

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

ANDIARA RAMOS PEREIRA

**O CORPO É O QUE NOS RESTA: PORNOTERROR E PERFORMANCE,
RESISTÊNCIA E FEMINISMO**

Rio de Janeiro
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

ANDIARA RAMOS PEREIRA

**O CORPO É O QUE NOS RESTA: PORNOTERROR E PERFORMANCE,
RESISTÊNCIA E FEMINISMO.**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Jô Gondar

Rio de Janeiro
2017

R436 Ramos Pereira, Andiará
Perei O corpo é o que nos resta: pornoterror e
performance, resistência e feminismo / Andiará
Ramos Pereira. -- Rio de Janeiro, 2017.
111

Orientadora: Jô Gondar.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em Memória Social, 2017.

1. Corpo. 2. Performance. 3. Pornoterror. 4.
Resistência. 5. Feminismo. I. Gondar, Jô , orient.
II. Título.

à Nat, por sua resistência e capacidade de transvaloração da dor.

AGRADECIMENTOS

Aos que vivem nas fronteiras, na ambiguidade, na incógnita, no paradoxo e no horror.

À resistência preta em diáspora e às mulheres de luta, por consolidarem férteis terrenos de produção poética e intelectual acerca de suas próprias condições no mundo patriarcal, cisheterocentrado e racista.

Ao Coletivo Coiote, pela coragem de viver a marginalidade viabilizadora das ações que me despertam para questões fundamentais neste trabalho.

À Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, por me ensinar sobre feminismo e interseccionalidade na prática da militância organizada. As experiências que compartilhamos foram fundamentais para minha formação política e sensibilidade intelectual.

À Coletiva Feminista Maria Bonita RJ, pelas horas que passamos acompanhadas das palavras de Audre Lorde, Kimberlé Crenshaw, Angela Davis, bell hooks e Carolina Maria de Jesus.

À Amanda Cinelli (Mandy), não apenas por nossa amizade de mais de uma década, mas também pela revisão deste trabalho.

À Julia Leal, pelas leituras e ameaças de citações diretas em seus próximos artigos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, pela viabilização de experiências acadêmicas enriquecedoras, com as quais pude amadurecer e manter o entusiasmo para continuar e aprofundar minha pesquisa. Em especial às professoras e aos professores que em suas aulas me apresentaram novos horizontes teóricos de maneira tão apaixonada.

Ao Professor Ricardo Salztrager, pelas maravilhosas aulas sobre o conceito de poder em Michel Foucault.

À Professora Diana Pinto, não somente pelas excelentes aulas sobre a obra de Judith Butler, mas também pela parceria na realização da I Mostra Pós-Pornô (R)Existentes (2016).

Ao Professor Francisco Ramos de Farias, por sua leitura atenciosa e comentários generosos sobre este trabalho.

À Professora Mariana Pimentel, pelas provocações que estimularam o pensamento sobre as práticas estético-políticas no mundo contemporâneo.

À Professora Jô Gondar, por sua orientação sempre disponível, presente, inspiradora e frutífera. Com sua interlocução pude lapidar minha escrita para que tivesse a forma dos meus pensamentos. Sou muito grata.

À Juliana, por suas gargalhadas bobas.

À mãe e pai.

RESUMO

Esta dissertação é composta por cinco artigos que tratam das relações entre corpo, gênero, resistências feministas e linguagens poéticas na contemporaneidade. No primeiro artigo, analiso duas ações estético-políticas realizadas pelo Coletivo Coiote. A saber: as masturbações públicas com imagens sacras na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro (2013) e a costura vaginal na festa Xereca Satânik (2014). No segundo artigo, abordo o problema da vida nas fronteiras identitárias, pensando o modo como a intersecção da opressão modifica os estudos de gênero e práticas feministas, uma vez que abre outras possibilidades de compreensão dos corpos e de combate à violência pela militância organizada. O terceiro artigo é um desenvolvimento do segundo, pois aprofundo a investigação acerca da interseccionalidade da opressão em um estudo de caso específico. Qual seja: o modus operandi da Coletiva Feminista Maria Bonita RJ, organização feminista autônoma e interseccional da qual sou co-fundadora e membro ativo. O quarto artigo, por sua vez, apresenta uma discussão sobre corpo, abjeção e precariedade tendo como ponto de partida a vídeo-performance *American Reflexxx* (2013), de Signe Pierce e Alli Coates. Por fim, o quinto artigo é um desdobramento de algumas ideias contidas no artigo anterior. Nele, desenvolvo a noção de antimonumento do corpo como resultado de uma reflexão sobre a experiência do trauma e a ausência de um passado glorificante, condições que aparecem em trabalhos de artistas como Robert Smithson, Esther Shalev e Jochen Gerz.

Palavras-chave: Corpo; gênero; feminismo; resistência política; performance.

ABSTRACT

This dissertation is composed of five articles that deal with the relations between body, gender, feminist resistances and poetic languages in the contemporary world. In the first article, I analyze two aesthetic-political actions carried out by Coletivo Coiote. These are: public masturbations with sacred images at the Slutwalk Rio (2013) and the vaginal sewing at the party Xereca Satânik (2014). In the second article, I approach the problem of life at the identity frontiers, thinking about how the intersection of oppression modifies gender studies and feminist practices, since it opens up other possibilities for understanding of the bodies and fighting against violence by organized militancy. The third article is a development of the second, as I deepen the research on the intersectionality of oppression in a specific case study. Which is: the modus operandi of the Coletiva Feminista Maria Bonita RJ, an autonomous and intersectional feminist organization of which I am a co-founder and active member. The fourth article, in turn, presents a discussion about body, abjection and precariousness starting with the video-performance *American Reflexxx* (2013), by Signe Pierce and Alli Coates. Finally, the fifth and final article is a continuation of the fourth. In it, I develop the notion of body antimonument as a result of a reflection on the experience of trauma and the absence of a glorifying past, conditions that appear in works of artists such as Robert Smithson, Esther Shalev and Jochen Gerz.

Keywords Body; gender; feminism; political resistance, performing arts.

Ain't got no home, ain't got no shoes
Ain't got no money, ain't got no class
Ain't got no friends, ain't got no studies
Ain't got no wear, ain't got no job
Ain't got no money, no place to stay
Ain't got no father, ain't got no mother

*Ain't got no children, ain't got no sisters above
Ain't got no earth, ain't got no faith
Ain't got no touch, ain't got no god
Ain't got no love
Ain't got no wine, no cigarettes
Ain't got no clothes, no country
No class, no studies
No friends, no nothing
Ain't got no god
Ain't got one more
Ain't got no earth, no ?
No food, no home
I said I ain't got no clothes
No job, no nothing
Ain't got long to live
And I ain't got no love
But what have I got?
Let me tell ya what I've got
That nobody's gonna take away
I got my hair on my head
I got my brains, I got my ears
I got my eyes, I got my nose
I got my mouth, I got my smile
I got my tongue, I got my chin
I got my neck, I got my boobies
I got my heart, I got my soul
I got my back, I got my sex
I got my arms, I got my hands
I got my fingers, got my legs
I got my feet, I got my toes
I got my liver, got my blood
Got life, I got my life*

Nina Simone

Composição: Galt Mac Dermot / Gerome Ragni / James Rado

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
DEVIR-TERROR: O INCONCILIÁVEL E O DIALÓGICO NAS AÇÕES ESTÉTICO-POLÍTICAS DO COLETIVO COIOTE	18
VIVER NAS FRONTEIRAS: FEMINISMO INTERSECCIONAL E OUTROS ESPAÇOS DE EDUCAÇÃO	32
MULTIDÃO EM REVOLTA: BREVE TUTORIAL PARA A CRIAÇÃO DE HETEROTOPIAS DE RESISTÊNCIA	46
UM ANTIMONUMENTO DO CORPO: ABJEÇÃO E PRECARIEDADE EM AMERICAN REFLEXXX	59
ANTIMONUMENTO DO CORPO: NOTAS SOBRE INTELIGIBILIDADE CORPORAL, VIOLÊNCIA E COMOÇÃO NO INSTANTE DE UM ENCONTRO	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERÊNCIAS	94
ANEXO	99

INTRODUÇÃO

Os artigos aqui reunidos fazem parte da pesquisa que venho desenvolvendo no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UniRio. A linha de conexão entre todos eles é o campo dos estudos de gênero e das práticas de resistência de caráter feminista e libertário. A relação que mantenho com esse campo não é estritamente conceitual, mas experimental. Isso significa que para a construção de cada um dos diferentes problemas articulados nesse trabalho há uma correspondência prática, uma vivência que incita a escrita. Por isso, decidi tornar essa introdução uma narração que torna explícito o narrador no mesmo ato em que conta uma história. Revelar o narrador equivale a situar um lugar de fala, o qual, por sua vez, implica um corpo, uma experiência que compõe a dinâmica social em seus incessantes jogos de força.

Visto isso, retomo as questões de gênero e práticas de resistência. O feminismo chegou até mim por meio de suas expressões culturais. Especificamente, através de uma banda de punk rock brasileira chamada Bulimia. Com essa e outras bandas compostas exclusivamente por mulheres que utilizam a música punk para produzir protestos políticos fui apresentada às temáticas tradicionais do feminismo, como a inserção das mulheres na vida política da sociedade, a reivindicação do direito ao próprio corpo, a luta pela legalização do aborto, o direito à sexualidade – seja ela qual for – e ao prazer. Para proliferar esses debates, as “minas do rock”¹ fomentaram uma cena punk feminista em território brasileiro na década de 2000 que concentrava-se majoritariamente em São Paulo, tendo, porém, ocorrências em outros estados. Seja ouvindo ou performando as letras com críticas políticas ácidas e melodias precárias, a rebeldia e o deboche característicos do estilo – conhecido como *riot grrrl*² –, nessa ambiência

¹ Sobre bandas de punk rock feministas no Brasil, ver:

Camargo, Michelle Alcântara. *Manifeste-se: faça um zine! Uma etnografia sobre zines de papel feministas produzidos por minas do rock (1966 – 2007)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pela Unicamp, 2011.

Facchini, Regina. *Dykes numa rede de minas do rock*. In: *Entre umas e outras: mulheres, (homo)ssexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. - - Campinas, SP: [s.n.], 2008.

Facchini, Regina. *"Não faz mal pensar que não se está só": estilo, produção cultural e feminismo entre as minas do rock em São Paulo*. Cadernos Pagu nº36, Campinas, Janeiro/Junho, 2011.

Melo, Érica. *Cultura Juvenil Feminista Riot Grrrl em São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Unicamp, 2008.

Rodrigues, Fernanda Gomes. *O Grito das Garotas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pela UnB, 2006.

² O *Riot Grrrl* foi um movimento musical de caráter feminista surgido nos Estados Unidos dos anos 1990. Seu nome faz referência a um *fanzine* publicado pelas integrantes da banda *Bikini Kill*. Este movimento é o que inspira as “minas do rock” brasileiras.

me deparei com manifestações que se valiam do corpo como plataforma de ação política,³ assunto que permeia todos os meus trabalhos.

Na formação em História da Arte na UERJ, mescliei a militância, os estudos acadêmicos sobre os movimentos feministas e a produção artística. Por ocasião da disciplina Arte e Antropologia, ministrada pela Prof.^a Dr.^a Valéria Aquino, experimentei uma dimensão prática do feminismo ao escrever e ilustrar um *fanzine* sobre mulheres na música punk. A imagem que produzi para a capa desse *fanzine* foi doada para a organização da Marcha das Vadias⁴ do Rio de Janeiro⁵, para a qual criei um cartaz⁶ de divulgação que em 2016 passou a fazer parte do acervo do Museu Histórico Nacional, sediado no Rio de Janeiro. Integrar o grupo de organização da MdV-RJ foi fundamental para uma compreensão corpórea dos conceitos que utilizo na minha pesquisa. Nas reuniões de organização da Marcha conheci mulheres muito diversas entre si, de diferentes idades, classes sociais, tipos de corpo, sexualidades, formações acadêmicas e profissões. Algumas delas foram cruciais para a problematização das diferenças operantes nesse grupo tão diversificado e o modo como as opressões se moldam de maneira específica às especificidades de cada corpo. As mulheres trans, as prostitutas, as lésbicas de meia idade, as jovens acadêmicas de classe média, as mulheres negras, cada grupo desses sofre a opressão de uma maneira própria. Essas diferenças, quando identificadas, não precisam ser abafadas sob a categoria “mulheres”, mas podem se tornar bandeiras de luta para a melhoria da qualidade de vida de quem enfrenta todo dia uma violação ou de quem parte de um lugar desprivilegiado na luta cotidiana por prosperidade. Está aí a interseccionalidade da opressão, um dos temas que são abordados nos meus artigos aqui dispostos.

A interseccionalidade da opressão é um problema teorizado por mulheres negras nos Estados Unidos da década de 1980.⁷ A intersecção é um conceito matemático componente da

³ No início dos anos 1990, era comum que as *riot grrrls* escrevessem em seus próprios corpos termos ofensivos como *slut* (puta) ou *dyke* (sapatão), prática que foi reacendida com a Marcha das Vadias na década de 2010.

⁴ A Marcha das Vadias se originou no início de 2011, após uma palestra de um policial na Faculdade de Toronto, Canadá. O policial afirmou que “as mulheres deveriam evitar se vestir como vadias para não serem vítimas [de agressão sexual]”.

Cf.: https://www.facebook.com/pg/SlutWalkToronto/about/?ref=page_internal Acesso em 02/05/2017.

⁵ A partir daqui, também MdV-RJ ou Marcha.

⁶ O cartaz pode ser visto no seguinte link:

<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro/photos/a.451581391603693.1073741824.451579834937182/451581394937026/?type=3&theater>

⁷ A criadora da teoria da interseccionalidade foi a militante e Prof.^a Dr.^a estadunidense Kimberlé William Crenshaw. Kimberlé conta uma história pessoal que a fez atinar para o modo como as opressões se cruzam. O fato ocorre quando um amigo é aceito como o primeiro negro numa importante agremiação de estudantes em Harvard,

teoria dos conjuntos e pode ser definida como um conjunto de elementos que pertence simultaneamente a dois ou mais conjuntos. Quando se trata de opressão, a interseccionalidade denota um corpo que integra mais de um grupo oprimido. A simultaneidade de opressões de gênero e raça, por exemplo, modifica qualitativamente ambas as opressões. No caso da Marcha das Vadias, observei essa diferença na incidência da opressão entre mulheres negras e brancas nas experiências relatadas por parte das mulheres negras quando se trata da relação que se pode estabelecer com o termo *vadia*. Enquanto as mulheres brancas passaram a se apropriar do termo e chamar a si mesmas de vadias para, com isso, confrontar o puritanismo com o qual muitas vezes são associadas, as mulheres negras sofrem o estigma da hiperssexualização, o que faz da designação vadia apenas um reforço a este estereótipo. Esse é um problema que pode ser ainda mais intensificado se considerarmos as experiências das mulheres negras lésbicas masculinizadas, uma vez que esse é um corpo que não compartilha da hiperssexualização voltada para as mulheres negras, mas constantemente é dessexualizado. A mulher negra masculinizada vira “*brother*”,⁸ de modo que a autodenominação como vadia retorna a uma qualidade subversiva. Enquanto eu estava na organização da Marcha das Vadias, o feminismo interseccional foi me apresentado pelos corpos que estavam ao meu lado em luta e pela descoberta do meu próprio corpo nessa dinâmica de relações. Mas ainda não foi ali o meu mergulho conceitual na teoria da interseccionalidade.

Durante os meus anos de organização da Marcha das Vadias, presenciei a construção de uma rica rede de laços afetivos, mas também presenciei disputas internas e uma profunda crise. E foi a crise que me trouxe até aqui. Posso dizer que o meu principal interesse acadêmico é a crise, são os choques, as rupturas, as confusões, aquilo que não se conhece muito bem e que é

ele convida Kimberlé e outro amigo negro para visitá-lo. Por essa agremiação alguns dos presidentes dos EUA já haviam passado, como Roosevelt. O colega de Kimberlé deixa claro que se qualquer discriminação acontecesse eles dariam meia-volta imediatamente. Ao chegar no local, Kimberlé narra: “Caminhamos até a porta da frente da agremiação e tocamos a campainha. Nosso colega negro abriu a porta e saiu muito envergonhado, muito sem jeito. Então ele disse: ‘Estou muito constrangido, pois esqueci de dizer que vocês não podem entrar pela porta da frente’. Meu colega imediatamente retrucou: ‘Bem, se não pudermos entrar pela porta da frente, não vamos entrar. Não vamos aceitar qualquer discriminação racial’. O colega anfitrião esclareceu: ‘Não é uma questão de discriminação racial. Você pode entrar pela porta da frente. A Kimberlé é que não pode, porque ela é mulher’. Aí veio a surpresa, meu colega disse: ‘Ah, então não tem problema: vamos entrar pela porta dos fundos’.” Essa ocasião fez com que Kimberlé identificasse que embora houvesse a solidariedade em relação à questão racial, quando se tratava de uma discriminação de gênero essa solidariedade desaparecia. A partir disso, elabora uma estrutura política provisória que permite identificar a discriminação racial e a discriminação de gênero, de modo a compreender melhor como essas discriminações operam em conjunto, limitando as chances de sucesso das mulheres negras. A essa estrutura dá o nome de *teoria da interseccionalidade*.

⁸ Cf.: GOMES, Carla de Castro. Corpo e emoção no protesto feminista: a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. Sexualidade, Saúde e Sociedade, n. 25, abr 2017, pp. 231-255.

difícil nomear. No percurso que tracei até agora, a crise tem uma data, 27 de julho de 2013, um local, Av. Atlântica, e um nome, Coletivo Coiote. Em uma breve apresentação, pode-se dizer que o Coletivo Coiote é um coletivo político, sexo-dissidente, negro, marginal, que produz ações de terrorismo poético e pornoterrorismo no espaço urbano. Seus principais alvos são o regime heterossexual⁹, a assepsia burguesa e o moralismo cristão. Mas, como todo ato de terrorismo, a destruição dos símbolos de um poder hegemônico produz estilhaços que podem atingir qualquer um. Um desses estilhaços me atingiu. Foi na concentração da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, quando três coiotes apareceram na multidão. Eles portavam imagens sacras como se fossem armas. Dois deles estavam quase totalmente nus, cobertos apenas por amareladas fotografias de Jesus Cristo emolduradas em velhos arranjos de madeira. Crucifixos e estátuas da Virgem Maria foram transformados em dildos para masturbações públicas por esse casal. A terceira pessoa estava toda coberta, como um xamã do submundo da cidade, fazia uma lixeira como bateria e entoava canções de combate ao capitalismo, à polícia, etc. Ao fim da ação, todas as imagens foram quebradas.

Essa ação me marcou de tal modo que comecei uma rigorosa investigação depois dela. A investigação tinha como objetivo inicial uma compreensão daquilo que se deu diante de mim. Porque além da certeza de que algo muito grave acontecia, acelerando meus batimentos cardíacos e me gerando um medo do que estava por vir, naqueles instantes eu não pude compreender plenamente o que era, por que era. A incompreensibilidade que experimentei me motivou a tornar o Coletivo Coiote matéria de análise no meu trabalho de conclusão de curso na graduação em História da Arte na UERJ. A partir dessa monografia final, escrevi um projeto que me fez ingressar no mestrado em Memória Social na UniRio. Desse projeto, sai um dos artigos que vos apresento, intitulado *Devir-terror: o inconciliável e o dialógico nas ações estético-políticas do Coletivo Coiote*. Com o Coletivo Coiote, aprendi sobre ações combativas e modos de vida radicais. Nas conversas que tivemos, pude entender que suas ações não começam nem terminam nos eventos da agenda política da cidade. Ser coiote é *viver* intensamente a marginalidade. Todos os dias. Por isso, tenho consciência de que minha produção, embora seja eficaz na viabilização de uma chave de leitura possível para a compreensão conceitual de parte de suas ações, é insuficiente para dar conta das vivências do

⁹ A heterossexualidade como regime político é pensada por Monique Wittig em 1980. Seus estudos influenciam uma série de pensadoras feministas, dentre as quais pode-se localizar Paul B. Preciado. Cf.: Preciado, B. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo : n-1 edições, 2014. Wittig, Monique. *The straight Mind and other essays*. Boston: Beacon Press, 1992 (lido pela primeira vez na Modern Language Association Convention, Nova York, em 1978).

Coletivo Coiote. Assim, publiquei o projeto compactado sob o título *Descolonizar corpos sexuais: terrorismo poético e pornoterrorismo em ações estético-políticas* no livro *Ensaio de Pós-graduação: II Jornada de Pós-Graduação da UniRio (2016)*¹⁰ e enviei o artigo aqui apresentado para publicação na *Revista UniLetras*¹¹, da UEPG, como resposta a um convite formalizado pelo colega Marcelo Spitzner para a construção do dossiê (im)possibilidades *queer* nas Américas – políticas, artes e epistemologias.¹²

Pois bem, a ação do Coletivo Coiote, como se sabe aqui pelo Rio de Janeiro, foi o estopim para o rompimento político do grupo de organização da Marcha das Vadias daquele ano. A partir dali, busquei outras organizações feministas que se articulassem de modo semelhante, ou seja, grupos apartidários, autogeridos e sem postos hierárquicos. Entrei para a Coletiva BeijATO, responsável pelos “beijaços” e pela distribuição de preservativos com imagens do papa na ocasião da Jornada Mundial da Juventude e também pelo o ato “Para a Rússia com amor”¹³. Permaneci no BeijATO até sua dissolução, que ocorreu sem maiores conflitos. Depois, fundei junto com outras militantes feministas a Coletiva Feminista Maria Bonita RJ, uma coletiva voltada para a formação de militantes sob a perspectiva interseccional do feminismo e a incitação deste debate na esfera pública da cidade. Com a Coletiva Feminista Maria Bonita RJ, participei da organização de uma série de eventos de caráter político-artístico. Oficinas de arte urbana, sobretudo *stencil* e pichação, saraus, mesas de debate em universidades,

¹⁰ Organizado por Evelyn Orrico, Wellington Amorim e Fernando Porto.

¹¹ Aguardando publicação.

¹² Esse dossiê é fruto de um simpósio temático de mesmo nome realizado no II Seminário Internacional Desfazendo gênero: Ativismos das dissidências sexuais e de gênero, Salvador, 2015.

¹³ Como chamada para o ato, a Coletiva produziu um vídeo, que pode ser visto no link: <https://www.youtube.com/watch?v=o9HKSNIQcmw>. Além disso, o evento no Facebook contou com o seguinte texto: “CONCENTRAÇÃO NA PRAIA COM JARDIM DE ALAH ÀS 14H! SEGUIREMOS PELA DELFIM MOREIRA ATÉ O CONSULADO. Chamem todxs!!! ENTRE NESSA LUTA - ORGANIZE UM BEIJAÇO EM FRENTE AO CONSULADO DA SUA CIDADE!!! No dia 08 de setembro de 2013, domingo, centenas de pessoas em diversas cidades do mundo se reunirão para um ato de repúdio às leis homofóbicas sancionadas pelo presidente Vladimir Putin e aos sucessivos casos de repressão, tortura e violência praticados contra transgêneros, lésbicas, bissexuais e homossexuais sob a chancela da polícia e do Estado. No final de junho, o presidente Putin sancionou leis que punem com pesadas multas quaisquer atos considerados "propaganda homossexual" e "ofensas aos sentimentos religiosos". No mês seguinte, aprovou lei que proíbe a adoção de crianças russas por casais homossexuais estrangeiros, criada às pressas pelo parlamento após a aprovação do casamento gay na França. A homofobia não é novidade para a população LGBT da Rússia: a homossexualidade esteve presente no código penal até 1993 e só deixou de ser considerada doença mental em 1999. No entanto, as leis recentes, juntamente com oposição violenta de cristãos-ortodoxos e muçulmanos às manifestações de orgulho gay, também fortemente reprimidas pela polícia fazem da Rússia, atualmente, o país europeu mais hostil às minorias sexuais. A violência homofóbica autorizada e estimulada pelo Estado chega a tal ponto de circular na rede diversas denúncias de torturas físicas e psicológicas contra homossexuais promovidas por grupos neonazistas. Isso não pode continuar! Por isso, vamos fazer um BEIJATO contra o preconceito! Uma denúncia global contra a violência lesbo-homofóbica que vem ocorrendo naquele país! PARA A RÚSSIA, COM AMOR!” Disponível em: <https://www.facebook.com/events/456614421116288/> Acesso em 01/05/2017.

mostras de filmes. Espontaneamente, nos dedicamos a dois eixos de luta: os debates sobre as experiências das mulheres negras e a pós-pornografia. Com a pós-pornografia como mote, realizamos em 2016 a I Mostra Pós-Pornô (R)Existentes em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UniRio. O evento mobilizou a cena pós-pornográfica internacional. Sua programação contou com videoconferências da performer e escritora espanhola Diana J. Torres e do coletivo espanhol Quimera Rosa, oficinas com as artistas chilenas Missogina e Eli Neira e exibições de filmes de pelo menos três continentes (a saber: América do Sul, Europa e Ásia). No artigo cujo título é *Multidão em revolta: breve tutorial para a criação de heterotopias de resistência* falo sobre a minha experiência na Coletiva Feminista Maria Bonita RJ. Parte desse artigo tornou-se uma carta de apresentação da coletiva, que está disponível em suas plataformas digitais, como *Tumblr* e *Facebook*. Ele foi produzido como trabalho final para a disciplina Memória e Diferença, ministrada pelo Prof. Dr. Ricardo Salztrager e pela Prof.^a Dr.^a Sofia Débora Levy no mestrado em Memória Social. Além de ter sido incitado pelos debates teóricos promovidos por Deleuze, Foucault, Michael Hardt e Antonio Negri, é também a continuação de um artigo que eu havia produzido anteriormente, *Viver nas fronteiras: feminismo interseccional e outros espaços de educação*.¹⁴

Esse título foi produzido a partir de um convite da Prof. Dr.^a Mariana Rodrigues Pimentel, docente do Instituto de Artes da UERJ¹⁵, que estava organizando um dossiê *queer* para a Revista Concinnitas. O dossiê, nomeado de Arte Educação Invenção, também conta com textos do artista trans Miro Spinelli, da pensadora e performer bicha e negra Jota Mombaça, da pensadora e musicista *queer* componente da banda Solange tô aberta! Pêdra Costa, uma entrevista com a travesti, prostituta, idealizadora da Casa Nem e vereadora suplente pelo PSOL-RJ Indianara Siqueira, entre outros. É um dossiê que apresenta uma cena *queer* – ou, melhor dizendo, *cuir* – de língua portuguesa e terras latino-americanas. Nesse contexto, o meu artigo, em vez de manter uma relação apaziguada com a teoria *queer*, apresenta uma crítica à genealogia branca da produção intelectual acerca das vidas nas fronteiras, mostrando outras genealogias para pensar os corpos marginais e de que modo os coletivos políticos compostos por esses corpos podem ser compreendidos como espaços de educação e até mesmo como heterotopias.

¹⁴ A publicação pode ser acessada no seguinte link: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/concinnitas/article/view/25927/18564> Acesso em 02/05/2017.

¹⁵ A Prof. Mariana foi minha orientadora na graduação e continuamos o trabalho conjunto no mestrado paralelo que curso em Estudos Contemporâneos das Artes, na UFF.

O penúltimo e o último artigo apresentados aqui tratam de um tema que concilia o meu interesse pela crise com o meu interesse pela memória. Durante a disciplina de Memória Social I, ministrada pela Prof. Dr.ª Diana Pinto e pela Prof. Dr.ª Jô Gondar, discutimos sobre o trabalho Monumento contra o fascismo, realizado pelo casal de artistas Jochen Gerz e Esther Shalev-Gerz em Harburg, Alemanha. A obra era uma coluna de 12 metros, anualmente enterrada até seu sepultamento completo. O processo durou 7 anos. Este e alguns outros trabalhos são lidos por teóricos da arte como *antimonumentos*, ou seja, monumentos às avessas cuja memória trazida à tona é inglória. A partir da compreensão de que é possível elaborar procedimentos estéticos que suscitem memórias de violências aniquiladoras, pergunto se é possível que os antimonumentos tenham o corpo como suporte. A noção de antimonumento do corpo é, então, trabalhada no artigo *Um antimonumento do corpo: abjeção e precariedade em American Reflexx*, publicado no livro *Subversões de protocolos: uso impróprio* (2016)¹⁶, e no artigo *Antimonumento do corpo: notas sobre inteligibilidade corporal, violência e comoção no instante de um encontro*, a ser enviado para publicação.

Além dos artigos, o corpo do trabalho traz o *Anexo*, composto pelas capas, folhas de rosto, índices e primeiras páginas de publicações realizadas entre 2016 e 2017, notadamente o período entre o meu ingresso no PPGMS e a defesa da dissertação que aqui se apresenta.

¹⁶ Organizado por Beatriz Cerbido, Luis Sérgio de Oliveira e Tato Taborda.

O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo o luxo da destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar.

Friedrich Nietzsche

DEVIR-TERROR: O INCONCILIÁVEL E O DIALÓGICO NAS AÇÕES ESTÉTICO-POLÍTICAS DO COLETIVO COIOTE

Resumo: Nesse artigo analiso duas ações estético-políticas do Coletivo Coiote. A primeira, uma ação em que imagens sacras foram utilizadas como dildos para masturbações públicas e, logo na sequência, foram quebradas em uma das vias turísticas mais frequentadas da cidade do Rio de Janeiro. Essa ação ocorreu na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, em 2013, momento no qual o Papa Francisco visitava a cidade para a Jornada Mundial da Juventude católica. A segunda ação foi uma costura vaginal realizada para protestar contra os crescentes casos de estupro na cidade de Rio das Ostras, região dos lagos do Rio de Janeiro, em 2014. Esses dois eventos são aqui pensados a partir das noções de terrorismo poético, de pornoterrorismo e de contrassexualidade, respectivamente engendradas por Hakim Bey e Diana J. Torres em suas obras “Caos, terrorismo poético e outros crimes exemplares” (2003) e “Pornoterrorismo” (2013).

