprodutor de corte liberal e dependente.

Não à toa, Florestan Fernandes (1982) denominou esse evento como *liberalização*

5 Parece-nos que muitos dos países da América Latina, a exemplo do Brasil, funcionam como “laboratórios” da deimopolítica (neoliberalismo dependente), pois sequer poderíamos, de fato, falar em uma experiência democrática burguesa nesses países. O neoliberalismo dependente é uma expressão autoritária da burguesia, sem verniz democrático. Na periferia do capitalismo, o mero culto à democracia burguesa é um sonho radical. O reformismo, na periferia do sistema-mundo, é, risivelmente, um “ato revolucionário”. Para que a utopia ilusória democrática aconteça no centro do capitalismo, faz-se preciso a manutenção, na periferia, da convivência visível, e sempre contraditória, de modos de produção escravagista, feudal e capitalista.



outorgada, visto ter sido a contenção da abertura – e mais: nenhuma abertura pode(ria) acontecer sem um processo de destituição do poder constituinte, de desautomatização do poder constituído, de destruição do poder burguês, de desmascaramento de sua ilusória feição democrática. Dessa forma, entendemos que a “abertura”, como projeto político dos militares e da burguesia agroindustrial, não passou da condição necessária para o realinhamento do bloco hegemônico (golpista) no poder que outrora buscara impedir o reformismo de João Goulart. Isso não significar que esteja negada a existência de conflitos de interesses entre a classe dirigente-burocrática (burocracia político-administrativa), a classe militar e as facções da burguesia, com evidente primazia dessa última. Como bem pontuou Poulantza (1978, p. 159): “[...] el Estado capitalista es la condensación material de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase, tal como se expresa, siempre de manera específica, em el seno de Estado”.

Dito isso, devemos considerar que os relatórios da *Comissão Nacional da Verdade* (CNV), da *Comissão da Verdade do Estado de São Paulo Rubens Paiva* (CVRP) e da *Comissão da Verdade do Rio de Janeiro* (CEV-Rio) esclarecem-nos que, embora não houvesse uma política estatal formal e coerente de discriminação/eliminação das práticas cis-heterodissidentes – como, de fato, existiu para o extermínio dos grupos de oposição de esquerda (comunistas e anarquistas) –, houve instrumentos que, ao legitimarem o golpe e a cassação de direitos e liberdades individuais, em nome de valores conservadores e reacionários e, claro, de interesses capitalistas específicos, assumiram dimensão antidissidência sexual e de gênero, de modo a construírem essas corporalidades como ameaças à “sociedade normal”. Inúmeros foram os documentos trazidos à tona por essas comissões e por pesquisadores que desenharam os contornos das políticas sexuais e de gênero do Estado brasileiro entre 1964 e 1988. Políticas que não podem ser desvinculadas do modo de produção capitalista, como parece fazer Renan Quinalha (2017) e James Green (1999).

Como política de Estado, o regime associou as dissidências sexuais e de gênero às esquerdas e, conseqüentemente, à subversão, intensificando o combate à figura do *inimigo interno*: entidade biológica, mas não humana, que, por supostamente significar risco ao futuro da coletividade, deve ser eliminada. Isso em prol da manutenção do padrão reprodutor agrário, neoliberal e dependente. Conforme demonstrou Benjamin Cowan (2015), tal associação era justificada no imaginário anticomunista que, entre as significações negativas que produzia a respeito dos comunistas, intensificava a imagem destes como desviantes morais e desregrados sexuais, traduzindo-se, assim, no sustentáculo da moralidade reacionária. A ditadura brasileira associou os comunistas aos sujeitos cis-heterodissidentes, principalmente após o massacre do Araguaia, em 1974, quando o aparato ditatorial teria se direcionado, com primazia, ao combate do *subversivo moral e sexual*



como forma de mobilizar a “opinião pública” em defesa da exceção.

As práticas e desejos desviantes da cis-heteronormatividade foram produzidos, no imaginário social, como subversão político-ideológica, de modo a fazer circular os discursos anticomunistas herdeiros das reações burguesas à Revolução Russa. Conforme Cowan (2015), entre nós, tal enunciação comparece com demasiada intensidade durante a década de 1930, com as ideias integralistas e católicas ultraconservadoras. São dos integralistas os primeiros livros publicados no Brasil sobre essas “preocupações”.

Destaca-se que a inimigalização da dissidência sexual e de gênero associada ao comunismo é um processo relativamente recente, tendo sua epigênese após a Revolução Russa de 1917, principalmente com seus efeitos sobre a moral e os costumes. Com a abolição da legislação czarista, a “homossexualidade” deixou de ser considerada crime. Após a Guerra Civil, de 1922, consolidou-se a primeira legislação penal da República Federativa Soviética, em 1926. Nela, inexistia qualquer medida de criminalização das práticas sexuais dissidentes (Fry; Macrae, 1983). Na primeira edição da *Grande enciclopédia soviética*, de 1926, a cis-heterodissidência foi abordada de forma bastante vanguardista. Inclusive, sinalizava-se a contradição do Ocidente, tido como democrático, em majoritariamente criminalizar tais práticas. No verbete sobre “homossexualidade”, constava: “nos países avançados capitalistas, a luta pela abolição de leis hipócritas está em plena ebulição [...] enquanto a lei soviética já não a considera delito contra a moralidade” (Buonicore, 2020).

Após a Revolução Russa, proliferam-se, assim, reações burguesas sobre o aspecto subversivo da dissidência sexual e de gênero em relação à integridade da nação e, conseqüentemente, o “homossexual”, ou melhor, o sujeito cis-heterodissidente passa a ser narrado como ameaça à *democracia capitalista cristã*. Muito mais do que mera cortina de fumaça, como é normalmente descrito por parte da “esquerda”, o controle dos comportamentos se revela como estratégia burguesa reativa à Revolução de 1917, desembocando na produção do imaginário bestial a respeito do comunista e do comunismo, porque atrelado à devassidão sexo-gendrada. Ironicamente, tais sentidos circulam a partir de 1930, momento em que os países socialistas igualmente produziam enunciados inimigalizadoros sobre as dissidências, lidas, agora, nos discursos comunistas como desvio pequeno-burguês. Isso porque a ascensão de Stálin, nesse período, representou um retrocesso conservador após a Revolução Russa de 1917 com a criminalização das práticas desviantes da cis-heteronormatividade.

2 Perigo cor-de-rosa: a eterna bicha...

Como *corpus* de observação e de análise daquilo que Afonso-Rocha (2020b) denominou



de deimopolítica, partimos da ditadura militar brasileira, aqui tomada como *fato de enunciação*, e não como realidade transparente plenamente acessível por uma rede documental. As análises sobre a ditadura brasileira parecem desprezar ou atribuir um “papel” secundário à produção do medo e da esperança pelos agentes do Estado, como em Stepan (1975), Fico (2001) e Dreifuss (1981). Tais análises não deram atenção devida às transformações das tecnologias políticas (de produção da subjetividade) implementadas ou intensificadas pelas ditaduras latino-americanas pós-guerra no quadro do acirramento estrutural do capitalismo dependente e seu correlato neoliberalismo. Essas transformações fazem-nos argumentar pela primazia da deimopolítica como estratégia de perpetuação (pois de escamoteação) do padrão reprodutor agroindustrial dependente nesse período e de construção das condições que lhe darão hegemonia nas próximas décadas.

