

02

A utopia pornográfica na ditadura cis-hétero-militar brasileira

Pornographic utopia in the Brazilian
cisgender-hetero-military dictatorship

Ricardo Afonso-Rocha

Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)

Doutorando em Letras - Linguagens

e Representações (UESC)

E-mail: rarocha@uesc.br





Resumo

Reflito sobre o complexo diagrama das relações de poder durante a ditadura cis-hétero-militar (1964-1988). Para tanto, analiso como, na última ditadura brasileira, o funcionamento do poder pode ser pensado a partir da negação dos seus postulados jurídicos: propriedade, localização, subordinação, essência, legalidade e modalidade. Isso implica pensar o poder como relação microfísica, intencional, não subjetiva, capilar e dinâmica. A partir desse quadro teórico, busco refletir sobre a concomitância de três paradigmas de governo, a saber: necropolítica, biopolítica e deimopolítica, na constituição do controle social do gênero e do sexo durante o referido período, de modo a considerar a relação entre o desejo e o campo social na produção da utopia pornográfica.

Palavras-chaves: Estudos de gênero e sexualidade. Estudos da linguagem. Biopolítica.

Abstract

I reflect on the complex diagram of power relations during the cisgender-hetero-military dictatorship (1964-1988). For that, I analyze how, in the last Brazilian dictatorship, the functioning of power can be thought from the denial of its legal postulates: property, location, subordination, essence, legality and modality. This implies thinking of

power as a microphysical, intentional, non-subjective, capillary and dynamic relationship. Based on this theoretical framework, I seek to reflect on the concomitance of three governance paradigms, namely: necropolitics, biopolitics and deimopolitics, in the constitution of social control of gender and sex during that period, in order to consider the relationship between desire and the social field in the production of pornographic utopia.

Keywords: Gender and sexuality studies. Language studies. Biopolitics.

Introdução

O poder sobre a vida – biopoder – se desenvolveu, no século XVII, a partir de dois polos interligados. O primeiro polo ou paradigma de governo, como denomino, colocou em evidência o que Foucault (2017) chamou de corpo-máquina, objetivando o adestramento dos indivíduos, de maneira a produzir corpos dóceis. Um corpo dócil é um corpo útil aos *cistemas* de controles produtivos, sociais e econômicos. A essa dimensão do poder, Foucault (2017) designou disciplina ou uma anátomo-política do corpo humano.

O segundo polo de poder sobre a vida se formou a partir da metade do século XVIII: “[...] centrou-se no corpo-espécie,

no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos [...] tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população.” (FOUCAULT, 2017, p. 150). Com este novo paradigma, teríamos, conforme Foucault, o deslocamento do direito de morte para as exigências de um poder que gerencia a vida e as condutas: de fazer morrer e deixar viver para fazer viver e deixar morrer. O direito de morte constituiria, assim, um complemento “extraordinário” de um poder que se exerceria, produtivamente, sobre a vida. O poder político teria assumido, com isso, a tarefa de gerir a vida, administrá-la, maximizá-la.

Entretanto, apesar dessa mutação, o exercício do poder não provocou o amortecimento das relações sociais. Pelo contrário, o desenvolvimento do biopoder possibilitou um aumento e uma transformação nas violências cotidianas, inclusive naquelas cometidas pelo Estado. Quando houve o deslocamento do direito de causar a morte e deixar viver para o poder de fazer viver, a morte passou, então, a ser a condição de existência do corpo social. É por esta razão que Mbembe (2018) propôs pensar as transformações ocorridas no biopoder a partir do século XV, com os sistemas coloniais escravistas, marcados, não por um poder de fazer viver, mas por uma complexa rede de fazer morrer:

uma maquinaria mortífera negligenciada pela reflexão de Foucault. Para Mbembe, antes mesmo da biopolítica, teríamos o surgimento do paradigma de governo por ele chamado de necropolítica.

Embora Foucault não tenha notado o surgimento deste paradigma, evidentemente, quando pensava o paradigma biopolítico acentuou o paradoxal relacionamento com o fazer morrer:

As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e encerram se ordenaram em função da questão nua e crua da sobrevivência. (FOUCAULT, 2017, p. 147).

Em um primeiro momento, parece-nos que estaríamos diante de uma contradição: como um poder poderia causar a morte se sua principal característica é a de gerir, garantir, sustentar, multiplicar, reforçar a vida? Respondendo a essa indagação, Foucault apresenta-nos o racismo como justificativa à implementação da ação mortífera dos Estados. Os extermínios são justificados em nome da existência da

“população”, ou seja, “São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros.” (FOUCAULT, 2017, p. 148).

Foucault colocava em jogo, então, três dimensões diferentes do biopoder, ainda que não as denominasse dessa forma: necropolítica, biopolítica e deimopolítica. Naquele momento, demonstrava a primazia da biopolítica, quando, em verdade, poderia ter sinalizado para a primazia do biopoder.

É por meio da deimopolítica¹ que o Estado, assim como as demais instituições de integração do poder,² consegue construir as bases sociais de sua legitimidade. Para isso, precisa produzir uma atmosfera de constante perigo, de modo a justificar sua necessidade ontológica. É a deimopolítica que traçará as linhas entre a sociedade dita normal e a anormal. São as estratégias deimopolíticas que produzem

1 Por *deimopolítica* tomo o paradigma de governo que tem como dinâmica o gerenciamento do medo sob a estratégia de produção de determinadas subjetividades como ameaças sociais, ao passo que cria imaginariamente a fantasia da sociedade em defesa, exposta aos perigos, de modo a reforçar tanto a necessidade quanto a justificação da autoridade como única defesa do “cidadão de bem” contra os ditos inimigos internos, mobilizando, assim, a esperança no Estado e na ordem capitalística. Para isso, uso a metáfora de *Deimos*, deus grego do pânico (Δεῖμος), irmão gêmeo e companheiro de luta de *Fobos*, o deus do medo (φόβος) (AFONSO-ROCHA, 2020).

2 Como leio, a partir de Deleuze (2017), as instituições de integração do poder são os pontos de ancoragem que servem à fixação das relações dominantes de poder sob um funcionamento reprodutor e não-reprodutor das forças de trabalho.

as imagens afectantes de um inimigo em constante vigília. O “cidadão amigo” precisa, nesse funcionamento deimopolítico, sentir-se em constante ameaça, precisa conviver com o risco do outro. Essa insegurança mobilizará suas ações em defesa da sociedade, a fim de aceitar a autoridade, subjugando-se a ela, ainda que nela não reconheça legitimidade, minando a possibilidade do questionamento tanto do seu fundamento quanto de sua necessidade. Por isso, o anarquismo sempre parecerá um delírio, afinal somos condicionados a “reconhcer” a necessidade da autoridade pelo funcionamento deimopolítico que se perfaz pela construção de um estado de medo permanente.

