

RIZOMA.NET



DES BUNDE

Amigos Leitores,

Agora está acionada a máquina de conceitos do Rizoma. Demos a partida com o formato demo no primeiro semestre deste ano, mas só agora, depois de calibradas e recauchutadas no programa do site, que estamos começando a acelerar.

Cheios de combustível e energia incendiária, voltamos à ativa agora, com toda a disposição para avançar na direção do futuro.

É sua primeira vez no site? Estranhou o formato? Não se preocupe, o Rizoma é mesmo diferente, diferente até pra quem já conhecia as versões anteriores. Passamos um longo período de mutação e gestação até chegar nesta versão, que, como tudo neste site, está em permanente transformação. Essa é nossa visão de "work in progress".

Mas vamos esclarecer um pouco as coisas. Por trás de tantos nomes "estranhos" que formam as seções/rizomas do site, está nossa assumida intenção de fazer uma re-engenharia conceitual.

Mas de que se trata uma "re-engenharia conceitual" ? Trata-se sobretudo de reformular conceitos, dar nova luz a palavras que de tão usadas acabam por perder muito de seu sentido original. Dizer "Esquizofonia" em vez de "Música" não é uma simples intenção poética. A poesia não está de maneira alguma excluída, mas o objetivo aqui é muito mais engendrar novos ângulos sobre as coisas tratadas do que se reduzir a uma definição meramente didática. Daí igualmente a variedade caleidoscópica dos textos tratando de um mesmo assunto nas seções/rizomas. Não se reduzir a uma só visão, virar os ângulos de observação, descobrir novas percepções. Fazer pensar.

Novas percepções para um novo tempo? Talvez. Talvez mais ainda novas visões sobre coisas antigas, o que seja. Não vamos esconder aqui um certo

anseio, meio utópico até, de mudar as coisas, as regras do jogo. Impossível? Vai saber... Como diziam os situacionistas: "As futuras revoluções deverão inventar elas mesmas suas próprias linguagens".

Pois é, e já que falamos de jogo, é assim que propomos que você navegue pelo site. Veja as coisas como uma brincadeira, pequenos pontos para você interligar à medida que lê os textos, pois as conexões estão aí para serem feitas. Nós jogamos os dados e pontos nodais, mas é você quem põe a máquina conceitual para funcionar e interligar tudo. Vá em frente! Dê a partida no seu cérebro, pise no acelerador do mouse e boa diversão!

Ricardo Rosas e Marcus Salgado, editores do Rizoma.

28/08/2002

Índice

A CAMARADAGEM AMOROSA - Emile Armand	PÁGINA - 6	ENTREVISTA COM ALLEN GINSBERG (GAY SUNSHINE PRESS – CONSULES DE SODOMA – EDIÇÃO ESPANHOLA) (Parte 1) - Allen Young	PÁGINA - 44
O EROTISMO OU A DIALÉTICA DO PRAZER - Raoul Vaneigem	PÁGINA - 15	ENTREVISTA COM ALLEN GINSBERG (Parte 2) - Allen Young	PÁGINA - 61
À GAROTA ABSTRATA - Fausto Fawcett	PÁGINA - 18	ENTREVISTA COM ALLEN GINSBERG (Parte 3) - Allen Young	PÁGINA - 70
A VOLUPTUOSIDADE SUBVERSIVA - Eduardo Subirats e Menene Gras	PÁGINA - 21	ENTREVISTA COM LISA PALAC - Laurent Courau	PÁGINA - 80
AMOR E ANARQUIA - Errico Malatesta	PÁGINA - 32	OS ORANGEMEN NÃO SÃO AS ÚNICAS FRUTAS (1) – Lanches Fresh Citrus, uma benção para fetichistas de todos os lugares - C8	PÁGINA - 84
CIBERFEMINISMO, TAMBÉM UMA FORMA DE ATIVISMO (A propósito de uma obra de Faith Wilding) - Ana Martínez-Collado & Ana Navarrete	PÁGINA - 36	GOZANDO FUTURO AFORA - Sadie Plant	PÁGINA - 87
.../DA PORNOGRAFIA DOCE - António Cerveira Pinto	PÁGINA - 39	GUERRA DOS GÊNEROS & GUERRA AOS GÊNEROS - Suely Rolnik	PÁGINA - 96
DEVIR MULHER - Felix Guattari	PÁGINA - 41	LUTAS DE "MINORIAS" E POLÍTICA DO DESEJO - Maurizio Lazzarato	PÁGINA - 101

MANIFESTO PORNÔ (FEITO NAS COXAS)

PÁGINA - 105

DO AMOR VEM A PAZ : O PODER DA AUTOGRATIFICAÇÃO SEXUAL -
Masturbate for Peace

PÁGINA - 106

SEX SHOP CELEBRA O MÊS DO PRAZER SOLITÁRIO - Por Milly
Lacombe

PÁGINA - 107

MULTIDÕES QUEER – Notas para uma política dos “anormais” -
Beatriz Preciado

PÁGINA - 110

FEEDBACK E CIBERNÉTICA: REIMAGINANDO O CORPO NA ERA DO
CIBORG (Parte 1) - David Thomas

PÁGINA - 117

FEEDBACK E CIBERNÉTICA: REIMAGINANDO O CORPO NA ERA DO
CIBORG (Parte 2) - David Thomas

PÁGINA - 127

O CORPO E ALÉM - Rubens Pileggi Sá

PÁGINA - 137

O ELIXIR DO PAJÉ - Bernardo Guimarães

PÁGINA - 139

O FIM DO SEXO - MrManson

PÁGINA - 143

OS MISTÉRIOS DO CORPO FEMININO, OU AS MUITAS DESCOBERTAS
DO CLITÓRIS - Margareth Rago

PÁGINA - 145

PRIMITIVOS MODERNOS: A ACELERADA COLISÃO ENTRE O PASSADO
E O FUTURO NA ERA PÓS-MODERNA - Steve Mizrach

PÁGINA - 148

QUEM TEM MEDO DE FOUCAULT? - Feminismo, Corpo e Sexualidade
- Dra. Tânia Navarro Swain

PÁGINA - 157

SEXO, PARA QUE TE QUERO? - Fernando Cascais

PÁGINA - 166

SEXOS BINÁRIOS, CÓDIGOS BINÁRIOS - Sadie Plant

PÁGINA - 176

SKINHEADS: HOMÓFOBOS OU AUTÓFOBOS? - Glauco Mattoso

PÁGINA - 178

TÁTICAS DE GUERRILHA – Renata Aquino

PÁGINA - 188

TEORIA QUEER - Jackie Susann

PÁGINA - 192

MENTES DE PELÚCIA - Revista 2K

PÁGINA - 194

TESES PELO FIM DO SISTEMA DE GÊNEROS - Ilana Amaral

PÁGINA - 196

VAMOS FAZER UM 68? - Carlos Gerbase

PÁGINA - 205

ZEN NUDISMO E SEXUALIDADE - Aimberê César

PÁGINA - 208



A CAMARADAGEM AMOROSA

Emile Armand

Há dois anarquismos, mais exatamente, duas escolas de anarquismo. As duas crescem na liberdade do amor. Uma favorece a promiscuidade irresponsável nas relações sexuais (a comunidade responsabilizar-se-á pela progeneritura); a outra favorece o *livre contrato*, que dá às duas partes liberdades iguais e sanciona as responsabilidades mútuas. (Henrique Seymour, *Os dois anarquismos*).

Quando o mundo se coloca no meu caminho (e sempre o está), emprego-o em satisfazer a fome do meu egoísmo: não "és para mim mais que um alimento; da mesma forma tu me tomas, utilizando-me para teus usos...". pela minha parte, prefiro recorrer ao egoísmo dos homens a recorrer aos seus "serviços de amor", à sua misericórdia, à sua caridade. O egoísmo exige a reciprocidade (toma lá dá cá); nada faz por nada, e se oferece os seus serviços é para que lhos COMPREM... O amor não se paga; mais exatamente, o amor pode muito bem pagar-se, mas somente com amor: um serviço vale outro (Max Stirner, *O Único e a sua Propriedade*).

Por *camaradagem amorosa*, os individualistas à nossa maneira entendem em especial a integração, na camaradagem, de diversas espécies de realizações *sentimentais* e *sexuais*. Quer dizer que a sua tese de camaradagem amorosa implica num *livre contrato de associação* (anulável com ou sem aviso prévio) acertado entre individualistas anarquistas de sexo diferente, possuindo as necessárias noções de higiene, cujo fim é assegurar os contratantes contra os azares das experiências amorosas, tais como: *o repúdio, a ruptura, o ciúme, o exclusivismo, o proprietarismo, a unicidade, a coqueteria, a indiferença, o flerte, o mal-querer, o recurso à prostituição*.

É conhecida a história de Carmem, a heroína duma famosa novela de Prósper Merimée, da qual Henrique Meilhac e Luís Halevy extraíram uma ópera cômica célebre, sobretudo pela música de Bizet, tão apreciada por Nietzsche. Carmem, depois de haver seduzido um pobre-diabo, um soldado chamado José, obrigado a desertar e a acompanhá-la para viver a vida, segundo ela, cheia de aventuras e encantos, de contrabandistas. Carmem prossegue sua carreira de amorosa "que faz sofrer" e enamora-se de um garboso toureiro. José não aceita a situação e, roído de ciúmes, apunhala a bela cigana. Em vez de buscar refúgio na serra, após o crime, entrega-se à Polícia, com o que demonstra não ser adequado para o papel que Carmem lhe destinava... Na obra há, entremeadas, quadras sobre "o amor, filho da Boêmia", que se tornaram clássicas.

Tenho encontrado camaradas anarquistas a quem a tese de Carmem entusiasmava. "Livre para dar-se a um, livre para tornar e dar-se a outro!". Mas, por mais que me esforce, nada acho, na história de Carmem, que de longe ou de perto, se enquadre numa concepção qualquer de camaradagem. Só acho sofrimento, só conto vítimas. Pode transplantar-se o drama para outro ambiente, transformar os personagens de "Carmem" numa "grande dama" ou num filho de "importante família", e as situações não se modificarão. Um ser humano, argumentando com seu grande amor, arrasta outro a abandonar certo modo de vida e, logrado isto, impõe-lhe a separação.

A definição que o comunista-libertário Sébastien Faure nos dá do amor justifica o procedimento de Carmem, assim como vários outros procedimentos. Pode qualquer um escudar-se com a definição segundo a qual "o amor é espontâneo, incompreensível, caprichoso, irresistível", para justificar todas as possibilidades imaginárias de rechaço, abandono,

rompimento, ciúmes, que pouca ou nenhuma relação tem com a mais elementar concepção de camaradagem amorosa, visto que esta é algo mais que um encontro fortuito em momento de reuniões distanciadas. Tenho por certo que entre camaradas que se frequentam assiduamente a aplicação da definição de Sébastien Faure engendraria inevitavelmente o sofrimento, como a seguir demonstrarei.

Tenho-me encontrado com certos místicos, que me objetam que "o sofrimento é necessário ao aperfeiçoamento ou evolução individual". Se assim é, porque clamar então contra o sadismo e o masoquismo? Não, o sofrimento não é fator de aperfeiçoamento individual, mas sim fator de vingança, de discórdia, de ódio, de inimizade, numa palavra, de empobrecimento ou involução. Concentrar todo o dinamismo individual na vingança ou na discórdia é encolher, secar até a esterilidade o uso das faculdades, que poderiam de outra maneira servir ao desenvolvimento ininterrupto da personalidade.

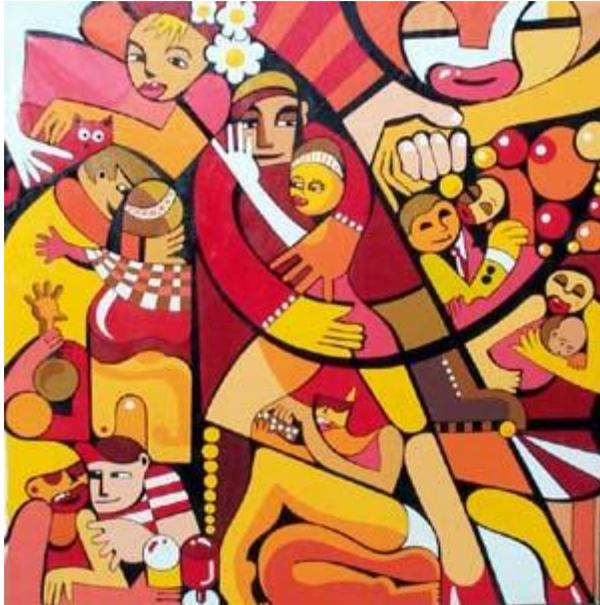
Não ignoro que há indivíduos, espiritualistas ou materialistas, que podem se comprazer no padecimento, encontrando prazer na dor. Mas isto não é mais que um erro de expressão. Tal espécie de seres humanos encontra prazer naquilo que nos faz sofrer, naquilo que o nosso egoísmo reduz ou repele. É uma exceção que confirma a regra.

Não é o sofrimento que aperfeiçoa o indivíduo, mas sim a busca, a perseguição de experiências. Quanto mais experiências tiver realizado um ser humano, tanto mais se haverá aperfeiçoado ou enriquecido mentalmente, tanto maior consciência haverá adquirido das suas reações e aptidões, mais conscientemente se haverá dado conta da amplitude do seu determinismo. A investigação pode conduzir a uma tensão extraordinária do esforço pessoal (cerebral ou muscular, ou os dois ao mesmo tempo), mas

nisso não há sofrimento nem dor, visto que tal tensão tem como finalidade a conquista de um estado de prazer melhor afirmado, melhor sentido.

Disse atrás que a definição que Sébastien Faure nos dá de amor ("espontâneo, incompreensível, caprichoso, irresistível") é suscetível de gerar sofrimento. E isto porque conduz ao rompimento brutal, ao abandono brusco, ao desapiedado "mal-querer", ao deslocamento cruel das associações afetivas, etc. Se o amor é "irresistível" e "espontâneo", o é tanto para o solteiro como para a mãe de seis filhos, para o isolado como para o que vive em matrimônio, para a mulher e o homem jovem como para a mulher e o homem de idade. Em minha opinião, um comunista-anarquista não poderia querer, exceto se fosse mentiroso, que se criasse uma classe privilegiada, a quem as circunstâncias econômicas (ou o seu direito de coabitação, ou a sua recusa a constituir família) colocassem em condições de aproveitar-se da definição do amor, tal como nos formula Sébastien Faure, enquanto existisse uma classe deserdada, sacrificada, numa situação econômica, ou familiar, ou física tal, que não pudesse beneficiar-se de tal definição. E o elemento feminino seria a primeira vítima, coisa que o comunismo-anarquista não pode pretender, estou certo.

Os comunistas-anarquistas jamais quiseram, com efeito, que no que concerne a satisfações afetivas alguém seja sacrificado. O "Manifesto de Orleans", novamente aceito pelo grupo comunista-anarquista de Saint-Etienne, afirma que a organização social, que os seus redatores reivindicam, assentará sobre a livre organização de produtores e consumidores, associados com o objetivo de satisfazerem "todas as suas necessidades", entre elas as quais o manifesto cita as *afetivas*.



Do ponto de vista comunista, nada mais natural. Como imaginar uma associação comunista-anarquista em que as necessidades afetivas ficassem por satisfazer? Tal coisa é inconcebível. Não se pode supor que no seio de tal associação um produtor ou uma produtora fique exposto ou exposta a que se lhe negue uma afeição (neste caso, a afeição é um objeto de consumo, e assim o entende o "Manifesto de Orleans", visto que fala de *necessidades afetivas*). De outra forma, ter-se-lhe-ia prometido, a troco da sua produção "segundo as suas forças", a satisfação de todas as suas necessidades, e, no dia em que não servisse para nada, mandá-lo-iam ou mandá-la-iam passear. Isto é uma zombaria, dir-se-ia, e com razão. E em que situação moral se colocaria o autor da negativa?

Nas "necessidades afetivas" estão compreendidas as "paixões", como é natural. A sexologia mostra-nos hoje que os "apaixonados" podem ser excelentes produtores manuais ou intelectuais, mais completos até do que outros. Suponhamos uma associação cujos componentes dizem-se "irredutíveis inimigos da moral oficial", que põem "tudo em comum", prometem dar a cada um "as possibilidades materiais" de desenvolver, em todos os sentidos, e a gosto de cada um, a sua individualidade". Como se arranjará esta associação se as necessidades da afetividade de algum dos seus produtores "apaixonados" forem objeto de negativa? Principalmente se estes produtores, de um meio inimigo da moral oficial, não tiverem qualquer motivo para negar-se a satisfazer as suas "necessidades"? Não se encontrariam então no direito de se queixarem de exploração?(3) Isto sem contar os produtores ou produtoras com algum defeito físico, e cujas necessidades afetivas, não obstante, podem ser tão fortes como as dos favorecidos pela Natureza. Sem contar os velhos de ambos os sexos, que sentem, não obstante, necessidades afetivas com características iguais às dos jovens. Frequentemente, esta ou aquele desfavorecido pela Natureza é melhor produtor que os outros. Esta mulher de idade ou aquele ancião possuem, muitas vezes, maior capacidade, maior competência técnica ou mais conhecimentos experimentais, que a maior parte dos produtores jovens.

Solução radical consistiria em eliminar velhos e inutilizados. Mas o "Manifesto de Orleans" promete, precisamente, uma "parte igual de bem-estar", "particularmente aos velhos, enfermos ou menos dotados", categorias humanas cujas "necessidades afetivas" em nada cedem às dos outros, como no-lo mostram os fatos. As necessidades afetivas tanto podem ser variadas, simultâneas, plurais, refinadas, etc., como grosseiras ou únicas.

Não sei se os autores do "Manifesto de Orleans" pensaram em todas as conseqüências desta parte da sua declaração. Não se pode, porém, negar,

no comunismo-anarquista, que por "recusar satisfação a necessidades afetivas" se entenda simplesmente a "recusa em satisfazer necessidades econômicas ou intelectuais". De outro modo, a organização comunista-anarquista seria inferior à sociedade burguesa, em que florescem as mentiras, as traições, as hipocrisias, e, o que é pior, a prostituição.

Além disso, defendo a tese de que uma sociedade, arquista ou anarquista, na qual as necessidades afetivas, duma espécie ou de outra, tropecem com a negativa do meio em satisfazê-las, implica ou requer a PROSTITUIÇÃO, ou outro sistema análogo, consistente em pôr a margem uma categoria de mulheres ou de homens destinada, em troca de remuneração adequada, a satisfazer os desejos e as necessidades sentimentais ou sexuais daqueles ou daquelas a quem se opõem restrições ou recusas. E quem diz *prostituição* diz também proxeneta, rufião e cafetina.

Pode-se me responder que estes problemas serão examinados... no dia seguinte ao da revolução. Assim se evita o debate, assim se foge ante a dificuldade! Significa isto, por outro lado, que não haverá comunistas-anarquistas até o dia-seguinte da revolução, isso é, que eles não existem atualmente. E se não há comunistas-anarquistas, como pode se formular um programa, redigir-se um manifesto comunista-anarquista? Fraca solidez há nisto!

Em seus *Propos Subversis* (1920), capítulo "La Femme", o mesmo onde nos expõe sua definição de amor, o camarada Sébastien Faure considera, como eu, que o problema é de atualidade, visto que escreve: "Se no espantoso deserto, que é a vida para a maior parte de nós, se encontra um oásis fresco, repousante e alegre, no qual, chegada a noite e depois de haver, durante o dia todo, caminhando sob um sol abrasador, o viajante se sente feliz por encontrar a tranqüilidade, a amenidade e a frescura, a fonte que acalma a sêde de repouso e refrigério de que necessita, não deveria este

oásis, camaradas, ser o amor?". Ora, um problema de atualidade, como este, deve ser resolvido agora, pois de outra forma os que recusam tratá-lo estão expostos, com razão, a que por isso os considerem impotentes para tal.

Aceito esta concepção do amor (que nada tem, aliás, de original), como um oásis no horrendo deserto da vida, oásis fresco, alegre e repousante, no qual não somente o militante, o propagandista, como também o simples companheiro encontrarão descanso, refrigério, essa fonte sedativa de que têm necessidade.

Mas para que o amor seja este oásis acho que deve despojar-se dessa altivez romântica que o fazia "espontâneo, incompreensível, caprichoso, irresistível", atributos que o tornavam, na maioria da vezes, um sacrifício, um tormento, atributos que justificam os "ciúmes passionais", estado mórbido que leva até o cometimento de assassínios, exigindo medidas de precaução de ordem arquista.(4)

Para que o amor seja esse oásis, insisto em que deve ser despojado de seu caráter exclusivo, monopolizador, proprietarista.

Enquanto conservar este caráter, será de ordem arquista, pois que implica propriedade ou exclusividade de sentimento ou do corpo do ser a quem se diz amar, subtração ou usurpação de manifestações de suas necessidades amorosas, ameaças feitas mais ou menos ostensiva ou tacitamente.

Penso, enfim, que o amor é um sentimento perfeitamente analisável e que deixa de ser espontâneo, caprichoso ou irresistível, conforme se *eduque*.

E afirmo que, produto do organismo, este sentimento é um produto orgânico educável como todos os outros sentimentos, uma paixão cultivável como as demais paixões. Não estabeleço diferença entre o amor e a memória ou a respiração, a paixão amorosa e a paixão pela observação, por exemplo. A educação amorosa ou sensual ou sentimental é uma questão de vontade. E a própria vontade é educável.

Desde que o despojemos de seu romanticismo, que se faça dele um objeto de educação e de vontade, pode o amor ser o que Sébastien Faure chama "um oásis no deserto espantoso que é a vida", o que por meu lado chamo uma simples consequência da "camaradagem", tão somente. O amor, considerado como manifestação do companheirismo, ignora o monopolismo, o exclusivismo, os ciúmes, como também ignora a *recusa* e o *rompimento*.

Expliquemo-nos melhor. Admito perfeitamente que, até mesmo impostas, sejam a recusa e o rompimento manifestações da personalidade. Mas nego que sejam atos, gestos, provas, mostras de companheirismo. Se o companheirismo é um acordo ou pacto que contraem, para se garantirem mutuamente anarquistas dos dois sexos, por meio da eliminação do sofrimento no seio da associação, para se resguardarem contra os riscos da luta contra o meio hostil ou por cima do meio indiferente, não se concebe no domínio do amor, recusa ou ruptura *impostas*. De outra forma, é ir contra a própria finalidade do acordo. Se o companheirismo é questão de reciprocidade, de troca de serviços de toda a espécie, não se descortina a razão por que o amor deva ser eliminado da lista dos objetos de reciprocidade.

Tenho posto todo o meu empenho para que o meio a que tu e eu pertencemos se estabeleça, exista, prospere, para que as idéias que nos são mutuamente queridas se propalem e sejam acolhidas por um número cada vez maior de unidades humanas. Tenho oferecido aos meus companheiros de idéias todos os serviços compatíveis com as minhas aptidões e os meus conhecimentos. Tenho-te feito conhecer novos camaradas, aberto novos horizontes. Como compensação, quisera o teu afeto, manifestações de carinho (poderia pedir-te outra coisa: reciprocidade econômica, intelectual, recreativa, etc.), e tu recusas. *Toma lá dá cá!* Consumiste de mim. É graças a mim que a tua concepção de vida se dilatou, transformou, renovou. Que contraíste amizades, que sem mim não terias tido o prazer de conhecer, e agora recusas, justa reciprocidade, a que tome de ti. Bem sabias que eu não faço "nada por nada".