Em relação à produção da sexualidade e do gênero, não podemos reduzir as políticas sexogendradas tão somente ao mutismo, ao silêncio, à castração e à interdição. Um dos objetivos dessas políticas é, também, o de produzir corpos cis-hétero-dissidentes a partir do pânico moral (corpos que devem ser temidos) e da abjeção (corpos que devem não importar), de modo a cristalizar e recolocar eternamente a ideologia dominante burguesa. Afinal, a ameaça precisa ser real e visível. De forma bastante intensa, durante a referida ditadura, as instituições de integração, em destaque a instituição estatal, valeram-se do medo para intensificar as políticas de violência e produção bestializante da dissidência, por meio da imagem do inimigo da nação, aquele a quem deveríamos temer, cujas mortes não deveriam ser lamentadas, como forma de mobilizar afetos positivos em favor da autoridade governamental. Se, por um lado, essa significação animalesca do cis-hétero-dissidente como inimigo se funda em uma das dimensões que estruturam o *inconsciente colonial-capitalístico* (Rolnik, 2018) – a LGBTQIAPN+fobia⁶ ocidentolocêntrica –, por outro, põe em jogo o funcionamento mítico da autoridade na produção da sustentabilidade do sistema capitalista: para “livremente” nos sujeitarmos à ficção estatal-contratualista burguesa, precisamos temer algo.

Nesse sentido, o inimigo sexual e de gênero comparece com acentuada primazia, visto que consegue simbolizar uma *ameaça integral* contra a família, a sociedade, a nação: “A questão do futurismo biológico (re)produtivo coloca certa centralidade no inimigo moral e sexual. Não é qualquer inimigo que tem o poder de ameaçar o futuro da espécie” (Afonso-Rocha, 2020c, p. 72). Futuro esse que “depende” da (re)produção. Por isso, a bíblia condena as práticas não (re)produtivas: masturbação masculina, sexo anal e “homossexual”. Desperdício da semente (re)produtiva. Ainda hoje circula, em nosso imaginário, a ideia de que um povo forte é um povo

6 LGBTQIAPN+: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais/Travestis/Transgêneros, *Queer*, Intersexo, Assexuais/Arromânticos/Agênero, Pansexuais/Polissexuais/Panromânticos, Não Binários e muito mais.



numericamente extenso.

É sobre o futuro da humanidade que incidem as “preocupações” cisgêneras e heterossexistas. O cis-heterossexismo constitui um sistema imunológico com atuação polivalente antropofágica, de absorção e assimilação do “patógeno homoviral”; e com atuação antropeômica,⁷ de expulsão e exclusão das forças perigosas. Nossa sociedade é punitiva porque se estrutura numa lógica autoimune. Sem ela, o fundamento da autoridade ruiria. Por que aceitaríamos a autoridade (e o privilégio) de alguns? Por que permitiríamos ser tratados com escancarada e injusta desigualdade? Só aceitamos porque tememos o outro. Somos levados a acreditar que a autoridade se funda na *necessidade*. Precisamos de proteção contra o estado de natureza, precisamos prosperar como espécie. Para isso, temos um dever sagrado: gerar prole saudável e produtiva. Para nos mantermos na linha (re)produtiva e reatualizarmos nossa submissão à autoridade, nada melhor do que a (re) produção do risco perpétuo (e aqui também estamos lidando com a reprodução do capitalismo). O medo deve ser cotidiano. Devemos temer sempre. O futuro da espécie (o futuro da reprodução capitalista, em verdade), ainda que contraintuitivamente, reclama o *estado permanente de periculosidade sexual e de gênero*. Em última instância, o imperativo cisgênero/heterossexual não passa da dimensão libidinal do capitalismo. Ou seja, o cis-heterossexismo é a dimensão social intrínseca ao capitalismo, sem a qual a racionalidade ne(cr)oliberal não se sustentaria tal qual a conhecemos.

Por isso, acreditar na violência contra os dissidentes sexuais e de gênero como sendo meramente simbólica consiste em equívoco, seja em períodos de excepcionalidade ou de normalidade estatal. Há indícios da existência de um estruturado aparato intraestatal produtivo-repressivo de controle das sexualidades e dos gêneros heréticos no seio do funcionamento das engrenagens capitalistas. Como documentam as comissões da verdade supracitadas, esse abstruso aparato incluía censura, demissões, violência policial, tortura física e psicológica, prisões ilegais, extorsão, trabalho forçado, omissão em face de assassinatos cometidos por grupos extremistas, batidas policiais em espaços de homossocialidade e restrição ao direito à rua (liberdade de ir e vir comprometida pelos rondões policiais). Conforme Pedro Dallari, membro da CNV: “Homossexuais que eram presos ou perseguidos politicamente acabavam sofrendo mais. Na visão do regime isto era um agravante na condição deles, o que também acontecia com os negros e as mulheres.” Além disso, “Militantes gays eram humilhados nos interrogatórios e tortura. Espetáculos de travestis e transformistas eram censurados e proibidos. Publicações eram censuradas. A sociabilidade LGTB [era] obrigada a se esconder e se reprimir” (Puff, 2020).

7 Sobre a distinção entre a solução antropofágica e antropeômica, ver: Lévi-Strauss (1996).



Embora ainda não tenhamos uma rede documental densa, podemos conjecturar que muitos LGBTQIAPN+ foram mortos, torturados e linchados durante a última ditadura brasileira, – e também durante as últimas ditaduras militares no subcontinente, – de modo não oficial. Essa afirmação tem como base o funcionamento dos chamados *Esquadrões da Morte*, os quais formavam grupos de extermínio que, muito mais do que terem contado com a cumplicidade do regime ditatorial, traduzem uma *tecnologia política estrutural da ditadura cis-hétero-militar*. Estima-se que, pelo menos, 4.000 pessoas estavam vinculadas a esses grupos, compostos majoritariamente por policiais, juízes, procuradores, advogados, militares e jornalistas (Alves, 2020).

A CNV não enfrentou a temática dos esquadrões, fato que resultou na subnotificação do número total de mortos e desaparecidos reconhecidos pelo Estado brasileiro. Como relatou José Cláudio Alves (2020), em se tratando das vítimas dos Esquadrões da Morte, as materialidades documentais ainda são escassas. Isso porque as vítimas desses grupos eram sobretudo pessoas pobres, negras, periféricas e, devemos eticamente supor, LGBTQIAPN+, e não estudantes, jornalistas, médicos, escritores, intelectuais etc. das classes médias e altas – grupo que concentra os maiores esforços no que diz respeito às políticas de verdade e memória. Como índice de materialidade, em relação aos LGBTQIAPN+ de classes baixas, a edição nº 20 do jornal *Lampião da Esquina*, publicada em janeiro de 1980, denunciou casos de linchamento de sujeitos cis-heterodissidentes em diversas cidades brasileiras. Na matéria “Um esquadrão mata-bicha?”, Aguinaldo Silva (1980, p. 3) pontuou:

Os frequentes casos de linchamento ocorridos nos últimos meses em várias cidades brasileiras me deixam particularmente inquieto; basta ler o noticiário a respeito para perceber que na raiz de cada um deles esteve, sempre, a questão da diferença: alguma coisa nos linchados os tornava à parte aos olhos da multidão, e era esta exceção detectada no comportamento de cada um o que dava razão a violência.