Palavras-chave: terrorismo poético, pornoterrorismo, Coletivo Coiote.

Abstract: In this article, I analyze two political-aesthetic actions of Coletivo Coiote. The first action in which sacred images were used as dildos for public masturbations and afterwards were broken in one of the most visited tourist routes of Rio de Janeiro. This action took place at the Rio Slut Walk 2013, at which time Pope Francis visited the city for Catholic World Youth Day. The second action was a vaginal seam performed to protest against the increasing cases of rape in Rio das Ostras city, Rio de Janeiro lakes region, 2014. These two events are here thought with the notions of poetic terrorism, pornoterrorism and contrasexuality, respectively engendered by Hakim Bey and Diana J. Torres in their works "Caos, terrorismo poético e outros crimes exemplares" (2003) e "Pornoterrorismo" (2013).

Keywords: pornterrorism, poetic terrorism, Coletivo Coiote.

UMA CONJUNTURA: A CISHETEROCENTRALIDADE E AS MOBILIDADES DISSENSUAIS

A natureza não é um destino. Os nossos corpos não são *naturalmente* femininos ou masculinos. E a sexualidade não depende de um sexo oposto e complementar. Os corpos são sexuados de acordo com um dispositivo tecnológico colonizador empreendido pela burguesia europeia heterossexual branca (PRECIADO, 2014). Esse dispositivo, que, tal como Foucault, compreendo como *dispositivo de sexualidade*, engendra o próprio sexo e a sexualidade a partir da produção discursivo-científica que os descreve como dados biológicos a serviço da gestão sócio-política das populações. Entretanto, apreender certas sensações como provenientes dos sexos/gêneros e sexualidades sob a afirmação da biologia ou da natureza pura, sem uma menção cultural, significa camuflar a produção tecnológica dos desejos e prazeres. Essa camuflagem, que equivale à dissimulação da construção tecnológica dos sexos/gêneros e sexualidades, é o principal mecanismo de controle social viabilizado pelo dispositivo de sexualidade. Sob a aparência do natural, o sexo é incitado pela (hetero)sexualidade para a gestão da vida estratificada na hierarquia do masculino sobre o feminino. O então formulado sexo binário passa a ocupar o lugar da evidência tácita sem que, com isso, se perceba a violência forjada pela fixação orgânica da diferença sexual pautada na distribuição assimétrica de poder. Não está em questão apenas a constituição de uma identidade hegemônica e de outridades subalternizadas, mas a concepção de redes produtivas de poder que regulam a vida em sociedade de maneira minuciosa. Nesse sentido, a propagação social e a internalização de um dispositivo de sexualidade que torna natural aquilo que é instituído tecnologicamente orienta a atribuição de sentidos e a inteligibilidade dos corpos normativos de modo que tudo que escapa às normas de gênero e sexualidade é considerado um desvio moralmente vil.

É inteligível o corpo que alinha sexo, gênero, práticas sexuais e desejo numa perspectiva cisheterocentrada. Ou seja, aquele corpo que se adequa a um dos sexos binários sem nenhuma dissonância morfológica, tendo um pênis ou uma vagina, deve assumir expressões de gênero decorrentes de seus sexos, masculino ou feminino, e possuir um desejo sexual pelo sexo oposto e complementar, de modo que suas práticas sexuais correspondam às práticas heterossexuais (BUTLER, 2013). Para essa continuidade causal entre sexo, gênero, desejo e prática sexual, temos as equações: mulher = vagina = feminilidade = desejo por homens e homem = pênis = masculinidade = desejo por mulheres. Essas equações, contudo, não são formuladas de maneira simétrica. Para os homens, o poder, para as mulheres, a resignação. Essa é a regra do mundo patriarcal cisheterocentrado. Não é por acaso que os casos de estupro ocorrem com intensa

regularidade.¹⁷ Ou que os homossexuais sejam perseguidos e espancados até a morte nas ruas das grandes cidades. Ou que as mulheres lésbicas estejam sujeitas às práticas do estupro corretivo. E ainda, que as pessoas intersexuais não possam decidir sobre a morfologia que querem para si e sejam submetidas à cirurgias logo no início da vida. Além da patologização das identidades trans que as submete à necessidade de uma autorização médica e jurídica para, somente assim, terem suas existências reconhecidas. Essas violências são necessárias para sanar o medo de contaminação incitado pela liberdade de um corpo desviante.

Corpos normais e desviantes, em sua inteligibilidade perfeita ou ausente, são *percebidos* no fluxo cotidiano das cidades. O modo como os corpos são percebidos em seus movimentos – ou, em outras palavras, como tocam o chão da história, fazem e refazem seus trajetos diariamente ou inauguram um novo corpo e um novo chão de modo completamente imprevisível – pode traduzir um consenso com o fluxo neoliberal cisheterocentrado estabelecido ou pode produzir um dissenso. Como dissenso, compreendo uma “ruptura nas formas sensíveis da comunidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 370). E, como em toda ruptura, as normas são confrontadas, fazendo emergir novas possibilidades paradigmáticas de mobilidade. De uma maneira ou de outra, os corpos na cidade coreografam seus percursos. De acordo com André Lepecki (2012) a circulação de nossos corpos na cidade constitui uma espécie de mobilidade dançante que implica uma relação de poder. Dito de outro modo, os nossos movimentos corriqueiros de ir à universidade ou ao trabalho, voltar para nossas casas no final do dia ou ir a festas e encontros familiares nos finais de semana, tudo isso corresponde a coreografias políticas do corpo na cidade. A noção de “coreografia” é usada simultaneamente como prática política e como enquadramento teórico que mapeia performances de mobilidade e mobilização em cenários urbanos de contestação. Nesse sentido, aparições espetaculares¹⁸ de corpos dissidentes do sistema sexo/gênero estabelecidos podem engendrar práticas de resistência às naturalizações que geram violências marcadas pela diferença de sexo, gênero ou sexualidade.

¹⁷ Em 2015, o 10º Anuário Brasileiro de Segurança Pública estimou que no Brasil ocorrem 5 estupros por hora. Cf.: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2016/11/brasil-teve-5-estupros-por-hora-e-um-roubo-carro-por-minuto-em-2015.html> Acesso em 9/04/2017.

¹⁸ Para uma definição da expressão “aparição espetacular”, ver: Abramo, Helena. Punks e Darks no espetáculo urbano. São Paulo, Editora Scritta, 1994.

DUAS RE-AÇÕES ESTÉTICO-POLÍTICAS

A fim de produzir uma análise sobre os modos de resistência propostos por corpos dissidentes das normas de sexo/gênero e sexualidade, tomo como referência o Coletivo Coiote. O Coletivo Coiote é um grupo nômade e autogerido que articula ações estético-políticas de combate ao capitalismo cisheterocentrado. Para isso, apropria-se de linguagens artísticas, como a performance, a música, a pintura corporal, a dança, etc., para, articulando-as com temáticas políticas, provocar choques estéticos em quem se depara com suas ações. Dizer que há, nas ações do Coletivo Coiote, uma apropriação de linguagens artísticas não significa dizer que o que o Coletivo Coiote faz é arte. No campo da arte há uma tendência à moralização de condutas que seriam lidas como execráveis em outros contextos. Ou seja, o mundo da arte absorve ações com poder de desestabilização, mas as neutraliza, fazendo com que elas sejam achatadas à formulação “isto é arte”. Tornam-se, desse modo, palatáveis. Porém, no Coletivo Coiote nada é tão simples assim. Se “tudo é possível no mundo da arte” (DANTO, 2016, p. 15), essa é uma conjuntura que pode reduzir à categoria de arte os movimentos de resistência política que, mesmo com a utilização de linguagens artísticas, não possuem nenhuma intenção de disputar um espaço nesse campo. Tais movimentos de resistência recusam as galerias de arte, os museus e os centros culturais, pois privilegiam o espaço público como lugar do debate político e da desobediência civil por excelência. Não respondem à escassez da categoria “performance”, e sim à ânsia de ver mudanças sociais significativas. Esse é o espírito do Coletivo Coiote.

Embora seu nome seja pouco conhecido, pelo menos duas das ações do Coletivo Coiote tiveram enorme impacto no cenário político brasileiro, gerando repercussão mundial. A saber: a ação em que imagens sacras foram utilizadas como *dildos* para masturbações públicas e, logo na sequência, foram quebradas em uma das vias turísticas mais frequentadas da cidade do Rio de Janeiro. Essa primeira ação ocorreu na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, em 2013, momento no qual o Papa Francisco visitava a cidade para a Jornada Mundial da Juventude católica. A segunda ação foi uma costura vaginal realizada para protestar contra os crescentes casos de estupros na cidade de Rio das Ostras, região dos lagos do Rio de Janeiro, em 2014. No dia seguinte dessa ação, ocorrida na festa de encerramento de um seminário acadêmico que tratava do tema Corpo e Resistência, inúmeros jornais chamavam atenção para o escândalo que confundia performance com crime.

A ação na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro ocorreu no meio tarde, durante a concentração do ato. O Coletivo Coiote chegou na Avenida Atlântica em um grupo de três

pessoas; logo duas delas tiraram suas roupas e penduraram molduras com imagens representando Cristo sobre seus sexos, como um tapa-sexo profanador. A terceira pessoa estava o tempo todo mascarada, vestida e utilizava uma grande lixeira cor de laranja (dessa dispostas pela prefeitura da cidade em locais estratégicos) para tocar músicas conhecidas nos ambientes de militância cariocas, como as canções do Anarcofunk e da K-trina Errátik. Essas músicas foram trilha sonora da ação do início ao fim. O casal despido colocava camisinhas em crucifixos e outras imagens sacras e as usavam para masturbações mútuas. As organizadoras da Marcha das Vadias e as demais pessoas presentes formaram prontamente um cordão de isolamento para que a ação pudesse acontecer do início ao fim. Um ambiente de êxtase, misturando tensão e excitação, se formava ali naquele instante. Por fim, o casal quebrou todas as imagens utilizadas na ação, com a ajuda de pessoas presentes que se dispuseram a fazer o mesmo, espontaneamente. Após o evento, o Coletivo Coiote foi criminalizado e passou a ser investigado pelo Ministério Público Federal.



Imagem: *Frame* de vídeo da ação do Coletivo Coiote na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, em 2013.

Na segunda ação para a qual chamo atenção, o Coletivo Coiote foi convidado pela comissão organizadora do evento acadêmico *Corpo e Resistência*, do curso de Produção Cultural da Universidade Federal Fluminense, campus de Rio das Ostras, para realizar uma apresentação na Festa Xereca Satânik. Deixo que xs organizadorxs lhes contem a história:

28 de Maio de 2014: essa é a data do evento acadêmico Corpo e Resistência Seminário de INVESTIGAÇÃO & CRIAÇÃO do Grupo de Pesquisas/CNPq práxis estético-políticas na arte contemporânea. Primeiro evento que realizamos de forma equivalente e horizontal. Cada um dos organizadores e participantes teve o mesmo tempo de fala, 30 minutos para apresentarem suas pesquisas. Assim, era a programação: das 15h às 17h30 apresentação das pesquisas e conversa em uma das salas do CURO (Campus Universitário de Rio das Ostras); às 18h ação do Coletivo convidado; 21h festa de confraternização na área externa do Espaço Multiuso. No entanto, ao conhecer o local do evento o coletivo Coiote pediu para fazer a ação durante a festa de confraternização e não às 18 horas em local interno do CURO, o que foi aceito de imediato por nós. Assim, por volta das 22 horas tem início a ação do Coletivo Coiote junto com o Anarco Funk. (Um pequeno aparte necessário para esclarecer a conjuntura da ação: 1 – ninguém sabia o que eles iriam fazer: foi lhes dado um tema, o alto índice de estupro na cidade de Rio das Ostras; foi lhes dado total liberdade para realizar sua ação. 2 – todas as estudantes organizadoras do evento de uma forma ou de outra estavam vinculadas às lutas feministas, daí o nome que escolheram para a festa, Xereca Satanik). Assim, por volta das 22 horas tem início a ação do Coletivo Coiote em parceria com Anarco Funk. A bem da verdade a ação já havia começado há muito tempo, pois toda a preparação de seus corpos e de demarcação do território onde a ação iria se dar já estava acontecendo desde mais cedo. Aliás, podemos dizer que a ação começou quando aceitaram vir sem verba para Rio das Ostras... Mas tomemos como início o momento em que a roda se fechou e os componentes da ação tomaram um lugar demarcado. Um corpo masculino coberto de lama e ladeado por uma cabeça de caveira estava agachado ao pé de uma amendoeira diante de uma fogueira. Outros três corpos femininos cantavam e batucavam em material improvisado músicas de protesto e resistência criadas coletivamente durante a Aldeia Maracanã e as jornadas de junho de 2013. Esses cantos foram ganhando força e produziram uma espécie de transe performativo naqueles corpos que os entoavam. Foi quando um dos corpos femininos deitou-se sobre uma mesa, que estava diante da árvore, abriu as pernas e enfiou uma bandeira do Brasil em sua vagina a qual foi imediatamente costurada por outro corpo feminino numa menção direta e crua à violência de Estado que os corpos femininos sofrem até hoje no Brasil. Mas esses corpos se unem e enfrentam a violência de Estado: num gesto rápido e forte o corpo estuprodo arranca a costura e retira a bandeira lá de dentro. Não tem arrego! Contra a violência de Estado a força da resistência radical feminina. Sangro para resistir. Teatro da crueldade contemporânea. A bandeira é queimada e em seguida escarificações são feitas nos corpos femininos ali presentes. Marcas de luta, marcas de resistência. Exaustos, os corpos se retiram. Ficamos ali, atônitos sem ter o que dizer. (PIMENTEL e VASCONCELLOS, 2017, no prelo)

Como vimos, o convite ao Coletivo Coiote foi realizado para que uma denúncia coletiva contra os crescentes casos de estupro na região fosse elaborada. A ação decorrente da reflexão sobre os inúmeros casos de estupro necessariamente envolve a dor - da costura, do corte -, a imagem da violação se faz e, logo depois, há o alívio da retirada, da tomada de poder pela mulher que expulsa de si o agente de sua dominação. Como denúncia à violência de Estado, obviamente a ação não passou despercebida. Na manhã seguinte, circulava nos grandes canais de comunicação as manchetes “polícia apura festa com ritual satânico, uso de drogas e orgia” e “performance ou crime?”. Das manchetes para discussões em escolas de arte do mundo todo, aqueles de formação mais conservadora diziam que “isso não é arte”, outros tentavam angariar argumentos que pudessem, de modo desesperado, fazer com que essa ação fosse absorvida pelo

campo da arte. Arte, anti-arte, contra-arte ou não-arte, fato é que a ação do Coletivo Coiote escapa ao campo estrito da arte e suscita discussões no campo social sobre a condição das mulheres no mundo contemporâneo e os limites da autonomia sobre o próprio corpo.

g1.globo.com/rj/regiao-dos-lagos/noticia/2014/05/uff-vai-apurar-denuncia-de-festa-com-ritual-satanico-drogas-e-orgias.html

MENU G1 REGIÃO DOS LAGOS INTERTV BUSCAR

30/05/2014 19h56 - Atualizado em 31/05/2014 19h33

UFF vai apurar denúncia de festa com ritual satânico, drogas e orgias

Evento foi realizado por universitários em unidade de Rio das Ostras, RJ. Imagem mostra crânio humano usado em suposto ritual de magia negra.

Júnior Costa
Do G1 Região dos Lagos

Tweetar 445 Recomendar 21 mil



Imagem: *Printscreen* de matéria do portal de notícias G1.¹⁹

¹⁹ Matéria disponível em: <http://g1.globo.com/rj/regiao-dos-lagos/noticia/2014/05/uff-vai-apurar-denuncia-de-festa-com-ritual-satanico-drogas-e-orgias.html> Acesso em 09/04/2017.

Performance ou crime?

PF investigará ato na UFF que teve mutilação genital e abriu debate sobre arte e educação



Imagem: *Printscreen* de matéria da plataforma virtual do jornal O Globo.²⁰

ALGUMAS CHAVES DE LEITURA POSSÍVEIS: TERRORISMO POÉTICO, PORNOTERRORISMO E OUTROS CRIMES EXEMPLARES

Essas duas manchetes sobre as ações do Coletivo Coiote revelam um tipo de repugnância ou temor supersticioso como reações do público? Se sim, o que nessas duas ações provoca tais respostas? Precisamente: como se configura o terrorismo nessas ações? Para responder essas perguntas, a noção de *terrorismo poético* é fundamental. No texto “CAOS Terrorismo poético e outros crimes exemplares” (2003), Hakim Bey propõe ações de insurreição que se valem do dispositivo de disparo de choques estéticos: “A reação do público ou choque estético produzido pelo Terrorismo Poético tem de ser uma emoção ao menos tão forte quanto o terror – profunda repugnância, tesão sexual, temor supersticioso” (BEY, 2003, p. 7). O choque estético provoca a abertura da *confrontação-direta*. Uma confrontação radical que instala o *devir-terror*. Proponho que o terror se move simultaneamente em duas zonas viscerais: a da recusa, articulada pelo inconciliável, e a do convite, articulada pelo devoramento dialógico da alteridade. De modo que o terror, ao mesmo tempo em que repele exercícios de poder e saber hegemônicos, instaura um campo dialógico afirmador de outridades discursivas e performativas. Dito de outro modo, o terror é a instância do inconciliável porque elimina qualquer possibilidade de diálogo com forças inimigas figuradas na Igreja, no Estado, no capitalismo, no patriarcado e na cisheterocentralidade. E é dialógico porque há a afirmação das políticas de autonomia e

²⁰ Matéria disponível em: <http://oglobo.globo.com/sociedade/performance-ou-crime-12698298> Acesso em 09/04/2017.

autodeterminação, de livres práticas corporais e vivências de prazer, de descentramento de um referente hegemônico e de multiplicidade de constituições de si. É um movimento de desestabilização do corpo hegemônico pela proliferação de outridades: como efeito, há a possibilidade da presentificação de dissidências sexuais.

E como a nudez colabora na articulação da cena de choque no terrorismo poético? Como se constrói a dimensão política do corpo nu na cidade? A nudez se faz arma de intervenção política porque o corpo é o território da biopolítica. Ou seja, o corpo é um território onde se articulam tecnologias políticas investidas sobre “a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida e *todo o espaço da existência*” (FOUCAULT, 2014, p. 155, *grifo meu*). Esse poder, antes de preocupar-se com o direito de morte, está interessado em gerir a vida humana de modo a constituir as subjetividades, os desejos, as condutas morais e as práticas sociais. Nesse sentido, posicionar a nudez em sincronia com a apropriação das imagens sacras e crucifixos para profanação, tal como ocorre nas ações do Coletivo Coiote, é combater as ideias que encerram o corpo na autocensura. “Fique nu para simbolizar algo”, afirma Hakim Bey. A criação do terrorismo poético ocorre, assim, por meio da destruição de valores morais, procedimento chamado de “arte sabotagem”. Isso porque o terrorismo poético é contra a lei instituída, é *arte como crime, crime como arte*: crime ou performance?

Nas palavras de Bey:

Se os legisladores se recusam a considerar poemas como crimes, então alguém precisa cometer crimes que funcionem como poesia, ou textos que possuam a ressonância do terrorismo. Reconectar a poesia ao corpo a qualquer preço. Não crimes contra o corpo, mas contra Ideias, (e Ideias-dentro-das-coisas) que sejam letais e asfixiantes. Não libertinagem estúpida, mas crimes exemplares, estéticos, crimes por amor. (BEY, 2003, p. 17)

Os crimes propostos por Hakim Bey são tanto crimes contra as instituições quanto crimes de resistência às opressões biopolíticas. No primeiro caso, a recusa de instituições significa também a recusa do sistema teórico e mercadológico da arte representados pelas grandes narrativas da história da arte e por galerias, centros culturais, museus e etc. O terrorismo poético “não pode servir a nenhum partido ou niilismo, nem mesmo à própria arte” (BEY, 2003, p. 11). Distante dos espaços institucionais da arte, se dá a escolha do espaço público como lugar das ações estético-políticas de terrorismo poético. Não por acaso: ali onde os corpos se exibem

vestidos dos moralismos cristãos e naturalizações médico-jurídicas acontece o embate com as outridades excrementícias que se apropriam do vil e do asqueroso para quebrar o ordinário, bancarrotear as normalizações fixadas em nossos corpos. E ainda: apenas no espaço público a dimensão política da ação assume sua potência total. Isto porque o “mundo da arte” torna possível aquilo que é impensável fora de seus limites. Entretanto, *tornar possível*²¹ implica lançar para a margem o potencial de intervenção sociopolítica contra-hegemônico da ação. Dito de outro modo, *tornar possível* significa viabilizar sob a condição de antes sacralizar²² e moralizar tudo aquilo que se torna arte. É nesse sentido que confundir as fronteiras entre a arte e a vida é um procedimento necessário para a eficácia do terrorismo poético.

Já no segundo caso, embora Bey não utilize a expressão “biopolítica”, entende os crimes de terrorismo poético como a “superação de toda a polícia interior ao mesmo tempo em que se engana toda autoridade externa” (BEY, 2003, p. 63). Tais crimes se configuram como resistência à biopolítica ao considerarmos a constituição de um poder localizado e instável, articulador de complexidades para além das instituições, comumente introjetado nos corpos como efeito de tecnologias produtivas.²³ Em outras palavras, são crimes que buscam desencavar naturalizações do poder hegemônico sobre os nossos corpos, “libertar o desejo de seus grilhões” (BEY, 2003, p. 18). O desejo de libertação é precisamente o que move as ações do Coletivo Coiote.

É no sentido da libertação de grilhões instituídos sobre os corpos que o terrorismo poético se relaciona com o pornoterrorismo: em incisões críticas na superfície ordenada dos

²¹ Para Arthur Danto (2006, p. 15), tudo é possível no contexto contemporâneo da arte – que ele chama de “pós-histórico”, pois já não há uma narrativa legitimadora que defina os contornos da obra de arte. Sem uma narrativa hegemônica, acontece “que não há uma aparência específica a ser assumida pelas obras de arte, uma vez que a definição filosófica da arte deve ser compatível com todo e qualquer tipo e regra de arte”. Disto, sugiro que, diferente do contexto social de constantes disputas morais e censuras estéticas realizadas pelo Estado e pelas instituições capitalistas, no mundo da arte a circulação daquilo que é considerado socialmente vil não somente é permitida, mas se insere num enredo que busca explicar por que seria ou não uma obra de arte. Com as atenções voltadas para o problema filosófico “por que é arte?”, deixa-se de perguntar “a quem serve?”, ainda que a delimitação da primeira pergunta siga necessariamente o jogo de interesses em questão na segunda pergunta. De modo que o potencial de intervenção combativa às instituições e às opressões fica periferizado.

²² A dialética entre sagrado e profano, apresentada no texto “O que é um dispositivo?”, de Giorgio Agamben, pode ser ilustrativa para o contexto de irrestritas possibilidades proposto por Arthur Danto. Enquanto o sagrado retira as coisas de seu uso comum, mantendo-as separadas num mundo do divino, a profanação restitui para o mundo usual as coisas que teriam sido subtraídas pela religião, trazendo de volta o valor de uso e de troca financeira para os objetos. Para Agamben, “toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso.” E é nesta atmosfera teológica em que se concebe algo como arte: retirando do lugar das coisas comuns e tornando-as passíveis de uma consideração diferenciada – ou divina – no mundo da arte. O problema dessa formulação é: se retirados de praça pública para o campo estrito da arte, não há discussão política possível sem neutralização.

²³ Cf.: Foucault, 2014, p. 101.

dias e da própria pele. Em um mergulho no avesso. Invocar o prazer em vez do lucro. Escancarar escatologias em praça pública. No livro “Pornoterrorismo” (2013), a performer Diana J. Torres aborda e transvalora a situação de abjeção em que os sexos e as sexualidades dissidentes são postos nas sociedades patriarcais que tem o heterocapitalismo como motriz dos padrões de sexo/gênero. Na lógica do patriarcado heterocentrado o corpo feminino cis e os corpos trans são aqueles que não raro são violados, patologizados e inferiorizados. Assim situados num campo alheio ao da autonomia, do prazer autodeterminado, é preciso que esses corpos destituam o poder que lhes subjulga através do empoderamento, da apropriação e da subversão de códigos e condutas. Nas palavras de Diana J. Torres:

Mi sexo no se autocensura, eso siempre viene desde fuera. Son los ojos de lxs demás los que me juzgan no apta o incluso peligrosa, no los de mis amantes. Y ante esa censura mi almeja se abre como una criatura de las profundidades, monstruosa, mastodóntica, terrorífica. Les doy motivos para temer. [...] Que mi sexualidade sea transgresora no es algo que yo haya elegido em um principio, pero ya que tiene que ser así y no hay más vueltas, por lo menos quiero ser dueña de mi gran delito, imprimir em ello el toque de mi voluntad, usarlo como arma y como guía. Porque cuando la sociedade te coloca una etiqueta nunca te pide tu permiso o tu opinión para hacerlo, se trata de um afán classificatório, esa urgência tan típica por ponerle nombre a todo. Así, yo me llamo marimacho, bollera, desviada, pervertida, delincuente, blasfema, fea, enferma. [...] yo me erijo em todo lo que dicen que soy para serlo com razón, para serlo más y mejor cada día, para construir com todo ello esta identidade bastarda hija de mil pecados que finalmente es lo que me hace ser quién soy y lo que me acerca a otrxs monstruxs para establecer alianzas. (TORRES, 2013, p. 22-23)²⁴

Assim, a ação pornoterrorista é construída a partir da apropriação do lugar de abjeto para *sê-lo com razão*. Esse lugar de abjeção reivindicado pelas performatividades desviantes, como o Coletivo Coiote, é produtor de estados temporários de ruína das práticas normativas do sexo e do desejo de modo que está diretamente relacionado com a construção da cena de choque. Pois, ao realocar as sexualidades transgressoras do lugar de desvio médico-psiquiátrico para um campo de batalha onde o corpo é uma arma de emancipação política, desestabiliza-se o

²⁴ “Meu sexo não se autocensura, ele sempre vem de fora. São os olhos dxs demais que me julgam inapta ou até mesmo perigosa, não os de minhas/meus amantes. E ante essa censura minha vulva se abre como uma criatura do abismo, monstruosa, gigantesca e aterrorizante. Eu os dou motivo para temer. [...] Que minha sexualidade seja transgressora não é algo que escolhi inicialmente, mas se tem que ser assim e não há mais volta, pelo menos quero ser dona do meu grande delito, imprimir nela o toque da minha vontade, usá-la como arma e como guia. Porque quando a sociedade coloca em você uma etiqueta nunca te pedem permissão ou opinião para fazê-lo, se trata de uma urgência classificatória, essa urgência típica de dar nome a tudo. Assim, eu me chamo mulher-macho, sapatão, desviante, pervertida, delinquente, blasfema, feia, doente. [...] eu me erijo em tudo o que dizem que sou para sê-lo com razão, para sê-lo mais e melhor a cada dia, para construir com tudo essa identidade filha bastarda de mil pecados que finalmente é o que me faz ser quem sou e o que me aproxima de otrxs monstrxs para fazer parcerias.” Tradução minha.

cisheterocapitalismo. A desestabilização das normas do sistema de sexo/gênero e sexualidade aciona o terror. Em outras palavras, o terrorismo ocorre no campo simbólico dos valores morais e das crenças. No gesto de ativar o devoramento dialógico dos corpos e dos prazeres desviantes, o pornoterrorismo pode ser entendido, inclusive, como uma prática descolonizadora:²⁵ uma resposta violenta aos paradigmas sócio-políticos da sexualidade promulgados pela burguesia heterocentrada. Essa resposta prolifera os prazeres não-normativos nos quais não há um pênis orgânico como referente sexual supremo. Há multiplicidade de orifícios, penetração anal com dildos sagrados – santos e satânicos, virgens com cabeças penetrantes, sangue e escatologias com e sem preservativo. Embaralha-se toda e qualquer fronteira binária do sexo. Trata-se da contaminação da economia heterocentrada.

Uma contaminação disposta em práticas não hegemônicas do sexo e da sexualidade, práticas essas que, como afirma Diana J. Torres, são práticas monstruosas. Os monstros são os abjetos do dispositivo de sexualidade burguês. São aqueles que são expelidos e repulsados pela cisheterossociedade.²⁶ Mas são também os que criam estados epidêmicos de fragilização do sistema de sexo/gênero hegemônico e do próprio dispositivo de sexualidade. Nessa direção, entendo que o Coletivo Coiote performa monstruosidades pornoterristas, ou seja, experiências de contaminação da corporalidade asséptica formulada pela classe burguesa. O corpo monstruoso do pornoterrorismo colapsa a hegemonia do sistema de valores burguês cisheterocentrado e entra no jogo dinâmico de disputa de forças que constitui os desejos e a subjetividade na materialidade do corpo, sobrepondo o desvio ao estado naturalizado de ações no mundo. O colapso é efetivado com êxito quando há a negação da conformidade social aos moldes dominantes. Recusar tornar-se um cidadão aceitável, um “alguém na vida”, e até mesmo recusar tornar-se uma mulher ou um homem são recursos que evidenciam um dos objetivos do pornoterrorismo: a sabotagem ao sistema capitalista, cisheterocentrado e patriarcal (TORRES,

²⁵ Segundo Bonnici (1998, p. 13-14), há uma vinculação íntima entre os estudos pós-coloniais e o feminismo que aparece sistematicamente na analogia: patriarcado/feminismo, metrópole/colônia. Nessa lógica, as corporalidades não-normativas estão numa relação estrutural de opressão deliberada pelo homem branco europeu do mesmo modo que as colônias estão em relação de dominação e extermínio pela metrópole. Então, se o homem foi colonizado, as mulheres foram duplamente colonizadas e é preciso, no contexto pós-colonial, libertar as amarras socioculturais e políticas impostas pelo colonizador, expulsá-las do próprio corpo pessoal-político.