Na nossa associação de egoístas, se oferecemos os nossos serviços é para recebermos, em troca, alguma coisa. Pretendias obter ajuda sem reciprocidade? Repara que não apelo para a tua humanidade, para a tua piedade, etc. Trata-se, pura e simplesmente, de um pacto.

Conviemos em que, pela delicadeza das variadas manifestações da camaradagem, nos protegeríamos contra as asperezas da luta pela vida, edificaríamos o oásis cuja sombra nos resguardasse dos raios do tórrido sol que passa por sobre o meio anarquista. Pus todo o meu empenho, todo, em criar esta associação de egoístas, edificar este oásis. Mandar-se-me-á passear quando eu peça reciprocidade (econômica, intelectual) afetiva? Porventura *um favor não vale outro*? Se não tivesse esperado receber o equivalente do que dei, o egoísta que eu sou teria permanecido fora da associação. Não quero prejudicar os meus co-associados, mas tampouco ser por eles prejudicado. *Toma lá dá cá!* Sem o respeito a esta fórmula, de nada vale a associação.

Eis como se explica a tese da "camaradagem amorosa" do ponto-de-vista da ética stirneriana.

Perguntar-se-á se admito que se imponha o rompimento em matéria sentimental ou amorosa. Em verdade, *fora do mútuo consentimento*, concebo o rompimento somente no caso de que um dos dois amantes queira impedir seu companheiro ou companheira de ter afeição por outro ou outra, que não seja ele ou ela, sem querer por isso afastar-se, deixá-lo ou abandoná-lo. Este entrave, que pode manifestar-se em forma de *ameaça de separação*, aparece-me como um *ato de autoridade*, de arquismo, justificando, *ampla e simplesmente, o rompimento.*(5)

A "camaradagem amorosa", tal como a entendemos, admite também o *casal, a família, a coabitação a dois ou mais* (formas que podem ser do agrado de individualistas anarquistas, porque o seu egoísmo encontra nelas satisfação), visto que, única ou plural, concebe muito bem um centro afetivo e amores secundários, duradouros ou passageiros, evoluindo à margem deste centro.

Tampouco pretendemos que todos os individualistas anarquistas ou stirnerianos estejam aptos a conceber praticamente a nossa tese da "camaradagem amorosa", e admitimos de bom grado que o ponto de vista que estamos desenvolvendo não se revele eficaz senão em unidades ou associações limitadas em número. Razão a mais para advertirmos os que têm a coragem de proclamar a sua adesão a estas teses, de que, no caso de fracasso, ataque ou qualquer outro obstáculo, podem contar com o apoio dos seus camaradas partidários da liberdade de experiência em todos os domínios. Acrescento que por certos sinais me parece que a porção consciente e inteligente da humanidade se dirige para uma concepção de relações sexo-sentimentais muito parecida àquela a que sempre expusemos.

Não devem deixar de ter isto em conta aqueles que trabalham pelo advento duma sociedade anarquista.

1 - Uma associação de camaradagem amorosa é uma cooperativa de produção e de consumo no terreno do amor. Numa cooperativa agrícola se produzem e se consomem artigos agrícolas. Numa cooperativa de calçado se produz e se consome calçado. Numa cooperativa de camaradagem amorosa se produz e se consome amor em camaradagem. Produtores e consumidores fazem parte da cooperativa para extrair dela os benefícios esperados, compreendendo-se que hão de passar pelos riscos de desvantagens eventuais. Claro que se não tivessem encontrado mais vantagens na cooperação teriam permanecido isolados. E compreende-se que de uma cooperativa individualista possa quem quer que seja retirar-se de acordo com regras previamente convencionadas. Posto isto, não aceitamos do cooperador, enquanto o é, salvo no caso de força maior, recusa de produção ou abstenção de consumo. Não aceitamos que se encaixem os benefícios, se desta maneira se evita o tributo. No caso que nos ocupa, o princípio da "reciprocidade" tem sobre "a lei do coração" a vantagem de equilibrar a produção e o consumo, de suprimir o *privilegiado pela aparência*, o privilégio do "moço bonito", ou da coquete, monopolizadores sentimentais ou eróticos; o monopólio do engraçadinho, da dengosa, dos "filhos de papai". Eis aqui porque somos partidários desta forma de associação individualista à base do acordo cooperativo, que designamos por "camaradagem amorosa".

2 - Concebemos uma "cooperativa de produção e consumo de camaradagem amorosa" somente para uso dos que consideram as relações sexo-sentimentais mais no que concerne às *relações* mesmas, que relativamente aos *produtores*, tomados individualmente. De outro modo, é

mais a idéia e o resultado da cooperativa o que nos interessa e justifica a nossa co-participação na empresa, que a própria pessoa dos cooperadores. Como são vários os métodos de seleção no recrutamento dos cooperadores, a *liberdade de escolher* reside na adoção de um método de seleção com preferência a outro.

3 - No tocante ao rompimento do contrato de cooperação (que à vezes é a faculdade de subtrair-se às obrigações contraídas com a associação, depois de haver desfrutado os benefícios), não vejo que seja razoável fazer crer a um camarada que pode contar conosco, se não temos a intenção de respeitar o prometido. Em certos casos, o rompimento do contrato pode ocasionar grandes perdas para um indivíduo ou um conjunto, como prevenimos. Sustento, pois, que é necessário pensar bem, antes de romper o acordo que voluntariamente se adotou, pois de outro modo se expõe o indivíduo (esta é a sanção) a ser, daí em diante, apontado como pessoa em cuja companhia nada se pode empreender sem o risco de que, ao menor capricho, nos abandone. Por este motivo insisto em que o *prévio aviso* preceda o rompimento do contrato, de maneira que os demais co-contratantes possam prevenir a tempo os inconvenientes resultantes da carência do seu camarada.

O contrato entre os associados pode estipular, por exemplo, que a cooperativa está aberta das 14 às 22 horas. O que reivindico é que (salvo em caso de força maior), às 20 e 30, não depare com a porta fechada, porque "em anarquia, cada qual obra segundo lhe parece". O que quero é que, quando eu vá buscar um quilo de feijões, só porque a minha estatura, o meu peso ou a cor dos seus cabelos não agradem ao camarada distribuidor dos produtos, se me diga que é de bom companheirismo dar-me apenas 925 gramas.

Tínhamos convindo, quando aderi à cooperativa, em que encontraria ali determinados produtos, nitidamente definidos. Não é compreensível que, pretextando anarquismo, se me obrigue a fazer inutilmente duas horas de caminho. Deveria se ter me prevenido de antemão. É o mínimo que se pode esperar da camaradagem. Porque haverá de ser de outra forma uma cooperativa de produção e consumo de camaradagem amorosa?

4 - Advogo, afim de se evitar todo equívoco, que se precisem aquelas manifestações de ordem sexo-sentimental que um co-associado há de esperar encontrar numa cooperativa de produção e consumo de camaradagem amorosa. Não se trata de uma espécie única em valor sexo-sentimental. Trata-se duma associação com o objetivo de procurar tal valor ou valores bem definidos, determinados pelo nosso gosto, pois que, bem informados disto, não pode haver burla nem engano, nem caberá inquirir se foi dado demais ou se recebido de mais, encontrando-se satisfeitos os gostos dos associados.

5 - Não se admite que haja privilegiados numa cooperativa. Só porque a forma do meu nariz ou a cor dos meus olhos não agrade ao distribuidor de produtos, justificar-se-á que se me forneça salpicão de cavalo em vez de salpicão de porco, tal como estabelece o contrato? Que, fora da cooperativa de produção e consumo de camaradagem amorosa, tenha eu os meus "privilégios", tolera-se. Mas nela, NÃO! De que teria servido nos esclarecermos, antes de fazermos parte dela, sobre o que esperávamos uns dos outros?

6 - Quanto ao "sacrifício" que pode implicar a cooperação, permitam-me que remeta o objetante individualista, cem por cento, a Stirner, que me fará então o favor de reconhecer-me tão individualista como o fora ele. Não deixará de nos objetar que o acordo por nós concluído poderá nos ocasionar posteriores aborrecimentos e que limitará a nossa liberdade. Dir-se-nos-á

que, no fim de contas, nós também acabaremos reconhecendo que "cada qual deve sacrificar uma parte da sua liberdade no interesse comum". Mas não é de nenhum modo, em favor da "comunidade", ou de quem quer que seja, que se fará esse sacrifício, como tampouco o será pelo amor da "comunidade", ou de quem quer que seja, que eu firmei contrato. Se me associo, faço-o no meu interesse, e se algo sacrífico, será isto ainda no meu interesse, por puro egoísmo.

Desejaria saber como este objetante, se porventura é camarada, se sentiria numa cooperativa deste gênero, se, sendo ele privilegiado, outros camaradas fossem ignorados, postos de lado, repelidos. Pois é isto o que ocorre a cada passo nos centros burgueses, repito, e por isso vale mais se abster de toda associação desta índole que tolerar nela o monopólio e o privilégio, mesmo após a seleção.

7 - Quer se trate duma cooperativa de camaradagem amorosa, quer de outra associação qualquer, com não importa que fins, há benefícios e há inconvenientes com que contar, seres e coisas que agradam mais ou menos. Feita a seleção, creio não ser necessário voltar ao assunto, visto que se examinaram de antemão todas as possibilidades e modalidades de "comportamento". Sem isto, é inútil associar-se. Antes me abster, que perseguir um empreendimento com pessoas a quem importa pouco a clareza das relações inter-humanas, ou que não sabem o que querem.

Notas

1. De cada 10 mulheres assassinadas no Brasil hoje em dia (século XXI), 8 são mortas por seus atuais "companheiros" ou "ex-companheiros" (maridos, ex-maridos, namorados, ex-namorados,). O que significa que as mulheres costumam dormir e transar com seus mais potenciais assassinos entre todos os homens e mulheres (Nota do Digitador).

2. Não se trata aqui da Antigüidade nem da Idade Média. Os dados a que me refiro foram colhidos na imprensa cotidiana de diversos países, no período de 1927 a 1928. O vitríolo, de que ciumentos tanto se utilizaram até o aparecimento da brouwing, está já fora de moda.

3. Apresentaram-me o caso de um velho camarada perdido por jovens. Dá-se a esta inclinação o nome de "pedofilia". A sexologia reconhece hoje que esta afeição encontra correspondência na amizade que experimentam certas jovens e mulheres pelos mais velhos, a "presbiofilia". Um centro logicamente constituído poria em relações pedófilos e presbiófilos. Basta estar a par da questão para compreender-se que cada "paixão" poderia, assim, encontrar eco sem causar a menor perturbação "moral" no meio.

4. Isto explica o plano de "casas de satisfação física" submetido recentemente ao comissariado de Higiene e ao comitê central do Partido Comunista russo por um membro deste, de nome Saiko, residente em Rostoff, no Don, e funcionário do conselho regional de Cultura Física. Insatisfeito com os resultados até agora obtidos na Rússia soviética, parte do princípio de que é necessária uma reforma radical na "utilização" dos sexos com o objetivo de criar "novas formas de correspondência sexual". Se a informação é exata, Saiko não faria outra coisa senão trazer novamente à luz um projeto acariciado por certos utopistas da Segunda metade do século 18.

5. Não vale a pena falar dos casos de violência ou traição, como justificação do rompimento por imposição.

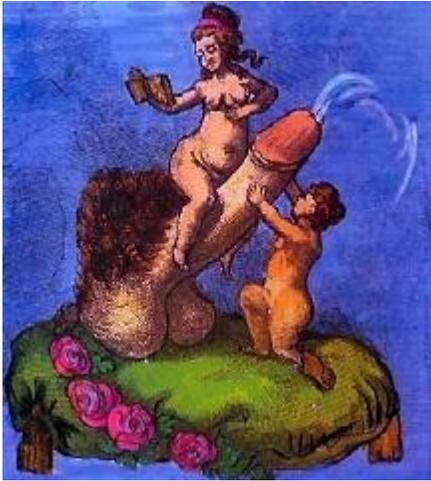
Texto retirado do livro A Nova Ética Sexual, editado no Brasil pela editora Germinal em 1960. No original, esta obra data de 1934 e tem o nome La révoltion sexuelle et la camaraderie amoureuse.

Tradução de Roberto das Neves

Fonte: Coletivo Folha (www.geocities.com/coletivofolha/).

O EROTISMO OU A DIALÉTICA DO PRAZER (1)

Raoul Vaneigem



Não existe prazer que não esteja em busca da sua coerência. A sua interrupção, a sua não satisfação provoca um distúrbio semelhante à estase de que fala Reich. Os mecanismos opressivos do poder mantém os seres humanos em um estado de crise permanente. O prazer e a angústia nascidos de uma ausência têm portanto essencialmente uma função social. O erotismo é o desenvolvimento das paixões que se tornam unitárias, um jogo sobre unidade e multiplicidade, sem o qual

não existe coerência revolucionária (“O tédio é sempre contra-revolucionário” – Internationale Situationniste, nº 3).

Wilhelm Reich atribuiu a maioria dos comportamentos neuróticos aos distúrbios do orgasmo, àquilo que ele chama de “impotência orgástica”. Segundo ele, a angústia surge da incapacidade de ter um orgasmo completo, surge de uma descarga sexual que não consegue liquidar totalmente toda a excitação mobilizada pela atividade sexual preliminar (carícias, jogos eróticos, sedução...). A teoria reichiana considera que a energia acumulada e não gasta se torna flutuante e se transforma em angústia. A angústia por sua vez impede um orgasmo completo futuro.

Ora, o problema das tensões e da sua liquidação não se coloca apenas no plano da sexualidade, ele caracteriza todas as relações humanas. Mesmo que Reich o tenha pressentido, ele não mostrou de modo suficiente que a crise social atual é também uma crise de tipo orgástico. Se “a fonte de energia da neurose se encontra na disparidade entre a acumulação e a descarga de energia sexual”, parece-me que a fonte de energia das nossas neuroses se encontra também na disparidade entre a acumulação e a descarga de energia posta em ação nas relações humanas. O gozo total é ainda possível no momento do amor, mas assim que nos esforçamos em prolongar esse momento, em lhe dar uma extensão social, não se escapa àquilo a que Reich chama de “estase”. O mundo do deficitário e do incompleto é o mundo da crise permanente. Como seria então uma sociedade sem neurose? Seria uma festa permanente, com o prazer como único guia.

“Tudo é feminino naquilo que se ama”, escreveu La Mettrie (2). “O domínio do amor só reconhece como limites os do prazer”. Mas o próprio prazer em geral não reconhece limites. O prazer que não aumenta desaparece. A repetição o mata, ele não se acomoda com o fragmentário. O princípio do prazer é inseparável da totalidade.

O erotismo é o prazer que procura sua própria coerência. É o movimento das paixões na direção da intercomunicação, da interdependência e da unidade. O problema é recriar na vida social as condições do gozo perfeito no momento do amor. Condições que permitam o jogo com a unidade e a multiplicidade, ou seja, a livre e transparente participação na busca da realização.

Freud define a finalidade de Eros como a unificação ou a busca da união. Mas, quando pretende que o medo de ser separado e expulso do grupo provém da angústia da castração, ele vê de modo invertido. É a angústia da

castração que provém do medo de ser excluído, e não o inverso. Essa angústia aumenta à medida que o isolamento dos indivíduos na ilusão comunitária se torna cada vez mais difícil de ignorar.

Embora busque unificação, Eros é essencialmente narcisista, apaixonado por si mesmo. Deseja um universo para amar como ama a si próprio. Norman Brown (3) assinala esta contradição em *Eros e Thanatos*. Como é que uma orientação narcisista, pergunta ele, poderia conduzir à união com os seres no mundo? Ele responde: “A antinomia abstrata do Ego e do Outro no amor pode ser vencida se regressarmos à realidade concreta do prazer e à definição da sexualidade como essencialmente a atividade prazerosa do corpo, e se considerarmos o amor como a relação entre o ego e as fontes do prazer”. Mas seria ainda necessário acrescentar: a fonte do prazer está menos no corpo que em uma possibilidade de expansão no mundo. A realidade concreta do prazer deve-se à liberdade de unir-se a todos os seres que permitam que a pessoa se uma consigo mesma. A realização do prazer passa pelo prazer da realização; o prazer da comunicação, pela comunicação do prazer; a participação no prazer, pelo prazer da participação. É nisso que o narcisismo voltado para o exterior, de que fala Brown, implica uma subversão total das estruturas sociais.

Quanto mais o prazer cresce em intensidade, mais reivindica a totalidade do mundo. É por isso que me agrada saudar como um slogan revolucionário a exortação de Breton: “Amantes, dêem um ao outro cada vez mais um prazer maior!”

A civilização ocidental é uma civilização do trabalho e, como diz Diógenes (4): “O amor é a ocupação dos preguiçosos”. Com o desaparecimento gradual do trabalho forçado, o amor é chamado a reconquistar o terreno perdido. E isso não deixa de trazer perigo para todas as formas de autoridade. Por ser unitário, o erotismo implica a liberdade da

multiplicidade. Não existe melhor propaganda para a liberdade do que a serena liberdade de gozar. É por isso que o prazer é na maior parte do tempo confinado à clandestinidade, o amor, em um quarto, a criatividade, debaixo da escada da cultura, o álcool e a droga, à sombra das leis etc.

A moral da sobrevivência condenou a diversidade dos prazeres e sua unidade-na-multiplicidade em proveito da repetição. Se o prazer-angústia se satisfaz com o repetitivo, o verdadeiro prazer por sua vez só ocorre com a diversidade na unidade. O modelo mais simples é o casal axial. Os dois parceiros vivem as suas experiências numa transparência e numa liberdade tão completas quanto possível. Essa cumplicidade irradiante tem o encanto das relações incestuosas. A multiplicidade das experiências vividas em comum fundamenta entre os parceiros um laço de irmão e irmã. Os grandes amores têm sempre alguma coisa de incestuoso: um fato que sugere que o amor entre irmãos e irmãs é privilegiado a princípio, e deveria ser favorecido. Já é tempo desse velho e ridículo tabu ser quebrado, e um processo de “sororização” ser posto em andamento: ter uma esposa-irmã cujas amigas sejam minhas esposas e minhas irmãs.

No erotismo, a única perversão é a negação do prazer, é a falsificação do prazer-angústia. Que importa a fonte desde que a água corra? Como os chineses dizem: imóveis um no outro, o prazer nos arrasta.

Finalmente a busca do prazer é a melhor garantia do lúdico. Ele salvaguarda a participação autêntica, protegendo-a contra o sacrifício, a coação, a mentira. Os diferentes graus de intensidade do prazer definem o domínio da subjetividade sobre o mundo. Assim, o capricho é o jogo do desejo em estado nascente; o desejo, o jogo da paixão nascente. E o jogo da paixão encontra a coerência na poesia da revolução.

Isso quer dizer que a busca do prazer exclui o desprazer? Não exatamente, mas o desprazer ganha um novo significado. O prazer-angústia não é nem um prazer nem um desprazer, mas um modo de se coçar que irrita ainda mais. O que é então o desprazer autêntico? Um revés no jogo do desejo e da paixão: um desprazer positivo que chama com um grau correspondente de paixão um outro prazer a construir.

1. Parte 5 do capítulo XXIII, “A Tríade Unitária: Realização, Comunicação, Participação”, do livro *A Arte de Viver Para as Novas Gerações*, de Raoul Vaneigem (Nota do Rizoma)

2. Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), médico e filósofo francês. (Nota do Tradutor)

3. Norman O. Brown foi um importante filósofo e pensador norte-americano muito influente no anos 1960 e 1970, por suas idéias libertárias sobre o prazer que, juntamente com as de Herbert Marcuse (com as quais, de certa forma, rivalizava), viriam a ser fundamentais para a contracultura. Autor de *Vida contra a Morte* e *O Corpo e o Amor*.(N. do Rizoma)

4. Filósofo cínico que viveu no século IV ^a C. em Atenas e Corinto. (N. do Trad.)

Fonte: Vaneigem, Raoul. *A Arte de Viver Para as Novas Gerações*. São Paulo, Conrad Livros, 2002, pp. 266-269.

À GAROTA ABSTRATA

Fausto Fawcett

A polícia de menores imigrantes fuzilou o arigó lascivo conhecido como SAMANTHA KILLER, o mais sensual e bizarro dos travestis de Copacabana. Um policial examina sua aura recolhendo com um aparelho radioativo os estertores do seu efeito kirliê a fim de levá-lo pros anais do instituto de balística. O efeito kirliê tem registro de cor fúcsia. Um policial fica olhando a FÚCSIA KIRLIÊ. Samantha Killer. Seu cú era a tara mais íntima de todos os homens do bairro, pois revestido com uma inédita substância porosa-protótipo de pele cosmética a ser desenvolvida nas estações orbitais americanas - provocava um gozo alucinante nos que o penetravam. Era como se centenas de microlínguas lambessem em alta velocidade o caralho. Em segundos o tal gozo alucinante. Ninguém ficava mais de trinta segundos dentro de Samantha Killer. Bissessual-andrógino-radical, Sam não deixava as mulheres na mão pois vivia em ereção eterna graças a sua piroca recheada de fibras sintéticas, poderosa prótese potente.



De dentro dessa piroca saiam espermatozoides curativos. Sam era hospedeira de antídotos e no seu sangue circulavam violentas misturas antibióticas. Dezenas de homens, mulheres, velhos, velhas, crianças e desenganados chuparam esse pau em ereção eterna procurando alívio pralguem mal físico. Samantha pertencia à uma seita marombeira de nome VOLÚPIA MUSCULAR que fornece garotas pro programa de tv à cabo TELECATCH IMBASA onde

belas meninas, deliciosos frutos do vigor aeróbico, transformam-se em autênticas gladiadoras meladas lutando em ringues cheios de geléia. No telecatch Samantha atendia pelo apelido de GAROTA ABSTRATA pois sempre escondia sua cara bonita debaixo de máscaras hiperrealistas com belos rostos de ninfetas pré-rafaelistas. Sam ganhava grana dando TREPADAS ORNAMENTAIS com milionários multinacionais e com sua clínica-boutique transformista adequadamente chamada de À GAROTA ABSTRATA, um lugar onde as mulheres, bichas e travestis em geral podiam comprar máscaras hiperrealistas com os rostos das mais belas atrizes, cantoras, estrelas. Em todas as paredes dezenas de Malus Maders postças, Maitês artificiais, Xuxas lívidas, Karen Bl.acks, Romy Schneiders, Natassias Kinskis, Brookes Shields, Cicciolinas, Veras Fichers, Madonnas... No segundo andar funcionava o centro cirúrgico onde se podia mudar de sexo, de órgão, acrescentar seios, músculos, etc...Samantha Killer era o Pitanguy dos Freaks luxuriantes. À Garota Abstrata ficava no centro ficava no centro de Copacabana que transformou-se num território paralelo à Sarney, off-off Moreira cheio de mini-indústrias paralelas instaladas pela UNICAMP UNDERGROUND nos fundos dos mais variados estabelecimentos comerciais. De dia é açougue, de noite é mini-indústria FÍSICA. De dia é armarinho, de noite é mini-indústria biológica. De dia é loteria, de noite é mini-indústria QUÍMICA...Copacabana virou o paraíso da CIÊNCIA LÚBRICA. Nas suas ruas circulam nobeis negativos, pesquisadores de índole frankeinstainiana, tais como gênios da inteligência artificial recusados por projetos europeus, vândalos genéticos expulsos da Unicamp oficial e neuroquímicos cirurgiões à laser revoltados por nada. Passeiam nas ruas apinhadas de gente qualificada e desqualificada de todas as nações. Em Copacabana sente-se claramente que o ser humano é uma equação de gozo e destruição, um ensaio carnívoro movido por fúrias de atração erótica e ânsia tecnológica de recriar o mundo. Os nobeis negativos fornecem substâncias às gangs hipocondríacas radicadas nessas autênticas Broadways farmacêuticas que são as drogarias de Copacabana. Paraíso da ciência lúbrica.