Uma simples oposição política, moral, cultural ou religiosa é elevada a uma oposição anatômico-biológica. O opositor é visto como um inimigo, cuja eliminação se faz essencial para a garantia das condições de vida da população. Como nos lembra Schmitt (1992), o inimigo deve ser público, a fim de mobilizar o ódio social, bem como inviabilizar quaisquer sentimentos de compaixão ou sensibilidade em relação àquele, para que sua eliminação ou contenção seja desejada. Para isso, intensifica-se, por meio de tecnologias políticas, o gozo fascista.

É preciso trabalhar a relação entre desejo e campo social, de modo a despertar, mobilizar e intensificar o prazer no sofrimento do outro, ainda que este prazer

precise ser justificado: “eles querem nos destruir, não são humanos”. Assim, o “cidadão” pode gozar com e na censura/tortura sem que enfrente um conflito existencial ou moral. A partir dessa dimensão deimopolítica, agirão as demais. A biopolítica será direcionada à promoção da vida dos ditos cidadãos amigos ou para a chamada sociedade normal (cis-heterocentrada, branca, masculinizada, cristã, magra, urbana, de classe média e alta): para estes, a tarefa da política é realmente a de gerir a vida, administrá-la, maximizá-la. Ao passo que, para os ditos inimigos, aqueles produzidos como ameaças sociais, a política reservará a produção de zonas de morte e violência: a necropolítica.

Tais estratégias devem funcionar no espectro visível da biopolítica da população. Os cidadãos amigos precisam ver que, em sua defesa, as instituições agem, ainda que, em momentos oportunos, seja necessário mostrar que o “excesso de direitos” constitui um óbice à proteção do suposto cidadão de bem. Afinal, produzindo a imagem de que o Estado foi “impedido” de agir em defesa da sociedade, isto é, de que “estaríamos” ameaçados porque ao Estado cabe tratar “bestas” como “humanos”, justifica-se uma guinada autoritária, inclusive mobilizando o desejo social pelo fascismo, aquele fascismo latente desejado às escondidas.

Paradoxalmente, os regimes nazifascistas não aniquilaram de imediato seus prisioneiros: os campos de

concentração funcionavam como campo de visibilidade, mostrando, tanto o risco real que ameaçava a sociedade (os prisioneiros eram pessoas comuns, seus vizinhos), de modo a justificar a perpetuação do regime (“a ameaça existe, vejam”), como buscava mostrar a resposta efetiva dada pelo Estado que, frente àquele risco, agiu com efetividade.

Foi assim que a ditadura cis-hétero-militar justificou a perseguição aos “subversivos morais”, de modo a construir a imagem do sujeito cis-heterodissidente como ameaça social. Os chamados esquadrões mata bicha responsáveis por uma onda de assassinatos cruéis de LGBT+ durante os anos finais da ditadura se sustentaram (sustentam) na garantia de que não seriam punidos. Afinal, considerando que o assim denominado inimigo não é humano, seria um equívoco sustentar que houve homicídio, visto que esse tipo penal pressupõe a morte de uma vida humana.

Isso decorre da relação transversal entre os paradigmas supracitados. A morte de uma bicha não é sequer uma morte, sua vida é desprovida de qualidades políticas, é uma entidade biológica, um vírus sem direitos e garantias. Com isso, o governo cis-hétero-militar pôde implementar, com certa facilidade, a ação mortífera por meio da deimopolítica. Estruturado a partir do binômio amigo-inimigo, o regime selecionou os atributos e qualidades que separam as vidas vivíveis das vidas passíveis de serem mortas/assassinadas.

Foi nessa arquitetura social que a vida dos sujeitos cis-heterodissidentes foi despida de qualquer proteção jurídica, tornando-se vida nua. Portanto, completamente descartável e vulnerável à ação do poder soberano: “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio [...] e sacra, isto é, matável e não sacrificável é a vida que foi capturada nessa esfera.” (AGAMBEN, 2015, p. 93).

A ditadura cis-hétero-militar brasileira propagou o paradoxo do biopoder. Afinal, para que a vida fosse cuidada, gerida, organizada, cultivada, garantida, era preciso eliminar a espécie que supostamente “representaria” o perigo biológico para a sociedade normalizada.

O controle do sexo e do gênero na ditadura cis-hétero-militar

Foucault (2008; 2017) já demonstrara que os Estados gozam de tecnologias para disciplinar e gerir as condutas, os corpos, a sexualidade, os gêneros, os desejos, os prazeres, os sonhos e as faltas das pessoas e da população, uns em maior, outros em menor grau de normalização/normaçoão dessas práticas. Isso não é uma característica exclusiva de regimes ditatoriais. Pelo contrário, faz parte do funcionamento estrutural das democracias ne(cr)oliberais.

Todavia, as ditaduras apresentam maior intensidade e concentração das táticas e estratégias direcionadas às

questões ditas morais, ainda que de forma “menos sutil e elaborada”, o que supostamente constituiria uma dimensão mais pobre do poder, mais visível.³ Por isso, acabamos associando o controle das condutas morais, quase exclusivamente, aos regimes ditatoriais, uma vez que nesse paradigma as relações de poder são menos mediadas e, portanto menos sutis.

Ilustrativamente, pensemos como as dissidências sexo-gendradas foram produzidas na sociedade nazista e como sobre elas operou determinado dispositivo de controle. Nesse regime, houve uma política de extermínio assumida pelo Estado. No regime socialista da União Soviética não foi diferente (QUINALHA, 2017). A ascensão de Stálin representou um retrocesso conservador após a Revolução Russa de 1917: criminalização das práticas desviantes da cis-heteronormatividade. Ambas as ditaduras se caracterizam por assumirem uma política coerente e coesa de punição às dissidências sexuais e de gênero, inclusive com tipificação penal.

3 Ressalto que, conforme Foucault (1995), o poder somente se exerce sobre sujeitos livres, dessa forma, são necessários o reconhecimento e a manutenção do outro como sujeito de ação, isto é, que disponha de um variado campo de possibilidades para (re)agir às relações de poder. Caso esse campo seja eliminado ou não exista, estaríamos diante, não de relações de poder, mas de um “estado de pura dominação e opressão”.