²⁶ Para Butler, o “‘abjeto’ designa aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente ‘Outro’”. Parece uma expulsão de elementos estranhos, mas é precisamente através dessa expulsão que o estranho se estabelece. A construção do ‘não eu’ como abjeto estabelece as fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito. (...) o repúdio aos corpos em função de seu sexo, sexualidade e/ou cor é uma ‘expulsão’ seguida por uma ‘repulsa’ que fundamenta e consolida identidades culturalmente hegemônicas em eixos de diferenciação de sexo/raça/sexualidade.” (BUTLER, 2013, p. 190-191)

2013, p. 19-21). Essa negação à adequação aos modos de vida capitalista e heterocentrado aparece em todo o trabalho do Coletivo Coiote. É, inclusive, possível dizer que o trabalho do Coiote é focado em *criação de modos de vida resistentes*.

Para criar modos de vida resistentes ao heterocapitalismo ou realizar o tipo de contaminação que *sabota para destruir* o sistema em questão, a apropriação do próprio corpo é necessária antes de tudo. Apropriar-se do próprio corpo em uma sociedade cisheterocentrada e patriarcal implica ressignificar certas *etiquetas*, como aquelas que taxam as mulheres de “loucas” ou “lésbicas” simplesmente por agirem de maneira autodeterminada. Nesta ressignificação, não apenas as palavras são apropriadas para serem positivadas, mas as práticas sexuais não hegemônicas passam a configurar modos de desestruturação da economia cisheterocentrada misógina. Essa desestruturação é elaborada pelo Coletivo Coiote em sua costura vaginal ocorrida na festa Xereca Satânik. O ato de costurar a vagina como uma intervenção estético-política para destacar os crescentes casos de estupro numa região equivale a interromper o fluxo de relações reificadas do corpo com a vida, o que instaura uma nova mobilização dos sentidos e inicia o improvável. O campo do improvável aberto pelo Coletivo Coiote se desvincula das naturalizações médico-jurídicas para compor no próprio corpo um terreno combativo que se ergue sobre os escombros das violências de sexo/gênero. Se “aquilo contra o que lutamos bem poderia estar alojado, como um parasita, dentro de nossos corpos”, como afirma Diana J. Torres (2013, p. 43, tradução nossa), seria, então, necessário realizar um movimento purgatório que eliminasse o inimigo entranhado. A eliminação do inimigo heterocentrado passa pelo reconhecimento que seu perímetro de ação atravessa o corpo de modo a anulá-lo, devastando a potência ali pulsante. A anulação pode ocorrer tanto pela violência sexual que agride e traumatiza quanto pela negação ao prazer sexual, que faz com que mulheres em todo mundo não experimentem o orgasmo.

O perigo contido no exercício livre da sexualidade feminina ou nas amplas formas de sexualidade dissidentes é o perigo de uma vagina costurada: além de tornar o pênis inútil, propõe a experimentação de camadas subterrâneas do prazer. Essa combinação é um ato de terrorismo, pois o gozo contra-hegemônico carrega consigo o peso dos potentes gozos que nunca ocorreram ou que foram frustrados pela cisheterocentralidade.

Aliado aos gozos de corpos não hegemônicos está a sexualização do ânus. Na sociedade cisheterocentrada, o ânus existe apenas como um canal excretor e a penetração anal (seja por

um dedo, um dildo, um pênis) carrega consigo a ameaça de conversão de um homem hétero em uma *bicha irremediável*. Para a prática pornoterrorista, o prazer anal está diretamente associado às noções de poder e liberdade. O ânus é uma passagem de entrada do prazer e a proibição do prazer anal só ocorre na medida em que esse prazer é perigoso e pode desestabilizar o sistema de sexo/gênero vigente. As relações entre o poder, a liberdade e o ânus estão em jogo não apenas no pornoterrorismo, mas também na contrassexualidade. Isto porque o ânus é um território de disputa política: na economia cisheterocentrada há uma mobilização para que ele seja vetado de seus possíveis prazeres, na sociedade contrassexual ele torna-se um centro erógeno situado para além do esquema binário de representação sexual. O ânus é um centro erógeno “situado além dos limites anatômicos impostos pela diferença sexual”, além de ser uma “zona primordial de passividade” e o trabalho do ânus não é destinado à reprodução nem se baseia numa relação romântica (PRECIADO, 2014, p. 32).

O diálogo do Coletivo Coiote com o pornoterrorismo e com a contrassexualidade se faz, assim, tanto como exercício político de dissidência quanto como proposição de um projeto a partir do qual os corpos se tornam livres. De acordo com Preciado, a sociedade contrassexual se dedica a “identificar os espaços errôneos, as falhas da estrutura do texto (corpos intersexuais, hermafroditas, loucas, caminhoneiras, bichas, sapos, bibas, butchs, histéricas, saídas ou frígidas, hermafrodykes...) e reforçar o poder dos desvios” (PRECIADO, 2014, p. 27). Não se trata de uma utopia/distopia disponível para ser instalada *após* uma revolução movimentada por uma massa insatisfeita. Está em questão a marcação de uma posição não vanguardista que concebe os limites da naturalização do corpo no tempo dinâmico das múltiplas forças atuantes no instante de uma ação. Acrescida a essa posição está a incitação para guerrear contra o sistema de sexo/gênero por meio de práticas de subversão que reforçam o poder dos desvios. Essa é também uma das proposições do Coletivo Coiote quando atenta para o ataque e a desconstrução da naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero.

VIVER NAS FRONTEIRAS: FEMINISMO INTERSECCIONAL E OUTROS ESPAÇOS DE EDUCAÇÃO

Resumo: Este artigo tem como objetivo pensar os coletivos políticos feministas interseccionais como espaços heterotópicos de educação. Para isso, localiza práticas feministas que tomam a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo. Essas práticas ocorrem: no feminismo negro do século XIX, na política da *interseccionalidade* e na teoria *queer*. A partir dessa localização, aproxima a política feminista interseccional e a pedagogia *queer* pela proposição, compartilhada por ambas, de teorias e práticas voltadas para o processo de produção da diferença. Por fim, apropria-se do conceito de *heterotopia*, de Michel Foucault, para abordar os coletivos políticos feministas interseccionais como espaços *outros* de educação. Judith Butler, Bell Hooks e Kimberlé Williams Crenshaw são autoras utilizados para traçar este percurso narrativo.

Palavras-chave: feminismo interseccional; teoria queer; educação; heterotopia.

Abstract: This article intends to think intersectorial feminist political collectives as spaces of heterotopic education. To this end, it finds feminist practices that lead to the variable construction of identity as a methodological and normative prerequisite. These practices occur: in nineteenth-century black feminism, in intersection politics, and in queer theory. From this location, it approaches the intersectional feminist politics and queer pedagogy by the proposition, shared by both, of theories and practices focused on the process of the production of difference. Finally, it appropriates Michel Foucault's concept of heterotopy to approach intersectoral feminist political collectives as other educational spaces. Judith Butler, Bell Hooks and Kimberlé Williams Crenshaw are the authors used to chart this narrative course.

Keywords: intersectional feminism; queer theory; Education goals; heterotopia.

FEMINISMO INTERSECCIONAL

Pensar em feminismo depois da teoria *queer* nos faz questionar o porquê de *ainda* fazermos coalizões com políticas identitárias. Tratar dos usos e alcances da identidade de gênero enquanto um novo campo do conhecimento trata justamente das suas falhas e dos seus limites parece conduzir a ação política à ineficácia. Ao efetuar a denúncia do gênero como performatividade, ou seja, como uma *repetição de atos estilizados* que tem como efeito a construção de uma ilusão de identidade estruturada na unidade e na universalidade (BUTLER, 2013), a teoria *queer* aponta para o exercício social componente da materialidade dos corpos *generificados* enaltecendo a violência neles produzida. A violência de gênero é pensada como constituinte da própria formação da identidade do sujeito feminista, uma vez que a identidade se forma precisamente por procedimentos de seleção e exclusão – o que faz da teoria *queer* uma crítica severa das estruturas do feminismo. Esta crítica, no entanto, não implica numa tomada de posição contrária às práticas feministas, mas numa reformulação de sua política central de tal modo que a faça deixar de tomar como pressuposto uma identidade cristalizada. De acordo com a ativista e filósofa Judith Butler:

Se a noção estável de gênero dá mostras de não mais servir como premissa básica da política feminista, talvez um novo tipo de política feminista seja agora desejável para contestar as próprias reificações do gênero e da identidade – isto é, uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político. (BUTLER, 2013)

A reorientação da política feminista para uma compreensão da construção variável da identidade de seu sujeito, a mulher, não é apenas uma conquista da teoria *queer* em esforços isolados realizados a partir dos anos 1990. É, em grande medida, resultado da militância secular das mulheres negras e do combate ao racismo no interior do próprio movimento feminista. Quando a ativista negra, advogada e Prof.^a Dr.^a Kimberlé Williams Crenshaw criou a *teoria da interseccionalidade*, nos anos 1980, estava dando ênfase a uma política feminista promovida por mulheres negras que ocorria pelo menos desde a chamada primeira onda do feminismo: uma política de atravessamentos das opressões de gênero, raça, classe e outros eixos formadores

da identidade.²⁷ Esta política tinha como pressuposto isso que Butler afirma ser um “novo tipo de política feminista”: uma identidade processual que, por definição, não tem unidade nem universalidade – não pode ser cristalizada por estar em permanente devir.

A política da diferença pautada na interseccionalidade da opressão teve seu nome cunhado apenas nos anos 1980,²⁸ mas suas práticas remetem aos primeiros debates que aguçavam os cruzamentos entre as pautas anti-racistas e feministas nos Estados Unidos do século XIX. O texto “*Mulheres negras e feminismo*”,²⁹ da ativista negra e Prof.^a Dr.^a Bell Hooks, traça o percurso desses debates. Hooks inicia seu texto nos contando duas situações de violência racial sofridas por Sojourner Truth, uma mulher negra em ambientes de militância. Na primeira situação, a mulher negra estava numa assembleia repleta de mulheres e homens brancos que tratavam da pauta anti-escravatura quando precisou exibir seus seios nus para provar que era realmente uma mulher. Na segunda situação, em ocasião de uma conferência sobre os direitos das mulheres, o constrangimento das mulheres brancas na presença de uma mulher negra que ousava disputar um espaço de fala fez com que gritassem palavras de ordem com o intuito de silenciar a voz negra. A mulher negra em questão, Sojourner Truth, era uma escrava liberta que se engajou na luta pela emancipação das mulheres e do povo negro. Deixo que Hooks vos narre as histórias:

Para Sojourner, que viajou na longa estrada da escravatura até a liberdade, expor os seus seios era de pequena importância. Ela olhou a audiência sem medo, sem vergonha, orgulhosa de ter nascido negra e mulher. No entanto o homem branco que gritou a Sojourner, ‘*Eu não acredito que tu sejas realmente uma mulher*’, não sabendo deu voz ao desprezo e desrespeito pela natureza feminina negra. Aos olhos do público branco do século XIX, a mulher negra era uma criatura sem valor para o título de mulher; era meramente a propriedade de alguém, uma coisa, um animal. Quando Sojourner Truth ficou de pé perante a Segunda Conferência Anual do Movimento do Direito de Mulheres em Akron, Ohio, em 1852, as mulheres brancas que acreditaram desadequado que uma mulher negra falasse na sua presença numa plataforma pública gritaram: ‘*Não a deixem falar! Não a deixem falar! Não a deixem falar!*’ (HOOKS, 2014) (*destaques meus*)

²⁷ Um marco histórico da criação do conceito de *interseccionalidade* foi o emblemático caso de *Degraffenreid vs. General Motors*. Cf.: ADEWUNMI, Bim. “Kimberlé Crenshaw sobre interseccionalidade: ‘Eu queria criar uma metáfora cotidiana que qualquer pessoa pudesse usar’”. Tradução de Bia Cardoso. Blogueiras Feministas, 2014.

²⁸ Cf.: WILLIAMS, Kimberlé Crenshaw. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color". In: Martha Albertson Fineman, Rixanne Mykitiuk, Eds. *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge, 1994. p. 93-118.

²⁹ In: *Ain't I a woman?: Black women and feminism*. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro, 2014.

Em resistência às vozes e as práticas do racismo naturalizado, Sojourner Truth tornou-se uma das primeiras feministas a *interseccionalizar* as questões das mulheres com as questões do povo negro desde o seu próprio lugar social de mulher negra escrava. Em seus discursos, levava a público as diferenças entre as vidas das mulheres negras e as vidas das mulheres brancas. Uma dessas diferenças é que, desde a infância, as mulheres negras eram forçadas a trabalhar ao lado dos homens negros e, por isso, encarnavam a tradicional pauta feminista de que as mulheres podiam ser iguais os homens no trabalho. Em um de seus discursos mais famosos, intitulado “*Não sou uma mulher?*”,³⁰ Sojourner Truth responde ao discurso sexista e racista afirmador da fragilidade como parte da natureza feminina:

Olhem para mim! Olhem para os meus braços! (ela arregaçou a manga direita da camisa)... Eu lavei, plantei, colhi para os celeiros e nenhum homem podia ajudar-me – e não sou eu uma mulher? Eu posso trabalhar tanto quanto qualquer homem [...] e ser chicoteada também – e não sou uma mulher? Eu dei à luz cinco crianças e vi todas serem vendidas para a escravatura e quando chorei a minha dor de mãe, ninguém senão Jesus ouviu – e não sou eu uma mulher? (TRUTH *apud* HOOKS, 2014)

Bell Hooks segue sua argumentação, no texto *Mulheres negras e feminismo*, citando quatro obras importantes do feminismo que silenciam a importância das mulheres negras na luta pelos direitos das mulheres no século XIX: “*The Remembered Gate: Origins of American Feminism*” (O portão recordado: origens do feminismo americano), de Barbara Berg, “*Herstory*” (Sua história), de June Sochen, “*Hidden from History*” (Escondidas da História), de Sheila Roebethan, “*The Women’s Movement*” (O movimento de mulheres), de Barbara Deckard. Os títulos, como se pode ver, tratam de questões como as origens do feminismo norte-americano, a produção do esquecimento das mulheres pela História e da própria construção do feminismo como um movimento social. Paradoxalmente, ao silenciarem a participação das mulheres negras na luta das mulheres, as autoras tornam-se cúmplices dos mesmos dispositivos de poder contra os quais se insurgem.³¹

³⁰ *Ain’t I a woman*.

³¹ Bell Hooks cita o livro “*Century of Struggle*” (O século da luta), de Eleanor Flexner, de 1959, como um dos poucos trabalhos históricos sobre o movimento de mulheres que documenta a participação das mulheres negras (2014).

A defesa da tese de que as mulheres negras trabalharam intensamente pelo feminismo, porém foram sistematicamente negadas pelas mulheres brancas que se autointitulavam feministas faz com que Bell Hooks recorra às histórias de ativistas e pensadoras negras que se tornaram pilares (desconhecidos, talvez ruínas esquecidas) do feminismo. Algumas delas foram Mary Eliza Church Terrell, Josephine St. Pierre Ruffin, Fannie Barrier Williams, Victoria Earle Matthews e Anna Julia Cooper.³² Esta última, Anna Julia Cooper, pensou sobre a convergência entre o racismo e o sexismo como um conjunto que afetava o estatuto social das mulheres negras. Lutou para que as mulheres negras fossem reconhecidas não apenas como porta-vozes de sua raça, mas também como defensoras dos direitos das mulheres. Em 1892, publicou o “*A Voice from the South*” (Uma voz do sul), uma discussão feminista sobre o lugar social das mulheres negras e sobre os direitos das mulheres no que tange a educação superior. De acordo com Bell Hooks, Cooper criticava os homens negros pela recusa em apoiar a luta pelos direitos das mulheres, pois era comum que eles questionassem se o envolvimento das mulheres negras com as pautas feministas não culminaria na negligência com as pautas raciais.

Bell Hooks chama atenção para as profundas semelhanças entre as medidas iniciadas pelos grupos de mulheres brancas e negras mesmo com a segregação racial operando como uma norma nas organizações de mulheres. A diferença fundamental entre os grupos de mulheres residia na mobilização das mulheres negras para a inclusão de seus problemas específicos nas pautas da luta política feminista. Enquanto as mulheres brancas podiam voltar seus esforços

³² Respectivamente: Mary Eliza Church Terrell (1863-1954) engajou-se na luta pela igualdade social das mulheres na educação. Ela estava comprometida com a elevação de sua raça negra assim como estava comprometida com a mudança do papel social da mulher. Publicou o livro “*A Colored Woman in a White World*” (Uma mulher de cor num mundo branco), no qual conta sua própria história em detalhes que fazem emergir o impacto social do racismo e do sexismo nas vidas das mulheres negras; Josephine St. Pierre Ruffin (1842-1924) foi editora do jornal “*Woman’s Era*” (A Era das mulheres). Ao tentar trabalhar em organizações de mulheres brancas, percebeu que não podia nutrir uma dependência da militância branca, era preciso forjar sua própria luta. Essa percepção aponta para uma compreensão da limitação do movimento de mulheres brancas reformistas. Disso, implica que as mulheres negras tinham questões próprias e urgentes por elaboração e não podiam apenas conformar-se às organizações de mulheres brancas. Ruffin encorajava as mulheres negras a se organizarem amplamente, pois acreditava que essa organização conduziria o movimento de mulheres à expressão das preocupações de todas as mulheres: “nosso movimento de mulheres é um movimento de mulheres que é conduzido e dirigido por mulheres pelo bem das mulheres e dos homens, pelo benefício de toda a humanidade, que é mais do que qualquer filial ou seção dela” (RUFFIN *apud* HOOKS, 2014); a sufragista Fannie Barrier Williams (1855-1944) revelou o comprometimento das mulheres negras com a luta pelos direitos das mulheres ao afirmar que “A maior ascensão do desenvolvimento das mulheres foi alcançado quando elas se tornaram mentalmente fortes o suficiente e interligadas com simpatia, lealdade e confiança mútua” (WILLIAMS *apud* HOOKS, 2014). Essa afirmação aponta para uma reflexão sobre o que chamamos de *sororidade*; a ativista negra Victoria Earle Matthews (1861-1907) montou a *White Rose Girl’s Home* (Casa rosa branca de garotas) e a *Black Protection and Women’s Rights Society* (Proteção negra e sociedade do direito das mulheres), buscando a familiarização com os problemas das mulheres brancas e abrindo espaço para a luta pela melhoria da condição de vida das mulheres negras.

para questões como educação, caridade ou formação de sociedades literárias, as mulheres negras eram obrigadas a tratar do problema da pobreza, do cuidado dos idosos e inválidos (ou invalidados pela escravidão) e da prostituição.³³ Nas organizações de mulheres que lutavam pelo sufrágio feminino no século XIX o racismo continuava instituído. Enquanto ativistas negras como Frances Elen Watkins Harper, Mary Church Terrell engajavam-se na luta pelo voto, acreditando que o direito ao voto traria consigo o direito à educação, mulheres brancas como Kate Gordon e Laura Clay, oficiais da *National American Woman Suffrage Association* (Associação Nacional Americana de Mulheres Sufragistas), praticavam o racismo sem pudor. Sufragistas negras do norte tinham que ser vetadas de lugares de protagonismo nos desfiles para que as sufragistas brancas do sul não ficassem ofendidas.

Em 1904, Mary Church Terrell publicou o artigo “*Lynching from a Negro’s Point of View*” (O linchamento do ponto de vista de um negro) na *North American Review* (Resenha Norte Americana), no qual defendia a posição de que as mulheres brancas agiam como cúmplices dos homens brancos nos linchamentos da população negra. Esses linchamentos são narrados de forma poética na música *Strange Fruit* (Fruta estranha), gravada por Billie Holiday:

Southern trees bear strange fruit, / blood on the leaves and blood at the root, / black bodies swinging in the southern breeze, / strange fruit hanging from the poplar trees. / Pastoral scene of the gallant south, / the bulging eyes and the twisted mouth, / scent of magnolias, sweet and fresh, / then the sudden smell of burning flesh. / Here is fruit for the crows to pluck, / for the rain to gather, for the wind to suck, / for the sun to rot, for the trees to drop, / here is a strange and bitter crop. (Árvores do sul produzem uma fruta estranha, / sangue nas folhas e sangue nas raízes, / corpos negros balançando na brisa do sul, / frutas estranhas penduradas nos álamos. / Cena pastoril do valente sul, / os olhos inchados e a boca torcida, / perfume de magnólias, doce e fresca, / então o repentino cheiro de carne queimando. / Aqui está a fruta para os corvos arrancarem, / para a chuva recolher, para o vento sugar, / para o sol apodrecer, para as árvores derrubarem, / aqui está a estranha e amarga colheita).³⁴ (HOLIDAY, 1939)

³³ Naquele período, nos conta Hooks (2014), a prostituição era o principal destino das mulheres negras libertas da escravidão. Muitas delas iam do Sul para o Norte dos Estados Unidos com contratos de trabalho assinados, mas sem saber ao certo o que fariam, e somente descobriam que seriam prostitutas ao chegarem a seus postos de trabalho.

³⁴ A letra da música foi originalmente escrita como um poema, publicado em 1937 no *The New York Teacher* por Abel Meeropol sob o pseudônimo Lewis Allan. Cf.: <https://www.theguardian.com/music/2011/feb/16/protest-songs-billie-holiday-strange-fruit> Acessado em 08/06/2016.

Com a conquista do sufrágio feminino nos Estados Unidos, em 1920, Bell Hooks afirma que as mulheres negras precisaram encarar uma traição histórica promovida pelo movimento de mulheres. Deliberadamente, mulheres brancas que se diziam feministas apoiavam uma plataforma política que afirmava o fortalecimento da supremacia branca através do sufrágio feminino. Disso resultou que os privilégios do voto em nada modificaram o destino das mulheres negras na sociedade; o voto das mulheres brancas foi capaz de apoiar e manter o imperialismo racista e patriarcal de seus pais, maridos e filhos brancos.³⁵ Por isso, as mulheres negras foram muitas vezes obrigadas a confrontar não só a apropriação do feminismo pelas mulheres brancas, mas a própria nação norte-americana por suas políticas racistas.

A partir da ampla contextualização histórica realizada por Bell Hooks, fica evidente como *o lugar social fronteiro ocupado pelas mulheres negras não foi reconhecido pelas mulheres brancas até o final do século XX*. Negar os atravessamentos identitários da opressão de raça e de classe na vida de mulheres negras foi uma estratégia amplamente utilizada por mulheres brancas engajadas com as pautas feministas para manter a segregação racial no interior do movimento. Quando as mulheres brancas se recusam a reconhecer e tratar um determinado problema por ser uma questão exclusiva de mulheres negras, elas afirmam que *há uma hierarquia da opressão*, que a opressão mais urgente a ser combatida é a aquela contra as mulheres brancas.³⁶ E não só: quando negam que questões de raça são constituintes da luta das mulheres, negam a própria condição de mulher às mulheres negras.³⁷ Há implícito aí uma crença na concepção cartesiana de sujeito: racional e uno, não experimenta a fragmentação em eixos identitários múltiplos e variáveis; o *um* a partir do qual se cria dialeticamente o *outro* e que, portanto, não tem a marca da diferença de raça ou de classe. É como se o *um* fosse uma superfície transparente, invisível, que torna visível apenas aquele que difere de si.³⁸ Dito de outro modo, as mulheres brancas defensoras das pautas clássicas do feminismo visavam se inserir na economia patriarcal sem dinamitar a dialética que a mantém, uma vez que se faziam indiferentes às questões da *outra*, de um terceiro sexo não contemplado pela política feminista branca: a mulher negra.

³⁵ Sabe-se que o direito ao voto foi negado ao povo negro até 1965, com a *lei do direito ao voto*.

³⁶ Cf.: LORDE, Audre. Não existe hierarquia da opressão. 1983. Versão digital: <https://rizoma.milharal.org/2013/03/03/nao-existe-hierarquia-de-opressao-por-audre-lorde>

³⁷ O mesmo vale para questões de sexualidade desviante que são negadas pelas mulheres heterossexuais, o que produz a recusa do lugar de mulher às mulheres lésbicas. Monique Wittig chega a afirmar que *a lésbica não é uma mulher*. Cf.: WITTIG, Monique. *The Straight Mind and other essays*. Boston: Beacon Press, 1992.

³⁸ Para Foucault (2014b, p. 183), o poder disciplinar torna visível quem é sujeitado e invisível quem exerce o poder.

Enfim, a luta pelos direitos civis e a teoria da interseccionalidade colaboraram para a criação de uma memória da luta feminista negra e para a elaboração de uma política para o futuro do feminismo no contexto da fragmentação identitária do mundo contemporâneo. Kimberlé Williams Crenshaw afirmou os rizomas da interseccionalidade ao lembrar que os antecedentes “para formar esse conceito são tão antigos quanto Anna Julia Cooper e Maria Stewart no século XIX dos Estados Unidos, e continuam seu caminho por meio de Angela Davis e Deborah King” (CRENSHAW *apud* ADEWUNMI, 2014). E Bell Hooks afirmou os horizontes possíveis do feminismo que, por sua vez, “não é simplesmente a luta para acabar com o chauvinismo masculino ou o movimento que assegura que as mulheres terão direitos iguais aos homens; é o compromisso em erradicar a ideologia da dominação que é permeável na cultura ocidental em vários níveis” (HOOKS, 2014), como no sexo, na raça, na classe e na sexualidade. Perceber o modo como uma opressão pode se conectar a outra e produzir uma nova opressão, mais específica e incisiva na sujeição da diferença, refina tanto a análise como a articulação política para o combate à dominação. Uma política que trata unicamente do sexismo, silenciando elementos como raça e sexualidade, não será eficaz para lidar com problemas de mulheres negras e lésbicas, pois não levará em conta que algumas das violências produzidas sobre seus corpos são motivadas pelo ódio contra a raça negra e contra a sexualidade desviante – e, portanto, não ocorrerão contra todas as mulheres. A análise interseccional, embora tenha sido criada com o objetivo de tornar visíveis as opressões específicas que conectam os eixos identitários de gênero e raça, pode ser aplicada a qualquer grupo e vivência de opressão, pois leva em conta quais são as forças mobilizadas para a produção de uma violência e porque essa violência acontece a um grupo de mulheres e a outro não. Desse modo, a teoria da interseccionalidade coloca em cheque as concepções tradicionais de sujeito uno e indissolúvel e, com isso, corrói a própria concepção de identidade estável e universal.

O COLETIVO POLÍTICO COMO ESPAÇO HETEROTÓPICO DE EDUCAÇÃO

Vimos que a ambiguidade e a multiplicidade presumidas na construção variável da identidade, problematizadas pela teoria *queer*, estão também na teoria da interseccionalidade e em suas lutas precedentes ancoradas nas experiências de mulheres negras. Com isso, surgem as perguntas sobre como construir um coletivo político feminista que não toma como pressuposto

uma identidade cristalizada e excludente da mulher. Poderiam os princípios políticos da interseccionalidade e da teoria *queer* convergir para que os novos coletivos políticos feministas estejam em constante abertura tanto para a experiência diversificada das mulheres de cor quanto para os corpos *não-binários* que buscam experimentar a existência sem parâmetros identitários marcados por um gênero estável? De que modo podemos problematizar nossos lugares sociais para não reincidir no histórico silenciamento das diferenças produzido pelo feminismo clássico? Diante das disputas internas ao feminismo, como pensar a questão da educação? Seria possível pensar o próprio coletivo político feminista como um espaço *outro* de educação? Se sim, de que modo um coletivo político feminista desenvolve o problema da educação? Obviamente, essas são perguntas que não serão totalmente trabalhadas em um único e breve artigo, os parágrafos a seguir tentarão esboçar *um* caminho possível para lidar com essas questões.

Na terceira parte de seu livro “*Vigiar e punir*”, Michel Foucault cita a *escola como o local da elaboração da pedagogia* no interior das sociedades disciplinares. As sociedades disciplinares se formaram entre os séculos XVII e XVIII em torno da constituição do corpo como lugar e alvo de poder. Trata-se da elaboração de um corpo útil e inteligível, um corpo dócil que pode ser submetido, utilizado, transformado e aperfeiçoado. O poder passa a operar de modo infinitesimal sobre os corpos, isto é, passa a orientar os gestos e os comportamentos dos sujeitos. O sujeito é, então, aquele que tem suas forças sujeitadas pela relação de utilidade-docilidade das disciplinas. As disciplinas se inserem no processo de formação de uma política de coerções que manipula calculadamente os elementos do corpo com a finalidade de adestrá-lo sem retirar seu vigor, obter máxima competência e obediência, além de prevenir a devassidão e a homossexualidade.