A mini-indústria informática é a segunda colocada no ranking da Unicamp Underground. Com o charme pós-industrial que a caracteriza já chegou ao espiritismo - seus técnicos manipulam poderosas antenas rastreadoras de negativas frequências infra-vermelhas acopladas a terminais de computação. Com essa parafernália eles conseguem penetrar no congestionamento de almas penadas que assola o bairro e demarcar a latitude e a longitude dos espíritos. Em copa todo mundo tem poltergeist de estimação. Almas penadas catalogadas em micros. Mas algumas não foram ainda detectadas e dominadas. Uma dessas é a do Dr. Fritz, o lânguido, doublê de aeronáutico oficial nazista e paranormal pornô. Esse oficial era movido por uma tara táctil e transformou-se no precursor da lascívia cirúrgica sentindo o maior prazer em abrir as pernas com as próprias mãos ou com objetos contundentes-alicates, chaves de fenda, canetas, cacos de vidro, tesouras, grampos, pistolas, pás, colheres, abridores de lata etc...nenhum sangue jorrava e ele então trepava no paciente, abria mais o talho, enfiava a pica na abertura e trepava com as vísceras até gozar no interior do doente e curar o tumor, câncer ou qualquer doença com seu esperma do além. Como todo nazista, gostava de fazer experiências com gente. Gostava de pegar adolescentes entre dez e dezessete anos (alemães e não-alemães) e adoecê-los, injetar-lhes substâncias cancerígenas ou vírus ainda não pesquisados, hormônios descontrolados. Levava-os em estado deplorável prum passeio aéreo a bordo de um ampliado caça Focke-Wulf Fw 190. Enquanto seu cúmplice-piloto dirigia, ele abria os garotos e garotas com pentes e trepava com os órgãos doentes curando todos os adolescentes, e jogando-os de pára-quedas em vários pontos do território alemão. Dr. Fritz, o lânguido, encarnava em Samantha Killer, que improvisou uma boite no terceiro andar do À Garota Abstrata e todas as noites, quando o médico tomava seu corpo, ela enfiava o caralho de fibras sintéticas no corpo de vários adolescentes doentios, filhos de imigrantes brasileiros em Copacabana. Samantha mostrava pra reduzidas platéias sua coleção de

crianças doentes à espera do esperma do além. Crianças acumuladas no interior de flipperamas e juke-boxes.

Toda noite, toda noite. Samantha Killer era a musa do delírio farmacêutico e da lascívia cirúrgica, pin-up antibiótica por excelência. A mini-indústria farmacêutica é a primeira no ranking da Unicamp underground. Seu progresso foi tanto que todos os habitantes de Copa tem total controle sobre o metabolismo dos seus organismos. Podem dispor e indispor o corpo da maneira que quiserem, graças a maravilhosas cápsulas anestésicas, máquinas reparadoras de pele, eliminadoras de cicatrizes, vacinas de placas enzimáticas e bactérias postigas pra reforçar o sangue e eliminar o vírus da AIDS. Com a erradicação desse vírus a promiscuidade tomou conta do mais populoso e popular dos bairros (um milhão de habitantes dispostos em edifícios-empresas, edifícios-indústrias, edifícios-residenciais e quatro penínsulas construídas mar adentro com gigantescos edifícios-residências e aeroportos de jatos Harrier e Helicópteros Boeing Vertol, tudo isso cercado por imensos telões passando ininterruptas imagens de tudo). Todos tornaram-se adeptos do sexo-açougue, do amor ginecológico e das cirurgias de rua. Todos sofrem do que se costumou chamar de DEMÊNCIA DOS CÉSARES - é só ter vontade de operar e de foder que qualquer pessoa vai estar à sua disposição. Circula-se por Copa entre trepadas e transplantes. Em todas as esquinas cú e buças penetrados, cânceres de fabricação caseira, chupadas nervosas, vírus em compota, swings, doenças portáteis. Controle total do metabolismo, descontrole total do desejo. O aumento no prazer sensual/sensorial foi tanto que começa a chegar num nível asfixiante e toda hora ambulâncias com profissionais da engenharia genética aparecem nalgum canto do bairro pra salvar alguém injetando-lhe substâncias corrosivas, livrando-o da angústia do prazer compulsório. Eles berram pelos becos "ME TIREM DESSE ESTADO SÓLIDO" - as ambulâncias genéticas chegam e as substâncias corrosivas matam de forma líquida essas pessoas.

Copacabana tá cheia de pântanos feitos com corpos dissovidos. Corpos de gente no auge da asfixia pelo excesso de prazer sensual/sensorial. Copacabana transformou-se no verdadeiro IMPÉRIO DOS SENTIDOS e Samantha Killer era o seu símbolo máximo, o mais bizarro e sensual dos travestis, hospedeiro de antídoto, pin-up antibiótica, musa da lascívia cirúrgica, cara de ninfeta pré-rafaelita, sacerdote da ereção eterna, da sodomia fulminante, do transformismo rascante. Arigó lascivo do espírito libidinoso de Dr. Fritz, o lânguido paranormal pornô do terceiro Reich. Seu efeito kirliê era fúcsia. A polícia de menores imigrantes fuzilou Samantha Killer pelas suas atividades com as crianças e adolescentes abandonados nas ruas de Copa.

A clínica-boutique transformista À GAROTA ABSTRATA foi fechada.

Fonte: Revista-Livro Atlas, *Almanak 88*, 1988, São Paulo.

(Arquivo Rizoma)

A VOLUPTUOSIDADE SUBVERSIVA (1)

Eduardo Subirats e Menene Gras



*En hommage à Charles Fourier
les barricadiers de la rue Gay-Lussac*

Esta inscrição figurava ao pé da estátua de Charles Fourier que, em 1969, um grupo das barricadas de Maio instalou sobre o pedestal vazio da praça de Clichy. Os jornais acentuaram com este motivo que, sem outros meios, um comando composto por uns dez jovens terminou a operação em apenas quinze minutos, enquanto a retirada da estátua requisitou a intervenção de trinta guardas, uma grua e algumas horas. Uma homenagem a Fourier e um

gesto antecipador do trabalho prazeroso. Com efeito, a homenagem que se rendeu a Fourier foi dupla: novamente se erigiu sua estátua, situada naquele lugar até a segunda guerra mundial, e se reivindicou por sua vez a atividade apaixonada. Um argumento a mais sobre o aumento da produtividade econômica que a ordem combinada, o trabalho prazeroso comportará? Sem levar em conta a participação de instrumentos, o trabalho repugnante da retirada da estátua produz um rendimento notavelmente menor; a economia de tempo em favor da atividade apaixonada constitui por si só uma forte razão. Contudo, o lado subversivo desta provocação não reside no fato de que a atividade prazerosa multiplique a tal extremo a produção de mais-valia no sentido do reformismo das cadências de trabalho a la Friedmann. Não se trata da economia do tempo, se não que o único desprazer para este comando fosse não poder multiplicar eternamente as voluptuosidades produzidas por esse instante. O tempo libidinoso não é medido segundo o ritmo da produção mercantil.

O modelo possível de interação social que Fourier antecipa gira em torno desta multiplicação de voluptuosidades provocada pela combinação social de paixões. O desejo no coração da história, no centro da crítica da civilização, na base material do novo mundo amoroso. É numa ordem das paixões e não numa ordem política ou político-econômica que se funda a sociedade da harmonia de Fourier. Isso distingue sua utopia tanto dos demais socialistas utópicos, quanto do chamado socialismo científico.

Seu discípulo Victor Considérant conta que, com a idade de cinco anos, Fourier já havia descoberto o caráter essencialmente parasitário e contrário à natureza das paixões inerentes ao comércio, essa "mentira com todas suas sequelas de bancarrota, tráfico, usura e artimanhas", como dirá mais tarde na *Teoria dos quatro movimentos*. Em Fourier, foi nutrida desde cedo uma conspiração íntima contra as funções do comércio para as que sua família o

havia educado. A anedota é importante mais pelo que tem de apaixonada do que por sua precocidade. Subleva-se contra uma profissão insípida o mesmo que se insurge contra um regime alimentício que não responde a seu caráter. Primeira crítica apaixonada do mundo da economia política, ela põe a ordem das simpatias, da atração, no centro de tudo.

Fourier sabe que semelhante princípio se opõe diretamente à síntese dos interesses materiais e preconceitos morais que regem o processo da civilização. Uma falsa síntese que oculta a força pulsional da natureza sob o reino das necessidades e asfixia sua exuberância sob os imperativos da moderação. Em contrapartida, Fourier não apenas descreve um mundo novo, mas inventa além disso uma nova linguagem que, como aquele, surge imediatamente deste desenvolvimento das paixões. Se estas se encontram sufocadas num mundo que as confunde., ele as atualiza através desta linguagem que elas mesmas produzem.

Não há produção futura na utopia de Fourier, antes o contrário, a crítica do futuro como o tempo do poder. Sua exposição do novo mundo amoroso adquire precisamente por isso um caráter visionário; se descreve o desenvolvimento possível aqui e agora das paixões e do mundo real que elas engendram. Tudo passa num tempo presente, como se Fourier não criasse outro que não o sonho de um reino exuberante, e quisesse propagar este sonho.

Um sonho que trata de surpreender a miséria passional dos séculos que o precedem? Que pretende desarraigar seus preconceitos, minar suas instituições morais e políticas? A utopia de Fourier não tem, em primeiro lugar, esta intenção crítica. É a produção de um mundo do e pelo desejo o que sua linguagem suscita, e todas suas diatribes, em particular suas críticas imorais, surgem em função desta produção. Mas sequer é um convite ao sonho? Não é a criação onírica o que sua obra trata de estimular, mas o

desenvolvimento das paixões. A atração apaixonada é uma chamada a todos os que estão impacientes para gozar. "Será necessário desenvolver nos civilizados numerosas fantasias novas e estimular em cada indivíduo pelo menos um número de paixões dez vezes maior que o atual" (I, 104). Com este objetivo ataca as instituições que reprimem esta multiplicação pulsional ou a direcionam de um modo unilateral e exclusivo (a família, a monogamia, a procriação, os preconceitos morais) e a ordem da economia mercantil que a subordina às exigências da produção; com este fim, dissolve o reino do Eu, da autonomia do sujeito, na combinação ilimitada de pulsões (o leitor "deve desejar sua própria derrota", a ruína de sua falsa claridade, da razão, a caminho de voluptuosidades e prazeres desconhecidos, VII, 31).

Um herdeiro da filosofia hegeliana e discípulo dos economistas clássicos dificilmente poderia assumir a descrição de um novo sistema que supunha a soberania do desejo e a abolição do trabalho como essência do homem: Marx exilou a crítica da civilização de Fourier para a esfera da utopia, das esperanças piedosas, mas irrealizáveis, não apenas porque ignorava o ardil da razão, mas porque, pior ainda, proclamava o direito da história à desrazão.

Se quis destacar, contra a destituição do chamado socialismo utópico da história, um caráter científico que também lhe seria inerente. Saint-Simon seria o fundador da sociologia moderna, assim como Owen o pioneiro da sociologia do trabalho; enfim, a Fourier poderia corresponder o lugar não menos digno de descobridor da energia orgônica cósmica. Sem dúvida, não se pode negar a cientificidade de Fourier, e sua obra não seria compreendida sem levar em conta seu descobrimento preliminar de uma "nova ciência fixa, a analogia".

Mas semelhante caráter "científico" não corresponde ao sentido de uma ciência da história, de uma teoria científica da história como "processo",

como cumprimento e devir da razão. Em Fourier nos encontramos melhor com a irrupção da desrazão na história, a catexis libidinosa do mundo social e natural quebrando a continuidade das instituições morais e econômicas. "A desrazão do amor deve revelar a loucura do mundo razoável" (2). E é nesta ruptura libidinal do processo histórico e não no pretensível caráter "científico" ou "acientífico" de sua "utopia", onde deve se situar a oposição entre o materialismo histórico e a teoria do novo mundo amoroso de Fourier.

Longe de ser "superado" pela teoria científica da história, Fourier adquire uma nova atualidade no marco de uma contestação que vai ao reencontro de uma dimensão perdida pelo materialismo histórico; a crítica da civilização.

Déjacque, por exemplo, este combatente da revolução de 1848, mostra até que ponto a agitação social aparece indissolavelmente ligada à crítica do trabalho, à abolição da família, à liberdade sexual, ao sonho ou à poesia. É uma nova ordem libidinosa o que nestas lutas faz romper a continuidade das instituições econômicas e sociais. Mas semelhante ruptura só pode se integrar muito precariamente a um pensamento que, na mesma época, louvava a acumulação do trabalho e de instrumentos técnicos como o ardil do cumprimento histórico de sociedade sem classes. E no alvorecer da sociedade industrial, a crítica do trabalho repugnante de Fourier pareceria uma genuína quimera a partir da perspectiva lançada pela análise do papel historicamente progressivo da burguesia, seu "grande projeto" de desenvolvimento das forças produtivas. Marx podia perfeitamente admitir o trabalho dos menores (3), ali onde Fourier estabelece a formação de hordas e bandos infantis baseados nos jogos anais, pois do que se tratava era precisamente de marchar no compasso do desenvolvimento da produção mercantil, de seguir ou inclusive impulsionar seu curso, até um suposto limite intrínseco ao modo de produção capitalista. Toda a política marxista

se construiu, até hoje, em função desta fronteira para o desenvolvimento imanente das forças econômicas da sociedade capitalista.

Já se admite em todos os lugares a inoperância da rígida periodização do pensamento socialista numa etapa pré-científica e outra científica. As perspectivas de emancipação social abertas pelo socialismo da primeira metade do século XIX devem ser reconsideradas no contexto de uma nova formulação das alternativas históricas à sociedade capitalista avançada. Esta situação de abertura a uma conta pendente da história que se dava comumente por encerrada - uma abertura cujos primórdios, no pensamento marxista, deveriam se remeter a K. Korsch - caracteriza de maneira geral as posições da nova esquerda.

Quando um especialista no tema qualificava Fourier como um "excêntrico simpático" cujas "fatais experiências mentais" explicariam suas "estranhas construções", não fazia mais que compilar toda uma tradição que o havia exilado na produção onírica. E é precisamente a reabilitação de semelhantes "sonhadores" ao que se alude com o programa do "fim da utopia". Não obstante, esta vigência do pensamento utópico, e em particular a atualidade de Fourier, não acatam, em primeiro lugar, que o presente desenvolvimento das forças produtivas permita objetivamente a satisfação generalizada dos desejos, do consumo, que as condições materiais engendradas pelo constante aumento de riquezas do capitalismo possibilite a realização do sonho mais fantástico de Fourier. Como se a estupidez que Fourier impugnava a dois mil e quinhentos anos de civilização tivesse que se prolongar por mais um século para "compreender" seu invento.

Nem a ordem societária de Fourier se baseia em uma distribuição igual da riqueza no sentido do materialismo histórico, nem a exuberância cuja possibilidade sugeriu se deixa traduzir simplesmente numa abundância de coisas. A atualidade de Fourier reside bem mais em sua noção de riqueza e

de miséria. Uma noção que encerra por si só uma nova dimensão das possibilidades históricas de emancipação. "A opulência da harmonia - escreve em sua *Carta ao Grande Juiz* - não será mais que um meio para desenvolver e satisfazer sem obstáculos uma enorme quantidade de paixões brilhantes, que os civilizados desconhecem" (4). A riqueza do novo mundo amoroso se define em função da quantidade de paixões, "tão inumeráveis, ardentes e variadas que o homem opulento passará sua vida em uma espécie de frenesi permanente, e essas jornadas que hoje duram vinte e quatro horas lhe parecerão de uma hora". A miséria que a civilização estende de um modo permanente não vem dada, em primeiro lugar, pelos limites intrínsecos a um modo de produção determinado, pela irracionalidade de um sistema econômico, mas porque este sistema sempre sufoca os gestos de um possível desenvolvimento das paixões sob as exigências da produção. Sua miséria consiste em conceber a riqueza em termos de valor de uso. Por isso a crítica da civilização de Fourier revela antes de tudo, de um modo, caso se deseje, profético, o arcaísmo inerente às sociedades modernas chamadas de consumo; continuam se medindo na carência ao mesmo tempo que generaliza a abundância.

Não é que o desenvolvimento atual das forças produtivas encerre a possibilidade objetiva da "realização da utopia", mas que, na era de sua organização racionalizada, o crescimento da produção dissolve as possibilidades históricas do "sonho" em seu horizonte quantitativo. A sociedade industrial não tende ao cumprimento do projeto utópico de uma nova riqueza, mas à sua incorporação na planificação futurista da vida. Não é tanto o fim da utopia enquanto utopia o que se inscreve em seu processo, mas sua morte enquanto ruptura revolucionária da continuidade histórica.

Se o que caracteriza o capitalismo moderno é a função "infraestrutural" do Estado, centrado na compreensão e regulação das disfunções do desenvolvimento da produção, e no impedimento dos conflitos que

ameaçem a integridade do sistema, não existe então dimensão emancipadora alguma inerente ao desenvolvimento das forças produtivas e, por conseguinte, no trabalho (5). O materialismo histórico sempre pôs suas esperanças no progresso como um processo de cunho libertador, transgressor dos limites específicos do sistema capitalista. Daí essa ilusão de "nadar a favor da corrente", como dizia W. Benjamim; daí também "essa fé secularizada do protestantismo no trabalho" que caracterizou seu pensamento (Bernstein se desmanchava em reparações e advertências quando se publicou a primeira edição alemã de *O direito à preguiça*). Trabalho como essência do homem, trabalho como práxis. E, contudo, não há outra universalidade no destino histórico do trabalho que a do desenvolvimento ahistórico da mercadoria. A dialética do escravo é esmagada pela racionalidade técnica que rege a planificação de seu trabalho, e que seu próprio trabalho criou; mas, sobretudo, se converte no ardid da perpetuação de seus grilhões ali onde o escravo "trabalha para suas necessidades", ou seja, ali onde declara a subordinação de seu desejo ao processo de produção. Não há reapropriação possível do desenvolvimento autônomo da economia quando as "necessidades" das quais deve depender são precisamente necessidades, o subproduto que o trabalho desprende da energia desejante.

O que caracteriza o "capitalismo organizado" é o constante deslocamento deste limite de seu desenvolvimento que outorgaria ao trabalho um potencial transgressor, assim como a tendência a expandir seu domínio, como repressão instintiva, sobre as esferas não diretamente vinculadas com a produção. No entanto, este duplo processo mostra precisamente a importância de uma crítica que não só revele esta repressão que lhes é subjacente - no mesmo sentido que Freud - , mas, além disso, o potencial subversivo de multiplicidade pulsional que fica sempre à margem de sua base material de produção. Pois é mais provavelmente essa riqueza pulsional e não as possibilidades de desenvolvimento da produção, aquela

que não pode ser assimilada por uma sociedade fundada na síntese do trabalho e da repressão, dos interesses materiais e da moral; é mais provavelmente em relação ao "desenvolvimento possível das paixões" que se constitui um teto histórico, um limite. Mas não considerado como uma esfera suscetível de consumo, de reintegração ao universo da mercadoria, mas como energia libidinal criadora de um mundo real.

A atualidade de Fourier se insere também no contexto das novas formas de contestação que, desde a Sexpol e os movimentos de reforma sexual dos anos vinte, surgiram deste setor não ligado diretamente à esfera da produção. Da crise da arte moderna até a crítica da vida cotidiana, são precisamente as zonas marginais, "supra-estruturais", da sociedade burguesa, as que têm posto em dúvida a integridade de seu sistema. A partir da ascensão do movimento de massas do fascismo, na Alemanha, os chamados fatores "ideológicos", ou seja, econômicos-libidinais, têm adquirido uma importância nuclear inclusive no interior mesmo da famosa "contradição fundamental" do sistema capitalista e, portanto, do movimento obreiro clássico. A este movimento, Fourier oferece uma alternativa não-política - no sentido da política especializada - cotidiana, "doméstica". Seu *Aviso aos civilizados* hoje se lê como um prognóstico de novas devastações e da afirmação de um universo que partem diretamente dessa riqueza passional que a civilização mercantil não é capaz de absorver. Um oceano de pulsões insatisfeitas transbordando as cadências da produção racionalizada e as formas de existência que ela impõe.

Mas a crítica da civilização de Fourier sugere no entanto algo mais.

Desde o "freudo-marxismo", ou desde que o funcionário Pieck formulou seu último raciocínio com a frase: "Nós os marxistas partimos da produção; você (Reich) parte do consumo e, portanto, não é marxista", se define uma estratégia de desejo nos mesmos termos em que se leva a cabo a política de

reivindicação sal. Traduz-se em termos de mais-valia a concepção psicanalítica da história como história do desejo ou de sua repressão; existiria uma quantidade de desejo reprimido, insatisfeito, da mesma forma que existe um trabalho não pago, alimentando o processo de acumulação. É o retrocesso de Reich, do Reich posterior a 1930, em que esboçou uma crítica econômico-libidinal das categorias da política marxista, ou pior ainda, um modelo social baseado na economia da libido, para o programa que Pieck e o marxismo da III Internacional encarnavam: restringir a economia libidinal à esfera do consumo, remeter o consumo à produção. E se, como corolário, se põe em julgamento a dimensão socialmente transgressora do desejo no marco da sociedade repressiva moderna (paradoxalmente qualificada de consumista), é por que ele só é concebido sob sua forma miserável de consumo, de destruição, de relação negativa com a natureza; daí que pareça assimilável ao sistema da economia mercantil. Com isso, não se faz senão neutralizar seu caráter radical realmente adquirido nos novos movimentos de massas, sufocar seu caráter subversivo como negação da economia política na ordem da economia libidinosa.

Fourier se encontra no outro lado deste desejo como consumo passivo de um mundo externo que produz a economia política. Seu ponto de partida, pelo contrário, é o desejo como transformador do real.

Nas séries apaixonadas, a combinação de paixões dissolve a ordem da racionalidade econômica, a produção de voluptuosidades líquida a hegemonia da produtividade mercantil. Com elas desaparece a relação indigente do sujeito com a natureza e a exterioridade do desejo em relação a seu objeto. Uma paixão, mesmo aquela que sob os imperativos da produção econômica adquire um caráter perverso, punível – as manias, na linguagem de Fourier -, constitui na sociedade da harmonia uma série, uma associação passional cujo traço comum é essa paixão; e nela se desenvolve

em continuidade com seu objeto, sem outra produção que a de prazeres. É o fim da inesgotável indigência fáustica.