Contudo, a história mostra que, também nos chamados países democráticos, o controle moral foi uma preocupação constante:

Até 1962 a homossexualidade era caracterizada como crime em todos os estados norte-americanos. O primeiro a descriminalizar foi o de Illinois. Levou cerca de 10 anos para que outros o seguissem. No Ocidente ‘democrático’, além da castração química, os homossexuais eram submetidos à terapia de aversão: criavam-se sensações desagradáveis quanto a determinados tipos de comportamentos considerados ‘anormais’, através de choques elétricos e drogas indutoras de náuseas e mal-estares. Por fim, em alguns casos, utilizava-se a famigerada lobotomia. Esta era uma técnica cirúrgica que consistia em extrair um pedaço do cérebro, tornando os pacientes mais dóceis e livres de erotização ‘anormal’. Na Suécia, 3.000 homossexuais foram lobotomizados. Na Dinamarca 3.500, sendo a última operação ocorrida em 1981. Nos EUA, as vítimas chegavam aos milhares. Na Alemanha Ocidental, deixou de ser aplicada em 1979. Finalmente, em 1990, a Organização Mundial de Saúde (OMS) declarou: ‘a homossexualidade não constitui doença, nem distúrbio mental e nem perversão’. E três anos depois, a decisão entrou em vigor nos países-membros da Organização das Nações Unidas (ONU). Ou seja, o chamado ‘mundo livre’ (capitalista) não tratou os homossexuais melhor do que os regimes socialistas. Pelo contrário, até a década de 1960, nenhuma experiência havia sido tão avançada como aquela ocorrida na URSS entre 1917 e 1929. As razões mais profundas dos erros e dos retrocessos no campo da moral sexual ocorridos naquela importante experiência precisam ser mais bem estudadas pelos marxista-leninistas. (BUONICORE, 2020, online).

Apesar de a Itália fascista de Mussolini não ter assumido uma política estatal de extermínio e perseguição aos sujeitos inscritos em práticas desviantes da cis-heteronormalidade, operou um dispositivo de produção que “limitou-se” a criminalizar certos fenômenos “sociais genéricos”, como a vadiagem. Sob esses signos, os laços sociais desviantes foram estigmatizados e condenados à prisão, bem como ao exílio forçado. Caso semelhante ocorreu na Espanha de Francisco Franco (1939-1977) e no Estado Novo português de António Salazar (1933-1974), marcados pelo conceito antropológico de “Novo Homem” (QUINALHA, 2017). Os sujeitos cis-heterodesviantes não se enquadravam na referência do novo homem português e/ou espanhol. Escapavam, como resto eliminável, a essa produção.

Nesses últimos países, é mais dificultoso saber, com exatidão, sobre o número de mortos, condenados, desaparecidos e vitimados por seus laços e vínculos sexo-gendrados desviantes (QUINALHA, 2017). Além disso, consagrou-se o mito de que, nessas ditaduras, não houve perseguição aos sujeitos desviantes. Afinal, supostamente não existiria uma política coerente assumida por esses Estados com fito de “proibir” as práticas dissidentes. Esse mito se apoia em uma historiografia inconsequente que acredita na possibilidade de se “dar conta” do passado através do exame pretensamente objetivo do documento.

O regime ditatorial cis-hétero-militar brasileiro, do ponto de vista do controle moral, aproxima-se, assim, da Itália, Portugal e Espanha, vez que não houve uma política estatal coerente e manifesta de extermínio dos sujeitos desviantes (QUINALHA, 2017). Isso não significa, entretanto, que não operou sobre elas um dispositivo de repressão sexual e de gênero, bem como de produção pela intensificação de uma normalidade cisgênera e heterossexual, ou que tais funcionamentos foram um incidente menor da ditadura. A produção de uma sexualidade e de um gênero como o *Um* foi uma prática comum, incentivada, corriqueira na ditadura brasileira, como também foi querida pelos grupos que apoiavam o governo golpista, que visualizava as os “subversivos morais” como um obstáculo ao fortalecimento do Brasil como nação.

Pela análise de “documentos oficiais” produzidos pela própria ditadura, assim como dos depoimentos disponibilizados em grande parte pelas Comissões da Verdade, fica evidente que os sujeitos inscritos em práticas desviantes da cis-heteronormalidade eram lidos como uma ameaça ao regime, sendo alvos privilegiados das políticas de controle moral. Ademais, é preciso destacar que as políticas produtivas conviveram com outras tecnologias de controle e repressão da normalidade sexo-gendrada. Falo em produção, por entender, a partir de Foucault (2017),

que o poder não se restringe à repressão, mas funciona também, e sobretudo, por incitação, positivação, criação. Isso significa que não é possível sustentar que houve uma política coerente e unitária, tampouco que a produção cis-heteronormada se deu unicamente na esfera estatal, sendo importante ressaltar o apoio popular a essas políticas de controle moral (QUINALHA, 2017).

Por temermos os efeitos dos prazeres e dos desejos e interpretarmos as paixões como excessos agressivos, facilitamos as formas totalitárias da cultura, acatando discursos e práticas que as legitimam. Na produção dos nossos afetos, gestos, atitudes, ações, isto é, para sermos capturados de forma mais sutil, os dispositivos apelam à adoração das autoridades como estratégia deimopolítica, de modo que precisam intensificar nosso desejo na censura, “[...] garantindo, com isso, a produção institucional da subjetividade. Um saber que faz a lei transbordar efeitos doentios de amor.” (WARAT, 1988, p. 35).

A respeito do apoio popular dado aos regimes ditatoriais europeus, interessa-nos saber que Foucault (2006) discordava da análise marxista sobre esses governos. Para o autor, tais abordagens eram demasiadamente simplistas, pois tomavam tais regimes como ditaduras burguesas, explicadas, estritamente, pelo determinismo econômico.

Essas análises careriam de uma explicação sobre o exercício do poder, conforme Foucault.

Pensar uma ditadura a partir da perspectiva marxista impediria, para Foucault, a reflexão sobre o desejo popular pela manutenção desses regimes, ou seja, obsta visualizar que a sustentação da ditadura é socialmente construída com apoio de parcelas expressivas da população. Muitas vezes, os grupos de apoio aos regimes ditatoriais representam a maioria da população. Não podemos esquecer que Mussolini era o chefe de governo legalmente investido pelo rei, bem como Hitler era chanceler do Reich, legitimamente nomeado pelo presidente. De modo tal que suas políticas de extermínio e perseguição tiveram amplo apoio popular.

Entretanto, faz-se necessário pontuar que essa legitimação popular é engenhosamente construída por meio de um inventivo sistema de propaganda cujos efeitos ideológicos sobre a autonomia dos indivíduos não podem ser tão facilmente descartados, ainda que não o tomemos como mera “manipulação”.

Para pensar essa dinâmica, recorro à análise foucaultiana sobre o poder, o qual nos sugere o abandono de alguns postulados que marcaram as concepções tradicionais sobre o aludido conceito. Primeiramente, Foucault negou o postulado da propriedade: antes de ser uma posse, o poder consiste em uma relação acontecimental, sem que

seja atributo conquistado ou conquistável por uma classe, um grupo ou pelo Estado. Exerce-se. É não subjetivo e estratégico, Possui intencionalidades objetivas, bem como admite uma polivalência tática.