A escola como o lugar próprio da educação é, assim, analisada como um dispositivo da disciplina que integra três procedimentos: o ensino, a aquisição dos conhecimentos pelo exercício da atividade pedagógica e, por último, uma observação recíproca e hierarquizada. De acordo com Foucault, uma “relação de fiscalização, definida e regulada, está inserida na essência da prática do ensino: não como uma peça trazida ou adjacente, mas como um mecanismo que lhe é inerente e multiplica sua eficiência” (FOUCAULT, 2014b). Essa fiscalização – uma vigilância hierarquizada de diretor para professor, de professor para aluno, etc. – está atrelada a um pequeno mecanismo penal. Assim, a escola produz *micropenalidades* do tempo, da atividade, da maneira de ser, dos discursos, do corpo e da sexualidade. São

exemplos dessas micropenalidades as suspensões ou punições por atrasos, desatenção, desobediência, tagarelice, falta de higiene pessoal ou expressões de homossexualidade. Os castigos nesse contexto possuem a função de reduzir os desvios, uma função *corretiva*:

a arte de punir, no regime do poder disciplinar, não visa nem a expiação, nem mesmo exatamente a repressão. Põe em funcionamento cinco operações bem distintas: relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir. Diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros e em função dessa regra de conjunto – que se deve fazer funcionar como base mínima, como média a respeitar ou como o ótimo de que se deve chegar perto. Medir em termos quantitativos e hierarquizar em termos de valor as capacidades, o nível, a ‘natureza’ dos indivíduos. Fazer funcionar, através dessa medida ‘valorizadora’, a coação de uma conformidade a realizar. Enfim traçar o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira externa do anormal. (FOUCAULT, 2014b)

Desse modo, a partir do século XVIII, *o normal se estabelece como princípio de coerção no ensino*. Mas como pensar a educação num cenário em que vemos a derrubada dos muros das escolas e a penetração da educação na família e na empresa, nos meios de comunicação e nos produtos de mercado de modo que a formação passa a ser contínua e voltada para a eficiência da economia neoliberal?³⁹ Como escapar dos incessantes estímulos ampliadores do alcance da pedagogia autoritária que quer produzir corpos dóceis? De acordo com o filósofo e pedagogo Sílvio Gallo, a pedagogia libertária pode oferecer uma alternativa:

A pedagogia autoritária, praticada nas escolas, nas famílias e nos demais dispositivos sociais, forma-nos para sermos aquilo que não somos, para obedecer à máquina social de produção. Mas nos oferece em troca muitos bodes expiatórios sobre os quais lançar as responsabilidades que não queremos abraçar: os pais, os patrões, os políticos, etc. etc. A pedagogia libertária, por sua vez, pretende nos ensinar a liberdade. Sim, porque ela precisa ser aprendida. E, mais do que aprendida, precisa ser construída e conquistada, em um processo que deve ser, necessariamente, coletivo. Aprender a liberdade é aprender a conviver com o risco, é aprender o prazer de viver na corda bamba, sem nunca saber o resultado do próximo passo. A pedagogia libertária faz-se, assim, uma pedagogia do risco, enquanto a pedagogia autoritária resume-se em uma pedagogia da segurança. (GALLO, 2007)

³⁹ Cf.: DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: Conversações: 1972-1990. Rio de Janeiro. Ed. 34, 1992.

A pedagogia libertária descrita por Gallo, por ser uma pedagogia do risco, aproxima-se da pedagogia *queer* proposta pela Prof.^a Dr.^a Guacira Lopes Louro no livro “*Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*”. Tal como na teoria da interseccionalidade, Louro afirma que “a teoria *queer* permite pensar a ambiguidade, a multiplicidade e a fluidez das identidades sexuais e de gênero”. Desse modo, a pedagogia *queer* funcionaria precisamente como uma pedagogia do processo de produção das diferenças, trabalhando “com a instabilidade e a precariedade de todas as identidades” (LOURO, 2016). Questionar os modos de produção do *outro*, mesmo no interior de identidades históricas de luta contra as opressões, como a mulher ou o negro, seria uma maneira de tratar a constituição do *outro* como dependente da formação do *eu*, de modo que a diferença passaria a ser pensada desde *dentro*, como integrante do sujeito. Para Guacira Lopes Louro:

A diferença deixaria de estar ausente para estar presente: fazendo sentido, assombrando e desestabilizando o sujeito. Ao se dirigir para os processos que produzem as diferenças, o currículo passaria a exigir que se prestasse atenção ao jogo político aí implicado: em vez de meramente contemplar uma sociedade plural, seria imprescindível dar-se conta das disputas, das negociações e dos conflitos constitutivos das posições que os sujeitos ocupam. [...] Para uma pedagogia e um currículo *queer*, não seria suficiente denunciar a negação e o submetimento dos/as homossexuais, e sim desconstruir o processo pelo qual alguns sujeitos se tornam normalizados e outros marginalizados. (LOURO, 2016)

Novamente como na teoria da interseccionalidade, a pedagogia *queer* lança como base a erradicação da ideologia da dominação, pois pretende desconstruir seu fundamento epistemológico: o naturalizado binário *eu* e *outro*. Como efeito, a *incerteza* se torna uma estratégia de criação do conhecimento e dos contornos da própria existência. Contudo, a pedagogia *queer* não tem orientações precisas do modo de agir – e talvez aí resida sua potência: *se lá onde há poder há resistência*,⁴⁰ essa resistência precisa ser o tempo todo inventada, energizada para considerar as intersecções da opressão em suas estratégias políticas.

Nesse sentido, podemos pensar os coletivos políticos feministas interseccionais como *outros espaços de educação*, espaços que não têm como prerrogativa a formulação de um corpo dócil, mas sim a potencialização de corpos revoltados, criadores e resistentes. Sabemos que as

⁴⁰ Cf.: FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 1: a vontade de saber; trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. – 1ªed. – São Paulo: Paz e Terra, 2014a.

sociedades de controle não buscam modular corpos revoltados, mas manter e aprimorar os mecanismos de coerção. Por isso, a noção de *outro espaço de educação* pode ser compreendida como *heterotópica*, pois “são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis” (FOUCAULT, 2006). Em outras palavras, as heterotopias justapõem num só lugar vários espaços, vários posicionamentos que podem ser, inclusive, incompatíveis entre si. Além disso, rompem com o tempo tradicional, cronológico, o que pode indicar um tempo afetivo; e também supõem um sistema de abertura e fechamento que as tornam isoladas e penetráveis ao mesmo tempo.

O coletivo político feminista interseccional como um espaço heterotópico de educação, então, reúne corpos desviantes que exaltam a incompatibilidade mútua – mulheres cis brancas e negras, gordas e magras, pobres e de classe média, pessoas não-binárias e travestis, homens trans, pessoas que fazem o uso recreativo de pílulas hormonais de testosterona ou estrogênio – , reforçando seus poderes de contraposição e de inconformidade. E não apenas: o coletivo feminista interseccional pode manifestar-se como a sobreposição de espaços de educação – ao tratar de uma pedagogia dos processos de formação da diferença – e espaços de organização política – ao tratar de ações de dissenso nas sociedades neoliberais do presente e projetar fragmentos de uma sociedade futura a partir de princípios decididos coletivamente. Nesse sentido, desde os critérios de aceitação e recusa de militantes num coletivo (abertura e fechamento), passando pelos momentos de formação, até nos eventuais encontros públicos estão em jogo componentes da educação e a constituição de heterotopias. Os momentos de formação, aqueles voltados para a leitura e o debate da teoria e da história feminista, por exemplo, podem funcionar como orientadores de novos horizontes de possibilidades existenciais pautados na autocrítica e na reinvenção de si e da coletividade. Com núcleos de militantes orgânicas que atuam de forma horizontal, redes de afetividade e solidariedade (que funcionam em tempos singulares) podem se formar em direções inesperadas. A prática dialógica pode ser expandida para debates públicos em que novas metodologias de convívio considerem o protagonismo de falas historicamente silenciadas. Grupos de trabalho podem articular desde intervenções urbanas de arte, mostras e encontros culturais, passando por

produção textual até o acolhimento de vítimas de violência e oficinas de autodefesa.⁴¹ Essas possibilidades de trabalho podem se renovar constantemente, pois se efetivam a partir de demandas das próprias envolvidas, um grupo móvel que ecoa uma compreensão de educação pulsante no campo ampliado das relações sociais, situando os saberes e as ignorâncias num território de fortalecimento das multidões⁴² revoltas.

⁴¹ Todos esses trabalhos são desenvolvidos pela Coletiva Feminista Maria Bonita, da qual faço parte como militante orgânica.

⁴² Compreendo *multidão* em contraposição à noção de *comunidade*, tal como Antonio Negri e Michael Hardt em *“Império”* (2006): “o totalitarismo consiste na soma dos efeitos da vida social e na subordinação deles a uma norma disciplinar global, mas também na negação da própria vida social, na erosão de suas fundações, e na renúncia teórica e prática à própria existência da multidão. Totalitária é a fundação orgânica e a fonte unificada da sociedade e do Estado. A comunidade não é uma criação coletiva dinâmica mas um mito primordial de fundação. Uma noção originária de povo propõe uma identidade que homogeneíza e purifica a imagem da população, enquanto impede as interações construtivas de diferenças dentro da multidão.”

A evolução da sexualidade moderna está diretamente relacionada com a emergência disso que podemos chamar de novo "Império Sexual" (para ressexualizar o Império de Hardt e de Negri). O sexo (os órgãos sexuais, a capacidade de reprodução, os papéis sexuais para as disciplinas modernas...) é correlato ao capital. A sexopolítica não pode ser reduzida à regulação das condições de reprodução da vida nem aos processos biológicos que se "referem à população". O corpo straight é o produto de uma divisão do trabalho da carne, segundo a qual cada órgão é definido por sua função. Uma sexualidade qualquer implica sempre uma territorialização precisa da boca, da vagina, do ânus. É assim que o pensamento straight assegura o lugar estrutural entre a produção da identidade de gênero e a produção de certos órgãos como órgãos sexuais e reprodutores. Capitalismo sexual e sexo do capitalismo. O sexo do vivente revela ser uma questão central da política e da governabilidade.

Paul Beatriz Preciado

MULTIDÃO EM REVOLTA: BREVE TUTORIAL PARA A CRIAÇÃO DE HETEROTOPIAS DE RESISTÊNCIA

Resumo: Este artigo pensa uma das diversas formas de criação e prática política de grupos minoritários no mundo contemporâneo: o feminismo interseccional. A partir da experiência vivenciada na Coletiva Feminista Maria Bonita RJ, me aproprio do conceito de heterotopia, desenvolvido por Michel Foucault no texto *Outros espaços* (2006), para pensar a dinâmica coletiva da diferença e suas possibilidades organizacionais. Desse modo, proponho a criação do conceito-práxis de heterotopia de resistência, ou seja, a constituição de espaços de resistência que são também espaços de desvio ou crise, mas não espaços de cerceamento do convívio social. Por fim, defendo que as heterotopias de resistência estão fortemente marcadas pela dinâmica da multidão, tal como a define Antonio Negri e Michael Hardt no livro *Império* (2006).

Palavras-chave: feminismo interseccional; heterotopia; resistência; multidão.

Abstract: This article considers one of the diverse forms of creation and political practice of minority groups in the contemporary world: intersectional feminism. From the experience lived in the Feminist Collective Maria Bonita RJ, I appropriate the concept of heterotopia, developed by Michel Foucault in the text *Outros espaços* (2006), to think about the collective dynamics of difference and its organizational possibilities. In this way, I propose the creation of the concept-praxis of heterotopia of resistance, that is, the constitution of spaces of resistance that are also spaces of deviation or crisis, but not spaces of restriction of social coexistence. Finally, I argue that the heterotopias of resistance are strongly marked by the dynamics of the crowd, as defined by Antonio Negri and Michael Hardt in the book *Império* (2006).

Keywords: intersectional feminism; heterotopia; resistance; crowd.

COLETIVAS FEMINISTAS INTERSECCIONAIS

As coletivas feministas interseccionais operam de acordo com o paradigma metodológico proposto pela teoria da interseccionalidade, a qual objetiva identificar e lutar contra as opressões que ocorrem por cruzamentos. Esses cruzamentos costumam ser de duas ou mais opressões de modo que a construção do gênero passa a ser realizada desde uma perspectiva relacional. A raça, por exemplo, torna-se um componente modelador do gênero, assim como a classe social, a sexualidade, o tipo de corpo, o território, a escolaridade, etc. A teoria da interseccionalidade propõe que se esmiúce cada força animadora de uma situação de violência a fim de, primeiramente, tornar a violência reconhecível como violência e, posteriormente, criar mecanismos de combate a tal violência.

A teórica feminista negra norte-americana, advogada de direitos civis e Prof.^a Dr.^a da Universidade de UCLA e da Universidade de Columbia Kimberlé Williams Crenshaw (2014), criadora da teoria da interseccionalidade, lembra um caso emblemático para a compreensão desses cruzamentos da opressão: o processo movido pela empresa *DeGraffenreid* contra a *General Motors*.⁴³ Nesse caso, cinco mulheres negras norte-americanas, representadas pela *DeGraffenreid*, argumentavam que a empresa *General Motors* oferecia cargos de escritório e secretariado para mulheres, mas na prática esses cargos eram preenchidos unicamente por mulheres brancas. Às mulheres negras os empregos eram recusados. O tribunal analisou as acusações de discriminação de gênero e raça separadamente e entendeu que, como eram oferecidos cargos de secretariado às mulheres brancas, por um lado, e cargos nas linhas de montagem aos homens negros, por outro lado, não havia nem discriminação de gênero nem discriminação de raça por parte da *General Motors*. Decorre dessa conclusão que a experiência das mulheres negras – de ter um emprego recusado – era diferente da experiência dos homens negros e das mulheres brancas. Como não havia uma opressão de gênero compartilhada entre mulheres brancas e mulheres negras e como não havia uma opressão racial compartilhada por mulheres e homens negros, o tribunal negou às mulheres negras a experiência da opressão. Crenshaw apreende desse exemplo que o cruzamento das opressões afeta uns corpos e outros não. Logo, a sobreposição da discriminação de gênero com a discriminação de raça não diz respeito às mulheres brancas ou aos homens negros, mas às mulheres negras.

⁴³ Para ter acesso ao processo, conferir: <http://faculty.law.miami.edu/zfenton/documents/DeGraffenreidv.GM.pdf>

Para melhor compreender o funcionamento de uma coletiva feminista interseccional, tomo como referência a Coletiva Feminista Maria Bonita RJ.⁴⁴ Fundada em maio de 2014, esta coletiva tem uma ampla participação no cenário feminista contemporâneo da cidade do Rio de Janeiro. Realizou oficinas de autodefesa feminista, eventos com mesas de debate sobre as relações entre as questões de gênero e as questões de raça, exposições de filmes seguidas de debate com pesquisadoras, militantes, artistas e produtoras de filmes de pós-pornografia, entre outros eventos que vão desde sarau de poesias até oficina de arte urbana feminista. A Coletiva Feminista Maria Bonita RJ se divide em cinco eixos de atuação, a saber: (1) a realização de eventos públicos abertos, (2) o grupo de estudos que ocorre mensalmente e é aberto apenas para militantes orgânicas da coletiva e suas convidadas,⁴⁵ (3) as reuniões fechadas apenas para militantes orgânicas da coletiva, (4) os núcleos de tradução de textos que compõem o campo interdisciplinar dos estudos de gênero e (5) a participação nos atos públicos definidos pela agenda política feminista da cidade. Nos grupos de estudos, a Coletiva realiza a leitura e debate de textos importantes para o exercício da prática feminista e para a formação teórica de suas militantes. Simone de Beauvoir, Audre Lorde, Kimberlé W. Crenshaw, Angela Davis, Monique Wittig, Bell Hooks, Judith Butler e Carolina Maria de Jesus são autoras já estudadas e debatidas no percurso da Coletiva Feminista Maria Bonita RJ. Cada texto é decidido coletivamente em reunião e disponibilizado online para que se possa ter acesso à leitura. Em algumas ocasiões, opta-se pelos vídeos em vez dos textos. Nas reuniões fechadas para militantes orgânicas são debatidos os princípios da coletiva, como a aplicabilidade da interseccionalidade em situações específicas, os critérios para admissão ou recusa de novas militantes, as posições tomadas diante de uma dada urgência política, dentre outras questões.

O principal veto para compor a Coletiva Feminista Maria Bonita RJ como militante orgânica é de caráter identitário: homens cisgêneros não são permitidos. Todas as demais corporalidades são aptas a participar da Coletiva enquanto militantes orgânicas, como mulheres cisgêneras, homens transgêneros, mulheres transgêneras, pessoas não-binárias com passabilidade⁴⁶ feminina, masculina, variante ou andrógina, pessoas de qualquer raça, local de origem, classe social, etc. Essas pessoas possuem corpos, trajetórias de vida e experiências que

⁴⁴ Coletiva da qual sou militante orgânica e cofundadora.

⁴⁵ Opto pelo uso político dos artigos e substantivos femininos em todas as concordâncias de gênero, número e grau.

⁴⁶ *Passabilidade* é a expressão que se usa para designar o modo como uma pessoa é percebida em sociedade, sobretudo no que diz respeito ao gênero. Por exemplo, se alguém “passa” como mulher, significa que seu gênero é reconhecido como feminino, se “passa” como homem, o gênero é reconhecido como masculino.

não revelam uma unidade essencial capaz de conectar umas às outras. Os laços estabelecidos no interior da Coletiva se dão sobretudo por afinidade política com a vertente interseccional do feminismo. Nesse sentido, os vetos por afinidade também são possíveis. Exemplos dos vetos por afinidade são a recusa de pessoas que se aproximam de vertentes do feminismo que incorrem na transfobia, no racismo ou em qualquer outra opressão. Seguindo a poeta negra norte-americana Audre Lorde (1983), a Coletiva Feminista Maria Bonita RJ afirma que *não existe hierarquia da opressão*. Disso resulta o reconhecimento e a valorização da diferença no interior da Coletiva e em suas tomadas de posição. A consideração da diferença se verifica de modo que até o principal critério de veto, a identidade cis masculina, é regularmente revista a partir do entendimento de que homens cisgêneros são diferentes entre si. Diante da perpetração do racismo nas sociedades contemporâneas, a posição social ocupada pelo homem cis negro não é de privilégio como a do homem cis branco, por outro lado, esse homem branco, quando é pobre e morador de favelas ou periferias, não possui os privilégios de uma mulher branca rica com acesso à universidade. Dessa maneira, afirmar a não hierarquização da opressão implica em não anular nem as singularidades nem as diversidades da vida no instante da discriminação e da ação política combativa.

Nas palavras de Audre Lorde:

Eu não posso me dar ao luxo de lutar por uma forma de opressão apenas. Não posso me permitir acreditar que ser livre de intolerância é um direito de um grupo particular. E eu não posso tomar a liberdade de escolher entre as frentes nas quais devo batalhar contra essas forças de discriminação, onde quer que elas apareçam para me destruir. E quando elas aparecem para me destruir, não demorará muito a aparecerem para destruir você. (LORDE, 1983)

No interior da Coletiva Feminista Maria Bonita RJ ocorrem ainda os espaços de acolhimento, denominamos “apoias mútuas”. Nas apoias, uma ou mais militantes orgânicas ou convidadas que solicitam a Coletiva expõem uma situação de violência de gênero experimentada pessoalmente. A dinâmica de acolhimento pode ser desde fala e escuta, com compartilhamento de experiências relacionadas a um determinado tema, até a produção e recitação de poesias ou exibição de materiais artísticos que utilizam plataformas como o vídeo ou a música. Os espaços criados pelas apoias mútuas são movidos pela intensidade dos afetos, o que produz uma ruptura com o tempo cronológico. O tempo passa a ser afetivo, mergulhado em sensações tradicionalmente reprimidas. A humilhação, a vergonha, a rejeição, o abandono,

a sensação de culpa são parte desse repertório. Essas sensações aparecem como efeitos da perturbação da subjetividade pela violência – seja ela física, psicológica ou simbólica –, mas a experiência de violência pode ser revertida no fortalecimento do eu pela coletividade que viabiliza o acolhimento. Essas apoias ocorrem internamente e não necessariamente uma ação para além desse ciclo é efetivada. Caso a pessoa que viveu a situação de violência solicite um encaminhamento prático, como uma carta pública de denúncia com o escracho do agressor, esse trabalho pode ser absorvido pela Coletiva. Em 2015, a Coletiva Feminista Maria Bonita RJ produziu e publicou uma significativa carta de denúncia de agressões cometidas pelo militante anarquista Vinícius Mojica contra sua então companheira.⁴⁷ Vinícius Mojica cometeu as agressões no mesmo período em que esteve engajado no Movimento pelo Passe Livre do Rio de Janeiro (MPL-RJ). A carta repercutiu interestadualmente e o agressor foi expulso do Bloco de Lutas pelo Transporte, coletivo que passou a integrar na cidade de Belo Horizonte, para onde se mudou quando suas agressões foram publicitadas.

Com a ambiência de acolhimento gerada nas reuniões fechadas, novos laços podem ser constituídos. A prática da sororidade, que surge em contraposição à competição entre mulheres, torna-se a tônica desses laços. *O desejo compartilhado é o da criação de espaços seguros que viabilizam o rompimento do silêncio e vivências que não reproduzam a violência.* Uma inspiração para isso encontra-se nas reflexões de Audre Lorde:

Ao estar forçosa e essencialmente ciente da minha mortalidade, e do que eu desejava e queria para minha vida – por mais curta que pudesse ser -, prioridades e omissões ficaram fortemente gravadas numa luz impiedosa, e do que mais me arrependi foram meus silêncios. Do que eu tinha medo? Questionar ou falar da forma como acreditava podia significar dor ou morte. Mas todas somos machucadas de jeitos diferentes, o tempo todo, e a dor vai ou mudar ou acabar. A morte, por outro lado, é o silêncio final. E isso pode vir rápido agora, sem considerar se eu falei o que precisava ser dito, ou se apenas me traí com esses pequenos silêncios enquanto planejava um dia falar, ou se esperei pelas palavras de outra pessoa. Eu ia morrer, cedo ou tarde, tendo ou não falado por mim mesma. Meus silêncios não me protegeram. Seu silêncio não vai te proteger. (LORDE, 1984)

Com Audre Lorde, vemos a urgência da fala em contraposição a uma vida que implica no definimento pelo silêncio. Por muitas vezes lançada para o lugar das margens ou mesmo da inexistência, as dores das mulheres, na multiplicidade dessa categoria, tornam-se motor de

⁴⁷ A carta pode ser lida no seguinte link:

<http://coletivafeministamariabonita.tumblr.com/post/121225723092/den%C3%Bancia-de-agress%C3%A3o-f%C3%ADsica-psicol%C3%B3gica-e>

ação no mundo. A luta contra o silenciamento emerge como um exercício de tomada de poder. Mas não apenas. Ao lado das reflexões de Audre Lorde, a obra de Michel Foucault nos mostra como o silêncio está intrinsecamente conectado com a negação da existência numa política de censura: “do que é interdito não se deve falar até ser anulado do real” (FOUCAULT, 2014, p. 92). É dessa forma que uma dinâmica do poder se institui moldando as subjetividades construídas no interior dos grupos minoritários. Ao compreender o interdito como os corpos e práticas desajustados da norma, proponho que a articulação de falas e modos de vida que não correspondem aos discursos úteis e públicos do poder engendram resistências. Assim, penso que a construção de espaços feministas interseccionais pode se alinhar com proposições foucaultianas por haver um ponto de convergência manifesto nas práticas de resistência.

HETEROTOPIAS DE RESISTÊNCIA

No texto *Outros espaços* (2006), Foucault traz à tona a questão da criação do espaço: afirma que talvez a nossa época seja a época do espaço, “do simultâneo, [...] da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado a lado, do disperso” (p. 411). A época do espaço é, por assim dizer, a época do posicionamento que, por sua vez, revela não apenas o problema de saber se haverá ou não lugar para as pessoas no mundo, mas também que tipo de relações se estabelecem nesse mundo. Relações de vizinhança, tipos de estocagem, de circulação, de localização e de classificação dos elementos humanos devem ser problematizadas a cada situação para que possa ser definido o que será ou não mantido para chegar a um fim almejado. Desse modo, o espaço se mostra sob a forma de relações de posicionamentos. A diversidade é uma de suas normas, o que tem como consequência instalações imprevisíveis. Além disso, o espaço é uma espécie de motor que nos atrai para a cisão de nós mesmos e o resultante encontro com o outro. Para Foucault, o “espaço no qual vivemos, pelo qual somos atraídos para fora de nós mesmos, no qual decorre precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo, de nossa história, esse espaço que nos corrói e nos sulca é também em si mesmo um espaço heterogêneo” (p. 415).

Interessa a Foucault os posicionamentos que “suspendem, neutralizam ou invertem o conjunto de relações que se encontram por eles designadas, refletidas ou pensadas” (p. 414). Esses espaços são de dois tipos: as utopias, que são os posicionamentos sem lugar real e as heterotopias, que são:

lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis. (FOUCAULT, 2006)

Foucault propõe uma descrição ou leitura sistemática das heterotopias, que ele chama de heterotopologia. A heterotopologia tem cinco princípios. O primeiro princípio é: não há cultura no mundo que não se constitua de heterotopias. Mas essas heterotopias diferem entre si. Dentro desse princípio se esboçam dois tipos de heterotopias, as de crise e as de desvio. As primeiras são os “lugares privilegiados, ou sagrados, ou proibidos, reservados aos indivíduos que se encontram, em relação à sociedade e ao meio humano no interior do qual eles vivem, em estado de crise” e as segundas são aquelas nas quais se localizam “os indivíduos cujo comportamento desvia em relação à média ou à norma exigida” (p. 416). Dentre as heterotopias de crise e de desvio estão as prisões, as casas de repouso, as clínicas psiquiátricas, os espaços reservados para pessoas de resguardo após um ritual espiritual ou por questões fisiológicas como a menstruação. Proponho que num local intermediário entre as heterotopias de crise e as heterotopias de desvios pode haver as heterotopias de resistência, nas quais se encontram as heterotopias feministas. Nas heterotopias de resistência se localizam indivíduos desviantes que não foram institucionalizados por prisões ou centros psiquiátricos, mas vivem livremente e se organizam entre si para criar espaços de interrupção, de falha das normas ou espaços desterritorializados, alheios das políticas hegemônicas.

O segundo princípio da heterotopologia de Foucault é que “cada heterotopia tem um funcionamento preciso e determinado no interior da sociedade, e a mesma heterotopia pode, segundo a sincronia da cultura na qual ela se encontra, ter um funcionamento ou outro” (p. 417). Em seus distintos funcionamentos, heterotopias de resistência como as forjadas pelas coletivas feministas interseccionais são regidas por lógicas singulares, sendo o único ponto comum a filiação à interseccionalidade. O terceiro e crucial princípio da heterotopologia é: a “heterotopia tem o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são em si próprios incompatíveis” (p. 418). A incompatibilidade de posicionamentos, que gera o paradoxo, é incitado e sustentado pelas coletivas feministas interseccionais. Isso porque essas coletivas reúnem relações e corpos que exaltam a incompatibilidade mútua – mulheres cis brancas e negras, gordas e magras, pobres e de classe média, pessoas não-binárias e travestis,

homens trans, pessoas que fazem o uso recreativo de pílulas hormonais de testosterona ou estrogênio –, reforçando seus poderes de contraposição e de inconformidade. E não apenas: as coletivas feministas interseccionais podem manifestar-se como a sobreposição de espaços de educação – ao colocar em movimento processos de formação prática e teórica da diferença – e espaços de organização política – ao executar ações de dissenso nas sociedades neoliberais do presente e projetar fragmentos de uma sociedade futura a partir de princípios decididos coletivamente.

O quarto princípio da heterotopologia de Foucault é a conexão das heterotopias com recortes no tempo, ou seja, as pessoas numa heterotopia precisam romper com seu tempo tradicional, o tempo cronológico. Aqui se constroem as heterotopias de acúmulo e as heterotopias passageiras, quais sejam: museus e bibliotecas, por um lado, e festas, por outro lado. As heterotopias passageiras são associadas à precariedade por Foucault e, acredito, podem ser também uma característica das heterotopias de resistência: ocorrem como *zonas autônomas temporárias*, isto é, como resultado da coagulação de um bando que se une pelo desejo de maximização da liberdade (BEY, 2001). Tendo a precariedade como componente, as heterotopias de resistência estão sempre na iminência de sua própria destruição. A precariedade resulta também na rotatividade de militantes orgânicas e na variação dos objetivos imediatos que movem a atuação política.

O quinto princípio da heterotopologia de Foucault é que as “heterotopias supõem sempre um sistema de abertura e fechamento que, simultaneamente, as isola e as torna penetráveis” (p. 420). Foucault afirma que não se chega a um posicionamento heterotópico pelo simples querer: ou se é obrigado ou é preciso se submeter a ritos e purificações. Esse princípio, quando aplicado a uma heterotopia de resistência, implica na localização de seus poros. No caso de uma coletiva feminista interseccional é possível pensar o sistema de abertura e fechamento como os critérios de absorção ou veto de uma nova integrante. Quanto à obrigação ou aos ritos, de que modo podem ser associados às heterotopias de resistência? Para Foucault, a obrigação estaria relacionada aos espaços das prisões e dos hospitais psiquiátricos para os sujeitos desviantes. Mas como vimos, as heterotopias de resistência são articuladas por pessoas que não foram capturadas pelas instituições prisionais ou psiquiátricas. Os corpos desviantes das heterotopias de resistência produzem, então, ritos de passagem. Esses ritos ocorrem, por exemplo, na articulação de atos e, aqui, é possível citar os diversos atos em que a Coletiva Maria Bonita RJ

esteve presente enquanto organização política: as Marchas das Vadias do Rio de Janeiro, os atos em memória de Stonewall que ocorrem anualmente na orla de Copacabana, os atos do 8 de Março no centro da cidade. Em todos esses atos, há uma suspensão da banalidade cotidiana e uma reorganização espacial da cidade, que passa a comportar uma multidão animada pela música de resistência, pelas memórias das mortas pela violência, por um desejo de futuro diferenciado. Esse bloco disforme que é a multidão é simultaneamente distinta dos passantes rotineiros do espaço da cidade e penetrável por quem desejar o acoplamento.