Outras matérias publicadas no *Lampião* ajudam-me a robustecer essa hipótese, a exemplo da edição nº 7, de dezembro de 1978, que trouxe reportagem de Antonio Chrysóstomo: “Mônica Valéria, uma vida em segredo”. Na matéria, Mônica afirmou que

[...] a polícia sempre deu em cima. Prendem a gente à toa. Documento de bicha pobre é grade. Eles põem a gente no camburão e falam pro Comissário que a gente é vagabunda, mesmo com documento, carteira assinada na bolsa. Diz que a gente faz bagunça, diz que bicha só fala palavrão. Se não falou, inventam (Chrysóstomo, 1978, p. 10).

Mônica, então, citou o caso de Carminha, uma travesti que, após reclamar das constantes batidas e da violência policial, inclusive extorsões, desapareceu. Por se tratar de sujeitos LGBTQIAPN+ sem destaque público, pobres, em situação de rua, de prostituição, que não integravam os grupos de resistência das esquerdas, não temos densidade material sobre



esses possíveis desaparecimentos/assassinatos. Os registros documentais são escassos, e o interesse público e intelectual quase inexistente. Se ainda hoje, amparados em diversas fontes e documentos, certa zona de silêncio/silenciamento se impõe em relação aos casos dos chamados *desaparecimento, censura, assassinatos e torturas* ditas *políticas*; em se tratando de primar sobre o *desaparecimento, tortura, assassinato e censura* ditas *morais* (direcionadas às travestis, putas, michês e homossexuais), por meio da atuação seja dos Esquadrões da Morte seja das forças estatais oficiais, os esforços ainda são (quase) irrelevantes. Restam-nos, portanto, os indícios e a conjecturas como exercício de questionamento e tensionamento. Resta-nos refletir sobre o silêncio, o vazio, o resto, a lacuna documental. Interessa-nos, inclusive, a reflexão sobre a distinção semântica que comparece nos estudos sobre a ditadura brasileira entre *político* e *moral*: o reconhecimento do *político* é apenas concedido, como expressão de uma luta maior, mais importante, às práticas discursivas e não discursivas da dita “esquerda”; enquanto o significante *moral* serve como amparo semântico para toda e qualquer prática que não gozaria desse *status* de privilégio: logo, lutas menores, sem importância política.

A moral como resto não dizível da ditadura brasileira. Assim teríamos em contraste: *censura política x censura moral, desaparecimento político x desaparecimento moral, assassinato político x assassinato moral, tortura política x tortura moral* etc. Talvez não se trate de mera distinção semântica: o ferro que atravessa o corpo político consegue fazer-se memória no social, já o ferro que atravessa o corpo moral habita o silêncio da carne que foi dilacerada. Se os significantes são outros, a dor nunca será a mesma.

Os arquivos, muito mais do que um conjunto de documentos presentes, compõem toda uma tessitura de ausências. Como demonstrou Foucault, para montarmos as séries de análise, precisamos cortar, montar, recortar nossos materiais, inclusive pelo questionamento de suas lacunas. Precisamos conjecturar sobre as ausências e silêncios presentes nos arquivos. Aquilo que os documentos supostamente não trazem deve ser considerado nas análises, desde que haja indícios, ainda que mínimos, da possibilidade do *haver-sido* das coisas, como o relato de Mônica sobre o *desaparecimento moral* de Carminha.

Retornando ao *Lampião*, na edição nº 6, de novembro de 1978, a matéria “No vale da Paraíba, a caça às bruxas-bichas” informou sobre boatos a respeito de supostos assassinatos, protestos e cartas anônimas ameaçando os sujeitos cis-hétero-dissidentes daquela região: “[...] aos poucos correram boatos de que mais de 13 cadáveres de homossexuais teriam aparecido em circunstâncias [...] misteriosas” (Trevisan, 1978, p. 7). Conforme apontou o *Lampião*, embora esses acontecimentos tenham sido considerados fictícios, criou-se um precedente perigoso: a ideia



de um esquadrão para matar LGBTQIAPN+. Tal invenção teria repercutido tanto nas pequenas cidades interioranas daquela região como em outras, a exemplo de São Paulo, que, conforme destacado no jornal, fizeram circular esses acontecimentos.

Encorajados pelo clima de terror, os “pacatos” cidadãos do Vale da Paraíba começaram a enviar cartas ameaçadoras para os sujeitos cis-hétero-dissidentes locais, os quais, segundo destacou Trevisan (1978, p. 7), precisaram abandonar suas cidades. Ainda segundo Trevisan, o evento serviu para criar/intensificar, no imaginário, a sensação da necessidade de um grupo de “justiçamento moral”, com fito de punir os LGBTQIAPN+ pelos seus supostos crimes e pecados. Se as autoridades nada faziam diante do “risco” que os sujeitos LGBTQIAPN+ significavam à família, à fé cristã, à sociedade e ao próprio Estado, era preciso que o *cidadão de bem*, pai de família, ordeiro, legítimo titular do *patria potestas*, agisse contra aquele “mal”, retomando para si a obrigação pré-contratualista de defesa do bando.

Essa atmosfera de punição da dissidência sexual e de gênero era intensificada pelas reportagens sensacionalistas de crimes bárbaros supostamente cometidos por sujeitos LGBTQIAPN+. Nessa mesma edição (nº 6, 1978), o *Lampião* denunciou tal estratégia. “Nos jornais, um eterno suspeito: o homossexual”, assinada por Glauco Mattoso, alertava que os jornais exerciam um papel intimidador, cobrando às autoridades uma posição mais severa contra as dissidências sexuais e de gênero (sinônimo de criminosos). Para Mattoso, essa “rede de notícias” se traduzia, em verdade, numa campanha “anti-homossexual”. Tendo, inclusive, como recurso retórico a legitimação dos assassinatos dos sujeitos cis-hétero-dissidentes como forma de legítima defesa social, “como quem diz: já que a polícia não toma providências...” (Mattoso, 1978, p. 7).

Também nesse período, alguns veículos de comunicação buscaram promover o ódio e a consequente aceitação do extermínio dos sujeitos cis-hétero-desviantes, a exemplo da campanha antidissidência realizada pelo jornal *A Tarde*, de Salvador, especificamente nas matérias assinadas pelo jornalista José Augusto Berbert, fundador do *Movimento Machão Baiano* (Colaço, 2015). A partir de 1982, Berbert deu curso à sua campanha incitando, inclusive, o assassinato sistemático desses sujeitos: “Vi bicha em quantidade em Salvador. A sorte deles é que esqueci de trazer minha espingarda de caçar veados que uso em Mato Grosso. Não deixaria um vivo. Aconselho os machões baianos aos escorraçar para o mato que é um lugar propício de bichos corredores”.⁸

Um dos instrumentos mais utilizados pelo “regime militar” foi a censura. Além de ter dificultado o desenvolvimento das culturas LGBTQIAPN+ e, consequentemente, a construção de referências contracanônicas, a censura teve outro funcionamento. Quando os órgãos estatais

8 Ver: *Boletim do Grupo Gay da Bahia. BOLETIM do Grupo Gay da Bahia (1981-2005)* (2011).



censuravam determinado objeto cultural, passavam uma mensagem clara: “Não recomendado à sociedade, perigo”.

Durante a ditadura cis-hétero-militar brasileira, nota-se a administração ideológica do medo aos desviantes da cis-hétero-normatividade como estratégia de justificação da permanência dos militares, visto que as políticas sexuais e de gênero ganharam força após 1970, quando o regime ditatorial já não conseguia legitimar sua perpetuação diante do “risco comunista” ou do chamado *perigo vermelho*. Foi então que se intensificou a produção da figura do inimigo moral sexogendrado comunista. Isso porque, após a derrota da luta armada, muitos setores das comunidades de informação e segurança passaram a pautar, com mais ênfase, a luta contra a “dissolução dos costumes”.