Já não existe produção como negação do desejo, nem desejo como pura relação negativa com a natureza, como manifestação de uma vida essencialmente incompleta. O trabalho, a produção de um mundo objetivo, já não é executada separada do gozo, da produção de prazer; ambos se integram no mesmo movimento da atração apaixonada. Já não existe nem o consumo como pura destruição do amo, nem o trabalho como repressão do escravo. O associado não “trabalha” segundo suas capacidades, mas produz passionalmente em função das relações libidinais que se estabelecem entre ele e o mundo natural que o rodeia; tampouco recebe segundo suas necessidades, mas segundo as particularidades de seus apetites libidinosos.

A perspectiva aberta por Fourier não concebe, pois, o desejo a partir do ponto de vista do consumo; por isso mesmo, sua crítica da moral, da moderação instintiva que as instituições da civilização impõem, não são postuladas em termos de crítica da “super-estrutura ideológica”. Mais que isso, coloca o desejo na própria base da produção material, como princípio de uma economia passional. O desejo como produção, como fábrica (6). A ordem passional de Fourier é, então, de um modo imediato, uma ordem industrial, a nova ordem industrial. Por isso, a relação que a partir dele se pode estabelecer com a psicanálise, e em particular com toda a problemática em torno do “mal-estar da cultura”, descarta desde um princípio o ponto de vista de sua crítica como crítica da ideologia; descarta o frágil fundamento em que o “freudo-marxismo” se assentou.

O mérito do movimento político e teórico da psicanálise de esquerda consistiu em reincorporar a luta de classes de estilo clássico. Novamente apareceram no seio do movimento revolucionário os elementos de uma crítica que somente se conservava mesmo nos grupos e seitas residuais da I

Internacional. Reapareceu a crítica da família, da religião ou da sexualidade reprimida, surgiu a crítica da vida cotidiana em sua forma moderna. Mas na medida em que essa dimensão do desejo só era assumida sob o critério de uma impugnação da superestrutura, se despojava a crítica econômico-libidinal de seu caráter imediatamente transgressor, incorporando-a à crítica da economia política. É a famosa tese do “caráter auxiliar” da psicanálise no materialismo dialético, que não é outro senão o caráter secundário do desejo, do consumo, em relação às “contradições fundamentais” do sistema de produção. Neste sentido, o interesse da obra de Reich não reside em haver tentado a síntese do materialismo dialético com a psicanálise até um grau máximo de coerência, mas de haver evoluído desta subordinação do desejo – que somente explicaria negativamente a consciência de classe – para a produção, até uma crítica da economia política com base no consumo, isto é, não mais o desejo como passividade e indigência, mas como produtor, como economia social libidinoso. Uma periodização simplesmente escamoteada pela periodização de sua obra em uma etapa chamada “européia” e outra “americana”. Somente a partir desta perspectiva se pode estabelecer um paralelo entre a utopia de Fourier e a ordem social de Reich fundado no desenvolvimento da energia orgônica.

Não existe questão alguma em torno à relação entre a crítica da civilização, tal como foi formulada por Fourier ou pela psicanálise, e a luta de classes. Ou, melhor dizendo, uma problematização semelhante desaparece a partir do momento em que precisamente se revela a função “infraestrutural”, econômica, da repressão cultural, ao mesmo tempo que a origem econômica de tal cultura repressiva. O trabalho e a reprodução sexual – como o mostraram Fourier ou Freud – não apenas são as fontes da produção e reprodução sociais, mas também, diretamente, agentes da ideologia. E, inversamente, as normas repressoras da cultura adquirem imediatamente uma função econômica na medida em que submetem o

indivíduo à síntese instintiva da sexualidade reprodutora com a atividade do trabalho.

O mal-estar na cultura não pode ser interpretado como uma crítica da ideologia da sociedade burguesa na época de sua crise dos valores; o que põe em dúvida, em primeiro lugar, é a raiz mesma da produção social, o caráter progressista das forças do trabalho, e, com ele, também o progresso. Já não há esperança no progresso deste mundo depois da psicanálise, mas pura ilusão.

Seu descobrimento foi o da história como resultado da repressão instintiva, da história como o processo da libido reprimida. E o que precisamente cabe destacar em sua análise da cultura é precisamente a função econômica que revela nessa repressão instintiva.

Entre os fatores principais da insatisfação pulsional do homem, Freud assinala a necessidade do trabalho, a transformação da natureza, e a organização social desta produção. “O sofrimento nos ameaça...pelo mundo exterior, capaz de nos devastar com forças destruidoras onipotentes e implacáveis, e, por último, pelas relações com os outros seres humanos” (7). E o que os psicanalistas de esquerda comumente criticaram era o caráter opaco de mero dado com que se impregnava este último fator no prognóstico freudiano da civilização. Seu porvir, o triste futuro do progresso, se desprendia, para Freud, de uma dinâmica instintiva entre uma progressiva frustração instintiva, o aumento do sentimento de culpa, da pulsão de morte, e a necessidade de reafirmar as instâncias culturais repressoras, que tomava por certa a imutabilidade deste “princípio”. Admitido isto, o freudo-marxismo tão somente abordava criticamente a não transmutabilidade histórica deste segundo fator, a organização social do trabalho, restabelecendo deste modo a forma miserável do desejo como consumo da sociedade mercantil. Não é que se devesse descartar a

incorporação da crítica freudiana da repressão instintiva a uma transformação da produção, todavia esta tinha que assimilar o caráter radical que o descobrimento da energia da libido adquiriu quando Freud definia o progresso como o processo de sua repressão. Pois não existe transformação revolucionária da produção, a não ser quando esta se subordina à economia das paixões, no sentido de Fourier.

Freud tinha razão em seu pessimismo político; a melhor planificação da economia política nunca conseguirá desenvolver a totalidade do corpo polimorfo. Mas seu pessimismo instintivo, pelo contrário, estava plenamente injustificado – com relação à perspectiva do corpo moderno na combinação social de paixões, nas séries de Fourier. E o “freudo-marxismo” esteve longe de esclarecer os motivos irracionais (8) desta obscura perspectiva dos instintos; na medida em que simplesmente a dissolviam em uma ilusória alternativa social, não faziam mais que fortalecer seu pessimismo político. O freudo-marxismo não apenas tratou de casar a psicanálise com uma revolução inexistente, mas além disso sua suposta alternativa social não podia integrar esta dimensão que Fourier sugere – e que Reich também esboçou no período posterior a 1930.

O erro da psicanálise de esquerda consistiu em supor que uma ordem econômica e social racionalmente organizada seria capaz de cumprir o programa de satisfação total de uma libido que, em primeiro lugar, se definia por sua polimorfia e em não ver que, pelo contrário, era preciso inverter a ordem na qual o desejo se encontra subordinado aos imperativos da produção mercantil. Longe de por esta ordem a seus pés, semelhante perspectiva conservava a mesma subordinação da economia da libido à economia política, ao reino da necessidade, sujeitada a uma certa transformação da base material de produção. A construção de uma ordem social libidinal se reduzia às tarefas da nova economia política; a repressão se reintroduzia assim na luta pela satisfação total do desejo.

Trabalho repugnante e sexualidade sob o monopólio de sua função reprodutora são os princípios que regem a base material da civilização repressiva. É a partir de sua crítica que Fourier anuncia o fim do velho mundo. Tudo o que no trabalho, considerado como atividade libidinal, é uma expressão fluida, se petrifica num gesto uniforme e rígido no trabalho como atividade produtiva. O que intercede entre ambos, entre uma atividade da mesma categoria que as manifestações eróticas, como diz Reich, e outra que se define como essencialmente em relação à repressão do gozo, é a violência que de múltiplas maneiras se exerce sobre o corpo infantil polimorfo. Todas as normas culturais, como a higiene, a precisão ou a pontualidade, ou inclusive um determinado ideal de beleza física, e todos os condicionamentos da educação convergem neste ponto e nesta função econômica da libido amordaçada. E um processo análogo se desdobra sobre as zonas erógenas subsumidas na fase adulta sob os imperativos da função procriadora à primazia da sexualidade genital.

Somente a partir desta perspectiva a teoria psicanalítica dos instintos “enriquece” a crítica da economia política enquanto crítica do universo autônomo do desenvolvimento ahistórico da mercadoria. Pois é sob esta autonomia que se realiza tal síntese repressiva da libido no trabalho e na família. E, por isso mesmo, o descobrimento da libido reprimida mina o edifício que se sustenta sobre esta síntese.

Partindo da crítica desta repressão, Fourier revela a possibilidade histórica de uma nova ordem inscrita nas paixões. Com isso, expõe, em primeiro lugar, um novo critério da crítica da economia política.

Se os porta-vozes da Revolução Francesa, os economistas, não foram capazes de cumprir suas promessas de felicidade, se, pelo contrário, não fizeram mais que aumentar a pobreza, é precisamente porque omitiram desde um princípio a base libidinal de toda economia. “Quando tratam

sobre a economia industrial, eles se esquecem da associação, que constitui a base de toda economia” (I, 181), ou seja, da combinação social de paixões que se encontra na origem de toda produção pelo desejo. E não apenas ignoram o desenvolvimento das paixões como base material da sociedade, senão que o constroem em nome das necessidades de sua indústria, da falsa indústria.

Daí que todo o esplendor da civilização esteja marcado sempre pelo signo da indigência. A economia política nunca poderá resolver o problema da miséria, e não porque assuma um sistema irracional de produção, mas porque ela mesma a engendra em sua própria base, porque seu princípio mesmo de atuação comporta a restrição do desejo. Por isso Fourier escreve que “as ciências políticas e morais nunca fizeram nada pela felicidade humana; somente serviram para aumentar a malícia humana em razão do aperfeiçoamento das ciências reformadoras. Não levaram a nada mais que perpetuar a indigência e as perfídias, a reproduzir as mesmas desgraças sob diversas formas” (I, 81). Não conseguirá nunca satisfazer as paixões, senão que, pelo contrário, centrada em sua coerção, determinará que elas não possam se desenvolver a não ser que sob a forma de monstros libidinosos.

Daí também que a ordem da falsa indústria só seja capaz de explorar, de dominar as forças da natureza e da natureza humana, convertidas deste modo em potências estranhas, hostis, num domínio separado. Transformará elas submetendo-as às leis da segunda natureza, do processo de produção, mas não será capaz de desenvolver-las em um processo produtor de voluptuosidades. A paixão do libidinoso criminal, da mesma forma que a força do leão ou os poderes da aurora boreal, aparecerão assim como outras tantas potências infernais na ordem da economia política, como tantas outras forças convulsivas, indômitas e perniciosas, quando, em realidade, não constituem mais que o imenso excedente de forças que esta

ordem desloca residualmente em sua própria base material de produção – quando não constituem senão, precisamente, seu potencial subversivo.

Fourier não estabelece a crítica da economia política a partir da perspectiva teórica da crítica da religião, mas da moral. E é esta característica o que distingue sua teoria das paixões como princípio axial do novo mundo. Não considera a economia política do ponto de vista da produção de um universo estranho, nem o trabalho em sua alienação, no desdobramento deste universo mas por respeito à multiplicidade de paixões que este processo econômico reprime.

Em primeiro lugar, Fourier revela o tipo de cumplicidade que existe entre a moral e a economia; uma modera as paixões ali onde a outra efetivamente as sufoca. “A economia política – escreve – é uma ciência que só fala para o bolso; ela tinha que buscar, por conseguinte, um aliado que se dirigisse ao coração, uma seita que reduzisse as paixões do luxo e as voluptuosidades em atos religiosos...” (XII, 664).

Ambas se encontram no processo de reprodução social para deslocar, marginalizar para o âmbito do anormal, do perverso ou do associal, aqueles gestos espontâneos do desejo não integráveis no desenvolvimento econômico da civilização. Do mesmo modo que a sexualidade socialmente útil comporta a restrição da variedade de zonas erógenas sob a supremacia da sexualidade genital, a única atividade produtiva economicamente rentável, o trabalho repugnante, supõe o adiamento ou a separação do gozo. A moral intervém em ambos momentos como introdução da moderação no desejo, como censura que distingue as boas das más paixões, as produtivas das anti-sociais, como coerção da energia libidinal polimorfa ali onde escape à síntese imposta pela ordem da produtividade mercantil. E, paralelamente, assim como a gratificação instintiva que o produto do trabalho proporciona supõe o desejo como algo passivo e incompleto, assim

também a moral intervém determinando seu caráter indigente, corrigindo e canalizando seu possível desenvolvimento.

Mas, sobretudo, é preciso sublinhar a função econômica da moral, na medida em que delimita a multiplicidade passional que escapa às exigências de um sistema de produção como perversões ou anormalidade.

A utopia de Fourier parece, em relação ao mundo dos monstros sadianos, um universo feliz no qual não sobra lugar para a perversidade, a transgressão moral ou a pulsão de morte (9). A ordem de Fourier é um mundo de concórdia pulsional. Nada mais falso que a crença na natureza hostil à concórdia das paixões, escreve (I, 78), ao contrário, elas tendem de forma espontânea à concórdia, à formação de combinações cada vez mais ricas, no mesmo sentido que o primeiro Freud.

Não obstante, está muito longe de ignorar o caráter transgressor do desejo na ordem civilizada. A paixão é anti-social por excelência numa ordem “que sabe ferir a sensibilidade”; mas é no sistema mercantil onde adquire precisamente a forma da perversidade. Neste sentido, a teoria das paixões de Fourier distingue entre a perversão ou o caráter anti-social de uma paixão ou liame passional como resultado da impossibilidade de adquirir um desenvolvimento na ordem civilizada (do mesmo modo que uma força natural não pode encontrar um desenvolvimento), do monstro passional ou do desenvolvimento pernicioso que uma paixão adota como produto de sua repressão.

Toda paixão impedida pelas restrições sociais fica sujeita a uma “conversão”, a uma “contra-marcha” na terminologia de Fourier, a partir da qual se desenvolve uma antipaixão essencialmente pernicioso (VII, 390). Em *O Novo mundo amoroso*, menciona o exemplo da princesa Strogonoff que fazia uma de suas escravas ser torturada impiedosamente, em realidade o

objeto proibido de seus desejos sáficos. As antipaixões são os desenvolvimentos desarmônicos que conduzem, portanto, à desordem da civilização.

Todas as atrocidades libidinais se remetem, na teoria de Fourier, a esta obstacularização que a moral ou as relações sociais civilizadas impõem ao desenvolvimento passional, em si mesmo harmônico e sociável. É o que permite explicar o monstro sadiano, mais que integrá-lo no sistema da harmonia. A “crueldade” do “sistema moral”, diz Fourier (VII, 391), não seria mais que o resultado, a antipaixão de uma paixão composta e alternante impedida.

Não é tanto, pois, o monstro, a sociedade clandestina dos amigos do crime, o que Fourier reintroduz em seu sistema de produção pulsional, quanto a perversão, isto é, o desenvolvimento libidinal ilícito e reprimido socialmente, da qual o monstro é só o produto. Ou, melhor dito, é a partir da libido polimorfo-perversa reprimida na base mesma da ordem civilizada que constrói, não já a sociedade secreta ou uma contra-sociedade, mas um



sistema de produção social à margem do sistema mercantil fundado na síntese repressiva da reprodução e do trabalho. O caráter perverso ou anti-social da libido fica assim suprimido numa ordem que se define por uma

produção inclinada a estimulá-la diretamente.

“Não existem paixões viciosas – escreve Fourier a este respeito - , mas unicamente desenvolvimentos viciosos” (VII, 449). Nem se trata, por conseguinte, de canalizar a energia libidinal para aquelas formas socialmente produtivas, de reprimir sequer aquelas paixões que adquirem um caráter anti-social na sociedade atual. Elas são, pelo contrário, fontes de voluptuosidades imensas na ordem combinada.

“Admito que o homicídio, o furto, e a fraude sejam desenvolvimentos viciosos, mas a paixão que os produz é boa...Deus teve de criar caracteres sanguinários, pois sem eles não existiriam caçadores nem açougueiros na futura harmonia. Por conseguinte, entre os 810 caracteres devem existir alguns de temperamento feroz na ordem atual, na qual tudo impede e irrita suas paixões...Assim, a ferocidade, o espírito de orgulho e conquista, o furto e a concupiscência, e tantas outras paixões perniciosas, não são de modo algum germes viciosos, senão que seu desenvolvimento está viciado pela civilização”.

A descrição da desordem que este impedimento e, portanto, o monstro que ela cria, engendram na sociedade atual, faz pensar na “praga emocional” de Reich. E, contudo, nessa paixão perversa se antecipa a possibilidade de um mundo erótico.

Não é que estas paixões possam ser produtivas na ordem combinada, senão que elas são riqueza, a única riqueza do novo mundo. A árvore passional de Fourier distingue uma paixão de importância crucial para a incorporação dessa riqueza passional na ordem social, o seriismo. Uma paixão da qual não pode existir o menor vestígio na civilização, pois não é senão a afinidade combinatória das restantes paixões mais além da síntese de produtividade mercantil com sexualidade reprodutora que a economia política impõe.

Através desta combinação social, as paixões, até as mais perversas, as “manias” na linguagem de Fourier, adquirem um desenvolvimento na nova ordem econômico-libidinal, isto é, se convertem na atividade que integra ao mesmo tempo a produção do mundo real e o gozo. É “o segredo da felicidade perdida que se tenta reencontrar” (I,117); o fim da economia política e o começo da atração apaixonada.

Notas

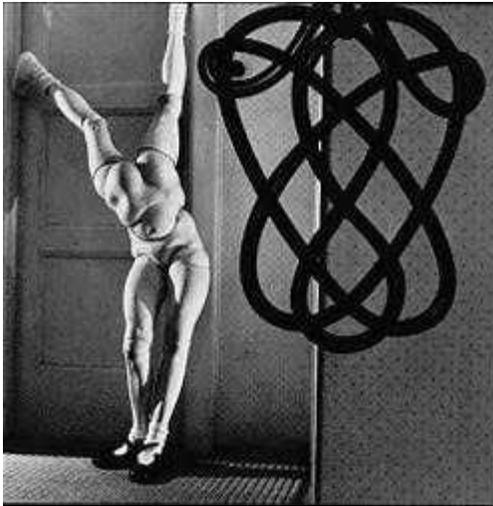
1. Este ensaio é o prólogo do livro *La Armonia Pasional del Nuevo Mundo*, de Charles Fourier, Taurus Ediciones, Madri, 1973, pp. 9-28. Tradução de Menene Gras.
2. Citado por S. Debout, *Topique*, 4-5, p.31.
3. K. Marx, *Kritik des Gothaer Programs*, Berlim, 1946, p.33. Em relação ao caráter regressivo, "reacionário" da reivindicação da abolição do trabalho infantil.
4. Em: *Teoria de los Cuatro Movimientos*, Pauvert.
5. Cf. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt, 1968.
6. Cf. Deleuze, Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Minuit.
7. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer, p.75.
8. Cf. Reich, *Die Funktion des Orgasmus*, Kiepenheuer, pp.183 e seguintes.
9. Cf. Klossowsky, *Sade et Fourier*, “Topique”, 4,5.

Tradução de Ricardo Rosas

Fonte: Subirats, Eduardo e Gras, Menene, “Prólogo” in: Fourier, Charles. *La Armonia Pasional del Nuevo Mundo*, Taurus Ed., Madri, 1973. Tradução de Menene Gras.

AMOR E ANARQUIA

Errico Malatesta



Hans Bellmer, *La Poupee*

Pode parecer estranho que as questões relativas ao amor e todas aquelas a ele relacionadas preocupem mais a um grande número de homens e mulheres do que os problemas mais urgentes, senão mais importantes, e que deveriam chamar a atenção e concentrar esforços dos que buscam o modo de superar males que afligem a humanidade.

Encontramos diariamente pessoas submetidas ao comando das instituições atuais; pessoas obrigadas a alimentar-se mal e ameaçadas a qualquer momento de cair na mais profunda miséria pela falta de trabalho ou em decorrência de enfermidades; pessoas que se vêem impossibilitadas de criar

convenientemente os filhos, que morrem freqüentemente por falta de cuidados necessários; pessoas condenadas a passar a vida sem ser um só dia donas de si mesmas, sempre a mercê dos patrões ou da polícia; pessoas para as quais o direito de ter uma família e o direito de amar é uma ironia sangrenta e que, contudo, não aceitam os meios que lhes propomos para libertar-se da escravidão política e econômica se antes não soubermos explicar-lhes de que maneira, numa sociedade libertária, a necessidade de amar encontrará sua satisfação e de que modo compreendemos a organização da família. E, naturalmente, esta preocupação se amplia e gera descuido e desprezo dos outros problemas nas pessoas que tenham resolvido, particularmente, o problema da fome e que se encontram em condições de poder satisfazer as necessidades mais imperiosas porque vivem num ambiente de relativo bem-estar.

Isto explica o imenso lugar que ocupa o amor na vida moral e material do homem, pois é no lar e na família que o homem passa a maior e a melhor parte de sua vida. Explica-se também por uma tendência em direção ao ideal que arrebatou o espírito humano no momento em que este se abre para a conscientização.

Entretanto, o homem sofre sem dar-se conta dos sofrimentos, sem buscar remédios e sem rebelar-se; vive semelhante aos incapazes, aceitando a vida como ela se apresenta.

Mas, desde o instante em que começa a pensar e a compreender que seus males não se devem a insuperáveis fatalidades naturais, senão a causas humanas que os homens podem destruir, experimenta imediatamente uma necessidade de perfeição e deseja, idealmente ao menos, gozar de uma sociedade em que reine absoluta harmonia e em que a dor desapareça por completo e para sempre.

Esta tendência é muito útil, pois impulsiona a vida para frente, mas também se faz nociva quando, sob o pretexto de que é impossível alcançar a perfeição e suprimir todos os perigos e defeitos, nos aconselha a descuidar das realizações possíveis para continuar na mesma situação.

Não temos nenhuma solução para os males do amor, pois eles não podem ser destruídos com reformas sociais, nem tampouco com uma mudança de costumes. Estão determinados por sentimentos profundos, poderíamos dizer fisiológicos do homem e que não são modificáveis. Quando o são isto se deve a uma lenta evolução e são imprevisíveis.

Queremos a liberdade; queremos que homens e mulheres possam amar-se e unir-se livremente sem outro motivo que o amor, sem nenhuma violência legal, econômica ou física.

Mas a liberdade, mesmo sendo a única solução que podemos e devemos oferecer, não resolve radicalmente o problema, pois o amor, para satisfazer-se, tem necessidade de duas liberdades que concordam e que freqüentemente discordam; e deve-se levar em conta que a liberdade de fazer o que se quer é uma frase desprovida de sentido quando não se sabe o que querer.

É muito fácil dizer: “quando um homem e uma mulher se amam, juntam-se, e quando deixam de se amar, separam-se”. Entretanto, para que este princípio se converta em regra geral e segura de felicidade é necessário que ambos amem e deixem de se amar ao mesmo tempo. E se um ama mas não é correspondido? E se um continua amando e o outro não o ama mais e trata de satisfazer uma nova paixão? E se um ama ao mesmo tempo várias

peças que não podem adaptar-se a esta promiscuidade?

“Sou feio”, dizia-nos certa vez um amigo. “Que farei se ninguém deseja me amar?” A pergunta nos leva ao riso mas nos deixa entrever verdadeiras tragédias.

Ainda preocupados com o mesmo problema, dizemos: “atualmente, se não encontro o amor, compro-o, ainda que tenha que economizar na alimentação. O que farei quando não houver mulheres que se vendam?” A pergunta é horrível, pois mostra o desejo de que seres humanos sejam obrigados pela fome a prostituir-se; mas é também terrível... e, terrivelmente, humano.