Essa nova paisagem pintada por Foucault não nega, conforme ratificou a interpretação de Deleuze, a existência de classes e de suas lutas, inserindo-as num quadro completamente novo, em que o poder, não homogêneo, “[...] define-se por singularidades, pelos pontos singulares por onde passa.” (DELEUZE, 2005, p. 81). Não podemos afirmar, ao menos em uma análise imbuída dos pressupostos foucaultianos, uma pretensa univocidade e homogeneidade das relações de poder. Com o regime ditatorial brasileiro não foi diferente: o poder não se exerceu em um único órgão ou tão somente no Estado, mas sobre e por todos os setores da vida social (igrejas, imprensa, empresariado, produtores rurais, classe média, militares, judiciário, pequenos produtores, entidades de classe, advocacia etc.).

Outro postulado contestado pela arquitetura foucaultiana é o da localização, igualmente visível no contexto ditatorial brasileiro. Deleuze (2005) esclareceu que, conforme as linhas traçadas por esse postulado, poder seria apenas o poder do Estado, localizado em seus aparelhos, tanto que os próprios poderes privados seriam poderes dispersados pelo Estado, sendo, ainda, poderes estatais

especiais. Foucault abandonou essa ideia. O Estado é, ele próprio, um “[...] efeito de conjunto ou resultante de uma multiplicidade de engrenagens e de focos que se situam num nível bem diferente e que constituem por sua conta uma microfísica do poder.” (DELEUZE, 2005, p. 35).

Assim, considerando o contexto ditatorial brasileiro, entendo que o poder se exerceu a partir de uma lógica de seleção, naquilo que poderíamos denominar semântica do poder. Foi ele que selecionou o que era aceitável e normal e o que não era. Portanto, o que devia ser eliminado, o que representava um risco à população e aos indivíduos. É o poder que produziu o inimigo social, a entidade não-humana que deveria ser eliminada, justificando a excepcionalidade do regime.

Conquanto Foucault não ignorou a função estatal nas relações de poder, o funcionalismo foucaultiano não lhe “assinala mais um lugar privilegiado como fonte do poder” (DELEUZE, 2005, p. 19), de modo que não se pode mais acertar a localização pontual do poder no Estado. Fica difícil, portanto, dentro dessa perspectiva, sustentar qualquer análise cujo objetivo seja o de responsabilizar unicamente o Estado pelo golpe civil-militar de 1964, ou que vise a denunciar uma conspiração personificada em meia dúzia de políticos, empresários e militares. Localizar o poder na forma-Estado ou na figura de um grupo específico de

peças impede determinar o alcance da responsabilidade pessoal dos agentes de exceção. Burocratizam-se as funções de exceção para banalizar o mal (ARENDR, 2003).

O terceiro postulado negado pela analítica foucaultiana é o da subordinação. Assim, o poder localizado no aparelho estatal estaria subordinado a um modo de produção. Foucault não via uma determinação econômica, ao menos puramente econômica em última instância. Os mecanismos de poder ageriam no interior da economia, sobre as forças econômicas e as relações de produção. O poder constitui uma figura difusa, repartida por todas suas faces e arestas, possui um funcionamento produtor, não agindo em posição de exterioridade com respeito a qualquer outro tipo de relações.

O postulado da essência ou do atributo qualificaria os que possuiriam o poder de “dominantes”, em relação àqueles sobre os quais é exercido, os “dominados”; ou, em termos marxistas, burguesia e proletariado; ou ainda, no regime cis-hétero-militar brasileiro, herdeiro da linguagem panfletária da revolução burguesa, esquerda e direita. Em cores quentes, Foucault pintou que o poder não tem essência, é cirúrgico; não sendo atributo, é relacional. O poder passa tanto pelas forças hegemônicas quanto pelas forças dominadas.

Deleuze (2005), a respeito da analítica foucaultiana, apontou que o poder investe os dominados, passando por e através deles da mesma forma que, em sua luta contra esse poder, os dominados se apoiam nos pontos afetados por ele. Deleuze (2005) nos diz, de Foucault, que o autoritarismo não vem de cima para baixo, “[...] mas é solicitado pelos mais humildes, pais, vizinhos, colegas que querem que se prenda um ínfimo incitador de desordens e usam o monarca absoluto como um serviço público imanente, capaz de regular conflitos familiares, conjugais [...]” (DELEUZE, 2005, p. 37).

Noutra ordem, em sua reflexão, Arendt (1998) diferenciou a noção de povo da de ralé. Por ralé, a filósofa designou um grupo de pessoas integrantes de diversas classes sociais e econômicas, insatisfeitas com a situação política, social e econômica de seu país. Sem uma percepção mais profunda sobre a complexidade dos problemas, esse grupo almejaria um líder forte capaz de solucionar impasses, um líder supostamente acima de qualquer suspeita, com forte discurso moral cujo objetivo é o resgate de valores perdidos (deus, família, nação). Para a ralé, a ineficiência burocrática do Estado e da própria democracia – bem como as minorias étnicas, sexuais, de gênero etc. – são responsáveis pela situação econômica e política do país:

A ralé é fundamentalmente um grupo no qual são representados resíduos de todas as classes. E isso que torna tão fácil confundir a ralé com o povo, o qual também compreende todas as camadas sociais. Enquanto o povo, em todas as grandes revoluções, luta por um sistema realmente representativo, a ralé brada sempre pelo ‘homem forte’, pelo ‘grande líder’. (ARENDR, 1998, p. 129).

Ao contrário do que se teve na Europa, com a figura dos grandes líderes, a exemplo do regime nazista e fascista – centrados, respectivamente, na persona de Hitler e de Mussolini –, o regime brasileiro teve o estamento militar. As forças armadas é a instituição que sintetiza, em nossa história, os ideais conservadores e até mesmo reacionários da “família” conjugados em torno da moral judaico-cristã e do apelo nacionalista, vistos pela ralé como atributos garantidores da incorruptibilidade. O estamento populista milito-autoritário consegue produzir a ideia de pureza, de ausência de contradições, de modo a intensificar a imagem de uma instituição superior dotada de senso de moralidade e justiça maiores do que a média da sociedade.

A confiança da ralé brasileira não foi depositada em um único líder, mas em uma instituição, o que talvez se deva ao funcionamento sociopolítico desempenhado pelas forças armadas como agentes de exceção. O estamento militar conseguiu condensar em si a ideia de proteção paterna, porque intensificou a sensação de impotência

dos indivíduos, fazendo-os crer que contavam com uma proteção amorosa: “É muito difícil enfrentar as incertezas contando somente consigo mesmo. Precisamos ir acompanhados de sagradas solenidades, rodeados de auréolas de santidade.” (WARAT, 1988, p. 35).