O *perigo cor-de-rosa*, como denominou Afonso-Rocha (2020b), comparece como espectro da política brasileira, uma dimensão do risco *perigo vermelho*, podendo ser indiciado a partir do exame censório do periódico *Lampião*, realizado pelo Serviço de Censura de Diversões Públicas, no âmbito do Inquérito Policial nº 25/1978 do Departamento de Ordem Política e Social do Estado do Rio de Janeiro (DOPS-RJ), cujo Parecer nº 3.348, de 22 de dezembro de 1978, assinado pelas técnicas de censura Marina de Almeida Brum Duarte e Ângela Maria de Azevedo, alegou:

As mensagens dos artigos do periódico supracitado enquadram-se na medicina psicológica e partem, sem dúvidas, de personalidades com problemas comportamentais de natureza sexual, que se configuram nas fronteiras psicológica e judicial e ferem os preconceitos da moral e bons costumes de nossa sociedade heterossexual (Brasil, 1978, p. 65).

Nesse enunciado, comparece a aproximação entre dissidência sexual e destruição da sociedade, visto que o jornal abertamente “homossexual” se inseriria num projeto mais amplo que vinha crescendo precisamente pela “liberalidade heterossexual licenciosa”. Assim, chama a atenção da *sociedade (cis)heterossexual* que até ali supostamente se omitira, permitindo que os LGBTQIAPN+ produzissem “representações” capazes de abordar o “homossexualismo” de igual para igual com a heterossexualidade. Nisso, alertava para o risco social e biológico que as dissidências sexuais e de gênero significariam: “opinamos pelo VETO do referido periódico, assim como sua circulação” (Brasil, 1978, p. 65).

A cor rosa, socialmente associada ao “feminino”, numa estratégia de naturalização da diferença sexual e de gênero, é normalmente atribuída à *viadagem* como forma depreciativa. O rosa aparece como o lugar semiótico da subalternidade daqueles que negam a masculinidade e emasculam a sociedade (a existência bicha amputaria simbolicamente, no social, o pênis do “macho”). A cor rosa metaforiza, assim, a extirpação da genitália dita masculina. O rosa comparece como efeito de estereotipia da *viadagem* (o sujeito não castrado de ânus: aquele que usa o ânus).



Por isso, a nomeação dessa “ameaça sexo-gendrada” como perigo cor-de-rosa busca tensionar esse efeito semântico pela assunção radical da periculosidade bicha: “tenham medo, destruiremos sim a família cis-hétero-burguesa cristã”. Nesse imaginário anticomunista, o perigo cor-de-rosa era (é) produzido como uma tonalidade do perigo vermelho. A bicha tornou-se eterna...⁹

3 Deimopolítica: pela eternidade da exploração capitalista

Dessa forma, embora precisemos considerar que a produção do inimigo sempre existiu, é somente na formação social capitalista, pós-Revolução Soviética, que ela derivará de um regime de enunciados (um campo de saber) específico: a *Doutrina de Segurança Nacional*. Logo, o inimigo sobre o qual estou falando pressupõe o Estado capitalista, a *Doutrina de Segurança Nacional* e, conseqüentemente, a significação bestializadora do comunismo e dos comunistas. De tal forma, os sentidos que ecoaram sobre o inimigo sexual e de gênero após a Revolução de 1917 são muito distintos daqueles ecoados sobre o inimigo em outros períodos históricos, de outras formações históricas, a partir de outras redes de enunciados.

Logo, a pergunta colocada, antes de “Quem é esse inimigo?”, mais propriamente, assim se apresenta: “Como esse inimigo é construído na formação social capitalista?”. A produção de inimigos tem seu funcionamento estruturado no paradigma do estado de exceção que traz a lógica da guerra entre países para o âmbito interno, o das relações entre o Estado e os cidadãos. Não necessariamente externo, o inimigo pode estar dentro do território. Assim, o estado de exceção se caracteriza pelo suposto rompimento com a normalidade do Estado como unidade política. Diria Pedro Serrano (2016) que se trata de uma subversão da ontologia estatal. Paradoxalmente, o Soberano, responsável pela unidade política, é quem provocaria o seu rompimento. Nessa tomada, para Carl Schmitt (1992), o Soberano é aquele capaz de decidir romper com a normalidade em nome da normalidade. A excepcionalidade se garante pelo discurso paradoxal de reconhecimento do Estado de Direito e da necessidade de combater os ditos inimigos sociais, ou seja, ao mesmo tempo em que se reconhece a ordem jurídico-política, se constrói a necessidade da suspensão do regime de garantias e de legalidade como forma de proteger o “cidadão de bem” das supostas

9 Referimo-nos a uma das produções emblemáticas do cinema nazista: “O Eterno Judeu” (1940), de Fritz Hippler. Em várias cenas do filme, nota-se a tentativa de evidenciar que a suposta periculosidade do “judeu” residia em seu “polimorfismo”: o “judeu” poderia disfarçar-se, aparentando ser um indivíduo “comum”, um “cidadão ordinário”. A figura do “eterno judeu” se tornava ameaçadora por sua capacidade de emular um europeu, ou ainda, um alemão. Essa habilidade de camuflagem era representada como uma ameaça profunda. Ao traçarmos um paralelo entre essa construção discursiva e a “eternidade da bicha”, percebemos um funcionamento similar. Assim como o “eterno judeu” se infiltra nas estruturas sociais, a “eterna bicha” é evocada como agente imaginário de uma transformação potencialmente subversiva, capaz de romper com normas e valores tidos como tradicionais (invariantes axiológicos). A “bicha” não é apenas uma figura a ser combatida; é expressão de um medo profundo que, supostamente, a sociedade contemporânea nutriria (efeito de discurso social).



ameaças internas. Para manter o Estado de Direito, faz-se preciso suspender, excepcionalmente, a ordem jurídica. Não há experiência democrática burguesa que não se fundamente nesse paradoxo, visto que esse é, até agora, o mais engenhoso e elaborado mecanismo de proteção e de eternização da ideologia burguesa.

Nessa direção, Agamben (2007) chama atenção para uma figura emblemática no direito romano arcaico: o *homo sacer* designava indivíduos que haviam cometido crimes, normalmente, contra as divindades. Por isso, eram excluídos do direito, da vida política da cidade, da vida social, tinham, portanto, seus direitos civis eliminados. O *homo sacer* não podia ser legalmente morto – sacrificado pelo Estado – embora pudesse ser morto por qualquer um do povo, a quem se garantia impunidade. A figura da inimidade servia, assim, como cimento do laço social: o inimigo existe, é uma realidade, por isso, devemos reforçar o poder do ente político coletivo. Aos declarados *sacer*, restava uma existência sem importância, uma vida nua. Sem proteção estatal, o *homo sacer* habitava a existência ameaçada, expondo-se drasticamente a qualquer tipo de violência, já não mais tinha reconhecida sua humanidade.