MULTIDÕES REVOLTAS

O que constitui essa multidão criadora das heterotopias de resistência? De acordo com Antonio Negri e Michael Hardt (2006), as multidões são definidas pelo conceito oposto ao de comunidade. Enquanto a comunidade é geralmente construída em torno de uma identidade homogênea que se dá, por um lado, pela produção de uma alteridade e, por outro lado, pelo sepultamento das diferenças, a multidão é marcada pela produção da diferença.

o totalitarismo consiste na soma dos efeitos da vida social e na subordinação deles a uma norma disciplinar global, mas também na negação da própria vida social, na erosão de suas fundações, e na renúncia teórica e prática à própria existência da multidão. Totalitária é a fundação orgânica e a fonte unificada da sociedade e do Estado. A comunidade não é uma criação coletiva dinâmica, mas um mito primordial de fundação. Uma noção originária de povo propõe uma identidade que homogeneiza e purifica a imagem da população, enquanto impede as interações construtivas de diferenças dentro da multidão. (HARDT e NEGRI, 2006)

Hardt e Negri afirmam que a multidão resistente está *dentro e contra* o Império, que é definido por eles como uma substância política que regula as permutas globais, “o poder supremo que governa o mundo” (p. 11). O Império não possui um centro de onde emana seu poder, nem está delimitado por fronteiras, pelo contrário, ele é caracterizado pelo descentramento e pela desterritorialização. Essas características fundamentam um poder que perpassa todo o globo terrestre. A produção de riquezas no Império é deslocada dos bens materiais para a produção biopolítica, ou seja, a produção e a administração minuciosa da vida social. A resistência no contexto imperial, então, precisa criar novos modos de combate às opressões, pois o saudosista apelo à revolução já não é mais eficaz. Nesse sentido, “forças criadoras da multidão que sustenta o Império são capazes também de construir,

independentemente, um Contra-império, uma organização política alternativa de fluxos e intercâmbios globais. Os esforços para contestar e subverter o Império, e para construir uma alternativa real, terão lugar no próprio terreno imperial” (p. 15).

Os esforços de subversão, para Hardt e Negri, devem ser conduzidos pela multidão para sua própria libertação da opressão, da dominação e da exploração. Contraditoriamente, o processo de derrubada do Império é análogo ao processo de desenvolvimento imperial, e este desenvolvimento não se dá sem crítica. Logo, a resistência no Império se articula por métodos não necessariamente dialéticos e plenamente imanentes.

Não estamos propondo a enésima versão da inevitável passagem pelo purgatório (aqui sob o disfarce de uma nova máquina imperial) para oferecer uma centelha de esperança de futuros radiantes. Não estamos repetindo os esquemas de uma teleologia ideal que justifique qualquer transição em nome de um prometido fim. Ao contrário, nosso raciocínio aqui é baseado em duas abordagens metodológicas que pretendem ser não dialéticas e absolutamente imanentes. A primeira é *crítica e desconstrutiva*, visando subverter as linguagens hegemônicas e as estruturas sociais e, desse modo, revelar uma base ontológica alternativa que reside nas práticas criadoras e produtivas da multidão; a segunda é *construtiva e ético-política*, buscando conduzir os processos de produção de subjetividade para a constituição de uma alternativa social e política. (HARDT e NEGRI, 2006)

A abordagem metodológica crítica e desconstrutiva é exemplificada pelos estudos subalternos, dos quais Spivak é porta-voz. Dos estudos subalternos, passando pela vertente interseccional do feminismo até a teoria e prática *queer*, a crítica e a desconstrução indicam a possibilidade de organizações sociais alternativas ao revelarem as contradições e crises de uma determinada cristalização sócio-política. É nessa direção que a abordagem construtiva e ético-política precisa encontrar um novo substrato ontológico para os novos modos de resistir. Hardt e Negri afirmam que o que aparece agora é “um horizonte de atividades, resistências, vontades e desejos que recusam a ordem hegemônica propõem linhas de fuga e forjam outros itinerários alternativos” (p. 67). Com essas abordagens duas tarefas políticas são necessárias: primeiramente, “esclarecer a natureza do inimigo comum” (p. 75) e, secundamente, “construir uma nova linguagem comum que facilite a comunicação” (p. 76).

As duas tarefas políticas dentro do Império são postas em prática pelas resistências feministas em suas heterotopias. Ao reconhecer a misoginia, o racismo, a transfobia, a produção de miséria e a constituição de hegemonias, a partir um referente cismasculinista branco e heterocentrado, como práticas políticas que visam a dominação e a sujeição de uns corpos e o

privilégio de outros corpos, define-se o inimigo comum. Esse inimigo não tem um corpo localizado, mas está em todos os lugares, pois cria-se na própria formação dos afetos. E mesmo no interior de uma coletiva feminista, de uma heterotopia de resistência, pode-se manifestar traços daquilo contra o que se luta. O racismo, o cissexismo, a heterocentralidade, todas essas formas de opressão tem como característica a volatilidade, atuam como um vírus a espera de um hospedeiro, e podem ser reproduzidos por corpos diversos. Identificar essas opressões como inimigo e criar um novo vocabulário para seu combate é tarefa da teoria da interseccionalidade, da teoria *queer* e da práxis feminista contemporânea. Entretanto, somente na prática se pode esboçar uma alternativa possível e aí as organizações políticas de resistência, em suas construções heterotópicas, são fundamentais.

Hardt e Negri identificam que no exercício das lutas pós-modernas contra as opressões de raça, gênero, classe, orientação sexual, etc., existe um “desafio à dialética como a lógica central da dominação, da exclusão e do comando modernos” (p. 158). Isso porque as novas lutas políticas exaltam a diferença em detrimento das oposições binárias que acabam por submeter as diferenças a uma ordem hegemônica e unitária. A contemporaneidade rejeita a modernidade e o Iluminismo glorificadores da universalidade da razão que sustenta a soberania do macho branco europeu (p. 158). Os novos discursos da luta política feminista e anti-racista, ou interseccional, desconstroem as fronteiras que edificam as hierarquias entre pessoas brancas e negras, mulheres e homens, heterossexuais e pessoas LGBTIQ’s, e assim por diante.

Uma política da diferença, afirmam Hardt e Negri, “incorpora os valores e as vozes dos deslocados, dos marginalizados, dos explorados e dos oprimidos”. Desse modo, as políticas contemporâneas visam “o campo de libertação do não-branco, do não-macho e do não-europeu” (p. 159). Este é precisamente o campo de atuação do feminismo interseccional em suas problematizações da opressão e propostas de libertação. Entretanto, como vimos, a crítica e o combate ao Império podem se confundir com seu desenvolvimento e fortalecimento. Por isso, é sempre preciso voltar à pergunta: em que medida a política pós-modernista pode coincidir com as funções e práticas da autoridade imperial e até mesmo apoiá-las? (p. 160) Diante dessa pergunta a multidão, em suas heterotopias de resistência, é impelida a tratar dos regimes e práticas de produção no seio do Império. Isso porque a “nova política só adquire substância real quando mudamos nosso foco da questão de forma e ordem para os regimes e práticas de produção” (p. 237). No território da produção, podemos ver as experiências produtivas comuns

da multidão. Essas experiências podem ser reconhecidas em novas relações corporais e novas configurações de gênero e sexualidade, como mostra a antropologia do ciborgue de Donna Haraway, que problematiza as fronteiras entre humano, máquina e animal. Os corpos transgêneros e *drags* são também icônicos para um novo pensar sobre a característica fronteira da existência. A interseccionalidade é, assim, o paradigma aqui adotado para que possamos perceber a invenção de novas respostas para experiências marcadas pela diferença. Com ela, se articulam novos espaços de trabalho que são capazes de identificar regimes de poder violadores das subjetividades desejantes e, a partir da identificação do inimigo, então, pode-se edificar um contrapoder.

Não eu. Não isso. Mas tampouco nada. Um 'qualquer coisa' que eu não reconheço como coisa. Um peso de sem sentido que não tem nada de insignificante e que me esmaga. Na beira da inexistência e da alucinação, de uma realidade que, se eu a reconheço, ela me aniquila. O abjeto e a abjeção são as minhas salvaguardas. Delineamentos de minha cultura.

Julia Kristeva

UM ANTIMONUMENTO DO CORPO: ABJEÇÃO E PRECARIEDADE EM AMERICAN REFLEXXX

Resumo: Este artigo apresenta uma discussão sobre a obra de arte AMERICAN REFLEXXX (2013), vídeo de curta duração dirigido por Alli Coates que documenta uma performance da artista Signe Pierce. A ação performativa lança um repertório imagético que suscita questões sobre abjeção e precariedade no interior das relações de poder produtoras da inteligibilidade dos corpos e da violência. Rompendo com as fronteiras formais do campo da arte para pensar as relações estético-políticas entre os estudos de gênero e a memória social na contemporaneidade, a hipótese aqui defendida é que AMERICAN REFLEXXX esboça o que se pode chamar de antimonumento do corpo.

Palavras-chave: Corpo, abjeção, precariedade, antimonumento.

Abstract: This article presents a discussion about the artwork AMERICAN REFLEXXX (2013), short film directed by Alli Coates that documents the artist Signe Pierce during a performance. The performative action launches an imagistic repertoire able to raise questions about abjection and precariousness within the power relations that produces the bodies intelligibility and also the violence. Breaking the art field boundaries to consider the aesthetic-political relations between gender studies and social memory in contemporary times, the hypothesis put forward here is that AMERICAN REFLEXXX outlines what can be called body antimonument.

Keywords: Body, abjection, precariousness, antimonument.

A PROPOSIÇÃO DE AMERICAN REFLEXXX

A proposta da performance AMERICAN REFLEXXX⁴⁸ era uma simples caminhada na cidade de Myrtle Beach, Carolina do Sul (EUA), realizada por um corpo ambíguo vestindo um traje de stripper e uma máscara reflexiva. Entretanto, não demorou para a ação provocar uma aglomeração de pessoas enojadas e horrorizadas. Elas acompanhavam a caminhada fazendo perguntas e afirmações sobre o gênero daquele corpo incógnita: “É um homem, certo?”; “É um homem!”; “Que nojo!”; “É um traveco!”; “Isso é estranho”; “Ninguém quer isso!”; “É alguma coisa!”; “Você é uma mulher, certo?”; “Ela é horrorosa!”; “É um cara?”; “Ela tem peitos!”; “É alguma coisa!”. Ao longo de todo o trajeto não há uma resposta ou uma refutação, permanece a indeterminação.



Imagem: *Frames* do vídeo AMERICAN REFLEXXX.

⁴⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bXn1xavynj8> (acesso em 28/08/2016).

mantida pela a ideologia da paz⁴⁹ e assegurada por uma polícia com poder de morte; de outro lado, a dissidência da normalidade não ocorre de modo pacífico. Um corpo-guerrilha⁵⁰ é necessário. Como guerrilha, o corpo torna-se arma de emancipação política e território de luta. Posicionado no campo de batalha da vida e seus sistemas de valores e crenças, o corpo-guerrilha se torna além de arma um alvo. Seu aparecimento por si só desestabiliza, confunde, desperta nojo e ódio. Irrompe, assim, a agressividade e o prazer de provocar dor contra aquilo que não se pode conhecer.

No curso da guerra, a borda que separa o território humano do não humano⁵¹ é marcada pela cor vermelho sangue que, por sua vez, faz cintilar a vulnerabilidade do que é vivo, mas não é vida. Isso porque se o que é vivo não vive dentro das condições de reconhecimento da vida que vale a pena viver, então, não há um motivo para assegurar sua preservação contra a violência e, menos ainda, sua prosperidade (BUTLER, 2015). O corpo incerto tem, dessa maneira, sua devastação incitada e legitimada uma vez que a partir dele não se pode apreender sujeito nem objeto, mas abjeto.

⁴⁹ Hardt e Negri afirmam que a intervenção militar ou policial não está separada de uma intervenção moral que funciona de modo a identificar privações e aplicar justiça lá onde há problemas humanitários, impondo, assim a paz. Cf.: Hardt, Michel. Negri, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2006. p. 35-57.

⁵⁰ Para um ensaio sobre o corpo como campo de batalha, ver Torres, Diana J. *Pornoterrorismo*. Oaxaca: Surplus ediciones em colaboración com Tlalaparta, 2013.

⁵¹ Para um ensaio sobre as fronteiras do humano, ver Haraway, Donna. Manifesto ciborgue. In: *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Organização e tradução Tomaz Tadeu. 1. Reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. – (Mimo).



Imagem: *Frames* do vídeo AMERICAN REFLEXXX.



Imagem: *Frames* do vídeo AMERICAN REFLEXXX.

ABJEÇÃO E PRECARIIDADE

Em seu livro *Powers of Horror: an essay on abjection* (1980), Julia Kristeva descreve o abjeto como um excluído que nos lança para onde o sentido desmorona. É um sofrimento brutal no qual um eu pode se acomodar, devastado. O abjeto é a invasão súbita de uma estranheza que, embora tenha sido familiar⁵² em uma vida esquecida, assedia o corpo com sua repugnância. Existe, mas beira a inexistência. É alcançado e tocado pelo olhar, mas confunde-se com alucinação. É uma realidade que, se reconhecida, provoca a aniquilação (do eu).

De acordo com Kristeva, o nojo alimentar é uma forma arcaica de abjeção que ilustra a formação da abjeção como um processo de expulsão seguido de repulsa:

Quando essa pele na superfície do leite, inofensiva, fina como a folha de papel do cigarro, desprezível como restos cortados de unhas, apresenta-se aos olhos, ou toca os lábios, um espasmo da glote e, ainda mais baixo, do estômago, do ventre, de todas as vísceras, crispa o corpo, provoca lágrimas e a bÍlis, faz palpitar o coração, transpirar testa e mãos. Com a vertigem que nubla a visão, a náusea me contorce contra essa nata, e me separa da mãe, do pai que me apresentam-na. Desse elemento, signo de seu desejo, “eu” não quero nada, “eu” nada quero saber, “eu” não o assimilo, eu o expulso. Mas, porque esse alimento não é um “outro” para “mim”, que sou apenas no desejo deles, eu me expulso, eu me cuspo, eu me abjeto no mesmo movimento pelo qual “eu” pretendo me colocar. Esse detalhe, insignificante, talvez, mas que eles buscam, carregam, apreciam, me impõem, essa migalha me vira do avesso, embrulha-me o estômago: assim veem, eles, que eu estou a ponto de me tornar outra ao preço de minha própria morte. Nesse trajeto onde “eu” me torno, eu dou à luz a mim na violência do soluço, do vômito. (KRISTEVA, 1980, p. 3)

Judith Butler, no livro *Problemas de Gênero* (2013), comenta a discussão sobre a abjeção levantada por Kristeva em seu ensaio. Para Butler, a construção do não-eu como abjeto institui as fronteiras do corpo, “que são também os primeiros contornos do sujeito. [...] A fronteira do corpo, assim como a distinção entre interno e externo, se estabelece mediante a ejeção e a transvalorização de algo que era originalmente parte da identidade em uma alteridade conspurcada” (2013, p. 191). Butler avança na discussão ao considerar a abjeção um componente decisivo das relações de poder que produzem o sexo, a raça e a sexualidade.⁵³ O

⁵² Para uma discussão sobre a familiaridade na estranheza, ver Freud, Sigmund. O estranho. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XVII.* Rio de Janeiro. Imago, 1970.

⁵³ Neste trecho, Butler faz referência às contribuições de Iris Young aos estudos sobre a abjeção e a produção dos sujeitos políticos. Cf.: YOUNG, Iris Marion, *Abjection and Oppression: Unconscious dynamics of Racism, Sexism and Homophobia*, artigo apresentado na Society of Phenomenology and Existential Philosophy Meetings, Northwestern University, 1988.

racismo, o sexismo e a LGBTTIQ-fobia⁵⁴ seriam o efeito de uma dinâmica de fundamentação e consolidação de identidades culturalmente hegemônicas que ocorrem por meio da expulsão seguida da repulsa. As identidades hegemônicas são, assim, formadas pela produção de um “outro” que deve ser expulso (ou rejeitado) e dominado.

Se, por um lado, a distinção entre eu e outro se faz através de fronteiras excrementícias, como a boca, o ânus ou os poros, por outro lado, a completude dessa distinção nunca é efetivada, pois as fronteiras do corpo são penetráveis. A qualidade transmeável do corpo revela os perigos do encontro entre um corpo em luta pela estabilização e um corpo revoltado. A estabilidade, afirma Butler, “é determinada em grande parte pelas ordens culturais que sancionam o sujeito e impõem sua diferenciação do abjeto.” (2013, p. 192). O perigo de contaminação, por sua vez, ocorre quando o excluído retorna autodeterminado, infestando a vida sadia com a possibilidade da morte. A AIDS é o exemplo emblemático disso. Mas a morte também pode ocorrer no sentido da destruição de certas práticas coesas de vida, como a performatividade de gênero cis e a sexualidade hétero. Dessa maneira, ao apresentar uma expressão de gênero não catalogada e que talvez jamais se encaixe em nenhum dos polos do binário homem-mulher, AMERICAN REFLEXXX aciona uma grave ameaça ao sistema sexo/gênero hegemônico.

(Paul) Beatriz Preciado, em seu *Manifesto Contrassexual* (2014), afirma que um corpo só tem sentido quando é sexuado, um corpo sem sexo é monstruoso. O sentido se torna possível com a sexualização porque o sistema sexo/gênero funciona como um sistema de escritura no qual o corpo é um texto construído sócio-politicamente. Ou biopoliticamente.⁵⁵ Essa corporeidade textual forma “um arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou riscados.” (PRECIADO, 2014, p. 26). A naturalização se dá em função das constituições corporais e práticas sexuais hegemônicas, então, o sexo heterossexual passa a ser compreendido como natural e todo sexo não-reprodutor passa a ser uma perversão *contranatura*.⁵⁶ As elipses podem se dar em um sentido corretivo,

⁵⁴ LGBTTIQ é a sigla de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais, Transgêneros, Intersexuais e Queer.

⁵⁵ O conceito de biopoder em Foucault trata precisamente do poder sobre a vida que se articula com “a proliferação das tecnologias políticas que [...] vão investir sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida e todo o espaço da existência”. Cf.: Foucault, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

⁵⁶ “Em 1868, pela primeira vez as instituições médico-legais identificarão esse acidente ‘contranatura’ como estruturalmente ameaçador para a estabilidade do sistema de produção dos sexos, opondo a perversão (que nesse momento inclui todas as formas não reprodutivas da sexualidade, do fetichismo ao lesbianismo, passando pelo

como no caso dos corpos intersexuais: suprime-se um ou outro sexo para forçar uma adequação à norma binária homem ou mulher. E a eliminação ou expulsão é a marca da abjeção. Nesse sentido, os órgãos sexuais são, além de reprodutores, produtores, pois instituem a coerência do corpo como um corpo humano.

Preciado argumenta que a humanização do corpo pela atribuição do sexo não tem qualquer raiz científica, mas estética: a visão e a representação criam a verdade do sexo. A partir do par visão-representação define-se e diferencia-se anatomias políticas dos corpos com base nas genitálias e, com isso, reitera-se cotidianamente um repertório de ações atribuído a cada um dos corpos, masculino e feminino. Na impossibilidade de ver genitálias masculinas ou femininas, diante de um corpo abjeto sem um sexo explícito, a confusão e a fúria se instauram, como é o caso da reação das pessoas à performance AMERICAN REFLEXXX. A estética sem precedentes ou referência sólida do corpo abjeto tensiona o sistema de sexo/gênero e a produção estável de identidades. Recusa limites, lugares e regras. Onde está vedado, abre, escancara e deixa jorrar contradições.

Nas palavras de Kristeva:

Não é, pois, a ausência de limpeza [propreté] ou de saúde que torna abjeto, mas aquilo que perturba uma identidade, um sistema, uma ordem. Aquilo que não respeita os limites, os lugares, as regras. O intermediário, o ambíguo, o misto. O traidor, o mentiroso, o criminoso em sã consciência, o violador sem vergonha, o assassino que alega salvar... Todo crime, por assinalar a fragilidade da lei, é abjeto, mas o crime premeditado, o assassinato acobertado, a vingança hipócrita o são mais ainda porque redobram e aumentam essa exibição da fragilidade legal. Aquele que renuncia a moral não é abjeto – pode haver grandeza na amoralidade e mesmo no crime que ostenta sua falta de respeito à lei, revoltado, liberador e suicida. A abjeção, em si, é imoral, tenebrosa, oscilante, suspeita: um terror que se dissimula, uma raiva que sorri, uma paixão por um corpo que lhe troca ao invés de lhe aquecer, um devedor que lhe vende, um amigo que lhe apunhala... (KRISTEVA, 1980, p. 4)

Contrária à moral: prostituta, promíscua, travesti. Corpo trans que, por definição ultrapassa, vai além do cognoscível. Anima o terror e o caos. Um crime? A subversão do regime heterocentrado e cisnormativo. Esse regime que cria os corpos heterossexuais e cisgêneros com

sexo oral) à normalidade heterossexual. Durante os últimos dois séculos, a identidade homossexual se constituiu graças aos deslocamentos, às interrupções e às perversões dos eixos mecânicos performativos de repetição que produzem a identidade heterossexual, revelando o caráter construído e prostético dos sexos.” Cf.: Preciado, Beatriz. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

univocidade, pretensão de naturalidade. Mas a natureza falha, e da sombra de um rígido regime, de seus escombros varridos para um canto, para debaixo de um tapete velho qualquer, erige o paradoxo. Corpo multipotente, indisciplinado. Um corpo, como qualquer corpo, precário.

A discussão sobre a precariedade do corpo aparece no livro *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (2015), em que Judith Butler discute o problema do enquadramento e suas implicações nas disposições afetivas e éticas, sobretudo no que diz respeito à seleção e diferenciação da violência. Com os enquadramentos, as imagens fotográficas ou filmicas apresentam recortes específicos para apreensão das vidas dos outros. Com a vida em questão, coloca-se a pergunta ontológica: o que é uma vida? Essa pergunta é respondida a partir de uma concepção de ontologia que situa o ser da vida dentro das relações de poder. Num horizonte necessariamente social e político, Butler propõe uma ontologia corporal que implica em “repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social.” (BUTLER, 2015, p. 15).

Um ser necessariamente social e político está sempre em relação de entrega com os outros e também com as normas e organizações institucionais que se desenvolvem de modo histórico e distribuem a precariedade de modo mais ou menos intenso a depender do corpo em questão. Assim, o ser do corpo não é definível antes de sua inserção na materialidade histórica da vida. A ontologia do corpo é social. Em outras palavras, não há ser sem as complexas relações entre entes no campo social. Com isso, uma concepção existencial de precariedade depende de uma compreensão política da “condição precária”. Para Butler, a condição precária “designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte.” (2015, p. 46).

A condição precária diferenciada assinala quais corpos poderão sair nas ruas com a possibilidade de livre circulação assegurada e quais corpos precisarão constituir redes alternativas de autodefesa e apoio mútuo para, só assim, poder habitar o espaço público de um modo minimamente seguro. Sem essas redes alternativas, que funcionam como resistência às concepções naturalizadas de vida, o que garante a liberdade, a segurança e a abundância aos corpos não normativos? O que pode garantir a um corpo abjeto uma livre circulação pela cidade

sem os espasmos violentos da defesa de uma norma excludente do sexo/gênero e da sexualidade? Uma maneira mais igualitária e inclusiva de reconhecimento da precariedade, afirmaria Butler.

Entretanto, a igualdade e a inclusão são justamente o oposto do que se pode apreender como outro na abjeção. O abjeto não é igual, é produção incessante de diferença. Uma diferença que é incansavelmente excluída. Ademais, onde o corpo abjeto poderia ser incluído? Nas normas heterocentradas e cissexistas? A inclusão pela tolerância não é um objetivo político distante da violência. A contenção não raramente explode em aversão e fúria. Talvez o reconhecimento de uma condição compartilhada de precariedade deva funcionar de modo mais específico e criativo. Nesse sentido, deveria escapar de uma orientação pelos princípios liberais da universalidade e da igualdade, como afirma Butler,⁵⁷ e voltar-se para a identificação da singularidade e da diferença não apenas como resíduos asquerosos dos sistemas normativos, mas como componentes indispensáveis para a formação da diversidade social, política e afetiva em uma democracia. E, assim, tornar a diferença uma forma de vida amparada por políticas de livre expressão e autodeterminação de gênero acompanhadas por meios de subsistência e trabalho sem querer com isso eliminar o espanto e nem mesmo o sentimento extremo da repulsa. Ao contrário, diante do mais profundo estranhamento, permitir que a familiaridade apareça e seja acolhida em uma festa em que monstros e demônios dançam ao lado de ciborgues e humanos.

ANTIMONUMENTO DO CORPO

Como as discussões sobre gênero, abjeção e precariedade se fundem à discussão sobre os antimonumentos na contemporaneidade? Em que medida a performance registrada em *AMERICAN REFLEXXX* pode contribuir para o alargamento da topologia antimonumental

⁵⁷ “Embora certos princípios liberais permaneçam cruciais para esta análise, incluindo a igualdade e a universalidade, é evidente que as normas liberais que pressupõem uma ontologia da identidade individual não podem produzir os tipos de vocabulários analíticos de que necessitamos para pensar a interdependência global e as redes interconectadas de poder e posição na vida contemporânea. Parte do problema da vida política contemporânea é que nem todo mundo conta como sujeito.” Cf.: BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

da cidade para o corpo? Para responder essas perguntas, nos voltamos para as definições de monumento e antimonumento na modernidade e na contemporaneidade. Do romântico Goethe ao expoente da *land art* Robert Smithson, a monumentalidade e a antimonumentalidade aparecem em uma arquitetura da cidade que não se faz sem a presença do corpo no mundo. Capturado pela contextura da cidade, o corpo ora se vê diante de uma grandiosidade que eleva o espírito ora se vê diante de banalidades à beira da destruição.

Goethe, no ensaio *Sobre a arquitetura alemã* (2005), escrito em 1772, relata uma caminhada pela cidade em que o monumento aparece em um enredo cultural marcado pelo plano da experiência do corpo. Observador e componente do mundo, o corpo é arrebatado por um inusitado encontro com a paisagem urbana. Assim, a grandiosidade do monumento se divide em duas expressões: as construções arquitetônicas magnificentes e a experiência particular do sublime diante de tais construções. O monumento torna-se, desse modo, o despertar de uma vivência poderosa na cidade, tal como a descreve ao deparar-se com a gigantesca Catedral de Estrasburgo:

Ao prosseguir meu caminho, fiquei apavorado diante da visão de um monstro disforme e encrespado. Mas, com que sentimento inesperado fui surpreendido pela visão quando cheguei diante dela! Uma impressão total e grandiosa preencheu minha alma, impressão que eu certamente pude saborear e desfrutar, mas não conhecer e esclarecer, porque consistia em milhares de particularidades harmoniosas entre si. Dizem que é assim a alegria do céu; e quantas vezes eu voltei para desfrutar essa alegria celestial e terrena, para abranger o espírito gigantesco de nossos irmãos mais velhos em suas obras. Quantas vezes eu retornei para contemplar a sua dignidade e magnificência de todos os lados, de todas as distâncias, em cada luz do dia. (GOETHE, 2005, p. 40)

Fascinado pela Catedral, Goethe afirma não poder conhecer nem esclarecer a situação em que se encontra. Ele apreende com os sentidos e os afetos, mas não de modo conceitual. Apenas experimenta. Está imerso e totalmente possuído por cada detalhe plástico, pela superfície encrespada, pela grandiosidade, pela imposição poderosa da construção que dimensiona o corpo em seu minúsculo e real tamanho, em seu tempo finito. A catedral, embora não seja explicável, é reconhecível pela lembrança de formas do passado: arquitetura alemã, colossal e para a eternidade. Essa experiência com a monumentalidade é completamente invertida pelo artista contemporâneo Robert Smithson. Embora compartilhem a experiência do corpo na cidade, Smithson, em seu relato sobre *Um passeio pelos monumentos de Passaic, Nova Jersey* (2009), fala sobre um trajeto que percorreu no ano de 1967.

Nesse período, Passaic era uma cidade suburbana em construção. Havia uma ponte de madeira e aço, prédios estavam sendo edificados e haviam muitos, muitos canteiros de obra pela cidade. Estranhamente, Smithson olha para esse sítio e vê monumentos por todo lado: a ponte – uma ponte como qualquer ponte norte-americana, uma caixa de areia, grandes canos de concreto que levam o esgoto das residências para o Rio Passaic, dragas próximas à água. Crateras que formam enormes poças são vistas pelo artista como fontes ao ar livre. Certamente, desde Duchamp as fontes já não são como na Itália de Bernini. Smithson escreve:

Esse panorama zero parecia conter ruínas às avessas, isto é, todas as novas edificações que eventualmente ainda seriam construídas. Trata-se do oposto da “ruína romântica” porque as edificações não desmoronam em ruínas depois de serem construídas, mas se erguem em ruínas antes mesmo de serem construídas. Essa mise-en-scène antirromântica sugere a desacreditada ideia de tempo e muitas outras coisas “ultrapassadas”. Mas os subúrbios existem sem passado racional e sem os “grandes eventos” da história. Ah, talvez haja umas poucas estátuas, uma lenda e umas quinquilharias, mas não há nenhum passado – apenas o que passa para o futuro. Uma utopia menos um fundo, um lugar onde máquinas são ídolos, o sol se tornou vidro e a fábrica de concreto de Passaic (River Drive, 253) tem bons negócios em PEDRA, BETUMINOSOS, AREIA E CIMENTO. Passaic parece cheia de “buracos”, comparada com a cidade de Nova York, que parece compacta e sólida, e esses buracos em certo sentido são os vazios monumentais que definem, sem tentar, os traços de memória de uma série de futuros abandonados. (SMITHSON, 2009, p. 165)

Smithson, engajado em uma crítica à história dos eventos monumentais, recria o conceito de monumento, localizando-o na entropia. O artista ilustra o conceito de entropia criando narrativamente a imagem de uma caixa cheia de areia na qual há de um lado areia branca e do outro areia preta. No meio dessa caixa em que preto e branco se dividem perfeitamente, uma criança começa a correr em círculos, o que faz com que as areias bicolores se misturem e produzam o cinza. Se a criança resolvesse girar na direção contrária, a caixa de areia não retornaria ao seu estado inicial, apenas misturaria mais e geraria mais cinza. A noção de entropia permite a alocação da experiência na cidade no presente, uma vez que não é possível voltar, desfazer a ruína e tornar vivo o que foi abatido pelo tempo. Erguer-se em ruínas é estar desde o nascimento em processo de deterioração. A eternidade, clássica pretensão monumental, é irreversível. O monumento, nesse sentido, não é criado para uma memória do passado, mas para uma memória do futuro. Um futuro no qual não se projeta a ambição de guardar uma memória, como se tornasse presente o gelado do oxigênio carbonizado por uma vida passada. O vazio do monumento do futuro é uma memória ainda por vir, que traduz a precariedade política da localização e a efemeridade do corpo: precívél, impermanente, mutável como toda

a paisagem de Passaic. À beira da destruição. Desse modo, a recriação do conceito de monumento feita por Smithson cria o antimonumento sem deixar escapar a sensação de uma grandiosidade sublime que, desta vez, aparece no movimento do caos.