Afinal, seria “nosso” exército o espectro republicano da exceção? Sem dúvidas, ele foi, hegemonicamente, entre 1964 e 1988. A partir de então, o judiciário veio assumindo o inglorioso funcionamento de esvaziar dos sentidos revolucionários pela gestão do estado de exceção como tecnologia deimopolítica. Não há como concorrer com nosso sistema de (in)justiça. Nem mesmo os milicos⁴ foram capazes de produzirem, ainda que sob o manto da ditadura, as inúmeras táticas de exceção gestadas nas últimas décadas no Brasil, agora sob o manto democrático.

“Lula” foi construído como a personificação máxima dos riscos: passando a significar o inimigo moral, sexual, político, econômico etc. O antipetismo, alimentado pelo judiciário brasileiro, põe em jogo, além de um anticomunismo, uma tendência reacionária anti-dissidência sexual e de gênero. Por isso, a prisão arbitrária de Lula, bem como

4 Tanto que não conseguiram mitificar o signo “Revolução”. É preciso que se diga, para que não se repita: em 1964 iniciou-se uma sanguinária ditadura no Brasil. Não existe verdade sufocada, existem torturadores impunes, gozando de suntuosos salários pagos pelo Estado brasileiro que teima em ser conivente com os algozes da ditadura cis-hétero-militar.

o golpe sofrido pela presidenta Dilma foram “necessários” à consolidação daquilo que chamo de fascismo de bando ou tribalismo reacionário. Foi o sistema de justiça (mas não só) que “chocou o ovo da serpente”, que agora suportamos.⁵

Isso que suportamos, mais do que sinalizar uma crise democrática (efeito ideológico querido), expõe as entranhas da própria *deimocracia*. A sustentabilidade *deimocrática* ancora-se na exceção. Não há *deimocracia* sem medo, sem opressões estruturais, sem produção de inimigos. A eternidade das *deimocracias* ocidentais precisa do *fascismo eterno*. Para apaziguar as contradições de classe, o ne(cr)oliberalismo radicaliza a guerra como tecnologia política. Isso produz, ilusoriamente, uma identidade homogeneizada, necessária à desarticulação de qualquer potencial revolucionário. De um lado, os inimigos sociais; do outro, os cidadãos de bem. Essa seria a guerra.

Para apagar a luta de classes, as *deimocracias* se fundam na guerra civil. Aquele que se vê como cidadão de bem, identifica-se com a ideologia dominante. Impossibilidade de visualizar as opressões estruturais do capitalismo, bem

5 “Os golpes passam a ser dados em um formato semelhante àquele da ascensão do nazismo e do fascismo. Usam-se as regras e as autoridades democráticas. Os aprisionamentos em massa, sem direito de defesa e sentenças definitivas, são um componente do mesmo processo que permitiu a sucessão recente de *impeachments* na América Latina.” (SERRANO, 2016, p. 44).

como de se perceber um sujeito mutilado pelo sistema político burguês, passa a ver o outro (a diferença inimigalizada) como responsável pelas crises cada vez mais cotidianas. A *deimocracia* desvela-se como a tecnologia política mais engenhosa de destruição de qualquer identificação contra-burguesa. Quando tais identificações rompem ou fraturam esse funcionamento, há as crises cíclicas econômicas, sociais, morais, políticas. Essas funcionam como o sistema de defesa ou de reparo e, portanto, de conservação do capitalismo ne(cr)oliberal.

Crise essa que serve à produção das identificações reacionárias e, conseqüente, a defesa do capitalismo. Ou seja, as crises, capitaneadas (e produzidas) pelas forças reacionárias, são estruturais ao funcionamento e sustentabilidade do ne(cr)oliberalismo. Os fascismos cíclicos garantem o fundamento das *deimocracias*. Assim, o fascismo não é uma ameaça ao Estado democrático, mas, paradoxalmente, é um dos mecanismo políticos de legitimação desse mesmo Estado, essa figura da opressão que conseguiu criar suas condições de aceitabilidade social pelo retórico discurso democrático.

Parafraseando Foucault, diria que o facismo não é uma imperfeição ou um incidente mais ou menos inevitável. Pelo contrário, seu funcionamento serve, porque integra, ao Estado democrático de direito. O culto ao Estado de direito força-nos a defendê-lo, indiscriminadamente, pois

há mecanismos de constrangimentos que impede-nos a sequer imaginar algo para além dos limites das democracias ne(cr)oliberais (ŽIŽEK, 2010).

Estou com Žižek quando este afirmou:

O ‘homem’, o portador dos direitos humanos, é gerado por um conjunto de práticas políticas que materializam a cidadania; os ‘direitos humanos’ são, enquanto tais, uma falsa universalidade ideológica, que mascara e legitima a política concreta do imperialismo, das intervenções militares e do neocolonialismo ocidentais. (2010, p.26).

Essa crítica impõe-nos pensar, com certa radicalidade, a luta pelos ditos direitos humanos, bem como pela pretensa reforma humanista no sistema capitalístico. Lutas essas que não colocam em questão as relações intransponíveis entre o Estado de direito, o fascismo e o capitalismo. Lutas que não desconfiam da “nossa” confiança no Estado e nas demais autoridades, que não tensionam o porquê de não conseguirmos imaginar, sem constrangimentos, outras possibilidades. Se a mera crítica à democracia logo é plasmada em elogio ao totalitarismo, quando, em verdade, há um contínuo estrutural entre *deimocracia* e fascismo, significa que a tecnologia de produção de aceitabilidade social pelo culto ao “Estado de direito” logrou êxito. Quando as forças ditas revolucionárias aderem à gramática *deimocrática* (e

ne(cr)oliberal), resta-nos apelar à radicalidade da crítica e das ações políticas.

O capitalismo naturaliza o surgimento do Estado, de tal forma que não conseguimos pensar noutra experiência possível. Cria-se a ilusão de que a autoridade estatal faz parte do desenvolvimento e da evolução das sociedades. Para tanto, apaga-se a violência fundadora da autoridade (OPPENHEIMER, 2014), bem como as relações matrimoniais estabelecidas entre o Estado de direito e o capitalismo. Em suma, as deimocracias servem como alicerce às ruínas do capitalismo. É por meio desse funcionamento deimopolítico que o capitalismo, ainda que em ruínas (BROWN, 2019), perpetua sua hegemonia.

Consequentemente, cria-se, assim, um inimigo comum a se combater, responsável por todos os males que assolam a “nação”. A insatisfação é dirigida tanto às estruturas estatais quanto a determinados grupos, vistos como parasitas. A ralé é responsável, adverte Arendt (1998), pelo apoio popular dado aos estados de exceção (em sua dimensão mais explícita). No regime nazista, os inimigos foram os judeus; no regime soviético, os trotskistas; na ditadura brasileira, os subversivos políticos, os comunistas, e os subversivos morais, exemplo dos sujeitos inscritos em práticas desviantes da cis-heteronormalidade, além de prostitutas e todos que ousassem transitar fora dos padrões cis-heteronormativos

conjugados na “família cristã tradicional”. Nas *deimocracias* atuais, vemos, com crescente intensidade, uma gestão política dos indesejados: imigrantes, negros, LGBTQ+, mulheres, mulçumanos, adeptos de religiões afrocentradas, indígenas, população em situação de rua etc.