A articulação sacralidade/soberania sustenta e fundamenta, segundo Agamben, a biopolítica no modo de produção capitalista. Essa figura simbólica da biopolítica se desdobraria em novas tecnologias. Tais tecnologias não se originaram no Estado moderno, mas surgiram com a própria política. A estrutura capitalista política moderna apenas intensificou tais práticas, tornando-as globais, implementando-as em grande escala como tecnologias políticas de controle da população em favor da subjetividade mercantil. A *vida nua* se transforma em sinônimo de vida sem direitos, exposta, precária, enquanto a Soberania significa o imenso poder de suspender a normalidade jurídica e constituir a sacralidade de uma vida, isto é, de torná-la nua. De um lado, temos a vida nua, produzida como ameaça, como espectro da destruição da forma de vida civilizada, ordeira, normal, sacra; despertando, conseqüentemente, nos homens, o *medo* e o pavor. Do outro, temos a esperança na continuidade da vida normal e natural, dos valores corretos; esperança cristalizada na figura do Soberano, da autoridade, entidade que representaria a força da vontade coletiva, que seria capaz de deter as ameaças. Nesse sentido, o *homo sacer* revelaria a vontade Soberana, “viabilizando” a capacidade dessa vontade em suspender a ordem jurídica para decretar a exceção em defesa daqueles que estariam ameaçados.

Uma coisa precisa ser esclarecida: a decretação de exceção é corporal. Tem como objeto o corpo. É o corpo que é tornado *corpo de exceção* (Barkat, 2005) em contraste com a ficção do *corpo de direito*. Corpos esses que garantem e sustentam aquilo que estamos denominando de *deimocracia* ne(cr)oliberal. As veias precisam estar sempre abertas. Sem inimigo não há



sustentabilidade política da autoridade. Pelo menos, não nos termos que conhecemos. A existência do inimigo é a condição de perpetuação do sonho democrático burguês.

Em sintonia metodológica, não se pode atribuir a figura do *homo sacer* apenas aos regimes autoritários. Essa potencial ameaça de suspensão de direitos é, conforme Agamben, o que fundamenta a ordem social nos Estados de Direito modernos (democracias neoliberais). Para o filósofo italiano, de alguma forma, essa figura se conservaria até hoje. E mais: estaria na origem genética de sustentação da autoridade estatal, base do modo de produção capitalista. Se, no mundo romano, a organização sociopolítica “declarava” explicitamente o indivíduo como *homo sacer*; no Estado moderno, a sacralização, caracteristicamente oblíqua, dá-se por meio das práticas cotidianas, no seio da administração estatal burguesa. O sujeito é “constituído” inimigo, sem que intervenha aí uma declaração explícita por parte do Estado. A legitimidade da organização política precisa imaginarizar a figura do inimigo simbólico e, ao mesmo tempo, real. Em última análise, o Estado só existe por causa da possibilidade de sacralização dos corpos. É a dinâmica corpo de direito *versus* corpo de exceção que sustenta a ilusão burguesa de democracia.

Dessa forma, para garantir a vida (cidadãos amigos), seria preciso direcionar a morte e a violência contra os ditos inimigos, de maneira a justificar a necessidade do *Leviatã*. É necessário, portanto, identificar quais corporalidades podem funcionar como periculosidade espectral. Desse modo, a servidão “voluntária” à unidade política seria garantida pelo potencial risco de exposição da vida. Não podemos omitir que Hobbes (1997) já visualizava o Estado como o produto do medo e da esperança. O começo da sociedade civil proveria do medo recíproco e da esperança na autoridade contratual.

O fundamento da entidade política resulta da produção do medo e da esperança. Medo do outro, do estado de natureza, da selvageria, do caos, do anarquismo, do comunismo. Esperança de que nossa submissão à entidade política constitua nossa única forma de sobrevivência, esperança de que o Estado prosperará sobre o inimigo. Funcionamento esse que coaduna com a análise de Jean Delumeau (1989): se, num primeiro momento, temíamos a natureza, logo, foi o próximo, os outros homens, a origem maior do nosso medo. Na democracia capitalista, estamos a lutar permanentemente contra o outro. Assim, acabamos esquecendo que somos explorados e que fazemos parte de uma luta silenciosa e cruel: a luta de classes.

A ficção contratualista ocultou e escamoteou a origem do Estado e da própria autoridade liberal burguesa: o gerenciamento (ideológico) do medo e da esperança, administrados e direcionados para justificar a necessidade da estrutura político-econômica burguesa. A máxima “o homem é o lobo do homem” traduz perfeitamente a estratégia deimopolítica. O Soberano precisa de ameaças,



o “povo” necessita temer algo: um grupo, outro Estado, violência, terroristas. O perigo deve ser iminente, real e relevante: o Estado, seus valores, suas tradições e, principalmente, a sociedade encontram-se ameaçados. Eis o funcionamento da deimopolítica: a generalização do medo e o direcionamento da esperança como estratégia de estruturação do pânico constituinte e fundante. É o pânico que sustenta e respalda nossa congregação política. De tal forma, o vínculo político se assenta no *estado de pânico permanente*. Creio que essa é a melhor definição de democracia capitalista: *estado de pânico permanente*.

O medo produz esperança. Por medo do outro, somos levados a direcionar nossos afetos para algo que possa conter ou eliminar aquilo que, supostamente, nos ameaça. Nossa esperança serve à perpetuação da ordem capitalística, da autoridade estatal, bem como pode ser direcionada à mobilização de ideais reacionários pela produção da confiança em líderes populistas ou em estamentos militares, a exemplo do que ocorreu no Brasil em 1964. Frente aos “bolsões comunistas”, a sociedade foi levada a desejar a ditadura. Foi, assim, despertado, de seu sono civilizatório, o desejo de morte pulsante em todos nós. Como disseram Deleuze e Guattari (2010, p. 47), o desejo nunca é enganado: “Daí o grito de Reich: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo, e é isso que é preciso explicar... Acontece desejar-se contra seu interesse: o capitalismo se aproveita disso”.

Embora o Estado seja, como mostrou Foucault (2008), apenas uma das instituições de integração das relações de poder, no âmbito da deimopolítica, a entidade estatal é produzida como ponto imaginário de sustentação da sociedade. A deimopolítica produz a ficção de que o Estado garante a vida social, bem como produz o imaginário de que a vida sem essa instituição, a vida sem autoridade seria um caos (Foucault, 2010). Por isso, a deimopolítica é a efetivação da ilusão contratualista em direção à eternidade do capitalismo.

Como afirmou Mark Fisher (2016), é mais fácil imaginarmos o fim do mundo do que o fim do capitalismo (nisto, inclui-se o fim do Estado). A isso chamou de *realismo capitalista*. Para que o capitalismo seja essa realidade intransponível, o Estado precisa ser produzido como esse centro imaginário organizador da vida social. Por isso, tal instituição parece transpassar as relações de poder, como se ela explicasse e originasse o próprio poder. Tal efeito constitui, em si, o funcionamento deimopolítico de neutralização das táticas de resistência, por meio da centralização da luta apenas contra o nó estatal. Ao mesmo tempo em que as táticas de resistência miram no Estado, as demais instituições de integração continuam, quase despercebidamente, a repor e a estabilizar as relações de poder. Assim, garante-se a perpetuação do capitalismo, a ponto de que mesmo aqueles que veem tal sistema como insustentável são capturados a defenderem a continuidade do Estado,



uma instituição mais “humanizada”, talvez fora do capitalismo... Esquecem-se de que o Estado é o Estado burguês. Tal esquecimento é um dos efeitos da deimopolítica. Diria que estamos diante de um hiper-realismo capitalista: somos impossibilitados do sonho político, somos impossibilitados da utopia, da imaginação...