Algumas pessoas dizem que a solução poderia encontrar-se na abolição radical da família; na abolição da parceria sexual mais ou menos estável, reduzindo o amor somente ao ato físico ou, melhor dizendo, transformando-o, com a união sexual por acréscimo, num sentimento parecido à amizade, que reconheça a multiplicidade, a variedade, a contemporaneidade dos afetos.

E os filhos? Filhos de todos.

Pode ser abolida a família? Isto deve ser desejado?

Observemos antes de mais nada que apesar do regime de opressão e mentira que prevaleceu e prevalece ainda na família, esta tem sido e continua sendo o maior fator do desenvolvimento humano, pois é nela que o homem comum se sacrifica pelo homem e cumpre o bem pelo bem, sem desejar outra compensação que o amor da companheira e dos filhos.

Uma vez eliminadas as questões de interesses, todos os homens serão irmãos e se amarão mutuamente?

Certamente não se odiarão; o que podemos afirmar é que o sentimento de simpatia e de solidariedade se desenvolveria muito e que o interesse geral dos homens se converteria num fator importante na determinação da conduta de cada um.

Mas isto ainda não é o amor. Amar a todos se parece muito com não amar a ninguém.

Podemos talvez socorrer, mas certamente não podemos chorar por todas as desgraças porque nossa vida deslizaria para um vale de lágrimas, porém o pranto da simpatia é o consolo mais doce para um coração que sofre. A estatística das mortes e dos nascimentos pode nos oferecer dados interessantes para se conhecer as necessidades da sociedade; mas não dizem nada aos nossos corações. É materialmente impossível entristecermos com cada homem que morre e regozijarmo-nos a cada nascimento.

E se não amamos uma pessoa mais vivamente que as outras; se não tivermos um só ser pelo qual não estejamos particularmente dispostos a sacrificarmo-nos; se não conhecemos outro amor que este amor moderado, vago, quase teórico, que podemos sentir por todos, não resultaria a vida menos rica, menos fecunda, menos bela? Não se veria diminuída a natureza humana em seus mais belos impulsos? Por acaso não nos veríamos privados dos gozos mais profundos? Não seríamos mais infelizes?

O amor é o que é. Quando se ama fortemente se sente a necessidade do contato, da possessão exclusiva do ser amado.

Os ciúmes, no melhor sentido da palavra, parecem formar e formam geralmente uma só coisa com o amor. Isto pode ser lamentável, mas não pode ser alterado arbitrariamente, nem tampouco segundo a vontade de quem o sofre.

Para nós o amor é uma paixão que engendra tragédias por si mesma. Estas tragédias, certamente, não se traduziriam mais em atos violentos e brutais se o homem tivesse o sentimento de respeito à liberdade alheia, se tivesse bastante controle de si para compreender que não se soluciona um mal com outro maior, e se a opinião pública não fosse, como hoje em dia, tão indulgente com os crimes passionais; mesmo assim as tragédias não deixariam de ser menos dolorosas.

Enquanto os homens tiverem os sentimentos que possuem - e uma troca no regime econômico e político da sociedade não nos parece suficiente para modificá-los por inteiro - o amor produzirá ao mesmo tempo grandes alegrias e grandes tristezas. Poder-se-á diminuí-los ou atenuá-los com a supressão de todas as causas que podem ser eliminadas, mas sua destruição completa é impossível.

Esta é uma das razões para não se aceitar nossas idéias e querer permanecer no estado atual? Responder afirmativamente seria fazer como aquele sujeito que não podendo comprar roupas luxuosas prefere ir nu, ou como aquele que não podendo comer perdizes todos os dias renuncia ao pão, ou ainda como o médico que dada a impotência da ciência atual ante certas enfermidades, nega-se a curar as que são passíveis de cura.

Eliminemos a exploração do homem pelo homem, combatamos a pretensão brutal do macho que se crê dono da fêmea; combatamos os preconceitos religiosos, sociais e sexuais; asseguremos a todos, homens, mulheres e crianças o bem-estar e a liberdade; propaguemos a instrução; e então

poderemos regozijarmo-nos, com razão, se não permanecerem mais do que males de amor.

Em todo caso, os desafortunados no amor poderão procurar outros gozos, pois não acontecerá como hoje em dia que o amor e o álcool constituem os únicos consolos para a maior parte da humanidade.

Tradução de Edson Passetti

Errico Malatesta (1853-1932) foi um grande pensador anarquista italiano.

Texto extraído do livro Socialismo e Anarquia.

Fonte: Núcleo de Sociabilidade Libertária (www.nu-sol.org).

CIBERFEMINISMO, TAMBÉM UMA FORMA DE ATIVISMO (A propósito de uma obra de Faith Wilding)

Ana Martínez-Collado & Ana Navarrete



[Performer vestida com uniforme de criada e avental, sentada em um console de computador escrevendo estas palavras:]

Esta é uma historia sobre mãos invisíveis.

Isto é uma história sobre o trabalho sem fim.

Esta é uma história sobre o trabalho das mulheres por manutenção e sobrevivência.

Esta é uma historia sobre o trabalho de corpo da mulher na invisível economia feminina de produto e reprodução.

Esta é uma historia sobre a repetição, o tédio, o exausto, a coação, a derrubada.

Esta é uma historia sobre o peso, da repetição, a tensão do trabalho manual na velocidade das máquinas eletrônicas.

[Durante a narração a seguinte espiral se projeta na tela de vídeo:]

“limpar, lavar, tirar o pó, enxugar, passar, varrer, cozinhar, comprar, telefonar, dar voltas (no carro), limpar, passar, entrar, amassar, dar voltas (no carro), tirar, limpar, purificar, lavar, empalmar, montar, comprar, dobrar, telefonar, arquivar, selecionar, copiar, cursar, cortar, varrer, colar, inserir, formatar, passar, programar, digitar, encaixar, cozinhar, e-mail, fax, gritar, buscar, classificar, digitar, clicar, tirar o pó, limpar, etc.”.

Faith Wilding, “Duration Performance: The Economy Of Feminized Maintenance Work” (1)

O ciberfeminismo, entendido como uma prática pós-feminista na rede, é um complexo território tecnológico, e também político. O mundo tecnológico, em principio, sempre tem sido um domínio tradicionalmente masculino. A partir do dualismo clássico no que está fundamentado o pensamento e a construção social ocidental: a ideia de mulher está associada ao instinto, a natureza, e portanto aos mundos privados de vida; enquanto que a de

homem à inteligência, à cultura, e portanto ao público.

Resignação. Aprender a calar. Ser as possuidoras da virtude do silêncio, da discrição, do saber ouvir, compreender, e apoiar. Mas, e nossas palavras? O público não nos pertencia. A lógica de nossa natureza nos obrigava ao privado, a terra, ao lar.

Entretanto, desde que, no séc. XIX, a mulher tem se incorporado ao mundo do trabalho, ao universo econômico, esta dualidade se tornou mais conflitiva, mais ambivalente e ambígua - como também aconteceu no âmbito de desenvolvimento político, cultural e social.

A conquista da palavra, e sua colocação em circulação pública, tem sido um objetivo fundamental nos programas feministas desde seu começo. Inclusive, seu aprendizado precisou de um longo trajeto. E ainda mais, de uma transformação mais profunda, que tem a ver com o mais íntimo, com a herança, com a educação, com a construção interna de nosso próprio personagem, que nos fala de uma luta, de uma batalha por tomar a palavra. Uma palavra que não nos pertence como gênero, mas que começa a surgir depois de ter chegado a descobrir, como o fez a própria época, que não existe uma identidade essencial por trás de cada discurso.

“Por que um dos sexos era tão próspero e o outro tão pobre? Por que são pobres as mulheres? Quem poderá afirmar que “a novela” não tem a configuração adequada para que a mulher a utilize?”, se perguntava Virginia Woolf em *Um teto todo seu* (1929), se referindo a difícil relação entre a criatividade e a mulher. Sem acesso à vida pública, as mulheres estavam submetidas a uma dupla proibição: nem direito a trabalho, nem direito a palavra. Como alcançar a possibilidade de criar sem a autonomia que

proporciona a independência econômica, o direito à propriedade? E como ter uma economia própria vivendo excluídas da esfera o trabalho?

O feminismo demonstrou que a conquista do trabalho assalariado desestabilizou profundamente os mitos da feminilidade e os fundamentos do patriarcado, permitindo às mulheres se considerarem sujeitos sociais produtores, portanto independentes, e portanto criadores. Esta, no entanto, tem sido uma luta política cheia de obstáculos, uma luta passo a passo desde os patamares mais baixos da produção, submetida às vicissitudes das épocas de crises econômicas. Todo feminismo desenvolve assim uma vertente política imprescindível. Inclusive aqueles feminismos que não se propunham a um ativismo direto, ao levar adiante suas próprias estratégias, incidem nesta alteração geral dos valores que sustentam de forma ancestral as relações de dominação.

O ciberfeminismo também está se desenvolvendo com as mesmas aspirações: o esforço pela palavra pública e sua circulação -a importância de estabelecer uma rede de comunicação entre as mulheres. O meio favorece a incorporação do discurso feminista. É um sistema de comunicação alternativo, de certa forma contracultural, que permite os discursos não institucionais. É um sistema no qual aparentemente se faz possível uma dissolução dos papéis designados aos gêneros, às identidades. O ciberfeminismo tem sido saudado com otimismo pelas mulheres, e tem se transformado num território de desenvolvimento cultural e social, num espaço público de manifestação.

Mas as coisas não estão tão claras. E neste sentido, a performance de Faith Wilding, “Duration Performance: The Economy Of Feminized Maintenance Work”, põe o dedo na ferida, ao apontar com ironia mas com absoluta verossimilhança qual é o impacto real do trabalho na rede para as mulheres

- “encaixar, cozinhar, e-mail, fax, gritar, buscar, classificar, digitar, clicar, tirar o pó, limpar, etc.”-

Atualmente, o ciberfeminismo está esclarecendo no que consistem as relações correntes das mulheres com a *Information Technology*, do mesmo modo que critica as estruturas de gênero na cultura eletrônica. As mulheres, desde a sua incorporação ao trabalho, estão acostumadas ao uso de tecnologias eletrônicas, dada a distribuição de postos de trabalho em relação ao gênero - as mulheres têm desempenhado a maior parte do trabalho de escritório utilizando máquinas de escrever, faxes, e telefones. Mas, de novo insisto, trabalhos de segunda categoria.

Como se fosse um círculo vicioso do acaba sendo impossível sair, a relação da mulher com a tecnologia se complica, além do que, ao se produzir uma maior tecnologização das empresas se produz inevitavelmente uma perda de emprego feminino. E isto contribui em boa parte para o desaparecimento, mais uma vez, das mulheres da vida pública. Hoje em dia, muitas mulheres buscam trabalho remunerado para realizar na esfera privada do tele-trabalho.

Faith Wilding e outras pós-feministas, artistas e teóricas, têm percebido as complicadas e sutis redes que, como uma teia de aranha, dificultam e envolvem, mantendo oculto o desenvolvimento da mulher na vida pública.

"O ciberfeminismo - escrevem Faith Wilding e Critical Art Ensemble - é uma promessa da nova onda de pensamento e prática pós-feminista. Através do trabalho de numerosas mulheres net-ativas, há agora uma presença cyberfeminista diferente na rede que tem frescor, não tem vergonha, é engenhosa e iconoclasta frente a muitos dos princípios do feminismo clássico" (2).

Mas se deve estar alerta . O ciberfeminismo é, sem dúvida, uma esperança na construção de uma nova ordem – questiona gênero e identidades. Para a humanidade, a construção de um cyborg como propunha Donna Haraway é um dos maiores desafios. A rede é um meio público que tem se caracterizado até agora por ser aberto à pluralidade dos discursos, à multiplicidade. Mas o mundo tecnológico, um mundo não alheio aos outros mundos, padece e sofre as vicissitudes políticas e sociais. Por esta razão, o ciberfeminismo também deve ser um campo aberto para o ativismo e a política.

Tornemos pública (a) palavra.

Notas

1. “Duration Performance: The Economy Of Feminized Maintenance Work”, trad. cast. em “estudios online sobre arte y mujer”: www.estudiosonline.net/texts/wilding.html.
2. Faith Wilding y Critical Art Ensemble: “Notas sobre la condición política del Cyberfeminismo” . trad. cast. em “estudios online sobre arte y mujer”: www.estudiosonline.net/texts/cae_politic.html.
3. Donna Haraway (1984), “Manifiesto para Cyborgs”, em *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (1991), Cátedra, Madrid, 1995.

Tradução de Sofia Panzarini

Fonte : Estudios Online sobre Arte y Mujer (www.estudiosonline.net).

.../DA PORNOGRAFIA DOCE

António Cerveira Pinto

Se repararmos na evolução populacional e moral das sociedades industriais e pós-industriais verificamos uma tendência implacável para a baixa da natalidade, para o envelhecimento da população e para a recessão da heterossexualidade estrita. A reprodução da espécie deixa lentamente de ser uma prioridade da própria espécie. As causas principais desta modificação filogenética são a diminuição drástica da economia agrícola de subsistência, o fim progressivo da economia familiar nas cidades, a proletarização da mulher e o alargamento dos períodos de educação escolar obrigatória. A família tradicional, matrimonial e reprodutiva, entrou em crise e nada parece poder evitar o agravamento da mesma. A percepção da família como um contrato cada vez mais temporário, do qual decorrem sucessivas reconstituições do agregado, dando origem a todo o género de originalidades jurídicas, meta-parentais e afetivas, origina, por outro lado, uma revisão progressiva dos tabus sexuais em que assentaram as ideologias e condutas humanas no decurso dos últimos milênios, bem como a redefinição cultural da função sexual e do erotismo. Também neste ponto, o século em que acabamos de entrar promete radicalizar algumas novidades comportamentais, de algum modo já anunciadas nas últimas décadas do século XX.

O crescimento e a aceitação social progressiva da homossexualidade masculina e feminina conduziu diretamente à noção, hoje plenamente partilhada, de que a liberdade sexual é uma conquista razoável, e que, por conseguinte, o direito a uma sexualidade alternativa deve passar a constar

dos direitos constitucionais do cidadão. À pergunta sobre os limites desta liberdade, ninguém parece, por agora, disposto a responder. Mas lá chegaremos, mais cedo do que se espera.

A primeira separação metodológica a operar neste debate é a diferença entre consentimento, exploração e coação. Os dois últimos termos dizem respeito ao universo da moralidade e da legalidade democráticas, devendo ser tratados no mesmo plano político e jurídico de todas as causas relativas à integridade física, económica, social e moral dos sujeitos. No universo do consentimento, pelo contrário, reside a discussão interessante e fecunda que possamos vir a ter sobre a nova sexualidade. A primeira ideia a caminho de se tornar pacífica é a de que o sexo, quer dizer, a prática sexual, além de dever ser uma atividade livre, consentida e gratuita, pode ser ao mesmo tempo, embora num plano subjectivo e emocional distinto, objeto de atividades profissionais e económicas diversas. A polémica aqui resume-se ao debate sobre a necessidade da descriminalização, regulação e legalização da prostituição.

Numa era em que a sexualidade não-reprodutiva se tornou onipresente ninguém consegue explicar porque consideramos normal esmagar os neurónios do adversário num combate de box, ou matar touros numa espetáculo público, ao mesmo tempo que se condena a prestação de serviços sexuais. A objeção da AIDS não vale, na medida em que atravessa todos os regimes da atividade sexual sem exceção.

Legalizada a homossexualidade masculina e feminina, assim como a bissexualidade, fica por clarificar quais as concordâncias e reservas mentais relativamente às chamadas perversões sexuais que estão para lá do coito

anal e do coito oral, hetero ou homossexual. Que resposta daremos, por exemplo, aos tabus do incesto, da pedofilia, da zoofilia, da coprofilia e do sado-masochismo, entre outros?

Antes mesmo que as sociedades pós-modernas estejam preparadas para discutir estas questões, a pornografia deflagrou como uma verdadeira bomba midiática diante de todos nós (adultos e crianças). Em Portugal, por exemplo, um canal com direito de transmissão comercial numa televisão participada pelo Estado exhibe diariamente filmes pornográficos "hard-core". Tal como noutros países, em que este fenómeno também ocorre, e tal como sucede na Internet, os "sites" e canais pornográficos são os responsáveis "invisíveis" do sucesso comercial de muitas iniciativas empresariais "inocentes". Assistimos, aliás, ao nascimento de inúmeras atividades profissionais dedicadas à eliminação dos tabus sexuais e à defesa declarada da criatividade erótica. Os ginásios de libertação sexual sucedem-se à moda dos consultórios eróticos já disseminados pela generalidade dos média. Mas tal como ocorre no universo do tráfico ilegal de drogas, os grandes "trusts" da exploração sexual tentarão manter as suas quotas de exploração, militando nos labirintos oportunistas do poder, a favor do proibicionismo sexual.

A superexposição erótica atual, de que a tendência para a progressiva aceitação social da pornografia é o melhor reflexo, coloca alguns desafios interessantes à arte contemporânea. O erotismo sempre foi uma prerrogativa das artes. Estas tinham, por assim dizer, uma autorização especial para lidar com a exposição dos corpos e a representação da libido. porém, com a predominância do Informalismo, da Abstração e em geral do puritanismo iconoclasta na arte moderna, o artista vanguardista afastou-se

daquele território privilegiado da representação poética e do erotismo, deixando-o entregue à fotografia, ao cinema e à televisão - lugares novos da representação, onde se acumulam os domínios linguísticos outrora bem delimitados, da imitação mais ou menos imaginária do mundo, da sua cópia aparente, da informação e da produção de estranheza...A rejeição da libido praticada pelas vanguardas puritanas vale o que vale uma tendência afinal breve e superficial da estética ocidental. O século em que acabamos de entrar vai assistir ao varrimento completo de algumas das tendências mais implosivas da Abstração e da Arte Conceitual, ressuscitando pedagogicamente o saudável erotismo e a saudável anarquia do dadaísmo, de que o Sitacionismo de Guy Debord foi a última grande manifestação. A arte que aí vem ressuscitará ainda a crítica radical e subjetiva do mundo, retomando a lógica inicialmente corrosiva da Arte Pop, protagonizada, entre outros, por Richard Hamilton e Öyvind Fahlström, artistas quase sempre subestimados pelas pseudo-histórias da arte do século XX. A pornografia tem efeitos terapêuticos e pode mesmo ser tomada como uma modalidade de filosofia radical, centrada na carne, na percepção e nos fantasmas da imaginação. Como podemos deixar de considerá-la um assunto sério da arte?

Fonte : Site da galeria portuguesa Quadrum (www.risco.pt/quadrum/).

DEVIR MULHER

Felix Guattari

Os homossexualismos funcionam, no campo social global, um pouco como movimentos, capelas, com seu cerimonial particular, seus ritos de iniciação, seus mitos amorosos, como diz René Nelli(1). Apesar das intervenções dos agrupamentos de caráter mais ou menos corporativista, como *Arcadie*(2), o homossexualismo continua ligado aos valores e aos sistemas de interação da sexualidade dominante. Sua dependência da normalidade heterossexual se manifesta por uma política do segredo, uma clandestinidade alimentada pela repressão e também por um sentimento de vergonha ainda vivo nos meios “respeitáveis” (particularmente entre os homens de negócio, de letras e de espetáculos, etc.) sobre os quais a psicanálise reina hoje em dia. Ela rege uma normalidade mais sofisticada, não moral, mas científica. O homossexualismo não é mais caso de moral, mas de perversão. A psicanálise o transformou em doença, em atraso de desenvolvimento, em fixação na fase pré-genital, etc.

Num outro nível, mais minoritário, mais vanguardista, encontramos um homossexualismo militante, tipo FHAR(3). O homossexualismo contesta o poder heterossexual em seu próprio terreno. Agora quem vai ter de prestar contas é o heterossexualismo. O problema está deslocado, o poder falocrático tende a ser questionado. Em princípio, um conexão torna-se então possível entre a ação das feministas e a dos homossexuais.

No entanto, conviria destacar um terceiro nível, mais *molecular*, em que não se distinguiriam mais de uma mesma maneira as categorias, os agrupamentos, as “especialidades”, em que se renunciaria às oposições estanques entre os gêneros, em que se peocuraria, ao contrário, os pontos

de passagem entre os homossexuais, os travestis, os drogados, os sadomasoquistas, as prostitutas; entre as mulheres, os homens. As crianças, os adolescentes; entre os psicóticos, os artistas, os revolucionários. Digamos, entre todas as formas de minorias sexuais, desde que se saiba que neste domínio só se pode ser minoritário. Neste nível molecular, nos deparamos com paradoxos fascinantes. Por exemplo, pode-se dizer ao mesmo tempo: 1) que todas as formas de sexualidade, todas as formas de atividade sexual, se revelam fundamentalmente *aquém* das oposições personológicas homo/hétero; 2) que no entanto elas estão mais próximas do homossexualismo e daquilo que se poderia chamar de um devir feminino.

Ao nível do corpo social, a libido encontra-se efetivamente tomada pelos dois sistemas de oposição de classe e de sexo: ela tem que ser machona, falocrática; ela tem que binarizar todos os valores - oposições forte/fraco, rico/pobre, útil/inútil, limpo/sujo, etc.

Ao nível do corpo sexuado, a libido está empenhada, pelo contrário, num devir mulher. Para ser mais exato, o devir mulher serve de referência, eventualmente de tela aos outros tipos de devir (exemplo: um devir criança, como em Schumann, um devir animal, como em Kafka, um devir vegetal, como Novalis, um devir mineral, como em Beckett).

Por não estar tão longe do binarismo do poder fálico, o devir mulher pode desempenhar este papel intermediário, este papel de mediador frente aos outros devires sexuados. Para compreender o homossexual, dizemos que é um pouco “como uma mulher”. E muitos dos próprios homossexuais entram nessa jogada um tanto normalizadora. O casal feminino-passivo/masculino-ativo permanece assim uma referência tornada obrigatória pelo poder, para permitir-lhe situar, localizar, territorializar, controlar as intensidades do desejo. Fora dessa bipolaridade exclusiva, não há salvação: ou então é a

caída no absurdo, o recurso à prisão, ao asilo, à psicanálise, etc. O próprio desvio, as diferentes formas de marginalismo são codificadas para funcionar como válvulas de segurança. Em suma, as mulheres são os únicos depositários autorizados do devir corpo sexuado. Um homem que se desliga das disputas fálicas, inerentes a todas as formações de poder, se engajará, segundo diversas modalidades possíveis, num tal devir mulher. É somente sob esta condição que ele poderá, além do mais, devir animal, cosmos, carta, cor, música.