Ainda a respeito da *ralé* brasileira no contexto ditatorial, o golpe político foi dado com base no discurso da moral e dos bons costumes, de maneira que os discursos de valorização da “família” e dos valores cristãos foram os pilares da política de produção da normalidade sexo-gendrada. Desafiar essas normas era um ataque ao próprio regime. A sociedade foi plasmada pelo funcionamento ternário família/deus/nação. A *ralé* objetivava uma limpeza moral, retirando os subversivos da zona visível da família brasileira, a partir da classificação do que é aceitável e do que não é.

Pelo postulado da legalidade, o poder seria expresso na lei, a qual é, então, definida pela ideia de estado de paz imposto à força bruta. Foucault (2015) afirmou que a lei é sempre uma composição de *ilegalismos*, não se opondo globalmente à ilegalidade, mas gerindo as qualidades dos indivíduos e das classes que poderão desobedecê-la. Sobre isso, Deleuze (2005) arremata que a lei é uma gestão de ilegalismos: permite ou tolera certos “ilícitos”, transformando-os em privilégios de classe; toma outros como objetos e meio de dominação.

Lembremos que Foucault (2015) chamou atenção para como a burguesia explorou o ilegalismo como forma de enfraquecer a nobreza e, depois, investiu contra essa prática quando utilizada pelos operários. Diante do crescimento da circulação de riquezas que passava nas mãos desses, fazia-se preciso investir na capilarização dos mecanismos de controle. Como não era possível vigiar as riquezas, tornou-se necessário insistir contra o ilegalismo. Uma das formas de controlar essa prática foi investir na moralização do operário que, devendo internalizá-la como um mal, se convertia, ele próprio, num instrumento de controle e de manutenção das relações de produção. Inventou-se o “bom operário”, aquele que seria incapaz de roubar ou furto, pois via nessas práticas uma ameaça à ordem social. Para tanto, produziu-se no imaginário que o ilegalismo colocaria toda a sociedade em risco e não apenas os privilégios burgueses. Para que essa estratégia funcionasse efetivamente, produziu-se a esperança da ascensão. O operário deveria sonhar que um dia seria ele o burguês. Por isso, proteger as riquezas do patronato equivalia, em alguma medida, a proteger suas riquezas futuras. Era preciso eliminar toda aquela “imoralidade”: os faltosos, os que possuíam algum tipo de vícios, os que abandonavam os trabalhos com frequência (para inibir isso, criou-se a carteira de trabalho) ... Todas essas estratégias visavam à mobilização da esperança do operário na ordem estabelecida.

A lei, como princípio do poder, é uma estratégia para se obter uma representação jurídica homogênea e o modelo jurídico serve para recobrir o mapa dos ilegalismos: “Foucault mostrará que a lei [...] é a própria guerra e a estratégia dessa guerra em ato, exatamente como o poder não é uma propriedade adquirida pela classe dominante, mas um exercício atual de sua estratégia.” (DELEUZE, 2005, p. 40).

Foucault negou mais um postulado – a modalidade –, segundo o qual o poder se modelaria pela repressão e pela ilusão (ideologia). O filósofo argumentou que as relações de poder não operam por meio desses elementos, pois a ideologia, em Foucault, tem o sentido estrito de falsa percepção da realidade, conforme as leituras canônicas do texto de Marx. O poder produz a realidade, antes de reprimi-la, como também, antes de mascarar a verdade ou ideologizá-la, o poder a produz: “A repressão e a ideologia pressupõem sempre um dispositivo produtor da realidade: a produção simbólica da realidade e da verdade geram a repressão e a ideologia e não o contrário.” (WARAT, 1988, p. 82).

Não há, no quadro foucaultiano, uma estratégia única e global de poder, válida para toda a sociedade. A ideia de uma função unicamente repressiva e ideologizante não explica o agenciamento no qual essas relações operam, que corresponde à urgência de um imperativo historicamente determinado, por isso, descontínuo.

As relações de poder, antes de reprimirem, incitam, suscitam, produzem, instigam, combinam, transformando o indivíduo no princípio da sua própria sujeição. A efetividade das técnicas do poder depende da produção da homogeneização do corpo social. Um corpo social homogêneo torna-se mais maleável, dócil. A produção da realidade é a forma inicial da política (WARAT, 1988): as sociedades totalitárias dependem de uma visão ingênua da realidade. Naturalizamos a existência de um real uno e somos levados a esquecermos de que a realidade é um produto da cultura, produzido pelas relações de poder.

A respeito do nazismo e do fascismo, Foucault afirmou que tais regimes apenas utilizaram e expandiram as táticas locais já presentes na sociedade: “Mais do que isto: apesar de sua própria loucura interna, utilizam amplamente as ideias e os artifícios de nossa racionalidade política.” (FOUCAULT, 1995, p. 299). Por isso, Foucault se interessou por examinar os modos como, nas camadas mais locais, os fenômenos e as táticas de poder atuam, objetivando mostrar, com isso, como esses procedimentos se deslocam, se modificam e como, sobretudo, são incorporados, anexados e investidos em estratégias globais de poder.

Assim, é possível afirmar que os regimes ditatoriais, longe de serem originais, embora singulares, apenas expandem os mecanismos de controle moral, já disponíveis e

em curso na racionalidade política, sobretudo a partir do século XVII. Foi nesse período que as sociedades modernas ocidentais inventaram e instalaram esse novo dispositivo de captura: a sexualidade. Essa invenção, em verdade, traduz mais a colonização desses mecanismos de vigilância, sua transformação em estratégias globais de poder.

Antes do dispositivo de sexualidade, Foucault identificou outro dispositivo de captura do sexo – o dispositivo de aliança – caracterizado por um sistema de parentesco e de matrimônios, cujo objetivo era o de assegurar a transmissão dos nomes e dos bens. A partir do momento em que não conseguiu acompanhar o desenvolvimento dos processos econômicos e as estruturas políticas, o regime de aliança perdeu força e importância. A nova classe política – a burguesia – viu-se obrigada a inventar e instalar um novo dispositivo a partir do século XVII: o dispositivo de sexualidade.

A comunicação entre a “sexualidade” e a aliança se efetiva por meio da célula familiar. Foram os dois eixos centrais da “família” – marido-mulher, pais-filhos – que permitiram o desenvolvimento dos elementos do dispositivo de sexualidade (o corpo feminino, a precocidade infantil, a regulação dos nascimentos, a especificação dos perversos). A família, destacou Foucault (2017), fixa a “sexualidade” e constitui seu suporte permanente: “[...] é o permutador da sexualidade com a aliança: transporta a lei e a dimensão

do jurídico para a sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime de aliança.” (FOUCAULT, 2017, p. 123).