Assim como as demais instituições de integração, o Estado pressupõe as relações de poder, cabendo fixá-las sob um funcionamento reprodutor e não reprodutor das forças de trabalho (por isso, ser-nos-ia impossível ler Foucault ou Mbembe sem Marx). Em seu funcionamento como instituição de integração, o Estado é um dos muitos pontos de estabilização do poder. Contudo, não é esse seu funcionamento principal. Seu movimento primário é servir como bode expiatório. O Estado não passa de práticas de governo que criam a ilusão da concretude estatal como fonte do poder, de modo a deslocar os pontos de luta e resistência para essa instituição, imaginando, como efeito, uma luta permanente, global e consistente.

Foucault (1999) implicitamente afirmou que nem a tomada, nem a destruição do Estado, podem levar ao desaparecimento dessas relações de poder (a destruição do capitalismo). Algumas delas, inclusive as que produzem e sustentam o sistema capitalista, existem para além do aparato estatal. Isso não significa que seu desaparecimento não seja possível, mas que não é apenas contra o Estado que a luta deva acontecer. Tal performance constitui efeito produzido pela deimopolítica, visto que, além de deslocar e centralizar as lutas e resistências em apenas um ponto das relações de poder, produz a entidade estatal como a última e única proteção contra a barbárie do outro.

A produção deimopolítica dos afetos (medo/esperança) garante o vínculo social de adesão às autoridades, sendo, em última instância, a forma mais efetiva de manutenção da legitimidade do Estado e das demais instituições de integração, cujas autoridades não têm, em si, nenhum fundamento para além da fobia do outro e da esperança na autoridade. Ou, como afirmou Foucault (1978, p. 772, grifos meus): “vamos ter uma sociedade de perigos, com, por um lado, *aqueles que estão em perigo* e, por outro, *aqueles que carregam o perigo*.”

Nesse sentido, por “representar” a força coletiva, o Estado precisa ser fortalecido. Paradoxalmente, a deimopolítica faz ver a suposta fraqueza do Estado, da sociedade e dos cidadãos. Fraqueza imaginariamente oriunda do humanismo jurídico-político que neutralizaria a atuação estatal. A deimopolítica faz ver que o excesso de direitos paralisaria a resposta necessária e eficaz da instituição estatal, de modo a produzir e justificar a necessidade de medidas austeras, pois apresentaria as instituições limitadas por normas legais que não diferenciariam os cidadãos de bem dos monstros disfarçados de humanos.

As pessoas “clamariam”, então, por um poder forte capaz de organizar o caos e punir quem



ameaçasse o estado de benevolência, poder esse trabalhado como excepcionalidade cotidiana. A deimopolítica produz a imagem da anarquia como o caos que devemos impedir a todo custo, inclusive, sacrificando o produto maior do liberalismo civilizatório: os direitos e liberdades individuais. Sacrifício já pressuposto no circuito burguês democrático-liberal-fascista. O outro é sempre aquele que pode nos lançar à anarquia. Aquele que pode desestruturar o Estado ou as instituições garantidoras da ordem sociopolítica, a exemplo da religião e da família. Com isso, a deimopolítica faz ver que o *Estado precisa ser necropolítico ou nada será*; constrói e naturaliza as zonas de mortes, produzindo a insensibilidade diante da atuação mortífera do Estado capitalista e das demais instituições de integralização. Para aceitarmos a morte do outro, precisamos ver nela alguma necessidade, pois o paradigma civilizatório funciona como um freio ao reconhecimento do nosso gozo na morte do outro. Por uma (auto)proteção injustificada, justificamos facilmente os genocídios cotidianos que sustentam “nossas” *deimocracias* contemporâneas.

O funcionamento deimopolítico visa despertar, amplificar, intensificar e mobilizar o *fascismo*¹⁰ adormecido, em potência, transformando-o em ato, ainda que, contraditoriamente, como produto imaginário. Assim, longe de manipular, isto é, criar falsas identificações ou identificações provisórias e precárias, busca conduzir e ampliar o ódio, mobilizando identificações latentes, a fim de alimentar o *fascismo* cotidiano, tirando-o do armário. A deimopolítica não se interessa em simplesmente manipular (identificação precária), mas em *conduzir*, isto é, em produzir ouvidos atentos e interessados. Esse paradigma tem como objetivo mostrar aos *fascistas* que há vozes como as deles, transformando a vergonha em orgulho, afastando a frágil barreira civilizatória. Com efeito, a deimopolítica se traduz na atualização da potência *fascista* pelo gerenciamento do *medo* (o fantasma do outro que deve ser odiado: comunistas, negros, mulheres, LGBTQIAPN+, indígenas etc.) e da *esperança* no Estado, na ordem capitalista, no líder, pela compaixão entre os iguais.

Quando o conceito de deimopolítica fora proposto, Afonso-Rocha (2020a) recorreu à mitologia grega para demarcar esse paradigma singular de governmentação, na qual *Deimos* é o deus do pânico (Δεῖμος), irmão gêmeo e companheiro de luta de *Fobos*, o deus do medo (φόβος). Enquanto *Fobos* se responsabiliza por causar o medo no coração dos seus inimigos de forma individual, *Deimos* o generaliza, espalhando-o, de modo a promover o *sentimento de pânico*. Juntos significam, na mitologia clássica, a *personificação do terror*: “de *Ares*, aquele que atravessa os escudos, *Citêria* gerou o Medo [*Fobos*] e o Pânico [*Deimos*], assustadores, que agitam as

10 Essa ressignificação do *fascismo* como *fascismo* visa demarcar as políticas sexuais e de gênero (aqui poderia se falar em ideologia de gênero *fascista*) que lhes são inerentes. É impossível falarmos *fascista* ou *fascismo* sem enunciar a ordem cisgênera.



falanges serradas dos homens, na guerra sangrenta, juntamente a Ares, destruidor de cidades” (Hesíodo, 2005, p. 71). *Deimos* comparece como a *personificação do pânico social*. A “escolha” de *Deimos* não ocorreu por acaso: como paradigma de governo, a deimopolítica teve sua “epigênese” no Ocidente eurocêntrico, traduzindo sua vontade de verdade, dominação e violência. Para o sucesso da empreitada ocidentalocêntrica, como já demonstrou Edward Said (2011), foi preciso inventar o Oriente como assombro e fascínio.

Em verdade, a administração do *medo/esperança* determina não apenas quem deveríamos temer (*ódio*), mas também por quem deveríamos nos compadecer, por quem deveríamos chorar, quem mereceria nossa piedade (*compaixão*). Nossa compaixão é produzida (intensificada, mobilizada) apenas entre os iguais, nossas sensibilidades e afetações são direcionadas àqueles que reconhecemos como humanos. Os afetos não escapam à produção deimopolítica. Pelo contrário, nossas capacidades de afetar e sermos afetados são mediadas pela deimopolítica e condicionadas pelo ideológico. Ódio e compaixão são duas interfaces de um mesmo funcionamento ideológico. Entre os iguais, a compaixão se dá e é construída, há pessoas dignas dela e outras indignas (essas últimas merecedoras do ódio). O projeto de Estado moderno capitalista se funda na distribuição do ódio e da compaixão pela produção/gerenciamento ideológico do medo e da esperança. Sendo assim, as contradições sociais, de gênero, de classe, as desigualdades e a produção do outro como não humano são insuperáveis em seu âmbito. Isso porque não são acidentais ou meros equívocos do percurso desenvolvimentista, mas estruturais e genéticos à racionalidade colonial-capitalística. A ordem política (e aqui apontamos para além dos limites estatais) se ampara na ameaça que o outro significa (*medo*) e na *esperança* que a autoridade “representa”. Sua permanência e eternidade dependem disso.