O homossexualismo, por força das circunstâncias, é portanto, inseparável de um devir mulher - até mesmo o homossexualismo não edipiano, não personológico. O mesmo é válido para a sexualidade infantil, a sexualidade psicótica, a sexualidade poética (exemplo: a coincidência em Ginsberg(4) de uma mutação poética fundamental e de uma mutação sexual). De modo mais geral, toda organização “dissidente” da libido deve assim compartilhar de um devir corpo feminino, como linha de fuga do *socius* repressivo, como acesso possível a um “mínimo” de devir sexuado, e como última tábua de salvação frente à ordem estabelecida. Se insisto nesse ponto é porque o devir corpo feminino não deve ser assimilado à categoria “mulher” tal como ela é considerada no casal, na família, etc. Tal categoria, aliás, só existe num campo social particular que a define! Não há mulher em si! Não há pólo materno, nem eterno feminino...A oposição homem/mulher serve para fundar a ordem social, antes das oposições de classe, de casta, etc. Inversamente, tudo o que quebra as normas, tudo o que rompe com a ordem estabelecida, tem algo a ver com o homossexualismo ou com um devir animal, um devir mulher, etc. Toda semiotização em ruptura implica numa sexualização em ruptura. Não se deve, portanto, a meu ver, colocar a questão dos escritores homossexuais, mas sim procurar o que há de homossexual em um grande escritor, mesmo que ele seja, além disso, heterossexual.

Parece-me importante explodir noções generalizantes e grosseiras como as de mulher, homossexual...As coisas nunca são tão simples assim. Quando as reduzimos a categorias branco/preto ou macho/fêmea, é porque estamos realizando uma operação redutora-binarizante e para nos assegurarmos de um poder sobre elas. Não podemos qualificar um amor, por exemplo, de modo unívoco. O amor em Proust nunca é especificamente homossexual. Ele comporta sempre um componente esquizo, paranóico, um devir planta, um devir mulher, um devir música.

Uma outra noção maciça cujos danos são incalculáveis, é a de orgasmo. A moral sexual dominante exige da mulher uma identificação quase histórica de seu gozo com o do homem, expressão de simetria, de uma submissão a seu poder fálico. A mulher *deve* seu orgasmo ao homem. Se ela o “recusa”, se torna culpada. Quantos dramas imbecis são alimentados em torno disso! E a atitude acusadora dos psicanalistas e dos sexólogos sobre esta questão não serve para resolver a situação. De resto, é comum que mulheres bloqueadas, com parceiros masculinos, cheguem ao orgasmo masturbando-se ou fazendo amor com outra mulher. Mas aí o escândalo é muito maior se as coisas chegam a ser descobertas!

Consideremos um último exemplo, o do movimento das prostitutas(5). No começo, quase todo mundo exclamou: “muito bem, as prostitutas têm razão em se revoltar. Mas, atenção, é preciso separar o joio do trigo. As prostitutas, tudo bem. Mas dos cafetões não queremos ouvir falar!” E todo mundo se pôs a explicar às prostitutas que elas deveriam se defender, que elas são exploradas, etc. Tudo isto é absurdo! Antes de explicar qualquer coisa, seria preciso primeiro procurar compreender o que se passa entre a prostituta e seu cafetão. Há o triângulo prostituta-cafetão-dinheiro. Mas há também toda uma micropolítica do desejo, extremamente complexa, que está em jogo entre cada pólo deste triângulo e diversos personagens tais como o cliente e o polícia. As prostitutas têm certamente coisas muito

interessantes a nos ensinar a respeito disso. E ao invés de persegui-las, tinha-se mais é que subvencioná-las, como se faz com os laboratórios de pesquisa! Quanto a mim, estou convencido de que é estudando toda essa micropolítica da prostituição que se poderia esclarecer, sob uma nova luz, pedaços inteiros da micropolítica conjugal e familiar - a relação de dinheiro entre o marido e a mulher, os pais e os filhos, e, mais além, o psicanalista e seu cliente. (Seria preciso também retomar o que os anarquistas da *belle époque* escreveram a este respeito.)

NOTAS

1. N. do Trad.: René Nelli é autor de *L'Erotique des Troubadors*(10/18), onde faz uma análise do amor cortês.

2. N. do Trad.: *Arcadie* foi a primeira revista homossexual publicada na França, por volta de 1954.

3. N. do Trad.: Frente Homossexual de Ação Revolucionária, movimento dos homossexuais muito ativo na década de 70.

4. N. do Trad.: Allen Ginsberg, poeta da Beat Generation.

5. N. do Trad.: Em 1975, quando foi escrito este artigo, um grupo de prostitutas estava em pleno movimento de ocupação de igrejas, principalmente em Paris e Lyon, protestando contra aquilo que elas chamavam de “Estado-cafetão”. Estado que por um lado praticamente legaliza a prostituição - as prostitutas devem por exemplo submeter-se a exames médicos - e, por outro lado, as castiga constantemente com multas por prática ilegal de *trottoir*. Enfim, Estado que só as reconhece enquanto corpo a ser mantido em bom estado para que dele se possa extrair mais-valia.

Fonte: *A Revolução Molecular*, de Felix Guattari, pp. 34-37, Ed. Brasiliense, 1981.

(Arquivo Rizoma)

ENTREVISTA COM ALLEN GINSBERG (GAY SUNSHINE PRESS – CONSULES DE SODOMA – EDIÇÃO ESPANHOLA) (Parte 1)

Allen Young

ENTREVISTAS DA REVISTA GAY SUNSHINE

INTRODUÇÃO

Em janeiro de 1973, a revista Gay Sunshine, essencialmente cultural e literária, de São Francisco, da qual sou diretor, iniciou esta já célebre série de entrevistas. Desde então, publicamos [até 1978, data de publicação do primeiro volume de entrevistas] 22 conversas com artistas gays: onze poetas, cinco romancistas, dois dramaturgos, dois compositores, um ator de cinema e poeta underground, e um poeta e libretista.

Se bem que muitas revistas literárias tenham publicado entrevistas nos últimos anos, nenhuma, na minha opinião, foi totalmente satisfatória. Por exemplo, as publicadas pela Paris Review são demasiadamente áridas e acadêmicas e, em muitos casos, consideram o artista uma persona. As entrevistas de Gay Sunshine têm uma proposta muito distinta. Em meu papel de editor [no sentido anglo-saxão do termo] de toda a série, e entrevistador em nove oportunidades, sou pessoalmente responsável pela forma que essas entrevistas assumem. A exemplo dos outros entrevistadores, destaquei os aspectos culturais e pessoais e neles insisti, elaborando assim as reflexões e os pontos de vista dos artistas sobre a relação entre sexualidade e criatividade, bem como extensas discussões

sobre técnicas literárias. As entrevistas com Allen Ginsberg e John Giorno foram especialmente bem-sucedidas neste aspecto.

As entrevistas recolhidas nos dois volumes demonstram a existência de uma sensibilidade gay nas artes que me parece muito definida. Devemos buscar suas origens mais recentes na obra de escritores como Walt Whitman, Oscar Wilde, John Addington Symonds, Edward Carpenter e Constantin Kavafis. O atual momento de liberação gay, que tomou ímpeto a partir das manifestações de Stonewall, em 1969, em Nova York, catalisou muito particularmente essa sensibilidade gay. O aumento e a expansão da tomada de consciência gay, depois de Stonewall, repercutiu sobre muitos escritores, liberou-os de coerções sociais ou auto-impostas. Sob este aspecto, temos um exemplo concreto: os temas homossexuais sempre estiveram presentes nos poemas de Allen Ginsberg e Harold Norse durante muitas décadas. Entretanto, desde 1969, estes dois escritores escreveram e publicaram poemas muito mais abertamente gays (como nas duas antologias homossexuais Angels of the Lyre e Orgasms of Light). Muitas dessas entrevistas ilustram o impacto da liberação gay na literatura e nas artes.

Em sua crítica a esta antologia, Jacob Stockinger escreve: “Levados por sua fascinação e sua absoluta normalidade, esquecemos que a entrevista é uma forma recente de comunicação. Se bem que as crônicas, diários, cartas e outras formas de memorabilia literal ou figurativa nos cheguem desde tempos remotos, a entrevista é essencialmente um invento do nosso tempo. E quando é de boa qualidade, é realmente valiosa por sua capacidade de entreter e instruir. Constitui um intercâmbio de informações simples e sincero. Mesmo assim, a entrevista é paradoxal. Tenta converter uma figura

pública numa pessoa acessível na sua privacidade, anulando a distância necessária para que a admiração se mantenha; propõe-se a satisfazer nosso gosto contemporâneo e a nossa perspectiva histórica; e gratifica nossa necessidade de frivolidade, embora também nos traga dados psicológicos, sociológicos, históricos e culturais muito importantes. Entrevistas bem conduzidas conseguem tudo isso e, talvez, algo mais: indiretamente, nos ajudam a entrevistarmos a nós mesmos

O eixo em torno do qual gravita cada uma das entrevistas desta coletânea é, naturalmente, a sexualidade gay. Muitos hão de se perguntar se essa é base suficiente para entrevistar personalidades proeminentes, já que não há muito mais a acrescentar, uma vez que a condição de gay foi assumida. Uma das ironias com que nos deparamos – se é que já não a esperávamos desde o início – é a de que, assim como os mais refinados artistas não diferem muito do resto dos mortais no que se refere à sua sexualidade, esses mesmos artistas se diferenciam em relação à arte que exercem. Isso posto, cria-se a necessidade de questionar certas pessoas a partir de uma perspectiva gay, diante das reticências de entrevistas anteriores e até as vacilações do próprio entrevistado. É precisamente esta situação o que torna a publicação desta seleção de Entrevistas de Gay Sunshine um acontecimento importante no cenário cultural contemporâneo.”

Desejo agradecer aqui a todos os entrevistados por terem nos cedido tempo e energia na realização deste projeto. Acredito que esta publicação é uma iniciativa crucial para a compreensão e valorização da sensibilidade artística homossexual, e também uma contribuição para o desenvolvimento do Renascimento Cultural Gay.

Winston Leyland

São Francisco, primavera de 1978

ENTREVISTA COM ALLEN GINSBERG

BIOGRAFIA

Allen Ginsberg nasceu em 1926, em Paterson, Nova Jersey, filho de Naomi Ginsberg, imigrante russa, e de Louis, poeta lírico e professor. Em 1943, abandonou Paterson ao ingressar na Universidade Columbia, onde permaneceu cerca de cinco anos. Durante esse período, manteve estreita amizade com Jack Kerouac, William S. Burroughs, Neal Cassady, Herbert Huncke e Lucien Carr. Em 1954, conheceu Peter Orlovsky em São Francisco, com quem iniciou uma longa relação amorosa. Particularmente excitante é o poema Howl (“Uivo”), publicado pela City Lights Press em livro que leva o mesmo título (vide To Eberhat from Ginsberg: A Letter About “Howl”, de 1956, Penamen Press, 1976). A partir dessa época, viajou ao redor do mundo participando de leituras e festivais, sempre na companhia de Peter Orlovsky.

A coleção “Poetas de Bolso”, da City Light Press, inclui as seguintes obras de Allen Ginsberg: Kaddish, 1961; Reality Sandwiches, 1963; Planet News, 1968; The Fall of America, 1972; e Mind Breaths, 1977. Outras obras de Ginsberg: Ankor Wat, 1968; Airplane Dream, 1968; TV Baby Poems, 1968; Iron Horse, 1972; The Gates of Wrath: Rhymed Poems, 1948-1952, 1972; Improvised

Poetics, 1972; Visions of the Great Rememberer, 1972; First Blues, 1976. Allen Verbatim, 1974, é uma coletânea de conferências sobre poesia, arte poética e estados de consciência. Em 1977, publicou Journal Early Fifties – Early Sixties e a correspondência com Neal Cassady, sob o título As Ever. Uma seleção da correspondência e dos poemas gays de Ginsberg e Orlovsky foi publicada pela Gay Sunshine Press.

A entrevista a seguir foi realizada no sítio de Ginsberg, em Cherry Valley, Nova York, a 25 de setembro de 1972. Foi publicada pela primeira vez no número 16 de Gay Sunshine (janeiro de 1973) e no número 17 (março do mesmo ano) numa versão editada por Winston Leyland. Mais tarde, em 1974, foi publicada pela Grey Fox Press em edição popular.

Allen Young, autor da entrevista, era na ocasião ativista do movimento gay, co-editor, ao lado de Karla Jay, das antologias Out of Closets: Voices of Gay Liberation, 1972, e de After You're Out, 1975. Na época da entrevista, vivia na área rural de Orange, Massachussetts.

ALLEN YOUNG ENTREVISTA ALLEN GINSBERG

YOUNG – Uma das coisas que deu origem a esta nossa conversa foi a minha leitura de Dharma's Bums ["Os Vagabundos do Dharma", de Jack Kerouac, publicado em 1958], no verão passado. Nesse livro, o personagem Alvah, você, no caso, obviamente, é representado por Kerouac como heterossexual. Ocorrem ali vários encontros sexuais, mas não há o menor indício de homossexualismo entre aquelas pessoas.

GINSBERG – Esse era o problema de Kerouac. Você sabe que dormi com Kerouac muitas vezes. E Neal, seu herói, e eu fomos amantes por muitos anos. Pelo menos eu desejava que fôssemos e, desde 1946, em alguns períodos, fomos para a cama com frequência; mas tudo deu em nada... Finalmente, ele já não quis saber de sexo comigo e me rejeitou! Foi isso o que ele acabou fazendo! Mas ainda o fazíamos na metade dos anos 60, depois de ter-nos conhecido na metade dos anos 40, de modo que foi uma amizade muito longa e íntima, no que diz respeito a Neal e Jack.

YOUNG – Jack Kerouac definiu-se como gay?

GINSBERG – Não, isso ele não fez. Muito do que falei ocorreu numa cabana que mantínhamos em comum e, nessa época, já fazia alguns anos que eu vivia com Peter. Peter, Jack, Gary [Snyder] e eu, e mais alguns outros, trepávamos com uma ou duas garotas que freqüentavam o local. Jack me viu fodendo com uma delas e surpreendeu-se com a minha virilidade. Acredito que foi então que ele decidiu escrever um romance no qual eu era um herói grande e viril, em vez de uma bicha judia e comunista.

YOUNG – Como você reagiu diante disso? Acreditou que ele fez isso para se ocultar?

GINSBERG – Não percebi. No manuscrito original de On the Road, há uma cena em um motel na qual Dean Moriarty trepa com um viajante com quem tinha ido a Chicago num grande Cadillac, e há uma descrição de duas linhas que matiza e dá dimensão ao personagem de Cassady. Na metade dos anos

50, Malcolm Cowley eliminou essa passagem do livro, com a anuência de Jack. Como você pode ver, Jack abordou o tema na sua obra.

Num livro que está para ser publicado, *Visions of Cody*, há uma descrição mais ampla da mesma cena; Kerouac a escreveu em 1950/51; foi seu primeiro livro depois de *On the Road*, e conseqüência deste. Foi um grande livro experimental que inclui umas duzentas páginas de conversas gravadas e transcritas entre ele e Neal, enquanto fumavam baseados à meia-noite em Los Gatos, ou em San José, e falavam da vida, da primeira vez que mantiveram relações sexuais, da primeira vez em que se masturbaram e das suas aventuras em Denver.

YOUNG – E por que só agora esse texto é publicado?

GINSBERG – Kerouac sempre desejou que fosse publicado. Mas o mundo das publicações comerciais não estava preparado para um livro tão aberto, de um espírito tão estranho e uma estrutura tão complexa. Está mais para *Making of Americans*, de Gertrude Stein, do que para um vertiginoso Kerouac.

YOUNG – Você teve de brigar com Kerouac por sua publicação?

GINSBERG Ah, sim. *On the Road* foi escrito em 1950 e só foi publicado em 1957, apesar de que ele já tinha publicado seu grande livro *Town and the City*. O critério comercial exigia que ele escrevesse algo simples e agradável, que todos pudessem entender, que explicasse tudo sobre a geração beat. De modo que escreveu *Dharma's Bums* sob medida para o seu editor, uma espécie de exercício de virtuosismo e magnanimidade bodhisattva. Redigiu o

texto em orações curtas que todos podiam entender, com a descrição da revolução espiritual tal como a enxergava, usando Gary Snyder como herói; porque, na realidade, Japhy Ryder é Gary Snyder.

YOUNG – De modo que a sua caracterização como homossexual não tem relação nenhuma com o desejo de ocultar?

GINSBERG – Não, saí do armário em Columbia, em 1946. A primeira pessoa a quem falei a respeito foi Kerouac, porque eu estava apaixonado por ele. Às vezes, ele ficava no meu alojamento e dormia na minha cama e eu numa enxerga no chão. Eu lhe disse: “Jack, sinto tesão por você e quero trepar com você. Eu gosto mesmo é de homem.” E ele respondeu: “Ah, não...” Fazia mais ou menos um ano que nos conhecíamos e até então eu não havia dito nada a respeito.

Naquela época, Kerouac era muito bonito, muito charmoso e muito meigo – meigo no sentido de infinitamente compreensivo, como Shakespeare ou Tolstói ou Dostoievski, infinitamente compreensivo. Em certo sentido – há uma expressão que ouvi de Robert Duncan a respeito da poesia, e outros acerca das relações entre mestre e discípulo – como uma pessoa um pouco mais velha, alguém que sentia com mais autoridade, e sua compreensão me autorizava a me abrir e a falar, porque, sabe, eu sentia que havia espaço para me abrir. Ele não ia me rejeitar; ele aceitaria minha alma com todas as suas emoções, ternuras e preocupações, todas as suas obscuras aflições e misérias, angústias e alegrias, seu gozo e insana consciência da mortalidade, porque tudo isso também lhe ocorria. De fato, ao cabo de um ano terminamos dormindo juntos umas duas vezes. Fiz uma chupeta uma vez,

pelo que me lembro, e, em certa ocasião, mais tarde, ele me chupou. Foi um ato de ternura e sem complicações.

YOUNG – Você experimentou algum tipo de ruptura com o seu círculo hipster ao envolver-se com gays e ao se assumir como tal?

GINSBERG – Está num poema (In Society) que li no julgamento de Chicago Seven. Trata-se de um sonho que tive em 1947, quando estava em Columbia.

“Entrei na casa da cocktail party

e dei de cara com três ou quatro maricas

que conversavam no jargão das bichas

Tratei de ser sociável mas me escutei

falando com um deles no jargão hipster.

“Prazer em conhecer”- ele disse e

desviou o olhar. “Hmm” – resmunguei. A casa

era pequena e tinha um beliche

e aparelhos de cozinha:

geladeira, armário, torradeira, cozinha;

parecia que os meus anfitriões só tinham

espaço para dormir e cozinhar.

O comentário que fiz sobre isso

Foi compreendido mas não apreciado.

Ofereceram-me refrescos, aceitei.

Comi um pouquinho de carne pura; um

Grande sanduíche de carne humana;

percebi, enquanto o mastigava,

de que também incluía um cu sujo.

Chegaram mais convidados, inclusive uma

fêmea que parecia

uma princesa. Olhou-me com raiva e

no mesmo instante disse: “Não me apetece”,

voltou o rosto e recusou-se

a ser apresentada. Eu disse: “O quê!”,

cheio de indignação.

“Vá se foder sua estúpida com cara de merda!”

O que atraiu a atenção de todos.

“Estou cagando para você, sua cadela narcisista! Como pode saber se nem sequer me conhece?”, e prossegui num tom violento e messiânico, enfim inspirado, e dominando toda a casa

Naquela época, havia um grupo de bichas na área de Columbia que gostava de fazer coisas como ir ao Hotel Plaza para ouvir a cantora Edith Piaf, bichas interessadas em conseguir status e dinheiro. Tinham interesses culturais que remontavam a Lotte Lenya e faziam coisas em nome do estilo, mas ao mesmo tempo, eram demasiadamente aristocráticas e elitistas.

YOUNG – Você associava isso também a Columbia?

GINSBERG – Havia um ou dois tipos em Columbia que faziam parte desse tipo de coisa e não de uma homossexualidade whitmaniana, aberta e democrática, porque ser aberto, democrático e whitmaniano significava beijar todos os jogadores de futebol aberta e amigavelmente! E em público! Nem mais nem menos. Mas o rebanho de bichas enrustidas só se reunia para ir ao Plaza.

YOUNG – E beijar os jogadores de futebol era uma realidade ou apenas uma fantasia whitmaniana?

GINSBERG – Naquela época eu beijava Jack Kerouac que pertencia à equipe de futebol da Universidade Columbia. Era uma fantasia whitmaniana que, como todas as fantasias whitmanianas, era uma realidade prática. Naturalmente, naquela época, um cara da faculdade não podia fazer isso, mas hoje um cara da faculdade pode fazer esse tipo de coisa, sim.

No primeiro ano que passei em Columbia, entre os 16 e 17 anos, eu mantinha em segredo a minha homossexualidade. Aos 17, uma coisa fez com que eu escapasse do autoritarismo cultural de Columbia. Acho que foi a prisão de um amigo muito querido, que conhecia bem o Jack. Nessa época, eu também me interessava por Rimbaud e Whitman e já conhecia Burroughs. Com Burroughs, eu passaria a conhecer Blake e Spengler (“A Decadência do Ocidente”) e, naqueles dias, a semântica era importante, era importante separar as palavras dos objetos que representavam e não se deixar confundir por rótulos como gay ou bicha.

Sair do ensino intermediário, da puberdade, do isolamento e tornar-me um adulto foi uma mudança total. O isolamento não era uma atitude enrustida da minha parte, eu não tinha estilo para isso. Era apenas timidez e medo da rejeição. Durante todo o curso intermediário estive secretamente apaixonado por uma infinidade de garotos – particularmente de um que freqüentava o curso intermediário do East Side, em Paterson, a quem segui até Columbia.

YOUNG – O nome dele começa com “R”. É mencionado num dos seus poemas.

GINSBERG – Sim. Até certa época falei através de códigos. A convivência

com Burroughs e Kerouac me permitiu uma abertura. Ambos tinham a mente aberta, eram internacionais, hip, Jacks Londons, Doutores Mabuses, tudo.

Kerouac era muito divertido, extraordinário, um tipo heróico, uma figura inspirada de muitas idéias e atitudes. Teve muitos problemas; bebeu até morrer. E terminou, como tantos velhos escritores, tornando-se reacionário de um jeito engraçado, interessante e original; de uma maneira mais instrutiva do que negativa. Mas o que o diferenciava dos outros era o caráter, com “C” maiúsculo; era de uma enorme ternura, de uma sensibilidade compreensiva e confiante. E por isso é tão magnífico escritor e observador. Assumia tudo ternamente, como um cara jovem e sensível, até mesmo as minhas atribulações de bicha. E de fato, terminamos na cama.

YOUNG – Você quer dizer que, no caso de Jack, não era esta a sua praia?

GINSBERG – Ele estava confuso sexualmente. Tinha problemas com a fixação que nutria pela mãe e com a atitude dependente dela em relação a ele. Jogava futebol e gostava de garotas. Gostava de chupar bocetas e era obcecado por elas. Era isso o que o excitava: virilhas negras! Meio negras! Também gostava de garotos bonitos e nutria um apreço completamente novelesco e pessoal por mariconas – o que significava compartilhar uma humanidade comum, as emoções e até o erotismo, embora ele não achasse correto, no seu caso, participar do erótico.

Como romancista, abriu-se para a arte homossexual e para algumas das suas posturas e estilos literários. Em alguns dos seus poemas, há muitos elementos sobre si mesmo e também todo tipo de exageros e afetações.

Naquela época, chamávamos de high teacup uma referência ao gesto do dedo mindinho levantado. O que não posso deixar de dizer é que, algumas vezes, ele tinha sentimentos contraditórios mas acho que eu difamaria a sua natureza se o apontasse com um dedo acusador e dissesse: “Você é uma bicha!” Havia uma tendência entre os gays de colocar rótulos em tudo, inclusive neles mesmos, em vez de ver o amor sem nome que existe em todo mundo. Assim como havia uma tendência de colocar rótulos entre os heterossexuais masculinos, também entre os homossexuais havia uma tendência compensatória que consistia em reagir exageradamente contra isso e mostrar as plumas; de modo que ele estaria atento se o apontassem como bicha em circunstâncias nas quais ele não era. [Dirigindo-se a Peter Orlovsky, que se achava na outra extremidade da casa, de onde não podia ouvir a conversa]: Jack era bicha?