Em análise sociológica relevante, Richard Miskolci (2008) apontou o final do século XIX como marco da instalação do dispositivo de sexualidade no Brasil. Foi nessa época que “[...] o dispositivo da aliança se associou ao da sexualidade no Brasil de forma a inserir a família em um novo regime de verdade e, portanto, em uma nova ordem estratégica do poder.” (MISKOLCI, 2008, p. 7). A partir de então, a família, inserida nesse novo regime de verdade, fora convertida em estratégia global de poder. O regime cis-hétero-militar foi, sem dúvida, uma experiência inscrita na e pela articulação do sistema de aliança com o da sexualidade.

Os discursos baseados na Doutrina de Segurança Nacional e em valores morais reacionários buscavam legitimar a ditadura apelando para a ideia de preservação da família. A dissidência sexo-gendrada foi identificada como desagregadora da família brasileira e subversora dos valores morais tradicionais. É a família, estruturada em torno de um sistema de aliança, que definirá o permitido e o ilícito. Suas técnicas conjunturais de poder relacionaram o discurso moral (tecnologias da carne) com o discurso médico-psicológico (tecnologias do sexo) para legitimar a

produção da norma cis-heterossexual, a que se assujeitaram as sexualidades e os gêneros dissidentes.

No regime ditatorial brasileiro, foi a família a responsável por reproduzir as tramas das relações de poder, mantendo e intensificando a cis-hétero-norma, sendo evidente o seu funcionamento singular em manter o imperativo cisgênero e heterossexual. A família burguesa cristã foi o centro produtor da cis-hétero-realidade, como também um local de destaque de desenvolvimento das estratégias deimopolíticas.

Partindo dos pressupostos teóricos desenvolvidos por Foucault em sua analítica do poder, percebo que a chamada ditadura militar de 1964 foi um minucioso *cistema* disciplinar e regulamentar que visava a obter a coesão do corpo social, bem como sua homogeneidade.

Ao passo que não se pensa o poder como exterioridade com relação ao econômico, ao jurídico e ao político; também não se pode conceber a resistência como pura exterioridade, como um contrapoder. Ao revés, o poder carrega em si aquilo que o pode minar. É nesse sentido que Deleuze interpreta as linhas de força que atravessam o conceito de dispositivo em Foucault.

Enquanto relação, o poder se define pelo confronto de forças, é uma ação sobre ações, pressupondo, evidentemente, a existência de sujeitos livres sobre os quais ele é exercido em

relação a outro(s) sujeitos(s) igualmente livres. A ausência da liberdade ou sua limitação desfaz a relação de poder. Passa-se, então, a uma pura relação de dominação. É claro que, em sociedades complexas, como a analisada, há confluência e convivências de uma multiplicidade de relações de poder e de dominação, de maneira a não se poder, simplificada, compreender todas as relações sociais vivenciadas em um regime de exceção como relações de dominação.

Foucault argumentou que o grande problema filosófico do século XX não era o abuso do poder, mas o abuso da obediência, a ponto de produzir um imaginário conforme o qual a obediência é sempre lida como virtude. Obedecer seria uma forma de desresponsabilizar o indivíduo em relação aos eventos autoritários. Adolf Eichmann já havia bradado: “Eu só cumpria ordens”. É nessa direção que Foucault e, ademais, Agamben entenderam que os estados autoritários não são exceções, mas se inscrevem dentro da lógica dominante das sociedades democráticas ne(cr)oliberais.

Quando Foucault tentou desenhar as relações de poder como um conjunto de mecanismos e estratégias microfísicas (relações móveis e não-localizáveis), alertou-nos que essa lógica totalitária está presente no Ocidente e que as concepções tradicionais sobre o poder servem para desresponsabilizar nossa servidão “voluntária”. A ideia de obediência desresponsabiliza os atores, concedendo aos sujeitos a justificativa de irresponsabilidade,

permitindo-lhes o cometimento dos atos mais cruéis. A violência não é só consentida, mas, além disso, desejada e querida: “O verdadeiro enigma não consiste em saber por que motivo as delirantes de poder puderam aparecer, mas o que as tornou aceitáveis, suportáveis, desejáveis por parte dos governados.” (GROS, 2016, p. 01).

Para aprofundar a reflexão de Foucault, tomo emprestada a fortíssima provocação de Primo Levi: “Os monstros existem, mas são muito pouco numerosos para ser realmente perigosos; mais perigosos são os homens comuns, os funcionários dispostos a acreditar e obedecer sem discutir.” (*apud* GROS, 2018, p. 9). Nós aceitamos o inaceitável.

A ditadura cis-hétero-militar foi expressão do abuso da obediência; aceita por parcela significativa da população, foi querida pela ralé, planejada por setores econômicos, religiosos e políticos. Os agentes do Estado foram pessoas que não só aceitaram cumprir ordens, mas gozaram ao realizá-las.

Henning Albert Boilesen, por exemplo, presidente do grupo Ultragaz, um dos grandes financiadores da famigerada Operação Bandeirantes, foi *voyeur* de tortura. O documentário *Cidadão Boilesen* (2009) mostra como o empresário se comprazia em assistir às sessões de tortura. Algumas pessoas sentiam prazer e gozo ao denunciarem seus amigos, vizinhos, colegas, conhecidos. Esperavam ansiosas pelo noticiário e vibravam com a morte dos ditos subversivos.

Considerações finais

A vista do que foi debatido, falho-me da proposição de Warat (1988) de uma interpretação semiológica do totalitarismo a partir da articulação entre desejo⁶ e sonho.⁷ Um regime totalitário, como o em análise, é caracterizado pela censura dos sonhos, dos afetos e do nosso imaginário: “As sociedades totalitárias são as que perderam sua capacidade de imaginar criativamente o mundo.” (WARAT, 1988, p. 18).

A ditadura foi, portanto, a imposição de determinada versão totalitária e una do real. Nessa cis-hétero-realidade imposta, não houve espaço para pluralidade, prazeres, incertezas, ambiguidades sexuais, desejos, gozo. Produziu-se, assim, uma realidade unidirecional, condensada, fixa, sólida; limitando-se as possibilidades de desejar. É a partir dessa órbita que o regime ditatorial leu as dissidências sexuais e de gênero como uma ameaça social, de modo a usá-la estrategicamente na justificação da necessidade e, conseqüentemente, na construção da permanência do regime.

6 Desejo é entendido por Warat (1988) como todas as formas de vontade de amar, viver, sonhar, criar outras realidades, outros valores, outra sociedade, outras percepções e sensações – desejo como rompimento com o modelo homogêneo institucional.