Embora exista supostamente para produzir esperança, o Estado precisa atuar pelo medo. Precisa constituir um *estado de insegurança perpétuo* para fundamentar sua permanência eterna. Para que obtenha êxito, funda-se no *estado de pânico permanente*. Por isso, entendemos que a deimopolítica é uma forma de *ecologia do poder burguês*: garante a sustentabilidade das suas relações dominantes e hegemônicas. O medo produz *corporalidades mutiladas* e, por isso, acreditam, mais controláveis, sendo elemento fundamental dos mecanismos de sujeição. A produção do medo racionalizada nas e pelas instituições de integralização do poder visa sujeitar os indivíduos ao Grande Outro, garantindo o respeito às autoridades, garantindo nossa adesão voluntária. É o binômio medo/esperança, transmutado em ódio aos inimigos e compaixão aos amigos, em última instância, que afiança e legitima o *fundamento místico da autoridade* (Derrida, 2010). Não podemos deixar escapar que a produção dos afetos é condicionada pelo funcionamento



ideológico. O ideológico atravessa o político.

Um sujeito caracteristicamente amedrontado, forma-sujeito capitalista, está mais propenso a aceitar a autoridade e a depositar sua confiança na possibilidade de uma mudança efetiva advir do próprio sistema capitalístico, sem que seja necessário imaginar formas outras de vida. Por medo de viver, negociamos a vida com o *Leviatã*, sujeitamo-nos à estratégia deimopolítica. A insegurança é a racionalidade da deimopolítica. Para a sustentabilidade do sistema de opressões capitalista, precisamos estar sempre em perigo, precisamos temer.

Como apontou Umberto Eco, o autoritarismo “cresce e busca o consenso desfrutando e exacerbando o natural medo da diferença [...] é, portanto, racista por definição” (Eco, 2002, p. 8). O *fascismo*, do qual falou Eco, não se restringe à experiência histórica italiana e alemã, traduzindo uma racionalidade política inerente ao funcionamento ideológico da autoridade burguesa. Por isso, alertou-nos: o *fascismo* é eterno. O autoritarismo, aqui tomado como dimensão do *fascismo* em sentido amplo, nada mais é do que uma das formas de manifestação da autoridade, uma das formas de perpetuação da ideologia burguesa. Desse modo, o autoritarismo não é um acidente ou uma circunstância ocasional, mas uma engrenagem que desempenha funcionamento importante na construção do fundamento da autoridade burguesa. Os períodos de autoritarismo servem para nos lembrar que *necessitamos* do Estado moderno de Direito (e, conseqüentemente, do capitalismo). São ciclicamente fundantes daquilo que chamamos de democracia, que bem poderia ser reescrita como *deimocracia*: o governo pelo/do medo/esperança. Nesse sentido, se, como interpretamos a partir de Mbembe (2018), a necrocracia não é a antípoda da democracia, mas seu funcionamento regular; penso ser a *deimocracia* a verdadeira “invenção democrática” (Lefort, 1983).

Quando pensamos na política do medo, principalmente nos regimes autoritários explícitos (a autoridade é em si autoritária, a diferença é simplesmente em grau de mediação), quase automaticamente reduzimo-la ao temor ao próprio Estado.¹¹ Essa lógica impede a visualização da dinâmica, complexa e, por vezes, contraditória administração do medo e da esperança em suas transmutações de ódio e compaixão (direcionamento do ódio a quem supostamente nos ameaça e compaixão daqueles que como *nós* estariam em risco).

Não é o medo do regime ditatorial que garante a permanência das instituições de integração, do Estado e, mais especificamente, das ditaduras (autoritarismo explícito), mas a construção fictícia de que a sociedade depende de um Soberano forte, às vezes, personificado na figura de um líder ou de uma instituição, a exemplo das Forças Armadas. Em casos ditatoriais, esse Soberano deve dispor

11 Na edição em espanhol do livro *A vida dos homens infames* (não publicado integralmente em português), Foucault (1993) analisou o fenômeno da fobia ao Estado.



de poderes ilimitados, ainda que “excepcionais”, os quais são justificados em nome da segurança da nação. As ditaduras radicalizam o fundamento último da deimopolítica: a sociedade necessita da proteção estatal. Intensificam-se as zonas de risco e perigo, decorrendo disso a proliferação discursiva da vulnerabilidade do corpo social. O Estado se edifica como o fiel combatente “em defesa da sociedade”.

No autoritarismo explícito, haveria um funcionamento deimopolítico pouco mediado. Com isso, temos uma dimensão de enunciabilidade do poder mais visível. Contudo, diferente de quem afirma que o poder menos mediado seja um poder menos efetivo, por isso, mais repressivo – a exemplo de Han (2016) –, compreendemos que a não mediação do poder, em ciclos autoritários ou mais repressivos, é estrutural, ou melhor, é fundante da mediação do poder durante a normalidade *deimocrática*. Há um contínuo *repressão-produção* que estrutura as *deimocracias* ne(cr)oliberais, visando tanto a contenção da luta revolucionária como a produção da confiabilidade plena na “democracia” (a reboque: no Estado e no capitalismo), afinal, essa seria a única forma de governo possível. Se esquecermos disso, os ciclos autoritários estão aí para corrigir nosso curso. O imperativo *deimocrático* precisa do funcionamento autoritário: a ditadura como fantasma. A ditadura garante a democracia. Processo mais evidente nos quadros da periferia do capitalismo.

4 Considerações finais

Pelo exposto, entendemos que os fatos enunciativos aqui discutidos são relevantes para pensar que a deimopolítica, como o governo capitalista pela gestão do medo/esperança, não se circunscreve ao medo que, eventualmente, sentimos do Estado ou de seus aparatos. Ao contrário, constitui o seu gerenciamento por meio da produção de imagens afetantes que fazem de alguns inimigos virtuais, bem como de imagens que fabricam o cidadão desprotegido e, por isso, amedrontado frente àquela suposta ameaça. Tal gerenciamento serve à manutenção da autoridade estatal, que comparece como última proteção da sociedade. Nessa lógica, a deimopolítica é o circuito imunológico da sociedade capitalista: ao identificar o inimigo, que ela mesmo produz, marca-o como ameaça (opsonização).¹² Isto é, retira-lhe do espectro de inteligibilidade. Não mais reconhecido como humano, o inimigo pode ser eliminado, sem que esse processo de fagocitose afete a sociedade.

De acordo com essa lógica, os corpos corriqueiramente mortos não podem ser reconhecidos como seres humanos, pois são bandidos, pecadores, pervertidos, devassos. Por

12 Processo biológico que consiste na fixação de marcadores nas substâncias estranhas ao organismo, visando facilitar a sua identificação e, posteriormente, sua eliminação.



isso, tais *assassinatos* (biológicos, simbólicos, sociais ou subjetivos) são expostos em toda sua crueza. Expõem-se suas entranhas, ainda jorrando sangue, para mostrar que ali não se trata de vidas humanas, mas de imundos animais abatidos. “Melhor eles do que nós”, gritam os cidadãos amedrontados, sem precisarem esconder seu *gozo-gore-milico-autoritário*.¹³ Tal funcionamento serve para produzir a memória imunológica social, de modo que a resposta ao inimigo passa a ser quase que automatizada (funcionamento ideológico). Isso ocorre por meio da citacionalidade das *mutilações necrobiopolíticas*:¹⁴ pequenas e reiteradas violências que reforçam a desumanização das vidas inimigalizadas. Um lembrete que se forja historicamente em nosso inconsciente coletivo para que, diante das políticas mortíferas direcionadas àqueles corpos carnificados, tenhamos nenhuma compaixão.