ORLOVSKY – Jack, bicha? Não, no menor sentido da palavra.

GINSBERG – Perfeito, no menor sentido da palavra. [A Peter] Todos nós dormimos com Jack em alguma ocasião.

ORLOVSKY – Certa vez estava tão bêbado que nem sequer conseguiu se levantar.

GINSBERG – [Rindo] Dessa vez ele gozou. Estávamos na casa Clellon Holmes, te lembrás? Eu o chupei enquanto me davas o cu.

ORLOVSKY – E aquela vez na Second Street, te lembrás? Jack estava muito bêbado e começaste a chupá-lo. Nem se levantou. E ele falava que tinha o pau tão pequeno, tão reduzido, enrugado e triste.

GINSBERG – Deu todo tipo de explicações. Mas há dez anos pediu que eu o chupasse. Por volta de 1964/65, dizia: “Estou velho, feio, com o rosto afogueado, tenho barriga de bebedor de cerveja, sou um bêbado e ninguém me quer. Não posso arranjar garotas; vem aqui e faz uma gulosa bem gostosa.” Houve ocasiões em que se embriagava e insistia muito nisso. Nessa época ele já tinha uma barrigona de bebedor de cerveja, o rosto avermelhado e eu já não o via como o jovem elegante e romântico, o príncipe encantado das trevas, maldito e demencial do reino hippy spengleriano do pós-guerra. Ele fez com que eu enlouquecesse com todas aquelas idéias sobre corpo e sexo e foi uma das minhas primeiras lições de castidade. Há um verso de Yeats que diz “Terão os velhos amantes o tempo negado, sepulcro sobre sepulcro terão ao fim gozado.” Na realidade, percebi que, com o tempo, todas aquelas pessoas que eu havia amado e com quem eu tinha desejado trepar foram para a cama comigo. Pode ter demorado vinte ou trinta anos, e talvez nós dois estivéssemos transformados numa ruína, carecas e desdentados, mas o desejo sempre encontrou o seu caminho, mesmo depois de dezenas de anos. Há uma lição nisso tudo. Uma vez que tenhas tido a capacidade de um pouco de desapego, uma vez que tenhas perdido o apego neurótico, obsessivo, então, quando as coisas flutuam suavemente, os objetos amorosos que certa vez adoraste vão à deriva levados pela maré e vêm na tua direção. E isto é demais, porque saem do mar horrivelmente apodrecidos.

Um elemento na luta e na metafísica da liberação gay, que entretanto nunca foi considerado, é o que se refere à desilusão com o corpo. Não quero aprofundar demasiadamente o tema – apenas refiro-me à velha realidade dos 40, 50, 60, 70 e 80 anos e, por último, ao velho esqueleto sorridente,

com sua lição espiritual sobre o desapego ao desejo neurótico que ficou para atrás. Acho que há um autêntico Eros entre os homens, que não depende do apego neurótico ou da obsessão; que é livre, leve, santo e luminoso – algo que de certa forma obtemos durante os nossos primeiros amores, fantasias e devoções. Alguns de nós têm a felicidade de poder se expressar e receber de um lado ou de outro. Mas isto, a exemplo da maré, só pode ocorrer quando se está livre para flutuar nela. Se há excesso de tensão neurótica pelo desmame, pela ruptura e mesmo pela liberação gay, isto faz com que tudo seja demasiadamente tenso e perde-se a leveza do amor. Em outras palavras, mais cedo ou mais tarde, o movimento de liberação gay terá de aceitar as limitações do sexo.

Se considerarmos o sexo sob o ponto de vista hindu, budista, hare krishna e até mesmo cristão fundamentalista – uma advertência sobre o corpo e sobre o apego em si – então ele se torna interessante. Burroughs escreveu extensamente sobre o assunto, de tal maneira que os hippies e até mesmo os radicais acharam o tema muito interessante: o sexo como “hábito” – o sexo como outra droga, mais um produto cujo consumo o Estado estimula para manter as pessoas como escravas dos seus corpos; pois enquanto forem escravas dos seus corpos pode-se insuflar-lhes temores, sobressaltos, sofrimentos e ameaças para, dessa forma, mantê-las em seu lugar. Segundo ele, esse caminho conduz ao grande palácio da massa verde, ao jardim da massa verde, à armadilha da massa verde, onde todos chapinham numa substância verde.

À medida em que envelheço, noto em minha barriga e no meu ventre que a agitação desses deliciosos apetites não diminui. Mas também tolero melhor

a idéia de que, além do sexo, pode haver entre as pessoas outra maneira de se relacionar.

Quando estive na Austrália, fiquei louco por um jovem e belo dobrista [tocador de dobro, instrumento hindu] que me acompanhou durante toda a viagem. Ele me procurava e me esperava o dia inteiro no hotel e colocou-se à minha disposição para tocar música comigo. Ele queria tocar mantras e logo descobri que se tratava de um intérprete magnífico de blues e me ensinou a tocar blues. Trepou comigo na primeira noite e fiquei fascinado diante do seu... ânimo de servir, sua disponibilidade, generosidade, seu temperamento e sentido de dever. Depois não quis mais trepar comigo, embora me amasse. Fui o primeiro homem com quem trepou. Como posso me relacionar com alguém que me deseja, mas não quer brincar com o meu pau e se nega a chupá-lo? No entanto, ele não se importava em dormir nu comigo na mesma cama, ao meu lado, porque me desejava e amava. Havia nisso algo de excepcional, mas isso era mais excepcional do que os meus desejos?

E foi assim que me vi finalmente envolvido numa situação muito parecida à que esteve tão em moda no século 19, recomendada por Edward Carpenter e Whitman para pessoas que dormiam juntas. Chama-se carezza e trata-se de uma amizade platônica em que as pessoas dormem juntas nuas, se acariciam mutuamente, mas não há penetração e o sêmen é guardado por razões de yoga ou coisa semelhante. E foi o que fiz com aquele garoto.

Nas duas semanas seguintes percorremos toda a Austrália. Percebi que a intensidade da minha devoção por ele, na região do coração – uma sensação cálida e dolorosa o coração – crescia, crescia, crescia e se transformava em

algo mais desejável e narcotizante e passou a ser mais satisfatório levá-lo dentro de mim. E notei que ele correspondia da mesma forma e percebi que abrigava no peito essa mesma sensação cálida em relação a mim e que ela era intensificada pela nua castidade que praticávamos juntos. Quando subíamos ao palco e tocávamos em duo – eu cantava mantras, blues, tocava harmônica e ele tocava o dobro – a comunicação erótica entre nós tornava-se estática, delirante e incontível. Continuamente nossa paixão explodia em canções e olhares que excitavam o público, me excitavam e o excitavam. Então cheguei a sentir outro tipo de orgasmo, muito sutil e etéreo, que parecia ocupar a parte superior do meu corpo em vez da área genital. Apesar de ter sempre nutrido preconceitos contra esse tipo de sublimação, se a considero como uma espécie de sublimação primária, como impulsos sexuais sagrados, a experiência torna-se tão deliciosa que nenhuma razão moral pode obscurecê-la. Eu a recomendo, todos deveriam ter essa experiência. Podes te aproximar intimamente das pessoas que amas, mesmo que não queiram manter relações sexuais contigo. Podes ter algo como uma relação completa. Sob qualquer uma das formas que assuma, “Abaixo o sexismo!”

Conheço muitos homens que pensam da mesma maneira. Talvez não cheguem a dormir juntos e nus, mas sentem e compartilham sentimentos de amor; no entanto, são completamente heterossexuais. Não me surpreenderia se isto fosse, na maioria dos homens, uma experiência universal, totalmente aceita, absolutamente comum, realmente compartilhada.

A idéia de um companheiro é apenas o rótulo frágil, a vulgarização disso.

Desde a tradição de camaradagem, de companheirismo da qual se fala na Bíblia entre David e Jônatas, até as relações físicas tais como as conhecemos, provavelmente são relações de amor intenso que os grupos de liberação gay – na sua fase política – ainda não aceitaram nem integraram como gratificantes manifestações de comunicação humana, satisfatórias para todos. Em outras palavras, há muitas tendências políticas e comuns que se abrem ao movimento de liberação gay à medida em que são incluídas mais e mais variedades de amor, além do genital, e pode ser que a ponte entre a liberação gay e liberação dos homens esteja no mútuo reconhecimento da ternura masculina, negada em ambos os grupos por tanto tempo.

YOUNG – Em Kaddish você diz alguma coisa relativa ao peso da sua homossexualidade: “Montes Cervinos de rola, Grandes Canhões de cu”. Você usou essas metáforas porque a sua homossexualidade pesava demais?

GINSBERG – Quando eu era uma criança sensível coagida, que não podia tocar em ninguém ou expressar meus sentimentos, nem podia prever os incontáveis amantes que eu teria, a enorme carga de amor, a enormidade do escárnio em que eu entraria e acabava por tornar-me porta-voz da homossexualidade. Esse era o sentido de “Montes Cervinos de rola, Grandes Canhões de cu”. Ter conseguido despir-me em público e estar na lista do “Quem é Quem” como consorte de Peter.

YOUNG – Em alguns poemas a sua homossexualidade flui muito naturalmente. As coisas ocorreram da mesma forma na realidade?

GINSBERG – Por volta de 1953, escrevi um extenso, grandioso e belo poema

de amor para Neal Cassady, chamado “O Automóvel Verde”. Expressei o meu amor. Não falei da parte genital e sim de todos e cada um dos outros aspectos: ternura, o abraçar-se de mãos dadas, viajar juntos e, por último, a separação.

O poema seguinte em que voltei a ser explícito foi um pequeno poema escrito entre 1953/54, que se refere à “cultura da minha geração, de chupar rolas e verter lágrimas”.

Quando eu vivi na casa de Neal Cassady, escrevi um pequeno poema extraído de um verso de Whitman, sobre a relação sexual entre um noivo e uma noiva. Esse é um dos grandes momentos de Whitman. Na minha fantasia, fiz uma descrição do meu sonho amoroso e do que faria sexualmente entre Neal e a mulher dele, se a tolerância deles me permitisse. O momento crucial da abertura, em termos de manifestação, veio enquanto eu escrevia Uivo. “Deixem que os santos motociclistas dêem o cu e gritem de dor.” Normalmente a reação do macho diante da idéia de ser enrabado seria como nesse novo filme de James Dickey, Deliverance, no qual supõe-se que é a pior coisa que poderia acontecer.

YOUNG – Há um verso em que você diz: “Quem realmente deseja ser enrabado?”

GINSBERG – Isso está em Kaddish, no poema “Mescalina”. Para começar, quando se está sob o efeito da mescalina, quem deseja existir no universo? Quem anseia por um nome? Quem deseja ter um ego? E quem deseja ser bicha? Quem deseja ser machucado tomando no cu, quando, sabe-se, às vezes dói? Isso também faz parte da cena. Às vezes não sabemos de

antemão. As coisas parecem ir muito bem e, de repente, tornam-se dolorosas. De modo que a pergunta é: quem realmente deseja ser enrabado? Numa extravagante apresentação de Uivo, percebi de repente como seria gracioso se, no meio daquele grande poema, eu dissesse: “Deixem que tomem no rabo.... e que gritem de prazer”, em vez de “e que gritem de dor”. Aí está a contradição. O público norte-americano espera que eu diga “dor”, mas em vez disso digo: “e que gritem de prazer”. O que é cem por cento verdade.

Em outra passagem, tenho outro verso: “Quem chupou e foi chupado por esses serafins humanos, os marinheiros, e suas carícias de amor atlântico e caribenho”, aliás numa referência a Hart Crane. Foi uma aceitação das realidades básicas do prazer homossexual. Isso foi um desabafo, na medida em que foi uma declaração pública de sentimentos, emoção e atitudes que antes eu não teria desejado que o meu pai ou a minha família soubesse, e que eu mesmo vacilei em tornar públicas. Mesmo limitada, foi uma válvula de escape: literalmente o sair do armário.

YOUNG – Alguma vez a crítica, ao falar de você, mencionou a sua condição de homossexual?

GINSBERG – Sim, Norman Podhoretz, na Partisan Review, atacou violentamente toda a literatura beatnik: “Esses boêmios arrogantes”. Disse que apesar de a minha poesia não ser de todo má, sua maior força repousava na “declaração pública” da minha homossexualidade ser, “de certa forma, questionável e insistente”. Bicha em todas as circunstâncias; o que, embora honesto, não era tão interessante do ponto de vista social. Foi

um golpe baixo, ao mesmo tempo um reconhecimento e uma rejeição, sem mencionar que ele chama Kerouac de “bruto”.

Walt Whitman é muito importante no que diz respeito à ternura masculina. Nunca foi considerado um ídolo ou um profeta, nem pelo gay lib, tampouco pela esquerda radical apesar de algumas declarações muito precisas que fez sobre o tema da liberação masculina; isso está em Democratic Vistas, no qual fala sobre a probabilidade de a competição materialista nos Estados Unidos transformá-los na lendária “maldita entre as nações”, algo que já pode ser constatado atualmente. É possível que “estejamos já a caminho de um destino, um status, equivalente no mundo ao dessa lendária nação maldita”. Ele diz: “A estreita e amorosa camaradagem, o afeto pessoal e apaixonado de um homem por outro homem – o qual, embora seja difícil de definir, sustenta os ensinamentos e os ideais dos profundos salvadores de cada nação e época, e que parece prometer, uma vez desenvolvido, cultivado e reconhecido cabalmente nos costumes e na literatura, a esperança e a segurança no futuro desses Estados – serão então expressos em sua totalidade”.

A seguir, numa nota de rodapé, diz: “É no desenvolvimento, na identificação e preeminência generalizada desta fervorosa camaradagem (...), na qual busco o equilíbrio e a compensação à nossa democracia americana materialista e vulgar e, conseqüentemente, sua espiritualização. Muitos dirão que é um sonho e seguirão os meus postulados, mas espero confiante o momento em que percorrerão, como vibrações subterrâneas, como miríades audíveis e visíveis através dos interesses mundanos dos EUA, correntes de amizade masculina, terna e amorosa, doce e pura, forte e eterna, elevada a graus desconhecidos, não apenas dando colorido ao

caráter individual, nas também tornando-a emocional até um ponto sem precedentes, carnal, heróico e refinado, nas conservando as relações mais profundas com a política geral. Digo que na democracia se origina essa camaradagem amorosa, como sua alma gêmea indispensável, sem a qual seria incompleta, inútil e incapaz de completar-se.”

Depois, o prefácio da edição de 1876 de *Leaves of Grass* acrescenta uma grande nota de rodapé.

“Poderíamos acrescentar – já que estamos aqui, farei uma confissão completa. Também publiquei *Leaves of Grass* para despertar e pôr em movimento o coração de homens e mulheres, jovens e velhos (meus leitores futuros e atuais) intermináveis correntes de amor e amizade, vivas e palpitantes, diretamente deles até mim, agora e sempre. A este desejo terrível e reprimido (sem dúvida presente no fundo da alma da maioria dos homens), a este apetite pela afinidade nunca satisfeito, a este oferecimento infinito de afeto, a esta camaradagem universal e democrática, a este velho, eterno e, não obstante, sempre renovado intercâmbio de adesões, tão apropriadamente simbólico da América, brindei neste livro, abertamente e sem hipocrisia, à expressão mais sincera... A literatura foi, desde sempre, a guardiã formal e convencional da arte e da beleza, e de uma certa manifestação de amor estreita, mesquinha e limitada. Afirmo que o laço mais sutil, mais doce e mais seguro entre ‘eu’ e ‘ele’ ou ‘ela’, que consigo estabelecer nas páginas de Calamus e em alguma outras obras da minha lavra – embora nunca nos vejamos, mesmo que tenham se passado muitos anos – deve ser amoroso e pessoal. E estes – sejam poucos ou muitos – são, de qualquer maneira, meus leitores embora não sejam – e nunca serão – meus melhores e mais notáveis poemas.

“Além disso, por importantes que sejam, em meu propósito de expressar meus sentimentos pela humanidade, o significado especial da coletânea de Calamus em *Leaves of Grass* (o mesmo sucede com *Drum Taps*) repousa principalmente em seu Sentido Político. Na minha opinião é graças a um fervoroso e consciente desenvolvimento da camaradagem, ao belo e saudável carinho do homem pelo homem, latente em todos os jovens do Norte e do Sul, do Leste e Oeste é que, direta ou indiretamente, os Estados Unidos do futuro (jamais o direi com a frequência desejada) deverão ser realmente soldados, consolidados e temperados numa Unidade Viva.”

Por isso, acredito ser este o caminho para a liberação gay, para a liberação dos homens e para todo o resto: a liberação de sentimentos e liberação da ternura, que foi o mais reprimido.

YOUNG – Alguns ativistas do movimento gay, que se autodenominam “efeminados”, diriam que este tipo de romantização do amor masculino é misógino, mais uma expressão da supremacia masculina, na mesma linha do amor grego; porque a sociedade grega, que tolerava e nutria a homossexualidade, era, em seus fundamentos e raízes, uma sociedade de supremacia masculina.

GINSBERG – Não sei. Não creio que com o passar do tempo seja assim. Parece-me um sentimento muito genuíno. No caso de Whitman, não parecia interferir em suas relações com as mulheres, porque mantinha amigas que sentiam como ele e que eram, suponho, lésbicas casadas e donas de casa.

Whitman dizia que a relação entre homens, a aceitação entre homens não foi desenvolvida na América. Hoje eu diria que foi reprimida pelo espírito de

competição e rivalidade característico da economia capitalista. A relação potencial com uma fraternidade comum seria pelo menos a ternura entre irmãos. Essa ternura foi negada ao branco do sul e é a causa da sua incapacidade de relacionar-se com homens e mulheres. Ainda não sabemos qual é o alcance da formação de laços mais fortes entre homens, ou do fato de fazê-los conscientes desses laços e de sua aceitação como significado político.

Qual é a alternativa? Destacar o espectro do amor grego e suas implicações antifeministas e apontar seus pontos de contato com o comportamento dos beatniks: medo das mulheres, pelo que posso perceber. Mas também é preciso encarar a questão como uma consequência real e natural de emoções produzidas pelo medo e pelas restrições próprias da situação em que crescemos: desconfiança, ódio, paranóia e competição entre os homens em vez de cooperação; o mesmo vale entre homens e mulheres.

Whitman era muito consciente e estava sensibilizado por tudo isso, por seu amor reprimido pelos homens, porque não podia manifestá-lo abertamente e em público. Teve de encontrar uma maneira de expressar seu “afeto”.

Acho que uma liberação emocional entre os homens conduziria também a uma liberação entre homens e mulheres, porque eles não teriam de ser mais homens em sua relação com as mulheres, no sentido de serem fortes e conquistadores. Poderiam ter uma relação muito mais relaxada, na qual não estariam constantemente obrigados a sentirem-se sexuais e sim apenas amigos ou afetuosos. A amizade não sexual entre homens e mulheres ainda é considerada imprópria para um homem. O incremento de amizades

puramente emotivas e não genitais com homens poderia também significar um progresso, uma abertura na direção de amizades puramente criativas e não genitais com mulheres.

Qual é a alternativa que os “efeminados” propõem? Além de dizer: “Não, não debes te sentir bem com o teu próximo, os heterossexuais não devem incrementar relações emotivas com outros heterossexuais”? Na realidade, estão defendendo um clube exclusivo, mas já tivemos esse clube exclusivo de outra maneira, com a história machista protagonizada por Hemingway ou com a história machista do tipo musculoso e militar. Afirimo, a exemplo de Whitman, que o antídoto para esses cenários machistas hemingwayanos e militares é o incremento da ternura honesta e emotiva e um reconhecimento da ternura como base da emoção genital ou não genital. Isto poderia ser resolvido através de mais camaradagem entre os homens, com uma democratização da amizade, de modo que não se limitasse exclusivamente a uma amizade entre homens e mulheres baseada no sexo. Acho que isto solucionaria grande parte do conflito machista e suas contradições.

Acho também que uma das definições de “viadagem” ou homossexualidade é a de que ela ocorre como uma situação inerente, desde muito cedo, na qual tanto o fluido genital como o emotivo, orientam-se mais na direção dos homens do que na das mulheres, como seria natural. Penso que o objetivo da liberação gay é aceitar essa diversidade de incremento como algo viável e, conseqüentemente, dar-lhe espaço. Do contrário, o que é um homossexual? A menos que você queira ter uma frente de liberação homossexual que proponha aos homens um desenvolvimento fora do

homossexualismo, numa relação mais igualitária e democrática, com homens e mulheres. Mas acredito ser possível afirmar: deixe que a flor mais pura manifeste o seu verdadeiro propósito, que é o de orientar-se na direção da luz; e deixe que a flor mais retorcida manifeste, em sua inclinação, seu propósito de orientar-se na direção da luz. A flor retorcida tem de rodear as pedras para buscar a luz. Mas o propósito é chegar à luz do amor, embora a flor reta cresça diretamente rumo ao amor e à luz. Das duas uma: ou você tem o amor-humano-biológico-condicionado, ou um movimento de liberação gay que deseja liberar e tornar públicas estas emoções. Uma das coisas que o movimento poderia promover seria derrubar a barreira de medo que as bichas levantam em relação às mulheres. Botar abaixo a barreira entre homem e homem, o que provavelmente levaria ao mesmo resultado.

Outro ponto que eu gostaria de mencionar é a possível e tradicional objeção dos efeminados acerca das relações “sexistas” entre homens mais velhos com homens mais jovens. Vi em Berkeley manifestos sobre o assunto. Mencionei a questão a Gavin Arthur, falecido este ano em São Francisco. Era um cavalheiro, de maneiras delicadas; era astrólogo, um mestre, um guru e neto do presidente Chester Arthur. Neal Cassady trepou com ele algumas vezes, quando buscava refúgio em São Francisco depois de suas aventuras com Kesey pelas estradas de ferro. E Gavin Arthur já havia trepado com Edward Carpenter, e Edward Carpenter com Walt Whitman. De certo modo, em linha de transmissão, é um fato interessante a ser registrado na mitologia. O herói heterossexual de Kerouac também trepou com alguém que, por sua vez, trepou com Whitman e recebeu a Tradição Sussurrada (com “T” e “S” maiúsculos) daquele amor.

YOUNG – O herói heterossexual de Kerouac? A quem você se refere?

GINSBERG – Neal Cassady, Dean Moriarty, o que trepou com Gavin Arthur que, por sua vez, trepou com Edward Carpenter que, por sua vez, trepou com Whitman. E eu trepei com Dean, de modo que....falando nessa linha de transmissão... O que me foi sussurrado nessa linha de transmissão por Gavin Arthur, sobre a relação encantadora entre homens mais velhos com jovens, a exemplo do que ocorria na Antigüidade, é uma coisa que você entende melhor à medida em que envelhece, uma coisa da qual você não precisa se envergonhar, e nem contra a qual precisa ficar na defensiva, e sim uma coisa a ser estimulada – uma relação saudável e não uma dependência neurótica e doentia.