Monumento e antimonumento se conectam pelas funções de fazer lembrar e esquecer. De um lado, uma memória é necessária para criar a história, de outro lado, o esquecimento é necessário para criar o futuro. Andreas Huyssen, em seu livro *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia* (2000), ao pensar a noção de monumento como categoria estética, afirma a contingência e a instabilidade uma vez que tal categoria pode variar de acordo com a cultura que a produz. Na Europa do século XIX, momento em que viveu Goethe, os monumentos consagrados encarnavam a antiguidade clássica e ofereciam às nações uma ancoragem em suas raízes culturais. Os monumentos nacionais criavam um passado remoto que permitia a diferenciação de uma cultura em relação às outras culturas, fossem elas europeias ou não. Assim, o monumento garantia origem e estabilidade no mundo das transformações da modernidade.⁵⁸ Na contemporaneidade ocidental, contexto de vida de Robert Smithson, os monumentos costumam responder às necessidades memoriais e às comemorações de eventos públicos de uma determinada sociedade. No caso das edificações para lembrar tragédias humanitárias, como o holocausto, está em jogo a elaboração de uma redenção da história pela memória. Essa redenção pela memória, entretanto, pode se dar pelo correlato esquecimento, uma vez que o monumento pode, ao contrário do que se espera, fazer esquecer ao invés de fazer lembrar. Isso porque o monumento pode ou produzir um embelezamento e um empacotamento do passado ou provocar o esquecimento pela sublimação.

A sublimação, para Kristeva, tem relações diretas com a abjeção:

o sublime tampouco tem objeto. Quando o céu estrelado, a vastidão do oceano ou um vitral de raios violeta me fascinam, é um feixe de sentidos, de cores, de palavras, de carícias, sussurros, odores, suspiros, cadências que surgem, envolvem-me, elevam-me e me conduzem para além das coisas que vejo, escuto ou penso. O “objeto” sublime se dissolve nos transportes de uma memória sem fundo. É ele que, de estação em estação, de lembrança em lembrança, de amor em amor, transfere esse objeto ao ponto luminoso do resplendor onde eu me perco para ser. Logo que o percebo, que o nomeio, o sublime desencadeia – ele sempre já desencadeia – uma cascata de percepções e de palavras que expandem a memória ao infinito. Esqueço-me, então, o ponto de partida e me encontro postada em um universo segundo, deslocado do

⁵⁸ Goethe, entretanto, produz uma crítica ao clássico ao falar sobre uma arquitetura tradicionalmente alemã. Cf.: GOETHE, Johann Wolfgang. Sobre a arquitetura alemã. In: *Escritos sobre arte*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas. 2005.

universo onde “eu” [je] sou: deleite e perda. Não inferior, mas sempre com e por meio da percepção e das palavras, o sublime é um acréscimo que nos infla, que nos excede e que nos faz estar ao mesmo tempo aqui, jogados, e lá, como outros e brilhantes. Divergência, clausura impossível. Desperdício completo, alegria: fascinação. [...] O abjeto pode aparecer, então, como a sublimação [...]. (KRISTEVA, 1980, p. 11)

Por fim, o corpo como antimonumento é aquele que aparece pela sublimação. Que expande a memória ao infinito, até o lugar de sua falha. De modo que a memória hesita um exercício meramente representativo. Passa a acionar o afeto, criar um afeto que não pode ser reiterado porque é devir. Sem ancoragem, o antimonumento do corpo escapa ao reconhecimento conceitual e pode ser apreendido somente em sua forma sensitiva, promotora de estranhamento e repulsa ou, como no apavoramento de Goethe, de alegria celestial e terrena. Múltiplo e disforme, assume as características do inusual. Sem um passado histórico claro, o antimonumento do corpo é o tempo todo lançado para o futuro, onde as ruínas do presente colapsam a produção dos corpos hegemônicos. Com a promessa de desamparo no futuro, o antimonumento do corpo torna-se o ponto no qual se mira a violência do conservadorismo. O desejo de eliminação é o desejo de um futuro pacífico que guarda um passado honrado e sem perturbações no sistema sexo/gênero. Mas como no movimento entrópico do tempo, o antimonumento do corpo destrói desde o momento de sua primeira aparição: não há retorno possível. O caos se estabelece. A guerra começa no campo dos valores e continua na materialidade do corpo. E os corpos sofrem. Sejam inteligíveis ou ininteligíveis, os corpos sofrem a dor da perda de si ou da impossibilidade de circulação. O antimonumento do corpo, assim, se insere em uma dinâmica de disputa dos modos de conhecer e de localizar-se na vida.

ANTIMONUMENTO DO CORPO: NOTAS SOBRE INTELIGIBILIDADE CORPORAL, VIOLÊNCIA E COMOÇÃO NO INSTANTE DE UM ENCONTRO

Resumo: Este artigo se insere no debate acerca das possibilidades de criação e propagação de memórias contra hegemônicas, pois aborda os corpos dissidentes das normas de sexo, gênero e sexualidade e o modo como esses corpos podem se articular para a geração de memórias das violências que sofrem em encontros cotidianos. Essa tensão vem sendo tematizada em trabalhos de arte que elaboram narrativas mnemônicas. Entre esses trabalhos estão os antimonumentos, ou seja, espécies de monumentos às avessas que buscam um modo de abordar memórias de acontecimentos inglórios. Os corpos que experimentam esses acontecimentos são aqueles que não têm suas vidas reconhecidas como dignas de serem vividas e preservadas. Nesse sentido, abro uma discussão sobre o modo como o sistema de sexo/gênero e sexualidade colabora para a delimitação do que pode ou não ser compreendido como vivo. Problematizo os efeitos da indeterminação ou ininteligibilidade de gênero no campo social, pensando em que medida aqueles corpos enigmáticos que não podem ser enquadrados dentro das normas de gênero não somente modificam, mas desestabilizam normas que definem as categorias de pessoa, humano e vida. Associo as experiências de violência ao conceito de antimonumento através dos trabalhos de arte Monumentos de Passaic (1967), de Robert Smithson, e Monumento contra o fascismo (1986-1993), de Esther Shalev e Jochen Gerz. E, por fim, penso em que medida é possível elaborar um antimonumento do corpo que trate das violações experimentadas pelos grupos minoritários, para isso, utilizo a obra de arte American Reflexxx (2013), de Signe Pierce e Alli Coates.

Palavras-chave: memória; antimonumento; corpo; gênero; sexualidade.

Abstract: This article is part of the debate about the possibilities of creating and propagating counter-hegemonic memories, as it addresses the dissident bodies of the norms of sex, gender and sexuality and how these bodies can articulate themselves to generate memories of the violence they suffer in everyday encounters. This tension has been thematized in art works that elaborate mnemonic narratives. Among these works are the antimonuments, that is, species of

inverted monuments that seek a way of approaching memories of inglorious events. The bodies that experience these events are those who do not have their lives recognized as worthy of being lived and preserved. In this sense, I open a discussion about how the sex / gender system and sexuality collaborate to delineate what can and can not be understood as alive. I question the effects of the indeterminacy or unintelligibility of gender in the social field, thinking to what extent those enigmatic bodies that can not be framed within the norms of gender not only modify but destabilize norms that define the categories of person, human and life. I associate the experiences of violence with the concept of antimonument through works of art *Monuments of Passaic* (1967), by Robert Smithson, and *Monument against fascism* (1986-1993), by Esther Shalev and Jochen Gerz. And finally, I think to what extent it is possible to work out a body antimonument that deals with violations experienced by minority groups, for which I use the artwork *American Reflexxx* (2013) by Signe Pierce and Alli Coates.

Keywords: memory; antimonument; body; genre; sexuality.

A trágica imagem de travestis assassinadas é corriqueira no imaginário LGBTIQ. Os estuproos corretivos destinados a mulheres lésbicas, que, de acordo com seus agressores precisam “aprender a ser mulher”, compõem o repertório dos crimes de ódio motivados por fobias às sexualidades não-normativas. Assim como os espancamentos de homens jovens pela expressão de afetividades homossexuais em público. No entanto, a memória dos alvos da intolerância de gênero e sexualidade não circula prioritariamente como uma história a ser narrada para as próximas gerações, como é caso da incessante criação de memória sobre o Holocausto ou o 11 de setembro. Por que há o interesse público em manter certas memórias e esquecer outras?

Uma discussão sobre a necessidade de seleção da memória pode ser inferida da obra de Jorge Luis Borges. Por meio de seu personagem *Funes, o memorioso* (Borges, 1979), o autor nos mostra os problemas de uma lembrança extraordinária que revela as minúcias de todos os acontecimentos de uma vida. Lembrar tudo demanda um tempo interminável. Lembrar tudo provoca um profundo sofrimento. O esquecimento, nesse contexto, é um elemento criador da vitalidade da existência. Sem esquecer só se vive para lembrar. O aqui e agora tornam-se, assim, um lugar e um tempo de eterna rememoração, sem espaço para ação outra. Por outro lado, observamos na construção da memória histórica, monumental, uma prática de apagamento: a história dos vencedores esquece os atributos de quem perdeu, enaltece e repete a violência de quem dominou. Diante dessas duas concepções de esquecimento – uma que esquece para produzir a energia da vida, para criar o novo, e uma que esquece para marcar uma hegemonia e colonizar, abre-se a pergunta *como produzir estratégias políticas de lembrança e esquecimento de corpos e experiências que não correspondem à constituição normativa dos gêneros e das sexualidades?* Em outras palavras: como produzir uma memória de resistência que responda às práticas de injúria e de aniquilamento da diferença?

O presente artigo se insere no debate acerca das possibilidades de criação e propagação de memórias contra hegemônicas. Me interessa uma reflexão sobre os corpos dissidentes das normas de sexo, gênero e sexualidade e o modo como esses corpos podem se articular para a geração de memórias das violências que sofrem em encontros cotidianos. O problema da violência precisa ser central quando pensamos nos atritos entre os corpos que se encontram na

cidade, pois não é por acaso que uns podem circular com segurança, livre e despreocupadamente, e outros vivem um permanente estado de alerta, sofrem ininterruptamente com a ameaça da violação e necessitam estar à espreita por causa da constante iminência de perigo. Essa tensão vem sendo tematizada em trabalhos de arte que elaboram narrativas mnemônicas. Entre esses trabalhos estão os antimonumentos, ou seja, espécies de monumentos às avessas que buscam um modo de abordar memórias de acontecimentos inglórios. Os corpos que experimentam esses acontecimentos são aqueles que não têm suas vidas reconhecidas como dignas de serem vividas e preservadas. Nesse sentido, pretendo 1) abrir uma discussão sobre o que constitui uma vida, como podemos reconhecê-la como tal e de que modo o sistema de sexo/gênero e sexualidade colabora para a delimitação do que pode ou não ser compreendido como vivo; 2) problematizar os efeitos da indeterminação ou ininteligibilidade de gênero no campo social, pensando em que medida aqueles corpos enigmáticos que não podem ser enquadrados dentro das normas de gênero não somente modificam, mas desestabilizam normas que definem as categorias de pessoa, humano e vida; 3) associar as experiências de violência ao conceito de antimonumento através dos trabalhos de arte *Monumentos de Passaic* (1967), de Robert Smithson, e *Monumento contra o fascismo* (1986-1993), de Esther Shalev e Jochen Gerz; e, por fim, 4) pensar em que medida é possível elaborar um *antimonumento do corpo* que trate das violações experimentadas pelos grupos minoritários, para isso, utilizo a obra de arte *American Reflexxx* (2013), de Signe Pierce e Alli Coates.

Para iniciar o cumprimento desses objetivos, tomo como referência o livro *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (2015), de Judith Butler. A autora discute o horizonte epistemológico que gera a inteligibilidade corporal, fazendo com que uns corpos sejam reconhecidos como vivos e valiosos enquanto outros corpos se tornam incoerentes, incompreensíveis e moralmente abomináveis. Essa distinção se dá, pois, a vida depende de certos critérios para ser considerada vida, ela precisa ser uma vida vivível, digna de ser mantida. O corpo, então, precisa ser reconhecido como vivo para ser protegido. Mas como se reconhece uma vida como tal? Butler chama atenção para duas questões, a primeira é que as normas através das quais apreendemos ou não a vida dos outros como passíveis de serem danificadas ou perdidas são em si mesmas relações de poder. A segunda questão para a qual a autora chama atenção é o problema ontológico de o que constitui uma vida: o “ser” da vida seria constituído por meios seletivos, o que faz com que o corpo esteja sempre *entregue aos outros*, às normas e

às instituições. Nesse sentido, não se pode pensar “ser” fora das relações de poder. *Ser um corpo é estar exposto* a uma moldagem e aos conflitos das dinâmicas da sociedade, portanto, a ontologia do corpo é social. Esse debate sobre epistemologia e ontologia da vida permite uma abordagem da diferença contida no exercício social e político de garantia da integridade de uns corpos e na permissibilidade da destruição de outros corpos.

A proteção ou a aniquilação são resultados de uma aproximação ou distanciamento da norma. Nessa direção é que *estar entregue aos outros implica ser produzido como sujeito nos gestos de iterabilidade* que constituem a normatividade. A repetição, entretanto, não apenas produz, mas também pode deslocar os termos que viabilizam o reconhecimento dos sujeitos. Butler (2015, p. 17) afirma que “os esquemas normativos são interrompidos um pelo outro, emergem e desaparecem dependendo de relações mais amplas de poder”, o que, por vezes, faz com que a norma encontre uma versão espectral do que deveria conhecer. Assim, entendo que são como versões fantasmáticas ou monstruosas da vida que surgem os sujeitos que não podem ser reconhecidos como sujeitos ou as vidas que não podem ser reconhecidas como vidas diante dos esquemas normativos que os precedem. O não reconhecimento, assim, seria uma falha, um erro ou desvio da normatividade. Se, como afirma Butler:

o reconhecimento caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos, então a ‘condição de ser reconhecido’ caracteriza as condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento – os termos, as convenções e as normas gerais ‘atuam’ do seu próprio modo, moldando um ser vivo em um sujeito reconhecível, embora não sem falibilidade ou, na verdade, resultados não previstos. Essas categorias, convenções e normas que preparam ou estabelecem um sujeito para o reconhecimento, que induzem um sujeito desse tipo, precedem e tornam possível o ato do reconhecimento propriamente dito. Nesse sentido, a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento. (Butler, 2015, p. 19)

Essa *condição de ser reconhecido* forma o que é e o que não é inteligível, ou seja, um esquema histórico geral e compartilhado que, embora não determine, orienta o reconhecimento dos outros ao estabelecer os domínios do cognoscível. A orientação pela norma acaba por atribuir o reconhecimento de forma diferenciada, de modo que o que é prescrito pelas ações, práticas ou cenas normativas tem lugar e estímulo para continuar a vir a ser. E o que é excluído ou lançado para as margens da norma como desvio gera colapsos e fraturas, abre campos de indeterminação por definição irreconhecíveis e nem sempre bem-vindos à dinâmica social.

Contraditoriamente, esse movimento descreve o funcionamento mesmo da norma, que administra perspectivamente sua própria destruição. A norma renova-se. Pode ser deslocada e invertida ainda que isso não necessariamente gere outras hegemonias. Entendo que a possibilidade de deslocamento da norma torna complexa sua gama de efeitos políticos e, nesse sentido, aquilo que poderia a um primeiro olhar ser compreendido como um esquema sócio-político binário e infantil representado por uma massa desviante oprimida contra uma minoria normativa opressora torna-se fluido e instável. Isso porque o deslocamento da norma permite a reprodução da norma por corpos não normativos, isto é, a erupção de possibilidades de resistência pela hipérbole das paródias.⁵⁹ Por ser a paródia uma espécie de falha exercida deliberadamente, ela reproduz a norma no mesmo gesto em que cria o desvio, sobrepondo norma e desvio de modo a embaralhar os limites da compreensibilidade do ser.

O problema do reconhecimento da vida, assim, depende de um horizonte epistemológico que define o que é discernível como uma forma de vida a partir da repetição de certas normas. O que aparece vivo, mas não é reconhecido como uma vida, é exposto a uma condição precária diferenciada. Para Butler (2015, p. 50), a precariedade e a condição precária propriamente dita são noções elementares para a estruturação da ontologia social. Antes, precariedade designa uma condição de existência da própria vida. Uma vida que pode ser a qualquer momento eliminada e que não tem a sua continuidade garantida é uma vida precária. Se a doença e a morte podem deteriorar todo e qualquer corpo, a precariedade é compartilhada por todas as pessoas, é uma prerrogativa universal. A condição precária, por sua vez, delinea uma situação politicamente induzida na qual certos grupos sofrem pela deficiência social e econômica e, com isso, são mais vulneráveis às violações. Dentro desses grupos localizo o das pessoas LGBTIQ, que tiveram suas práticas catalogadas como perversas e anormais e têm os seus gêneros não reconhecidos como legítimos, mas como transtornos subjetivos e sociais.

A exposição diferenciada à violação sofrida pela população LGBTIQ levanta perguntas sobre como um corpo aparece publicamente como alvo. O que faz uma pessoa ser vítima de um espancamento em uma grande avenida da cidade e outras pessoas não? Quais códigos

⁵⁹ Para uma discussão sobre a resistência hiperbólica das parodias, ver Butler, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. – 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 210 e 211.

enquadram um corpo no lugar de “corpo não normativo”? Em outras palavras, *como se percebe* um corpo não normativo? Como esse corpo distingue-se de outros corpos na multidão? Há um repertório de comportamentos, um tipo ou fisionomia para formular uma imagem capaz de produzir essa distinção? Proponho que, aliado aos problemas ontológicos e epistemológicos de o que constitui uma vida e de como se reconhece essa vida como tal, há um problema estético que se apresenta na *forma* como essa vida é manifestada. O campo estético colabora na aceção de um corpo que percebe e é percebido, vê e é visto. Se, como afirmou Merleau-Ponty em sua obra *O olho e o Espírito* (1960, p. 279), o corpo é inseparavelmente senciente e sentido, se é vidente e visível, tateante e tocado, então, compreendo que a cognição só pode cumprir sua função normativa de engendramento e propagação epistemológica de saberes sobre a vida quando há uma *comoção*. Do latim *commovere*, comoção significa mover-se em conjunto. No vocabulário de Ponty, trata-se de *um impacto do mundo no corpo* e, simultaneamente, de *um impacto do corpo no mundo* que o captura em sua contextura. Nesse sentido, no instante em que se reconhece racionalmente, ou antes mesmo disso, o corpo é afetado pelo mundo e também afeta o mundo. Esses afetos podem variar da familiaridade ao estranhamento, do estranhamento ao profundo horror. As experiências estéticas, sejam elas a comoção pela beleza, o avassalador sublime ou o nojo à abjeção, dentre muitas outras experiências estéticas possíveis, orientam a tomada de posição de um corpo diante de outro corpo. Isso pois a experiência estética retira o corpo de seu estado comum, induzindo uma reação dentro de uma gama que pode variar da serenidade ao surto, da paralisia à violência.

Desse modo, o problema estético da percepção de um corpo por outro corpo se apresenta nos modos de sentir as formas e performatividades diante de nós. A comoção, assim, se dá por sensações nem sempre vinculadas a um profundo conhecimento ou minimamente racionalizadas. É nessa medida que quando um corpo se depara com outro corpo numa cidade, a morfologia humana pode aparecer explicitamente ou uma ausência de sentido pode se estabelecer. Na ausência de sentido abre-se a abjeção. De acordo com Julia Kristeva, em sua obra *Poderes do Horror: ensaio sobre abjeção* (1980, p. 5), “diferente da ‘inquietante estranheza’, e também mais violenta, a abjeção se constrói sobre o não reconhecimento de seus próximos: nada lhe é familiar, nem mesmo uma sombra de recordação.” Precisamente por nada ser familiar é que a abjeção presentifica uma falta fundante de todo ser, sentido, linguagem e desejo. O objeto é aquele que é expelido pelo corpo, tornado outro, um outro repugnante que já

não se pode associar ao *eu*. Com a noção de abjeção é possível aprofundar a discussão sobre a ininteligibilidade de certos corpos e a violência instaurada diante dessa presença desconcertante e transtornadora. Sendo o instante *diante de* aquele em que pode ou não ocorrer a comoção, pergunto se diante de uma morfologia com algumas características compartilhadas pela humanidade – bípede e falante, mas marcada por uma falta que a desfigura completamente, tornando-a um corpo monstruoso, seria possível a comoção. Ora, mas quais são suas dissonâncias? Um corpo humano em sua construção cultural tem marcas de raça, gênero, sexualidade, entre outras. Nessa medida, a ausência de aspectos de gênero moduladores da condição de humanidade pode erigir a monstruosidade e o transtorno da ordem social, provocando reações de violência que trazem à tona uma história de trauma vivenciada pela população LGBTIQ. Para aprofundar esse debate, utilizo como outro livro de Judith Butler, intitulado *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2013). Pois bem, se as lições de anatomia distinguem macho e fêmea pela morfologia de seus corpos, especificamente pelas genitálias e aparelhos reprodutores, o que resta ao olhar quando não podemos reconhecer precisamente um homem ou uma mulher?

De acordo com Butler,

a “coerência” e a “continuidade” da “pessoa” não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas. Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas. Gêneros “inteligíveis” são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. (Butler, 2013, p. 38)

A noção de gênero inteligível em Butler aponta para uma problematização da própria categoria de pessoa. Por gênero compreende-se uma “estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (Butler, 2013, p. 59). Dessa maneira, para ser de um gênero é preciso exibir certas características, alinhando-as com a repetição de um repertório de comportamentos. Com o

tempo, essa repetição cria a ilusão de uma natureza. Há aí um pressuposto de complementariedade: o sexo depende do gênero e vice-versa. Essa dependência se expressa de modo que o sexo necessita de um gênero para estilizar o corpo e o gênero necessita de um sexo para que a estilização possa ser inscrita em uma superfície morfológica coerente. Indo além, o sexo só ganha sentido quando performado através de um gênero contínuo, que não é outro, mas que possui uma relação de atração com esse outro e oposto gênero. O alinhamento entre sexo, gênero, prática sexual e desejo está condicionado a uma matriz heterossexual, cisgênera⁶⁰ e binária. Por outro lado, a própria cisão entre sexo e gênero aponta para uma possibilidade de deslocamento da norma. Isso porque, se abordarmos o sexo como uma característica fixa e incontornável em termos biológicos e o gênero como um variante culturalmente construído,⁶¹ não necessariamente há uma correspondência entre ambos. O gênero não é um resultado causal do sexo. Sem relação de causa e efeito estabelecida, o gênero não precisa reproduzir o binário masculino-feminino. Assim, Butler afirma que *homem e masculino* podem significar tanto um corpo masculino como feminino, do mesmo modo que *mulher e feminino* podem significar tanto um corpo feminino como um masculino. Tem-se, nesses casos em que sexo, gênero, prática sexual e desejo não reproduzem a matriz cisheteronormativa, uma performatividade de gênero que fissa a percepção regular de humanidade pela ausência de repetição da norma. Desse modo, corpos que performam gêneros instáveis ou incoerentes não são vistos como pessoas. Poderiam esses corpos instáveis, incoerentes e, portanto, sem inteligibilidade de gênero provocar a comoção de corpos normativos em situações de violência ou morte? Se não, um corpo que escapa aos padrões de “pessoa”, de “humano” ou mesmo de “vida”, quando aparece vivo, caminhando pela cidade, produziria um choque maior do que se estivesse morto?

Como vimos, esse corpo que escapa às categorias inteligíveis de humanidade é o corpo abjeto. E o abjeto, para Kristeva, implica em alguma medida a morte:

⁶⁰ Cisgênero é como se designa o gênero de uma pessoa que ao longo da sua vida define-se, em termos de sexo e gênero, do mesmo modo como foi registrada ao nascimento. É a oposição direta do transgênero.

⁶¹ É possível ir além e refutar a tradicional compreensão de que o gênero é uma interpretação cultural de um sexo supostamente natural se questionarmos os fatos naturais do sexo. Se pensarmos esses fatos naturais do sexo como produtos de uma cultura que não simplesmente verifica, mas interpreta a natureza por meio de discursos científicos que servem a interesses sociais e políticos, não é possível conceber um sexo anterior à cultura. Nesse sentido, o sexo é tão culturalmente construído como o gênero. Cf. Butler, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2013. p. 24

Diante da morte significada – por exemplo, um encefalograma plano – eu compreenderia, reagiria ou aceitaria. Não, como um teatro da verdade, sem disfarce e sem máscara, tanto o dejetos como o cadáver me indicam aquilo que eu descarto permanentemente para viver. Esses humores, essa imundície, essa merda são aquilo que a vida suporta com muito custo e ao custo da morte. Ali eu estou nos limites de minha condição de viva. Desses limites se livra o meu corpo como [corpo] vivo. Esses dejetos caem para que eu viva, até que, de perda em perda, nada mais me reste, e que meu corpo caia por inteiro para além do limite, *cadere*, cadáver. Se o lixo significa o outro lado do limite, onde eu não sou e que me permite ser, o cadáver, o mais repugnante dos dejetos, é um limite que a tudo invade. (1982, p. 3)

O cadáver, o limite da vida e do eu, é dado pelo descarte que caracteriza a abjeção, pois abjetar é lançar para fora de si uma conspurcação, depois repelir, rejeitar. O abjeto é essa sujidade nojenta expelida pelo corpo e tornada um *outro* asqueroso. É o movimento de criação do estranho tal como o estranho freudiano, repleto de familiaridade, mas uma familiaridade insuportável, que precisa ser aniquilada para não aniquilar o corpo que a produz. A aniquilação se faz força geradora, extermina o conhecido, qualquer ínfima lembrança do que é inteligível, e abre o irreconhecível, inominável, abominável novo: corpos indefinidos, ambíguos, enigmáticos, indeterminados, amorfos. Diante do que não se reconhece, daquilo sobre o qual nada se sabe, uma única pergunta se impõe: *o que é isso?* Para Kristeva (1982, p. 7), a dimensão da dúvida é parte do abjeto, que aparece como um exilado que pergunta “*onde estou?*” antes mesmo de perguntar “*quem sou?*”. Sua despreocupação ontológica decorre de uma urgência em situar-se, uma vez que acorda e ergue-se em plena catástrofe, no seio do caos, no instante do trauma. Para quem vê o abjeto, entretanto, uma localização é prescindível. Aquele corpo normativo que diante de si percebe uma abjeção quer compreender a incógnita que ali se realiza. *O que é isso?* é a pergunta daquele que abjeta, daquele que encontra o dejetos, mas não a pergunta do abjeto mesmo. Talvez seja por isso que diante de um corpo sem um sexo ou um repertório comportamental que possa ser associado a um dos gêneros binários se instaura o horror: *isso* toma o lugar de *ele* ou *ela*. Encontrar um corpo enigmático é chocar-se com ele. É experimentar uma crise. Uma ruptura brutal. É beirar um abismo. Tatear uma margem cujo *outro* lado se desconhece.

No espírito de encarnação do enigma, a obra *American Reflexxx* (2013), filme de curta duração dirigido por Alli Coates que documenta uma performance da artista Signe Pierce, condensa os problemas discutidos até aqui. No filme, o registro de uma performance: a artista usa um vestido azul bem curto e colado no corpo – um típico vestido de *stripper*, um salto alto

amarelo e uma máscara reflexiva. Com esse traje, caminha pela cidade de Myrtle Beach, na Carolina do Sul, Estados Unidos. Ao longo da caminhada, a população da cidade se aglomera em torno da performer e passa a persegui-la com perguntas sobre seu gênero: “É um homem, certo?”; “É um homem!”; “Que *nojo!*”; “É um traveco!”; “*Isso* é estranho”; “Ninguém quer *isso!*”; “É alguma *coisa!*”; “Você é uma mulher, certo?”; “Ela é *horrorosa!*”; “É um cara?”; “Ela tem peitos!”; “É alguma *coisa!*”. Em nenhum momento há uma resposta ou uma refutação, apenas permanece a indeterminação. Sem muita demora, o corpo enigma da performer é agredido por uma mulher horrorizada com sua ação. Se um corpo abjeto não é reconhecido como uma forma humana, como uma pessoa, como compreendê-lo como uma forma de vida que merece ser protegida da violência e da morte? Pois, é exatamente por causa de sua ininteligibilidade que esse corpo é abjeto e não pode ser reconhecido como uma forma de vida. Esse não reconhecimento torna o corpo dejetivo mais vulnerável aos ímpetus de ódio e injúria. Como alvo da violência, esse corpo só pode ser considerado vivo na medida em que um vírus vive para destruir a vida digna de ser vivida. *Um vírus que se espalha e ameaça a norma deve ser eliminado.* É nesse movimento que o corpo dejetivo precisa ser atacado para que se possa proteger uma noção normativa de pessoa, de humano e vida, de modo que uma das marcas do corpo abjeto é o trauma. Nascer, viver e morrer na exposição de uma violência irrepresentável, essa é a sua condição de existência.