Assim, discursos baseados na *Doutrina da Segurança Nacional* e em valores morais reacionários buscaram legitimar a ditadura cis-hétero-militar. Ao identificarem as dissidências sexuais e de gênero como ameaças, intensificaram a ideia de preservação familiar pela metáfora do corpo infantil: “os LGBTQIAPN+ significam um risco às crianças, logo, “nosso futuro” como espécie está em perigo. A nação está ameaçada”. O regime incitou a produção de uma sociedade cinza, sem vida, sem cores, em uma tentativa de impedir ou minimizar o gozo e a possibilidade de desejar. Sob os tons de chumbo, as vidas bichas foram reiteradamente mutiladas.

O gozo-gore-milico-autoritário se afirmou pela imposição de um modelo identitário nacional como verdade inquestionável. Esse mito se tornou a base do funcionamento ideológico cis-hétero-militar que visou assegurar a hegemonia da moralidade reacionária e o controle social. O modelo nacional serviu, portanto, como aparato de justificação da cosmovisão LGBTQIAPN+fóbica. Isso porque a eficácia da política de ansiedade sexual e de gênero depende não só da eficácia dos aparatos repressivos, mas, sobretudo, das diversas justificativas construídas para naturalizarmos e aceitarmos um território específico de ficções como verdade inquestionável (funcionamento do ideológico).

Nesse sentido, a estrutura deimopolítica capturou e mutilou as vidas bichas. A política não foi outra coisa senão deimo-necro-biopolítica; e o Soberano, nada mais que o gestor do medo, da violência e da morte entre os inimigos, bem como da esperança e da compaixão entre os amigos. A sociedade, nessa imaginária homogeneidade, eufórica plateia que vociferava: morte aos viados e também (não esqueçamos) aos negros, às putas, às feministas, aos comunistas, aos trabalhadores rurais, aos diferentes.

13 Para delimitação dessa expressão conceitual, *vide* Afonso-Rocha (2020b).

14 Sobre o conceito de mutilações necrobiopolíticas, ver Afonso-Rocha e Melo (2020).



Referências

- AFONSO-ROCHA, Rick. *Bichas também sangram: deimopolítica e direito de resistência na literatura “homossexual” do jornal Lampião da Esquina*. 2020. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2020a.
- AFONSO-ROCHA, Rick. *O perigo cor-de-rosa: ensaios sobre a deimopolítica*. Salvador: Devires, 2020b.
- AFONSO-ROCHA, Rick. Tetris-19: o que falta dizer sobre a pandemia?. *Artefacto visual/Red de Estudios Visuales Latinoamericanos*, Madrid, v. 5, n. 9, p. 63-73, 2020c.
- AFONSO-ROCHA, Rick; MELO, Iago. Mutilações necrobiopolíticas em “Os transparentes”, de Ondjaki. *Revista Mulemba*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 22, p. 183-199, 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: Homo Sacer*, II, I. São Paulo: Boitempo, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- ALTHUSSER, Louis. *Por marx*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.
- ALVES, José Cláudio Souza. *Dos barões ao extermínio: uma história da violência na Baixada Fluminense*. São Paulo: Consequência, 2020.
- BARKAT, Sidi Mohammed. *Le corps d’exception: les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*. [Veurne]: Editions Amsterdam: Multitudes, 2005.
- BRASIL. *Ditadura e homossexualidades*. Brasília, DF: CNV, 2014.
- BRASIL. *Parecer nº 3348. Exame censório do jornal Lampião da Esquina*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1978.
- BAMBIRRA, Vania. *O capitalismo dependente latino-americano*. 4. ed. Florianópolis: Insular, 2019.
- BUONICORE, Augusto. *Os marxistas e a homossexualidade*. Brasília, DF: PCdoB, 2020.
- CHRYSÓSTOMO, Antonio. Mônica Valéria, uma vida em segredo. *Lampião da Esquina*, São Paulo, n. 7, p. 10, 1978.
- COLAÇO, Rita. De Denner a Chrysóstomo, a repressão invisibilizada: as homossexualidades na ditadura. In: GREEN, James; QUINALHA, Renan (org.). *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. São Carlos: Ed. UFSCar, 2015. p. 201-244.
- COWAN, Benjamin. Homossexualidade, ideologia e subversão no regime militar. In: GREEN, James; QUINALHA, Renan (org.). *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. São Carlos: Ed. UFSCar, 2015. p. 27-52.



- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DERRIDA, Jaques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DREIFUSS, R. A. *1964, a conquista do Estado: ação política, poder e golpe de classe*. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.
- ECO, Umberto. *Cinco escritos morais*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- FERNANDES, Florestan. *A ditadura em questão*. São Paulo: Queroz, 1982.
- FICO, Carlos. *Como eles agiam: os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- FISHER, Mark. Realismo capitalista y nuevas subjetividades. *Nueva sociedad*, Buenos Aires, n. 265, p. 22-23, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. La loi de la pudeur. *Transcription de l'émission Dialogues de France culture diffusé le*, [Paris], v. 4, p. 763-777, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade?*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HAN, Byung-Chul. *Sobre el poder*. Buenos Aires: Herder Editorial, 2016.
- HESIODO. *Teogonia & Trabalhos e dias*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MATTOSO, Glauco. Nos jornais, um eterno suspeito: o homossexual. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 6, p. 7, 1978.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de*



exceção, política da morte. São Paulo: N-1 edições, 2018.

OSORIO, Jaime. *Estado, biopoder, exclusión: análisis desde la lógica del capital*. Ciudad de México: Antropos, 2012.

PUFF, Jefferson. LBGTs sofriam torturas mais agressivas, diz CNV. *BBC*, Rio de Janeiro, 10 dez. 2014.

POULANTZA, Nico. *Estado, poder y socialismo*. Cidade do México: Siglo XXI, 1978.

QUINALHA, Renan. *Contra a moral e os bons costumes: a política sexual da ditadura brasileira (1964-1988)*. 2017. Tese (Doutorado em Relações Públicas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

RIO DE JANEIRO. Comissão Estadual da Verdade (Relatório). *Ditadura e homossexualidades*. Rio de Janeiro: CEVRJ, 2015.

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

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Theotonio. *Imperialismo y dependencia*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2011.

SÃO PAULO. Comissão Estadual da Verdade Rubens Paiva. *Ditadura e homossexualidades*. São Paulo: CEVSP, 2015.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. *Autoritarismo e golpes na América Latina: breve ensaio sobre jurisdição e exceção*. São Paulo: Alameda, 2016.

SILVA, Aguinaldo. Um esquadrão mata-bicha?. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 3, 1980.

STEPAN, A. C. *Os militares na política: as mudanças de padrões na vida brasileira*. Rio de Janeiro: Artenova, 1975.

TREVISAN, João Silvério. No vale da Paraíba, a caça às bruxas-bichas. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 7, 1978.