7 Note-se que sonho, em Warat (1988), é um território de encontro, um lugar da alteridade que nos permite manifestar, a partir da interação com os outros, o mundo dos desejos.

A partir disso, afirmo que a ditadura construiu uma realidade pornográfica pela negação do erótico. Conforme Warat (1988), a pornografia é construída como fantasia que “[...] resiste teimosamente a qualquer tipo de polifonia, procurando ansiosamente um princípio unitário” (p. 77). A pornografia remete à ideia de clareza, realidade despida de ocultações, despida de ilusões: a realidade tal qual ela é, ou melhor, tal qual ela deveria ser.

Pela família, em sua concepção cis-heterocentrada e divinizada, a ditadura produziu uma utopia pornográfica: “nosso estilo de vida natural está ameaçado, precisamos reagir”. Nessa utopia, intensificou-se a produção do *Um* como única possibilidade, de modo a castrar as diferenças e a pluralidade. Pornográfica é a realidade pensada como transparência, é a linguagem assimilada como mera objetividade e comunicabilidade, é a perspectiva que produz a alcançabilidade dos fatos passados. Em suma, a utopia pornográfica é a amputação do real, transformado em realidade totalmente apreensível, naturalizada, unitária, sem complexidade e, por vezes, divinizada. É a ideologia da hiper-realidade, o império do vivido e apreendido pelos sentidos empíricos.

A ditadura cis-hétero-militar produziu um território de ficções como real, ou melhor, como hiper-realidade, de modo que privilegiou o vínculo contratual, insistindo na racionalização

das relações sociais, no intuito de manter o Outro distante. Fundamentada no *Um*, a ditadura negou a dissidência sexual e de gênero, negou as diferenças. Nossas potencialidades foram, então, comprimidas e relegadas ao *subterrâneo*.

Ao se opor a tudo que é ctônico, o regime esqueceu-se de que a vida se dilata e se potencializa no submundo, nessa parte maldita e diabólica que a luz tenta suprimir (MAFFESOLI, 2004). Na mitologia grega, os deuses ctônicos ou subterrâneos são as entidades profanas, imperfeitas que contrastam com os deuses olímpianos, símbolos da perfeição. As divindades subterrâneas, da terra evocam ao mesmo tempo a contradição e a pluralidade da/na existência. O editorial publicado no *Lampião da Esquina*, em sua edição de junho de 1980, indicia essa potência subterrânea:

Para questionar o militarismo sisudo, temos nas mãos, ao menos potencialmente, fatores inegáveis como a cama e suas variantes, esse espaço para o nosso desejo. E entenda-se por cama tudo o que esteja relacionado com prazer, corpo, sexualidade, cotidiano, nível pessoal etc. Por ser lúdica, gratuita, irresponsável e farta em invenções, a cama pode relativizar o poder. É verdade que freqüentemente o poder relativiza a cama, sempre que esquecemos nossa sexualidade em favor da militância sobre sexualidade. E no entanto, a melhor maneira de afirmar nosso direito ao prazer é fazendo boa cama, contra a chatice de nossos discursos militantes. Não poderia ser essa uma das nossas contribuições, em termos de práxis política? Uma forma subversora e herética, na medida em que iremos

misturar elementos desconcertantes e criando misturas novas? Subverter: colocar no lugar “errado” as coisas certas, evitando a recuperação ideológica da cama. Pois a cama tem um mistério que é exatamente aquela característica das linguagens não-discursivas: Por ser imprevisível. Ela tem urna linguagem não-codificável, a ser abraçada mais do que decifrada. De tal modo que os manuais de política dificilmente conseguirão peneirar esse recanto onde as individualidades se cruzam melhor, sem justificativas nem receitas.

O militarismo sisudo foi afrontado pelos laços desviantes do *cistema* falocrático. A potência subterrânea compareceu como espaço do desejo, do “querer o outro”, para desdourar os orifícios rugosos sacralizados pela “sexualidade” sadia. A bicha questionou a beatificação do cu, profanando-o com toques, carícias, gestos, língua; penetrando-o, lambuzando-se, sujando-o. Espaço metafórico, mas não utópico, de contestação da sexualidade, do corpo, do gênero, do cotidiano, dos sonhos, dos prazeres, a esquina indicia o *locus* potencial dessa sujeira. Misterioso espaço trans-discursivo, da transa(fetividade): pelo cu, sairão as revoluções, pois não há revolta sem desejo.

REFERÊNCIAS

- AFONSO-ROCHA, Ricardo. *Bichas também sangram: deimopolítica e direito de resistência na literatura “homossexual” do jornal Lampion da Esquina*. Dissertação – (Mestrado em Letras: Linguagens e Representações). Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Bahia, 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: Homo Sacer, II, I*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: uma reportagem sobre a banalidade do mal*. Tradução de Ana Corrêa da Silva. Coimbra: Tenacitas, 2003.
- BUONICORE, Augusto. Os marxistas e a homossexualidade. *PCdoB*, Brasília, 27 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://pcdob.org.br/noticias/os-marxistas-e-a-homossexualidade/>. Acesso em: 29 jan. 2020.
- CIDADÃO BOILESEN. Documentário. Direção: Chaim Lotewski. Rio de Janeiro: produção independente, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault: as formações históricas*. São Paulo: N-1 edições; Politeia, 2017.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São. Paulo: Editora 34, 2010.
- ECO, Umberto. O fascismo eterno. In: ECO, Umberto. *Cinco escritos morais*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. 2. ed. (Coleção Ditos e Escritos V). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal 1985.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Tradução De Vera Carreto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 231-249, 1995.

- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GROS, Frédéric. A ética da obediência. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Mutações: fontes passionais da violência*. São Paulo: Editora do SESC, 2016. p. 221-236.
- GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu, 2018.
- MAFFESOLI, Michel. *A parte do diabo*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.
- MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk, 2003.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MISKOLCI, Richard. *O corte da sexualidade: a emergência do dispositivo de sexualidade no Brasil*. In: ANAIS da 26ª reunião brasileira de antropologia, Brasília, 2008.
- QUINALHA, Renan Honório. *Contra a moral e os bons costumes: a política sexual da ditadura brasileira (1964-1988)*. Tese (Doutorado em Relações Públicas) – Universidade de São Paulo, 2017.
- QUINALHA, Renan. Uma ditadura hétero-militar: notas sobre a política sexual do regime autoritário brasileiro. In: GREEN, James N. et al. *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. *Autoritarismo e golpes na América Latina: breve ensaio sobre jurisdição e exceção*. São Paulo: Alameda, 2016.
- SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgenderidade como normatividade*. Dissertação – (Mestrado em Cultura e Sociedade). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.
- WARAT, L. A. *Manifesto do surrealismo jurídico*. Santa Catarina: Acadêmica, 1988.