Imagem: *frame* do vídeo American Reflexxx.



Imagem: *frame* do vídeo *American Reflexxx*.

É na medida em que esse corpo enigma desenvolvido na performance *American Reflexxx* se erige em meio ao trauma que gostaria de aproximá-lo a uma noção de antimonumento. A expressão *antimonumento* remete aos trabalhos realizados pelo artista expoente da *land art* Robert Smithson na década de 1960. Especificamente no seu *Passeio pelos monumentos de Passaic, New Jersey* (2009), texto que relata uma caminhada feita em 1967 e exhibe registros fotográficos do evento, o conceito tradicional de monumento é colocado em suspenso. Smithson sai de Nova York até Nova Jersey de ônibus, desce perto do Rio Passaic e ali deslumbra-se com monumentos por todo lado. Passaic, entretanto, era uma cidade suburbana em construção que não abrigava nada de monumental, nenhum resquício de grandiosidade, nenhuma memória de esplêndidos feitos históricos. Havia uma ponte de madeira e aço, prédios estavam sendo edificadas e haviam muitos, muitos canteiros de obra pela cidade. Estranhamente, é nesse sítio que Smithson vê os monumentos: a ponte – uma ponte como qualquer ponte norte-americana, uma caixa de areia, grandes canos de concreto que levam o esgoto das residências para o Rio Passaic, dragas próximas à água. Crateras que formam enormes poças são vistas pelo artista como fontes ao ar livre... Smithson escreve:

Esse panorama zero parecia conter *ruínas às avessas*, isto é, todas as novas edificações que eventualmente ainda seriam construídas. Trata-se do oposto da ‘ruína romântica’ porque as edificações não *desmoronam* em ruínas *depois* de serem construídas, mas *se erguem* em ruínas antes mesmo de serem construídas. Essa *mise-en-scène* antirromântica sugere a desacreditada ideia de tempo e muitas outras coisas

‘ultrapassadas’. Mas os subúrbios existem sem passado racional e sem os ‘grandes eventos’ da história. Ah, talvez haja umas poucas estátuas, uma lenda e umas quinquilharias, mas não há nenhum passado – apenas o que passa para o futuro. Uma utopia menos um fundo, um lugar onde máquinas são ídolos, o sol se tornou vidro e a fábrica de concreto de Passaic (River Drive, 253) tem bons negócios em PEDRA, BETUMINOSOS, AREIA E CIMENTO. Passaic parece cheia de ‘buracos’, comparada com a cidade de Nova York, que parece compacta e sólida, e esses buracos em certo sentido são os vazios monumentais que definem, sem tentar, os traços de memória de uma série de futuros abandonados. (SMITHSON, 2009)

Smithson, engajado numa crítica à história dos eventos monumentais, recria o conceito de monumento, localizando-o na entropia. O artista ilustra o conceito de entropia criando narrativamente a imagem de uma caixa cheia de areia na qual há de um lado areia branca e de outro areia preta. No meio dessa caixa em que preto e branco se dividem perfeitamente, uma criança começa a correr em círculos, o que faz com que as areias bicolores se misturem e produzam o cinza. Se a criança resolvesse girar na direção contrária, a caixa de areia não retornaria ao seu estado inicial, apenas misturaria mais e geraria mais cinza. A noção de entropia permite a alocação da experiência na cidade no presente, uma vez que não é possível voltar, desfazer a ruína e tornar vivo o que foi abatido pelo tempo. Erguer-se em ruínas é estar desde o nascimento em processo de deterioração. O monumento, nesse sentido, não é criado para uma memória do passado, mas para uma memória do futuro. Um futuro no qual não se projeta a ambição de guardar uma memória como se se tornasse presente o gelado do oxigênio carbonizado por uma vida passada. O vazio do monumento do futuro é uma memória por vir, o que traduz a precariedade política da localização e a efemeridade do corpo: perecível, impermanente, mutável como toda a paisagem de Passaic.

A capacidade de transformação do antimonumento é mote de outro trabalho de arte emblemático para esse tema, o *Monumento contra o fascismo* (1986-1993) do casal Esther Shalev e Jochen Gerz. Nessa obra, o casal Gerz construiu uma enorme coluna revestida de chumbo no distrito de Harburg, subúrbio da cidade de Hamburgo, Alemanha. Um texto próximo à coluna convidava os transeuntes a gravarem nela os seus nomes e, assim, assumir uma postura pública contra a atrocidade do holocausto fascista. Anualmente os artistas enterravam uma parte, até que, no curso de sete anos, os doze metros de coluna foram completamente sepultados. Antes do total desaparecimento da coluna, toda uma mobilização da sociedade ocorreu espontaneamente: de nomes, frases começaram a ser escritas, suásticas apareceram rabiscadas,

os telejornais abriram um debate sobre a sujeira na coluna e a necessidade de restauração de sua superfície. Esse procedimento chama atenção para o problema do esquecimento: enquanto os monumentos da história edificante não fazem lembrar as violências ocorridas em eventos específicos, mas promovem um apaziguamento ou uma neutralização do problema para que possamos esquecer-lo; o antimonumento ativa a história dos vencidos ao fomentar discussões em praça pública, discussões que ocorrem a partir do e no próprio antimonumento.

Um antimonumento refere-se, assim, a um passado sem glória e, por vezes, traumático. É produzido pela necessidade de narrar a história de uma violência aniquiladora sofrida por corpos marcados por uma diferença em relação à norma. Se a violência quer aniquilar a diferença, o antimonumento resiste à aniquilação por suscitar a narração, uma contação de história sobre um grupo violentado. É nesse sentido que antimonumento se faz procedimento e como tal não está restrito à forma de um objeto escultórico ou de uma construção arquitetônica acabada. Com isso, defendo que o suporte do antimonumento não precisa necessariamente ser de mármore ou concreto, mas pode ser o próprio corpo. Uma definição de *antimonumento do corpo* se esboça como *um procedimento que suscita a narração de histórias sobre os corpos que passaram por uma violência aniquiladora*. Como procedimento, é somente no instante do encontro que os antimonumentos do corpo são ativados. Tendo o encontro como lugar de ativação dos antimonumentos, o choque ou horror provocado nesse atrito pode ou despertar ou anestésiar.

Dois são os autores que utilizo para pensar as diferenças qualitativas entre os choques que despertam e aqueles que anestésiam, Christopher Turcke e Diana J. Torres. Para o primeiro, os meios de comunicação, sobretudo a televisão, vêm produzindo desde meados do século XX uma mobilização de forças para uma violenta “injeção multissensorial” em seus espectadores. Isso porque não basta apenas expor acontecimentos explosivos de modo sensacionalista, uma vez que as sensibilidades contemporâneas estão ultrassaturadas, superestimuladas, e, portanto, resistentes à dor e à violência. Uma injeção multissensorial é um choque de absurdo impacto, mas que logo se dilui entre tantas outras notícias que nossas sensibilidades atrofiadas recebem

diariamente.⁶² É justamente esse o ponto de crítica da performer espanhola Diana J. Torres. Pois Torres questiona a nossa insensibilidade diante dos massacres e guerras que vemos nos telejornais e, através de práticas de excitação pornográfica, busca tornar os corpos disponíveis, abri-los à experiência do prazer para então chocá-los com a realidade nua que impõe a violência de forma diferenciada para certos corpos. No caso dos antimonumentos, acredito que suas constituições procedimentais em plataformas completamente inusitadas podem provocar um choque viabilizador do despertar do corpo para uma tomada de posição política no mundo, pois reivindicam uma história do trauma narrada desde a perspectiva de quem o sofreu.

Por fim, vimos que os antimonumentos do corpo colaboram na construção de uma memória dos corpos marginais não glorificados pela história monumental das grandes narrativas. Mas se a lembrança implica o esquecimento, em que medida esquecemos para poder criar um novo modo de pensar a dor e a violência em ações como a da performance *American Reflexxx*? Se o esquecimento atua como fator de viabilização de construção de memórias contrahegemônicas não é mais no sentido de priorizar uma história dos vencedores, mas no sentido inverso de esquecer a glória e trazer à tona o trauma. Os modos de fabular o trauma modificam a paisagem urbana e os corpos que circulam na cidade, gerando uma pulsação estético-política no instante em que se está diante de um antimonumento do corpo. Essa pulsação, entretanto, não garante uma tomada de posição libertária, mas pode gerar a incitação do ódio neofascista. De todo modo, os posicionamentos não podem ser mascarados quando o corpo é tomado pelo choque. Pelo contrário, o choque os escancara, acirra as divergências e instaura batalhas urgentes.

⁶² "Não é mais suficiente que os acontecimentos sejam por si só explosivos, confeccionados de forma chamativa, ou que tenham as manchetes gritadas como nas edições extras de outrora; o meio audiovisual necessita mobilizar todas as forças específicas de seu gênero e ministrar a notícia com toda a violência de uma injeção multissensorial, de forma que atinja o ponto que almeja: o aparato sensorial ultrassaturado dos contemporâneos". Cf.: Turcke, Christopher. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2010. p. 19

O papel da escrita é constituir, com tudo o que a leitura constituiu, um “corpo” (quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus). E é preciso compreender esse corpo não como um corpo de doutrina, mas sim - segundo a metáfora da digestão, tão frequentemente evocada - como o próprio corpo daquele que, transcrevendo suas leituras, delas se apropriou e fez sua a verdade delas: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida “em forças e em sangue” (in vires, in sanguinem). Ela se torna no próprio escritor um princípio de ação racional.

Michel Foucault

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, vimos algumas das diversas possibilidades de encarnação das resistências feministas. Encarnação, do latim *in carnare* significa fazer-se carne. Assumir a forma do corpo, esse é o sentido aqui implicado. O corpo foi meu objeto de análise e crítica, sobretudo no que diz respeito à sua potência política de engendramento de revolta no campo dos valores sociais ocidentais. No recorte proposto nesta pesquisa, essa revolta parte sempre de uma situação de inconformidade às normas ou naturalizações de gênero e sexualidade. A inconformidade, por seu turno, não sucumbe à correção. Pelo contrário, e às vezes de modo violento, cria possibilidades de existências marginais. Existências sexo-dissidentes que se articulam em bandos para assaltar os códigos dos regimes que as sujeitam. Subvertem e violam princípios morais, ícones, líderes e instituições autoritárias, cisheterocentradas, patriarcais, racistas e capitalistas. Existem e resistem, seja pela exibição pública de corpos impertinentes que se tornam plataformas de acionamento e transvaloração de narrativas de experiências aniquiladoras, pela articulação de outros espaços que escavam uma dinâmica avessa ao fascismo para elaboração cotidiana de corpos e afetos minoritários ou pela execução de ações combativas de terrorismo pornográfico.

Não cabe tecer qualquer conclusão sobre esses eixos de resistência. Pois as conclusões encerram, enquanto as resistências feministas manifestam uma abundância de vida imensurável. Nietzsche, ao abordar a questão da abundância de vida, em *Gaia Ciência* (aforismo 370), a vinculou a uma compreensão trágica da vida, à necessidade de viver também o discutível e o terrível. À abundância de vida pode pertencer até mesmo o sem sentido e a destruição. E a destruição, nesse contexto, se faz criadora. Destaco: *não qualquer destruição*. É preciso haver um comprometimento com a quebra do silêncio, com o desmantelamento da compreensão puramente lógica da existência e com o dilaceramento da redenção de si mediante a arte e o conhecimento. Por isso, destruir valores é criar um imprevisível sem qualquer garantia de segurança ou estabilidade. Exatamente porque os conflitos não cessam, porém desdobram-se ganhando novas formas e diferentes significações. Nem o prazer artístico nem o domínio intelectual detêm (no sentido ambíguo de possuir e de fazer parar) a força da destruição criadora que, nos escombros, vislumbra um nascimento. Note-se bem: destruir não é questionar. Ou negociar. Nem mesmo tensionar. *Destruir é romper por completo*. E ali mesmo na ruptura, na

fragmentação em que tudo é estilhaço e poeira, ali, sobre cada pedra disforme, cada trapo sujo e queimado, ali... é o lugar próprio da possibilidade e da alegria.

O lugar da destruição ativa e criadora é o lugar habitado pelo Coletivo Coiote na pesquisa que desenvolvo. Talvez seja por isso que a análise que empreendi de suas ações não se limita a um campo disciplinar em particular. Não é uma análise restrita ao campo da arte. Nem ao campo da memória. Tampouco ao campo da teoria política clássica. Escolhi fazer uma leitura que pudesse permear o terreno de um ativismo radical e explosivo, tal como são suas ações. Por isso fiz dos escritos de Hakim Bey e de Diana J. Torres minhas interlocuções prioritárias – o primeiro, um militante libertário cujo texto é uma espécie de manifesto incendiário que incita ações ilícitas; a segunda, uma performer transfeminista cujo texto é autobiográfico e pornográfico, narrando a história de um corpo que gera fissuras por onde quer que exiba sua monstruosidade autodeterminada. Se há um campo disciplinar em questão no trabalho do Coletivo Coiote, esse campo disciplinar é o corpo, tomado como território de sujeição biopolítica e também como território de resistência. Sobre a constituição disciplinar do corpo, faço das palavras de Foucault as minhas:

O momento em que passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade a mecanismos científico-disciplinares, em que o normal tomou o lugar do ancestral, e a medida o lugar do *status*, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, esse momento em que as ciências do homem se tornaram possíveis, é aquele em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo. (...) O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação “ideológica” da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia de poder que se chama “disciplina”. Temos que deixar de descrever sempre os efeitos do poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção. (FOUCAULT, 1975/ 2014b, p. 189)

Acredito, em acordo com Foucault, que a disciplina produz o corpo e cria realidades a partir de rituais de verdade. Verdades sobre o corpo, sobre o sexo, o comportamento. Vigiar e Punir (1975/2014b) marca as características de um poder que se mostra ainda mais rebuscado na História da Sexualidade I (1977/2014a). Poder este que se manifesta no exercício do controle sobre a vida em todas as suas minúcias: desde os padrões aceitáveis de higiene pessoal, passando pela constituição de uma saúde revigorante, até a prática de uma sexualidade sadia; para cada uma dessas características, uma conduta correspondente imprescindível. Estes

aspectos da construção política do corpo são frontalmente atacados pelo Coletivo Coiote. É também por isso que decidi não fazer uma leitura disciplinar de suas ações, pois entendo que lá onde há a edificação disciplinar do corpo e do saber, o Coletivo Coiote emerge como uma úlcera. E ainda, não acredito que exista um conjunto de singularidades, aspectos expressivos, metodológicos e teóricos, oposições e diálogos interdisciplinares ou interditos próprios a um único campo de saber que sejam capazes de assegurar uma leitura potente e complexa do Coletivo Coiote. É preciso inventar. Então, busquei um caminho pelas margens que não os aprisionasse em uma genealogia ou ambiência moral que amortecesse o impacto do choque próprio às ações realizadas pelos coiotes.

Caminhar pelas margens, no âmbito da pesquisa acadêmica, é aprender a falar sobre o que não é dito. Criar fonemas impensáveis para dizer. E, na formulação, encontrar o inesperado. Na trama dos corpos que transgridem as regras de gênero, trata-se de fabular alternativas à distribuição assimétrica da violência que faz com que os corpos desviantes tornem-se alvos. E aqui cabe ampliar essa noção de violência, pois não se trata unicamente da violência física, mas também da violência simbólica. Pois quando um grupo marcado por certas características de gênero, sexualidade e/ou raça é deliberadamente apagado da história das lutas por condições dignas de vida e prosperidade, tendo a sua resistência cotidiana reduzida ao silêncio, há aí um cerceamento ao acesso à própria história que, como afirma Foucault, constitui um interdito sobre o qual “não deve-se falar até ser anulado do real”. (FOUCAULT, 2014, p. 92).

Assim, presentificar a resistência que as forças da LGBT-fobia e do racismo querem eliminar é o que move todos os textos aqui apresentados. Contudo, os escritos sobre as heterotopias de resistência dispõem uma atenção especial para o problema do racismo no interior do feminismo, apresentando algumas possibilidades organizacionais que surgem no núcleo desse conflito e com o objetivo de mantê-lo aceso para elaboração coletiva. As heterotopias de resistência são lugares efetivos para essa elaboração. E, nesse sentido, entram em confronto direto com a noção utópica de sonho irrealizável. Não está em questão, portanto, a idealização de um mundo perfeito onde vivemos no mais pleno apaziguamento. Ao contrário, objetiva-se evidenciar as relações de poder no interior dos nossos grupos de afinidade e conexões mais íntimas. Em outras palavras, quer-se mostrar que, ainda entre aqueles que posicionam-se do mesmo lado na luta contra os fascismos, há assimetrias. Para isso, é preciso considerar a variedade de corpos e experiências, em suas multiplicidades de tipo, pertencimento

cultural, geográfico, posição social e econômica, além dos já citados marcadores de gênero, sexualidade e raça. Desse modo, as heterotopias de resistência acessam um passado raramente reivindicado no círculo do feminismo, o passado negro, afirmando o aqui e agora com todos os traços da violência histórica atualizada em suas mais refinadas formas de continuidade. O acesso ao passado e a afirmação do presente são alavancas que nos lançam em heterotopias, espaços reais e localizáveis, os quais, por definição, representam, contestam e invertem posicionamentos encontrados no interior da cultura.

A inversão de certos posicionamentos encontrados no interior da cultura aparece não somente na criação do conceito-práxis de heterotopia de resistência, mas no próprio devir que torna possível a produção de análises sobre minhas próprias práticas em urdiduras políticas. Nesse sentido, fazer ecoar a potência e a voz da militância feminista negra é parte do processo e resultado deste trabalho. É certo que as universidades cada vez mais abrem espaço para pesquisadoras e pesquisadores que falam desde a sua experiência sócio-política. Aqui no Brasil e na América Latina, essa é uma tendência nos meios e escritos *kuir* e decoloniais. Ainda que o meu texto não seja majoritariamente escrito em primeira pessoa, é um fato que ele só se faz produção teórica na medida em que se faz testemunho e agência política. Esse é um ponto que conecta os artigos sobre as heterotopias de resistência e o artigo sobre o Coletivo Coiote. Se, no primeiro caso, tomei como matéria-prima a minha experiência em coletivas feministas interseccionais para desdobrar debates presentes nas obras de mulheres negras como Audre Lorde, Bell Hooks e Kimberlé Williams Crenshaw, com as quais aprendi o método de ouvir a intuição do próprio corpo no mundo para criar teoria política; no segundo caso foi também através da minha vivência em manifestações políticas de caráter feminista que pude sentir com meu próprio corpo o choque estético que me fez produzir uma investigação teórica movida por algo que escapava da dimensão da inteligibilidade discursiva.

Por outro lado, há também um exercício teórico em sentido estrito, mesmo que interdisciplinar, nos escritos sobre os antimonumentos do corpo. Para a realização desses artigos em particular, eu não presenciei nenhuma ação ou performance. Foi um trabalho de análise de imagens e bibliografia. Um trabalho tradicional de Teoria da Arte ampliado aos campos da Memória Social e dos Estudos de Gênero. Ainda assim, um trabalho que olha para o movimento das grandes avenidas e vê tanto a violência do fascismo contra os corpos sexo-dissidentes quanto a violência desses mesmos corpos contra as normas que os criam como restos. Ora, com

esses últimos artigos, fica evidente que o *pathos* dessa dissertação revela metodologias co-geradas com seus objetos. Assim, a experiência da vida vivida é radicalmente diferente da experiência adquirida por livros ou por qualquer outro meio de comunicação. Essa diferença qualitativa gera, obviamente, abordagens distintas para fenômenos que, além de serem diferentes entre si, são acessados de modos também diversos. Quando o corpo é capturado pela ação terrorista, é a própria vida que coloca-se em risco. Ao passo que o livro, o ecrã ou qualquer outro dispositivo funcionam como meios. Mediações. E mediações são cortes. Dividem. Entre um polo e outro, uma perda. Algo se dissipa na mediação. Não é por acaso que Walter Benjamin (1933/2012) fala sobre a perda de experiências comunicáveis na modernidade industrial: é porque os livros explicam e a informação precisa ser verificável. Mas existe algo que se perde na explicação. E tendo a acreditar que esse algo é o momento cru em que a sensação, sem porquês totalmente dados, toma o corpo e o enche de medo e incertezas. Há tradição da incerteza? Ela está nos livros de história, nos livros arte ou nos livros de memória? Ou a incerteza se perde na palavra que explica e informa?

É claro que muitos trabalhos de contestação política são pensados para plataformas como o texto, o vídeo ou o cinema. Publicados como manifestos, exibidos em telas de TV, de computador ou projeções cinematográficas, esses trabalhos funcionam apenas dentro da circunscrição esperada, ou podem romper seus limites? O texto alcança apenas uma elite intelectualizada, formada por teóricos franceses, alemães e norte-americanos, ou pode ir além desse nicho? O isolamento das salas de cinema serve apenas para manter a ambiência escura, o áudio sem ruídos e as imagens precisas, viabilizando a diegese sem a qual um filme não é um filme, ou provoca também isolamento da própria realidade externa ao filme? Nas galerias de arte há somente uma conversa entre pares, ou seja, entre o público específico de artistas, curadores, críticos, teóricos, historiadores, galeristas e a elite econômica que financia esses espaços e compra os trabalhos neles expostos, ou é possível que as galerias abriguem outros públicos e diálogos não tão herméticos? Seja como for, não é inusitado que as críticas sociais e políticas de trabalhos de arte expostos em espaços voltados para a elite intelectual e econômica diluam-se no deleite de seu público, na dinâmica de compra e venda ou em teorizações inacessíveis. A fim de evitar os aplausos cínicos dos sujeitos criticados, os trabalhos sobre os quais escrevo são aqueles que *só* fazem sentido quando tomam as ruas e esbarram com uma multidão qualquer. Lá, estremecem os itinerários em inércia e ressignificam as camadas do chão.

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, H. *Punks e Darks no espetáculo urbano*. São Paulo: Scritta, 1994.
- ABREU, S. R. “Tucumán Arde arte, protesto e exposição”. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.
- ADEWUNMI, B. “Kimberlé Crenshaw sobre interseccionalidade: ‘Eu queria criar uma metáfora cotidiana que qualquer pessoa pudesse usar’”. Tradução de Bia Cardoso. Blogueiras Feministas, 2014. Disponível em: <http://blogueirasfeministas.com/2014/07/kimberle-crenshaw-sobre-interseccionalidade-eu-queria-criar-uma-metafora-cotidiana-que-qualquer-pessoa-pudesse-usar/> Acesso em 31/05/2017.
- AGAMBEN, G. “O que é um dispositivo?” In: *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BEY, H. *CAOS Terrorismo Poético e Outros Crimes Exemplares*. São Paulo: Conrad, 2003. Disponível em: <http://www.imagomundi.com.br/cultura/caos.pdf>. Acesso em 31/05/2017.
- BEY, H. *TAZ: Zona autônoma temporária*. São Paulo: Conrad, 2001.
- BONNICI, T. “Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais”. Mimesis, Bauru, Universidade do Sagrado Coração, v. 19, n. 1, 1998.
- BORGES, Jorge L. “Funes, o memorioso”. In: *Prosa Completa*, Barcelona: Ed. Bruguera, 1979.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero.: feminismo e subversão da identidade*; trad. Renato Aguiar.- 5ª Ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 7ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- _____. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CERTEAU, Michel de. “O tempo das histórias”. In: *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 151-171.

COLETIVO COIOTE. “COIOTE, UM KORPO EXTRAÑO”. Revista Rosa 5# Arte e literatura queer. Edição especial pós-pornô, 2014. Disponível em: <https://medium.com/revista-rosa-5>. Acesso em 31/05/2017.)

COSTA, P. NOGUEIRA, F. “Da pornochanchada ao Pós-Porno-Terrorismo no Brasil: d’As Cangaceiras Eróticas ao Coletivo Coiote”. Revista Rosa 5# Arte e literatura queer. Edição especial pós-pornô, 2014. Disponível em: <https://medium.com/revista-rosa-5>. Acesso em 31/05/2017.

CRENSHAW, Kimberlé W. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”. In: Martha Albertson Fineman, Rixanne Mykitiuk, Eds. *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge, 1994. p. 93-118.

_____. “Justice Rising: moving intersectionally in the age of post-everything”. The London School of Economics and political Science, 2014. Disponível em: <http://www.lse.ac.uk/newsAndMedia/videoAndAudio/channels/publicLecturesAndEvents/player.aspx?id=2360>. Acesso em 24/07/2016.

DANTO, A. *Após o Fim da Arte: A Arte Contemporânea e os Limites da História*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* – São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G. “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro. Ed. 34, 1992.

FERRARI, León. “A arte dos significados”. In: GIUNTA, Andréa. (org). León Ferrari: obras 1954-2006. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

FOSTER, H. *O retorno do real: A vanguard no final do século XX* – São Paulo: Cosac Naif, 2014.

FOUCAULT, M. “A escrita de si”. In: *Ditos e escritos V - Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*; trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. – 1ªed. – São Paulo: Paz e Terra, 2014(a).

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. “Outros espaços”. In: *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. org. Manoel Barros da Motta; trad. Inês Autran Dourado Barbosa. – 2.ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e escritos III)

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. 42. Ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2014(b). Pp.: 133-219.

FREITAS, A. *Arte de Guerrilha: vanguardas e conceitualismo no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2013.

FREUD, S. “O estranho”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Vol. XVII. Rio de Janeiro. Imago, 1970.

GALLO, S. *Pedagogias libertárias – Anarquistas, Anarquismos e Educação*, EDUFA, 2007.

GOETHE, Johann W. “Sobre a arquitetura alemã”. In: *Escritos sobre arte*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas. 2005.

GONDAR, J. “Cinco proposições sobre a memória social”. In: *Por que memória social? / Amir Geiger ... [et al.] ; Vera Dodebei, Francisco R. de Farias, Jô Gondar (Org.) — 1. ed. — Rio de Janeiro : Híbrida, 2016.*

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro – 9. Ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HARAWAY, D. “Manifesto ciborgue”. In: *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. – (Mimo)

HARDT, M. NEGRI, A. *Império*. Trad. Berilio Vargas. – 8ª Ed. – Rio de Janeiro: Record, 2006.

HOLIDAY, B. "Strange Fruit." Por Abel Meeropol. *Fine and mellow*. Commodore Record, 1939. LP.

HOOKS, B. “Mulheres negras e feminismo”. In: *Não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. 1ª edição 1981. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro, 2014.

HUNT, L. *A invenção da pornografia: obscenidade e as origens da modernidade*. – 1ª ed. – São Paulo: Hedra, 1999.

HUYSSSEN, A. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

KRISTEVA, J. “Approche de l’abjection”. In: *Pouvoirs de l’horreur: Essai sur l’abjection*. Paris: Éditions du Seuil, 1980. p. 07-27.

LEPECKI, A. “Coreopolítica e coreopolícia”. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, V. 13, n.1, jan/jun. 2012.

LORDE, A. *Não existe hierarquia da opressão*. 1983. Versão digital: <https://rizoma.milharal.org/2013/03/03/nao-existe-hierarquia-de-opressao-por-audre-lorde>. Acesso em 31/05/2017.

_____. “There is no hierarchy of oppressions.” In: Gordon, Leonore (Ed.). *Homophobia and education*. Bulletin. New York: Council on Interracial Books for Children, 1983.

_____. "The transformation of Silence into Language and Action". In: *Sister Outsider: Essays and Speeches by Audre Lorde*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1984.

LOURO, Guacira L. “Uma política pós-identitária para a Educação”. In: *Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. – 2. Ed.; 3. Reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

MERLEAU-PONTY, M. “O olho e o espírito”. In: *Coleção Os pensadores*, Ed. Abril Cultural, 1980.

Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A Vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PANAMBY, S. “O caso da xereca satânica contra as boas almas inquisidoras”. Plataforma Pulso, 2014. Disponível em <http://www.plataformapulso.com/#!/O-CASO-DAS-XERECAS->

SATNICAS-CONTRA-AS-BOAS-ALMAS-INQUISIDORAS/cmbz/516BE4CC-9DF8-498B-A6C0-766B24D7E2F1. Acesso em: 30/01/2015.

PIMENTEL, M. VASCONCELLOS, J. Coletivo 28 de Maio. “O que é uma ação estético-política? (um contramanifesto)”. Revista VAZANTES, Ceará, Programa de Pós-Graduação em Artes do ICA-UFC, nº 1. No prelo.

PRECIADO, B. *Manifesto contrassexual*. São Paulo : n-1 edições, 2014.

_____. “Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’”. Estudos Feministas, Florianópolis, 19(1): 312, janeiro-abril/2011.

RANCIÈRE, J. O dissenso. In: *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SMITHSON, R. “Um passeio pelos monumentos de Passaic, Nova Jersey”. In: *Arte & Ensaios*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais - EBA, UFRJ, ano XVII, número 19, 2009.

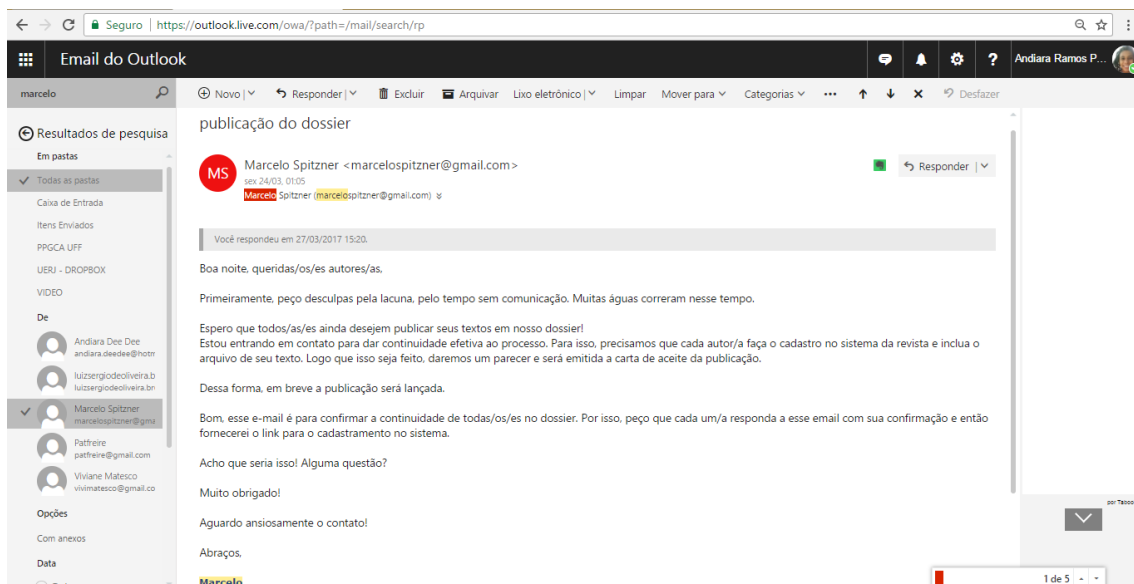
TORRES, J. D. *Pornoterrorismo*. Oaxaca de Juárez, Surplus em colaboração com Txalaparta, 2013.

TURCKE, C. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2010.

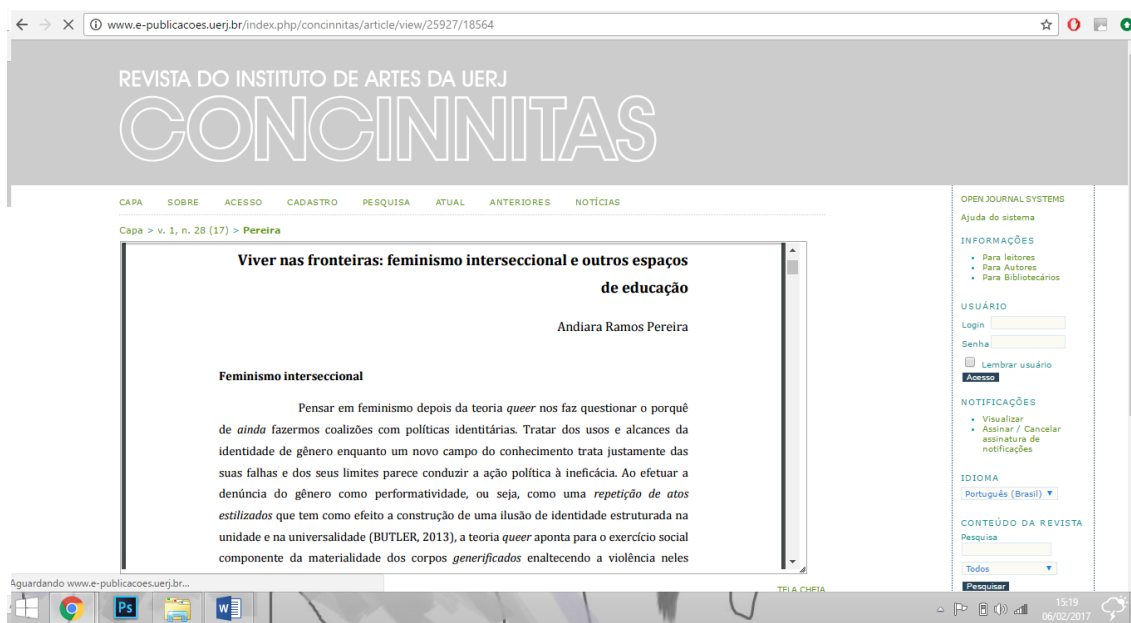
WITTIG, M. *The Straight Mind and other essays*. Boston: Beacon Press, 1992.

ANEXO

1. *Printscreen* da carta-convite para publicação do artigo *Devir-terror: o inconciliável e o dialógico nas ações estético-políticas do Coletivo Coiote*. A publicação será efetivada até 15/06.

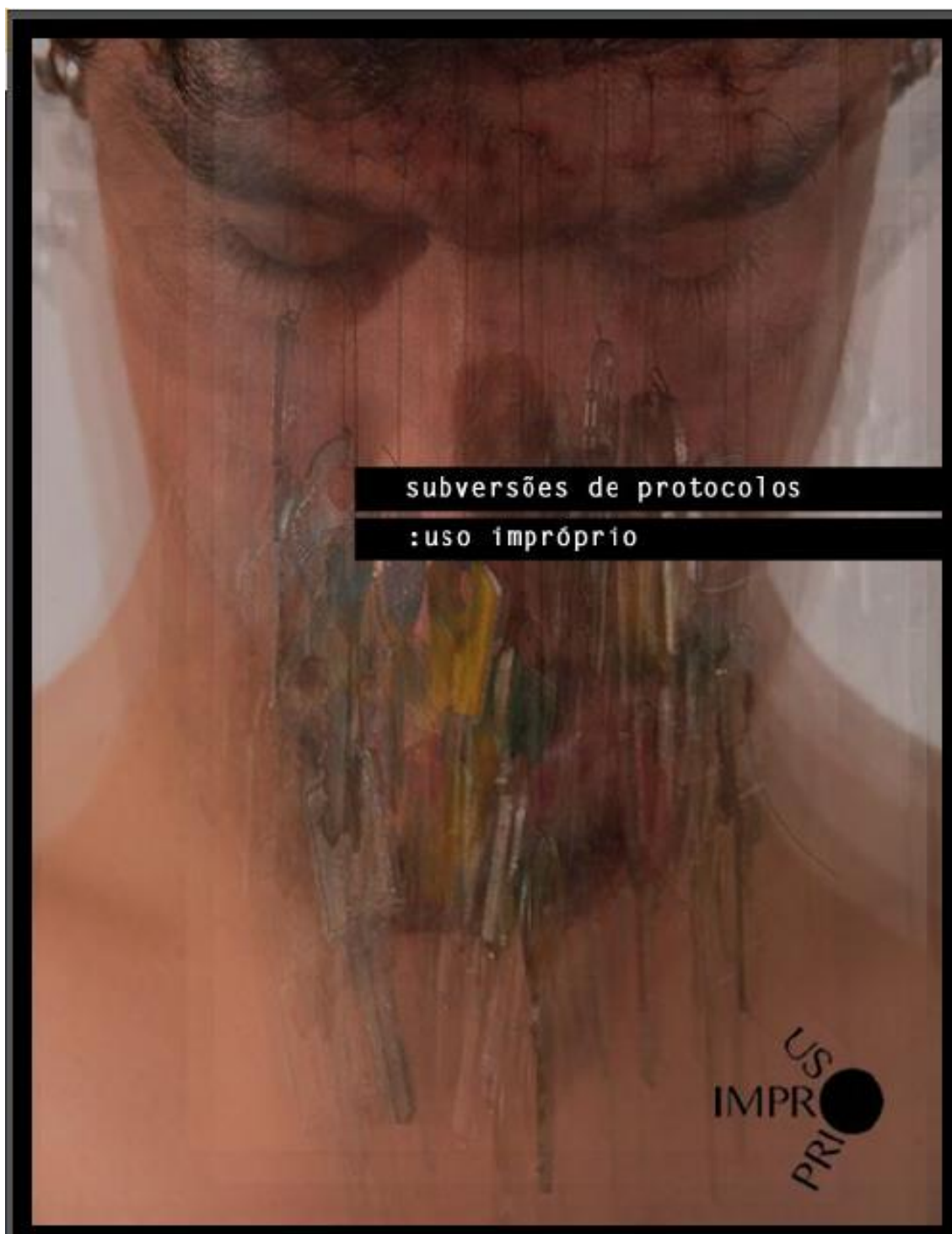


2. *Printscreen* da primeira página da publicação do artigo *Viver nas fronteiras: feminismo interseccional e outros espaços de educação*.⁶³



⁶³ Devido à instabilidade da plataforma digital da Revista Concinnitas na data da pesquisa, não foi possível anexar a folha de rosto e o índice da publicação. Acesso em 28/05/2017.

3. Capa, folha de rosto, índice e primeira página da publicação do artigo *Um antimonumento do corpo: abjeção e precariedade em American Reflexxx*.



Subversões de protocolos :uso impróprio reúne colaborações de artistas e pesquisadores de diferentes estados brasileiros apresentadas no *Uso Impróprio: Seminários em Estudos Contemporâneos das Artes*, realizado entre os dias 30 de novembro e 2 de dezembro de 2016 na cidade de Niterói, Rio de Janeiro.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação - CIP

C411s : Cerbino, Beatriz Oliveira, Luiz Sérgio de; Taborda, Tato (organizadores)
Subversões de protocolos :uso impróprio. Beatriz Cerbino; Luiz Sérgio de
Oliveira; Tato Taborda (orgs.). Niterói: PPGCA-UFF, 2017.
238 p. : il. : 17,8 x 23 cm
ISBN: 978-85-93471-05-6
1. Artes contemporâneas. 2. Uso impróprio. I. Título.

CDD: 700.7

SUMÁRIO

Apresentação	5
Serialismo integral e defasagem temporal de parâmetros sonoros Marcos Mesquita	7
Guerrilha performática: arte-política e terrorismo estatal William Osório	19
Deslocamento, descontextualização e desfuncionalização: ferramentas de análise de dados como suporte para criação Ana Elisa Carramaschi	35
Mediação tecnológica e experimentalismo sonoro Caíque Augusto Valério	49
2550 Gabriel Fampa	51
Posse: espaços em fluxo (um relato de pesquisa artística) Patrícia Chiava	63
O mito da perfeição como mediador na dialética entre falha e norma Carlos Eduardo Soares (Caeso)	69

Corpo-imagem	77
Raphael Couto	
Corpo figura	81
Flávia Naves	
Lusco Fusco, afiando a faca quase no escuro	91
Karla Barreto Giroto	
Mulheres na arte e na vida: representação e representatividade	103
Diana Kolker Carneiro da Cunha	
Um antimonumento do corpo: abjeção e precariedade em <i>American Reflexx</i>	123
Andiara Ramos Pereira (Dee Dee)	
O Samba e a Folha: Corpomente em estado de ritmo	141
Christiane Lopes da Cunha	
Panóplias incorretoras	157
Jorge Soledar	
A documentação museológica enquanto estrutura e as desarticulações provocadas pela arte contemporânea	173
Mariana Estellita Lins Silva	
Dança e memória - usos que o presente faz do passado	187
Beatriz Cerbino	
Arte contemporânea e o jogo das sete dúvidas	203
Luiz Sérgio de Oliveira	
Sincronismo e diferenciação: proposta de um modelo descritivo de comportamentos de agentes musicais e biológicos	217
Tato Taborda	
Informações sobre os organizadores	231
Informações sobre os autores	233

UM ANTIMONUMENTO DO CORPO: ABJEÇÃO E PRECARIIDADE EM *AMERICAN REFLEXXX*

Andiara Ramos Pereira (Dee Dee)
Universidade Federal Fluminense

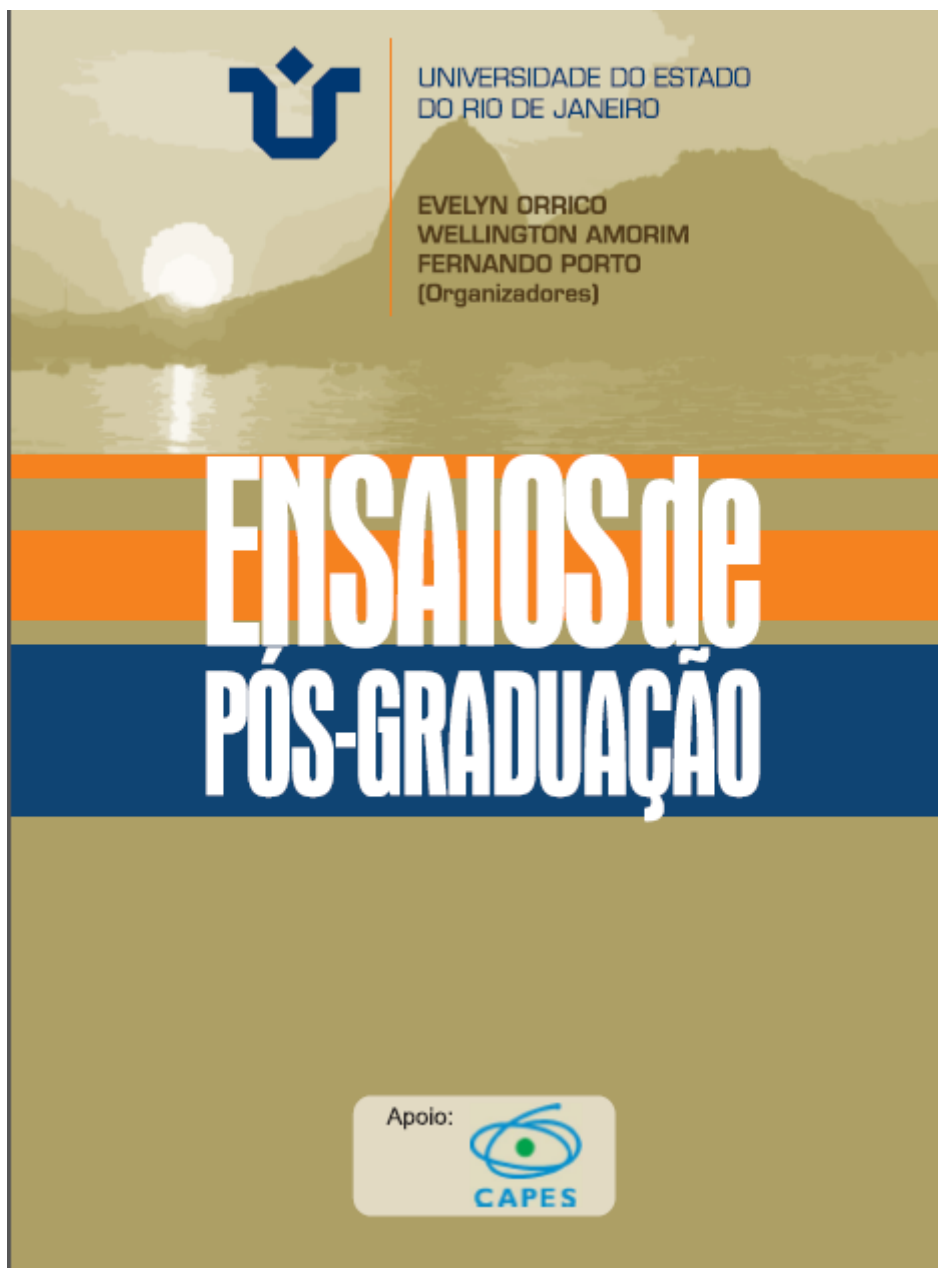
A proposição de *AMERICAN REFLEXXX*

A proposta da *performance AMERICAN REFLEXXX*⁵⁸ era uma simples caminhada na cidade de Myrtle Beach, Carolina do Sul (EUA), realizada por um corpo ambíguo vestindo um traje de stripper e uma máscara reflexiva. Entretanto, não demorou para a ação provocar uma aglomeração de pessoas enojadas e horrorizadas. Elas acompanhavam a caminhada fazendo perguntas e afirmações sobre o gênero daquele corpo-incógnita: “É um homem, certo?”; “É um homem!”; “Que nojo!”; “É um traveco!”; “Isso é estranho”; “Ninguém quer isso!”; “É alguma coisa!”; “Você é uma mulher, certo?”; “Ela é horrorosa!”; “É um cara?”; “Ela tem peitos!”; “É alguma coisa!”. Ao longo de todo o trajeto não há uma resposta ou uma refutação, permanece a indeterminação.

123

58 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bXn1xvynj8>. Acesso em: 28 ago. 2016.

4. Capa, folha de rosto, índice e primeira página da publicação do projeto Descolonizar corpos sexuados: terrorismo poético e pornoterrorismo em ações estético-políticas



Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Reitor: *Luiz Pedro San Gil Jutuca*

Vice-Reitor: *Ricardo Silva Cardoso*

Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa

Pró-Reitora: *Evelyn Goyannes Dill Orrico*

Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa

Diretor: *Wellington Mendonça de Amorim*

J82

Jornada de Pós-Graduação da UNIRIO (2. : 2016 : Rio de Janeiro, RJ).
Ensaio de Pós-Graduação / II Jornada de Pós-Graduação da UNIRIO ;
Evelyn Orrico, Wellington Amorim, Fernando Porto (Organizadores). 19 e 20
de outubro de 2016. - Rio de Janeiro : UNIRIO/PROPG, 2016.
1 CD - ROM

1. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. 2. Universidades e
Faculdades - Pós-graduação. I. Universidade Federal do Estado do Rio de
Janeiro. Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa III. Título.

CDD - 378.098153

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-61066-59-8



9 788561 066598

Editoração:
NOVA MOINHOS COMUNICAÇÕES
novamoinhos.com
Projeto Gráfico e Capa
Vanderli Mendonça

CAPÍTULO 1 – Alimentos e Nutrição

1. EFEITO DO LICOPENO SOBRE A APOPTOSE DE CÉLULAS HEPÁTICAS DE RATAS ALIMENTADAS COM DIETA HIPERLIPÍDICA 13
2. EFEITO DO CONSUMO DE MOLHO DE TOMATE E LICOPENO NO CICLO CELULAR DE CÉLULAS CARDÍACAS 17

CAPÍTULO 2 – Biblioteconomia

1. O BIBLIOTECÁRIO E A PESQUISA: Um Estudo Sobre Biblioteconomia para a Pesquisa Hoje 22
2. A ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO E DA MEMÓRIA DO INSTITUTO DE MICROBIOLOGIA DA UFRJ 27
3. O COMPORTAMENTO LEITOR DOS ALUNOS DO CURSO DE BIBLIOTECONOMIA DA UNIRIO 30
4. ESTUDO SOBRE AS AÇÕES DE PROMOÇÃO À COMPETÊNCIA EM INFORMAÇÃO EM BIBLIOTECAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENGENHARIA 35
5. AUTOPUBLICAÇÃO NA COMUNICAÇÃO CIENTÍFICA: Práticas de Pesquisadores Brasileiros de Diferentes Áreas do Conhecimento 40
6. MARCOS REGULATÓRIOS PARA AS BIBLIOTECAS PÚBLICAS NO BRASIL 45
7. SERVIÇO DE DESCOBERTA NAS BIBLIOTECAS UNIVERSITÁRIAS FEDERAIS: Estudo Exploratório 51
8. MEDIAÇÃO DA LEITURA E DA INFORMAÇÃO NAS BIBLIOTECAS DOS COLÉGIOS DE APLICAÇÃO DAS IFES 53
9. A BIBLIOTECA DO INSTITUTO DE EDUCAÇÃO DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO: Um Lugar de Práticas de Ensino, Leitura e Atualização de Saberes 58

CAPÍTULO 3 – Biologia Marinha (UFF)

1. AVALIAÇÃO DA QUALIDADE DA ÁGUA E SEDIMENTO DE UMA PRAIA DO RIO DE JANEIRO, BRASIL 64

CAPÍTULO 4 – Biologia Molecular e Celular

1. MODELAGEM ESTRUTURAL E ANÁLISE IN SILICO DAS MUTAÇÕES DA PROTEÍNA SOD1 HUMANA RELACIONADAS À ESCLEROSE LATERAL AMIOTRÓFICA 69
2. SEROTONINA INIBE MECANISMOS MICROBICIDAS DE NEUTRÓFILOS DE INDIVÍDUOS SAUDÁVEIS E SOB TRATAMENTO COM ANTIDEPRESSIVOS 74
3. O PAPEL DO FERRO NA LACTOFERRINA BOVINA: Implicações em sua Estabilidade Estrutural e Tráfego Intracelular 79
4. A SEROTONINA MODULA O COMPORTAMENTO FUNCIONAL DAS CÉLULAS T DE PACIENTES COM ESCLEROSE MÚLTIPLA 84

5. ANÁLISE DA INFLUÊNCIA DA VITAMINA D NO PERFIL FENOTÍPICO DE MONÓCITOS DE PACIENTES COM ESCLEROSE MÚLTIPLA REMITENTE-RECURRENTE (EM-RR)	88
6. DESENVOLVIMENTO DE BIORREMIEDIADORES USANDO BIOLOGIA COMPUTACIONAL EM PROTEÍNAS DE SACCHAROMYCES CEREVISIAE	92
7. INFLUÊNCIA DOS POLIMORFISMOS NO GENE ABCB1 SOBRE A RESPOSTA TERAPÊUTICA E TOXICIDADE HEMATOLÓGICOS À QUIMIOTERAPIA DO CÂNCER DE MAMA	96

CAPÍTULO 5 – Direito

1. UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA-SISTÊMICA COMO INCENTIVO À RESOLUÇÕES CONSENSUAIS DE CONFLITOS: A Satisfação do Jurisdicionado	100
2. DIÁLOGO PERTINENTE ENTRE A JURISPRUDÊNCIA BRASILEIRA E EUROPEIA ENVOLVENDO O PRINCÍPIO DO POLUIDOR PAGADOR	104

CAPÍTULO 6 – Educação

1. LEITURA DE IMAGENS NA LICENCIATURA: A Multiplicidade de Olhares dos Estudantes	109
2. MUSEU PARA QUEM? - SOBRE MUSEU, ESCOLA E EXCLUSÃO CULTURAL	115
3. PRÁTICAS PROFISSIONAIS DE PROFESSORES DE MATEMÁTICA MEDIADAS PELO AUDIOVISUAL	121
4. REPROVAÇÃO ESCOLAR E ORGANIZAÇÃO DO ENSINO EM CICLOS: Falas e Práticas Docentes	127
5. CIÊNCIAS NATURAIS NA EDUCAÇÃO INFANTIL: Um Pensar com as Crianças	131
6. EDUCAÇÃO AMBIENTAL CRÍTICA DESDE EL SUR: Reflexões a Partir do Pensamento Decolonial Latino Americano	134
7. PROCESSOS DE EXPANSÃO DA REDE EDUCACIONAL E AS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA A EDUCAÇÃO INFANTIL NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO	139
8. FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE CIÊNCIAS EM ESPAÇOS NÃO FORMAIS DE EDUCAÇÃO: Projetos de Formação Inicial, Continuada e de Extensão em Museus e Casas de Ciências	144
9. ESPAÇOS DE CIÊNCIA E ESCOLAS: Para Além da Complementariedade	148
10. O TEMPO INTEGRAL COMO POLÍTICA PÚBLICA NAS ESCOLAS NO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO	151
11. ESTUDO DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL NA AMÉRICA LATINA SOB A ÓTICA DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL CRÍTICA	158
12. O CURRÍCULO PEDAGÓGICO SOB UMA PERSPECTIVA DA DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA: Algumas Anotações Sobre a Experiência De um Pré-Vestibular Comunitário na Maré - Rio de Janeiro ..	162
13. UMA ANÁLISE DO CARÁTER EMANCIPATÓRIO EM ARTIGOS E RELATOS DE EXPERIÊNCIA DO SNEF E EPEF	167
14. GESTÃO ESCOLAR E DESEMPENHO: O Caso de duas Escolas Municipais na Grande Tijuca	172
15. EMBAIXADORES 3.0 E EDUCOPÉDIA – Plataformas de Autoformação ou Apenas um Ensaio Tecnológico na SME-RJ?	178
16. ABORDAGEM AMBIENTAL EM MAURÍCIO DE SOUZA: uma perspectiva conservadora do Meio Ambiente	182

17. APRENDER A RESISTIR E RESISTIR PARA APREENDER: Pedagogia dos Afetados e as Lutas Socioambientais no Brasil	187
18. O PAPEL DO ESTÁGIO SUPERVISIONADO NA FORMAÇÃO DO PROFESSOR REFLEXIVO DE BIOLOGIA: Uma Discussão dos Estagiários a Partir dos Diários de Campo	192
19. FICÇÃO E TESTEMUNHO: Um Convite a Demorar na Literatura Que Testemunha a Verdade Sem Verdade. Resenha de Demorar: Maurice Blanchot de Jacques Derrida1	199
20. O PERFIL EPISTEMOLÓGICO DA TECNOLOGIA EM OBRAS DE FICÇÃO CIENTÍFICA	204

CAPÍTULO 7 – Enfermagem

1. A PATERNIDADE SOB A ÓTICA PATERNA	209
2. PREDITORES DE READMISSÃO NÃO PLANEJADA EM PACIENTES INTERNADOS EM UMA UNIDADE DE TERAPIA INTENSIVA DE UM HOSPITAL UNIVERSITÁRIO	214
3. DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS INDICADORES DE QUALIDADE DO PMAQ 2012 NO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO	217
4. PERCEPÇÃO DE PESSOAS COM DEFICIÊNCIA SOBRE QUALIDADE DE VIDA E ACESSIBILIDADE NAS UNIDADES BÁSICAS DE SAÚDE DE BOTAFOGO, RIO DE JANEIRO, BRASIL	223
5. A VIVÊNCIA DA SEXUALIDADE PELA MULHER GESTANTE	228
6. SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA PROMOVIDA POR PROFISSIONAIS DA SAÚDE EM ÂMBITO: Características da Produção Científica	233
7. PANORAMA DA TRAJETÓRIA DAS POLÍTICAS DE SAÚDE INDÍGENA	239

CAPÍTULO 8 – Enfermagem e Biociências

1. A UNIÃO FAZ A FORÇA: Relato da Experiência do Grupo Terapêutico CAPS/Clinica da Família	246
2. A UTILIZAÇÃO DE MANUAIS PARA O CUIDADO DE GUERRA DURANTE A II GUERRA MUNDIAL	247
3. CIVILIZAÇÃO DO RIO DE JANEIRO À LUZ DE NORBERT ELIAS	253
4. ELEMENTOS SIMBÓLICOS NOS RITUAIS DE FORMATURA DA ESCOLA DE ENFERMAGEM ALFREDO PINTO (1943-1956)	258

CAPÍTULO 9 – Gestão de Documentos e Arquivo

1. DATASETS DO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA: Dados Brutos ou Documentos Arquivísticos?	262
2. ARQUIVOS DE ARTISTAS PLÁSTICOS: O Processo de Criação Artística nos Documentos de Rubens Gerchman	266

CAPÍTULO 10 – História

1. CONSERVADORES E LIBERAIS: Permanências e Rupturas Entre a Guarda Real e o Corpo Permanentes (1809 – 1839)	272
2. A MORTE COMO INSTRUMENTO DA COROA: Pena de Morte e Rituais de Execução no Brasil (1603-1822)	277
3. FUGAS DE ESCRAVOS NO RIO GRANDE DO SUL – SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX (Fronteiras e Quilombos)	282

4. A COSMOVISÃO AFRICANA DA MORTE: As Diferentes Vivências Entre os Africanos no Rio de Janeiro (C. 1750 – C.1850)	287
5. LIMITES DA CONSTITUCIONALIDADE NOS PERIÓDICOS OITOCENTISTAS: A Polícia nos Primeiros Anos do Império do Brasil	293
6. DE CAMPO SANTO A NECRÓPOLE SECULARIZADA: O Processo de Transformação do Cemitério Público nos Campos dos Goytacazes (1855 – 1934)	298
7. AS REPRESENTAÇÕES DA MEMÓRIA NO CINEMA ARGENTINO E CHILENO	302
8. PRÁTICAS DE SEPULTAMENTO PORTESTANTE NA VILA DE NOVA FRIBURGO MARCADA POR UMA COLONIZAÇÃO CATÓLICA (1819-1889)	306

CAPÍTULO 11 – Memória Social

1. DESCOLONIZAR CORPOS SEXUADOS: Terrorismo Poético e Pornoterrorismo em Ações Estético-políticas	312
2. MEMÓRIA SOCIAL DO ESPAÇO PÚBLICO NAS FAVELAS: Uma utopia chamada Mangueiras	317
3. AS ESCOLAS EM PRISÕES E SEUS DOCENTES: Por Que Trabalhar Lá?	323
4. O EU E O OUTRO: Descolonizando Subjetividades em Adriana Varejão	328
5. O MUNDO DOS INVISÍVEIS: As Redes Sociais e Narrativas das Pessoas em Situação de Rua	332
6. RASTROS MEMORIAIS E DEFICIÊNCIA: O Caso Tommy Edison	337
7. RONDONIA DE ROQUETTE-PINTO NO MUSEU NACIONAL	343
8. MEMÓRIA E IDENTIDADE: Um Estudo de Caso do Movimento de Justiça e Direitos Humanos	346
11. PATRIMONIALIZANDO O IMATERIAL: Memoração, reconhecimento e identidade na Feira Hippie de Ipanema	352

CAPÍTULO 12 – Neurologia

1. SIMULAÇÃO DE DINÂMICA MOLECULAR DA VARIANTE V66M DA BDNF	358
---	-----

CAPÍTULO 13 – Ensino de Física

1. ELEMENTOS DA RELATIVIDADE GERAL APRESENTADOS ATRAVÉS DE PARADOXOS ENVOLVENDO A LUZ	363
---	-----

CAPÍTULO 14 – Ensino de Matemática

1. NOVAS TECNOLOGIAS E O ENSINO DE PROBABILIDADE	367
--	-----

CAPÍTULO 14 – Saúde e Tecnologia no Espaço Hospitalar

1. TRANSMISSÃO DE MICRORGANISMOS MULTIRRESISTENTES POR CONTATO DIRETO: Uma Reflexão Teórica	373
---	-----