O principal é a comunicação. Os mais velhos têm sabedoria, experiência, história, memória, informação, referências e também poder, dinheiro e tecnologia. Os mais jovens têm inteligência, entusiasmo, sexualidade, energia, vitalidade, mente aberta, atividade física – todas estas características, além dos conhecimentos doces e puros da juventude – e ambos se beneficiam do intercâmbio. A coisa converte-se em algo mais do que uma relação sexual; passa a ser um intercâmbio de talentos, sucessos e de dons naturais. Os mais velhos ganham em vigor, frescor, vitalidade, energia, esperança e alegria por meio dos mais jovens; e os mais jovens ganham em experiência, conselhos, ajuda, consolo, sabedoria, conhecimentos e ensinamentos através da sua relação com os mais velhos. A exemplo do que se verifica em outras relações, a combinação de antigo e novo é funcionalmente proveitosa. Isso difere muito de ser “sexista”, no sentido de que o interesse direcionado ao jovem não é totalmente sexual;

vale mais pela relação em si e pela sabedoria a ser obtida. Na teoria de Edward Carpenter e Whitman, o mais velho chupa o pau do mais jovem e dessa forma absorve o seu magnetismo elétrico e vital –segundo uma teoria encantatória e teosófica do século 19. É uma coisa que eu, como sou mais velho, experimento como um ato natural. Quando você trepa com alguém mais jovem, você ganha um pouco de vitalidade, de frescor e de auto-estima.

YOUNG – Você referiu-se a Whitman e Carpenter e em alguns dos poemas menciona García Lorca. Para mim foi uma descoberta muito recente o fato de que esses escritores famosos fossem gays como eu, o fato de que eu tivesse este laço de união com eles. Tenho curiosidade em saber como você descobriu isso.

GINSBERG – Em Ode a Walt Whitman, Lorca fala do sol “que canta nos umbigos dos rapazes que jogam beisebol sob as pontes” e esta imagem contém tanta beleza erótica que imediatamente percebemos que ele entendia, estava envolvido nisso, havia realmente experimentado aquele sentimento. Algum tempo depois, encontrei uma pessoa no Chile que o havia conhecido e me disse que ele gostava de rapazes. De fato, alguma coisa relacionada com um garoto pode ser a causa do fuzilamento de Lorca. Não acho que seja um fato a aparecer em nenhuma das suas biografias.

Esta epifania do sexo é completa nos livros de Whitman; sua rapsódia homoerótica inclui uma descrição de como deitou-se com um amigo – na parte 5 de Song of Myself:

I mind how once we lay such a transparent summer morning,
How you settled your head athwart my hips and gently turn'd over upon me
And parted the shirt from my bosom-bone, and plunged your tongue to my
bare-stript heart
And reach'd till you felt my beard, and reach'd till you held my feet.

YOUNG – Isso não é ensinado no curso secundário.

GINSBERG – A escola é de todas as maneiras irrelevante para a poesia, e para qualquer coisa. Quero dizer que a escola é uma herança do século 19. A poesia remonta a 15000 antes de Cristo. Veja o poema “We Two Boys Together Clinging”:

We two boys together clinging.

One the other never leaving,

Up and down the roads going, North and South excursions making,

Power enjoying, elbows stretching, fingers clutching,

Arm'd and fearless, eating, drinking, sleeping, loving.

No law less than ourselves owning, sailing, soldiering, thieving, threatening,

Misers, menials, priests alarming, air breathing, water drinking, on the turf
or the sea-beach dancing,

Cities wrenching, ease scorning, statutes mocking, feebleness chasing,

Fullfilling our foray

Em “No Labor-Saving Machine”, ele escreve:

(...) But a few carols vibrating through the air I leave,

For comrades and lovers.

E Whitman diz em “A Glimpse”:

A glimpse through an interstice caught,

Of a crowd of workmen and drivers in a bar-room around the stove late of a winter night, and unremark'd seated in a corner,

Of a youth who loves me and whom I love, silently approaching and seating himself near, that he may hold me by the hand,

A long while amid the noises of coming and going, of drinking and oath and smutty jest.

There we two, content, happy in being together, speaking little, perhaps not a word.

Perfeito! E absolutamente real. Isso é a vida. Inclusive a vida heterossexual. É a realidade indescritível das relações humanas na América do Norte. Não podemos chamá-la de gay.... Tem a ver com o que eu dizia antes, em relação ao que deve ser... O afeto de que Whitman falava, agora latente em todos nós, e que está pronto para aflorar sabe lá Deus em quantas pessoas nos últimos dez anos, quantos rapazes com quem me encontrei e com quem me

sentei e com quem enlacei as mãos e pelos quais nutri sentimentos de amor e vice-versa, na universidade ou em qualquer outro lugar e que nada teve a ver com viadagem entre aspas, nem mesmo com o que se chama de gay. O gay tem excesso de categoria!

YOUNG – Pelo que você disse antes, isso aconteceu até certo ponto entre os boêmios e os hipsters...

GINSBERG – Ah, isso existe desde o homem de Cromagnon!

YOUNG – Parece-me que há atualmente uma tensão entre os gays freak (gays hippies) e os gays straight (gays conformistas). Há pessoas no movimento de liberação gay que dizem “tenho mais coisas em comum com um heterossexual hippy do que com um gay de cabelo curto e alcoólatra. E há outros gays que dizem “devo minha lealdade a outros gays e a cultura freak é demasiadamente machista”.

GINSBERG – Senti isso na tradição homossexual sincera, populista, humanista, meio heterossexual, whitmaniana, boêmia, livre, afetuosa como verificamos em Sherwood Anderson, Whitman e talvez um pouco em Genet, em oposição à bicha louca meio histérica, privilegiada, exageradamente efeminada, mexeriqueira, endinheirada e money-style-cloth-conscious [consciente do estilo e da roupa cara]. Não há nada mais ancestral, e em certo sentido mais respeitável, do que o velho travesti xamanista que vemos fazendo o trottoir na Greenwich Avenue, ou mesmo entre os índios norte-americanos a figura do xamã, que se veste de mulher e até arranja marido. Há alguma coisa de muito ancestral e encantador na jovem bicha louca; uma companhia fantástica, de expressividade e individualidade absolutas – às

vezes chegamos a rezear que se trata do exterior histérico e escandalosos de alguém à beira de um colapso nervoso e que terminará na igreja ou algo parecido. Mas nela há também algo de disciplinado, frívolo, ressentido e de complexo anal.

Quando eu era mais jovem, a divisão era feita entre os beatniks sujos de coração grande – não posso me definir exatamente como uma bicha... Homossexual? Tenho usado este termo, mas nunca encontrei a palavra justa... Inúmeros amantes, amantes gnósticos sem nome – e as bichas monopolizadoras, endinheiradas e privilegiadas. Era esta a diferença.

YOUNG – Você encontrou os dois tipos nos bares gays de Nova York?

GINSBERG – Decididamente havia representantes dos dois grupos. Havia muitos desbocados, divertidos e velhas bichas marujas dos anos 20; também todo tipo de executivos publicitários de boca franzida, paranóicos, assustados, conservadores, reacionários e de cabelo curto. E tudo o mais que vier à tua imaginação. Há um grupo de bichas que depende do dinheiro, é afetado, chique, privilegiado e exclusivo, de alta classe monopolizadora e geralmente acompanhado de más intenções, maus modos e amor desleal. Prefiro a homossexualidade na qual os amantes são amigos por toda a vida, com direito a muitos amantes e amigos.

ENTREVISTA COM ALLEN GINSBERG (Parte 2)

Allen Young

Allen Ginsberg e Peter Orlovsky

YOUNG – Você pode me contar sobre a sua relação com Peter Orlovsky?

GINSBERG – Nos conhecemos em São Francisco, em 1954, quando ele vivia com um pintor chamado Robert LaVigne. Eu levava uma vida muito regrada, cuidando para que tudo corresse bem; trabalhava numa agência de publicidade, vestia terno e gravata, morava em Nob Hill, num apartamento amplo e agradável com Sheilla, uma cantora de jazz que também trabalhava com publicidade. As coisas entre nós não eram das mais satisfatórias. Tínhamos tomado um pouco de peyote, de modo que pertencíamos ao ambiente psicodélico.

Nos metemos numa discussão e saí uma noite para dar uma volta e cheguei a uma área de São Francisco na qual nunca tinha reparado chamada Polk Gulch, hoje uma conhecida zona homossexual com uma enorme variedade de bares gays. Na época não passava de um setor boêmio, embora de um certo modo gay e artístico.

Ficavam ali o Hotel Wentley, exatamente na esquina da Polk com a Sutter e uma cafeteria da cadeia Foster. Era tarde quando me sentei na Foster. Acabei me encontrando com Robert LaVigne e comecei uma longa conversa sobre arte e os pintores que eu conhecia – Larry Rivers, de Kooning e Kline. LaVigne era um pintor provinciano de São Francisco e eu, naquele momento, lhe trazia todo tipo de poesia fresca e notícias das artes de Nova York.

Ele me convidou a dar uma olhada no seu apartamento e nas suas pinturas, a umas quatro ruas dali, na Gough Street, um apartamento onde eu acabaria por viver algumas temporadas.

Entrei no apartamento e ali estava aquele enorme quadro, belo, lírico, um jovem nu com as pernas separadas, umas cebolas aos seus pés e um pequeno bordado grego sobre o sofá. Ele tinha um pau de aspecto limpo e agradável, cabelo ruivo, rosto jovial e uma expressão charmosamente honesta que me olhava diretamente da tela. Senti imediatamente um sobressalto. Então, perguntei quem era. E Robert disse: “Ah, este é Peter; está em casa.” E foi aí que Peter entrou com a mesma expressão no rosto, porém um pouco mais tímida.

Uma semana mais tarde, Robert avisou que ia deixar a cidade, ou que estava rompendo com Peter, ou Peter com ele. Perguntou-me se eu estava interessado em Peter e me disse que veria o que se podia fazer. Eu disse: “Ah, não brinque comigo!” Já me havia dado por vencido.

Dez anos antes, tinha mantido um caso com Neal Cassady. De modo que eu já me sentia um cachorro velho e cansado com relação a fracassos amorosos; não tinha conseguido realizar nada e não tinha achado um companheiro permanente para o resto da vida. E, em 1955, eu já estava com 29 anos. Não estava cheio de idéias românticas. Nessa noite nos encontrávamos no Bar Vesuvio. Robert teve uma longa conversa com Peter e perguntou-lhe se estava interessado: comportou-se como uma espécie de shadchan [termo de origem hebraica que designa o tradicional casamenteiro das comunidades judaicas].

Certa noite voltei àquele apartamento e fui direto ao quarto de Peter. Dormimos juntos num enorme colchão sobre o chão. Tirei a roupa e enfiei-me na cama. Eu não tinha dormido ainda com muita gente. Nunca de uma

maneira aberta, limitando-me a dar e receber. Com Jack e com Neal, com heterossexuais principalmente, que não aceitaram de maneira total a sexualização da nossa ternura, eu sentia como se eu a estivesse impondo; de tal forma, que me sentia inibido quando eles queriam, reciprocamente, transar comigo – o que sucedeu poucas vezes. Quando topavam fazer comigo era como uma bênção do céu. Uma vez envolvido nisso, obtém-se um prazer muito peculiar: dor/perda absoluta/esperança. É maravilhoso quando gozamos ao chupar alguém. E basta ser tocado uma única vez para derreter toda a estrutura da vida, o coração, os genitais e a terra. Até às lágrimas.

Enfim.... Peter voltou (tinha colocado seu grande quimono), abriu o quimono – estava nu – envolveu-se nele de novo e me atraiu para si; nos aproximamos ventre com ventre, rosto com rosto. Tudo foi tão honesto, livre e aberto que esta foi uma das primeiras vezes que me senti como um menino. Então, encorajado, enrabei Peter. Ele chorou quase imediatamente e fiquei assustado, ignorando o que eu poderia ter feito para provocar o choro, mas totalmente emocionado diante do fato de que ele estivesse tão comprometido ao ponto de chorar. Ao mesmo tempo, minha parte sádica e dominadora sentiu-se lisonjeada e excitada eroticamente.

A razão do choro foi que ele percebeu o tanto que estava me dando e o muito que eu exigia-lhe, pedia-lhe e tomava-lhe. Acho que chorou por ver-se nessa situação sem saber como havia chegado até ali. Não sentia que fosse errado, mas estava surpreso diante daquela estranheza. A mais crua das razões para chorar.

Foi então que Robert, ao ouvir e compreender a situação, veio consolar Peter. Eu me sentia muito possessivo e chamei Robert para o lado. Isso provocou uma curiosa desconfiança entre Robert e eu, o que durou um ou dois anos antes que os nossos karmas, por fim, se dissolvessem. Então ele

compreendeu que podia caminhar sozinho e que eu estava oprimido pelo karma do amor.

Peter era essencialmente heterossexual e sempre o foi. Acho que esta foi outra das razões do seu trauma – o peso da minha possessão sádica ao enrabá-lo. Pela primeira vez na minha vida eu tinha a oportunidade de foder com outra pessoa! Achou que isso o feriu e me fascinou um pouco. Por isso tivemos de trabalhar aquele aspecto da nossa relação durante muitos anos. Às vezes, é doloroso.

Talvez tenhamos dormido junto mais uma vez. No Natal de 1954 tive de ir a Nova York para o casamento de um dos meus irmãos. Ao voltar, convidado por eles, mudei-me para o apartamento onde viviam. Na época já existia um triângulo entre Robert, Peter e eu. Peter não tinha decidido se queria ou não estabelecer uma relação mais permanente comigo. Tinha meus olhos postos nele para um amor que durasse toda a vida. Eu estava completamente apaixonado e intoxicado. “A pessoa perfeita para mim”, pensava. Robert não estava certo se cometera algum disparate ao ver o fluxo de vitalidade despertado entre Peter e eu. Peter começou a se retrair. Sentia-se engolfado por esta rivalidade entre Robert e eu e, ao mesmo tempo, havia a sua insegurança em relação a mim e a relação comigo. De qualquer maneira, ele gostava de garotas, mas então o que fazia ali deitado sendo fodido por mim?

Por tudo isso, mudei-me para o Hotel Wentley localizado em frente ao apartamento de Robert. Eu estava trabalhando com estudo de mercados. Tive a brilhante idéia de que toda a classificação e estudo de mercado que havia feito podiam ser transferidos para uma máquina e dessa forma eu não teria de somar todas aquelas colunas. Supervisionei a mudança e isso me deixou sem trabalho, como um rompimento sem mágoas. E obtive um seguro desemprego.

Na época, eu estava fazendo psicanálise na Clínica Langley Porter, uma extensão elitista da Escola de Medicina da Universidade da Califórnia em Berkeley. Ele era um médico muito competente e eu lhe disse: “Sabe, tenho muitas dúvidas acerca de um envolvimento mais profundo com Peter porque não sei aonde isso vai me levar. Talvez quando eu envelhecer Peter vai deixar de me amar e então seria apenas uma relação passageira. Além disso, ele não deveria ser heterossexual?” Ele, então, me disse: “Por que você não faz exatamente o que deseja? O que você gostaria de fazer?” Respondi: “Bom, eu gostaria mesmo é de arranjar um apartamento na Montgomery Street, deixar de trabalhar, viver com Peter e escrever poemas.” Ele disse: “Por que você não faz isso?” Então, eu lhe disse: “E o que acontecerá quando eu envelhecer ou alguma coisa do tipo?” Ele replicou: “Ah, mas você é uma pessoa muito agradável, sempre haverá alguém de quem você vai gostar.” Isso me deixou muito surpreso. Foi assim que ele me deu permissão para ser livre sem me preocupar com as conseqüências.

Então esperei por Peter e ele ficou no apartamento da Gough Street e entrou para a universidade. Aluguei o apartamento e comecei a escrever muito, enquanto esperava por Peter. Neal Cassidy veio me visitar algumas vezes. Fiz Neal. Lembro-me de uma das últimas vezes que fiz com ele: foi realmente uma loucura, porque tinha meu próprio apartamento e afinal tinha privacidade. Ele estava deitado, nu, e eu estava sentado no seu caralho, subindo e descendo para que ele gozasse.

E eu continuava esperando Peter. Não havia nada com que me ocupar, nada a perseguir porque não havia nada que eu pudesse exigir ou reivindicar pela força. As coisas tornaram-se difíceis para Peter onde ele vivia, de modo que conseguimos um quarto para ele no Wentley, do outro lado da rua. E havia constrangimento e frieza – não sabíamos o que outro queria nem o que faríamos. Eu esperava que ele tomasse uma decisão. Algumas vezes

tomamos uns tragos juntos para ver se podíamos levantar o ânimo. Não dormimos juntos nem sequer uma vez apesar de todo o meu desejo.

Então um dia ele estava deitado na cama, voltou a chorar. Disse: “Vem me comer.” Eu estava excessivamente acabrunhado e assustado para ter uma ereção. Não sabia o que fazer. Ambos estávamos vestidos. Eu tinha medo que ele estivesse interpretando as coisas como meu desejo em voltar a enrabá-lo, em vez de simplesmente termos um ao outro. Mas isso logo foi resolvido. Passamos a viver juntos num apartamento em North Beach. Achemos um andar com um apartamento para ele, outro para mim, com uma passagem entre os dois e uma cozinha que podíamos compartilhar. Isso nos dava um pouco de privacidade e, ao mesmo tempo, tínhamos a oportunidade de fazer sexo sempre que tivéssemos vontade. Ele era muito taciturno, doce, terno, suave e aberto. Mas a cada um ou dois meses entrava num estado de ânimo sombrio, meio russo, dostoiévskiano. Trancava-se no apartamento e chorava durante dias a fio; depois, aparecia alegre e amistoso. Logo percebi que era melhor não interrompê-lo, nem tampouco rondar à sua volta como um abutre sem deixá-lo atravessar o seu próprio yoga. O momento crucial foi quando decidimos as bases do nosso casamento – acho que foi na cafeteria Foster, às três da madrugada.

Estávamos sentados conversando sobre nós, dialogando, tratando de decidir o que faríamos, saber o que representávamos um para o outro e o que queríamos um do outro, sobre o quanto eu o amava, e ele a mim. Por fim, chegamos ao que ambos realmente queríamos.

Eu já havia tido uma experiência visionária: um estado de iluminação no qual ouvi a voz de William Blake e uma sensação de epifania em relação ao universo. Ele também tivera uma experiência enquanto caminhava sozinho e chorava, subindo a colina rumo à universidade: sentiu que as árvores se inclinavam diante de si. Pelo jeito, ambos tínhamos cérebros e corações

voltados para um tipo de imagem mística, psicodélica e transcendental.

Fizemos um juramento segundo o qual ele podia possuir minha mente, tudo o que eu sabia e também o meu corpo; e eu podia possuir tudo o que ele sabia, e também o seu corpo: e que nos entregaríamos um ao outro, de tal modo seríamos propriedade um do outro; faríamos tudo o que quiséssemos sexual e intelectualmente e, em certo sentido, nos seria permitido nos explorarmos mutuamente até alcançarmos juntos o “X” místico e brotar como duas almas fundidas em uma só. Chegamos ao acordo de que quando esse desejo erótico (particularmente o meu) fosse finalmente satisfeito e saciado (em vez de negado), haveria uma diminuição do desejo, dos laços da paixão, das ânsias e do apego e que, por último, nós dois seríamos depositados, livres, no céu. E assim, fizemos a promessa de que nenhum dos dois iria ao céu a menos que pudesse levar o outro – como uma promessa bodhisattva mútua.

De fato, nisto se resume a promessa bodhisattva: “Os seres conscientes são incontáveis, prometo iluminar todos eles. As paixões são incontáveis, prometo afogar todas elas, desenraizá-las totalmente. A natureza do dharma e as portas da natureza são infinitas, prometo entrar por cada uma delas. O caminho de Buda, muito elevado e muito amplo, é infinito, prometo segui-lo até o final. O caminho de Buda, infinito e sem limites, prometo percorrê-lo até o final.” Os seres conscientes, incontáveis, sem número, prometo contá-los um a um, iluminar cada um deles. Basicamente é uma promessa de renascer em todos, um depois do outro, em cada pedra, cada folha, ser cada parte individual do universo num ou noutro momento e, por assim dizer, aceitar o destino desta partícula.

Bom, o nosso era uma versão limitada disso, quase intuitiva, era a promessa de permanecermos unidos sem nos importarmos qual fosse a consciência eterna: ele com suas árvores inclinadas; eu, com a minha visão da

eternidade de Blake. Eu era mais intelectual, de modo que oferecia a minha mente, meu intelecto; ele era mais atlético e físico, de modo que oferecia o corpo. Então, nos demos a mãos e fizemos uma promessa: eu prometo. E tu prometes? Sim, eu prometo. Nesse instante nos olhamos nos olhos e era como se houvesse um fogo celestial a crescer dentro de nós e acendia e iluminava a cafeteria convertendo-a num lugar eterno.

Eu encontrara alguém que aceitava a minha devoção e ele, por sua vez, encontrou quem aceitasse a sua e que sentia verdadeira devoção por ele. Foi a realização de uma fantasia, até o ponto em que fantasia e realidade se fundem. O desejo iluminou o apartamento, porque foi a culminação de todas as minhas fantasias desde os meus 9 anos, quando comecei nutrir fantasias amorosas e eróticas. E essa promessa tornou-se o núcleo da nossa relação. É a consciência mútua, o contato social divino, válido porque era a expressão do desejo dessa época e era viável. É realmente a relação humana básica – um se dá ao outro e outro se dá a você, ajudam-se mutuamente e um não vai ao céu sem o outro.

No Baghavad Gita fala-se do mitológico Arjuna e da sua chegada às portas do céu. Ele levava consigo um cachorrinho que o seguia e disseram-lhe: “Podes entrar, mas não podes trazer o cão.” Ele respondeu: “Bom, se não posso ir com meu cão, então não entrarei.” E eles disseram: “Ora, vamos, pode entrar, deixe-o lá fora, é apenas um cão.” E ele disse: “Não, amo o meu cachorro e confio nesse amor e se não posso entrar com essa confiança, que tipo de céu é este?” E pela terceira vez disse: “Não, não, não. Fico do lado de fora e colocarei o cão no meu lugar porque não entrarei sem ele. Comprometi-me com ele até as lágrimas, não posso abandoná-lo” E, assim, depois da terceira vez, o cão se manifesta como Krishna, senhor do universo e do céu em pessoa. Ele apenas cuidava de colocar o céu dentro do céu e seu instinto estava certo. Isso nos bastou para nos guiar nos momentos

difíceis – através de toda a mudança de status, a geração beat, a fama e o transtorno de identidade social que acarreta.

Nossa relação tem se mantido desde 1954. As condições mudaram tremendamente. Peter passou por muitas mudanças e houve ocasiões em que nos separamos por um ano. Mas sempre voltamos. Passamos por muitas etapas durante as quais dormimos e vivemos com outras pessoas, em que fizemos orgias juntos e dormimos sozinhos. Agora Peter está com uma garota. Raramente durmo com ele. Mas a origem da nossa relação é a ternura e o afeto. Eu não gostaria de ir ao céu e deixar Peter sozinho na terra; e ele não me deixaria sozinho se eu estivesse doente na cama, arruinado e reumático. Ele teria pena de mim. Mantivemos nossa relação por tanto tempo que, neste ponto, poderíamos nos separar sem grandes mudanças. Acho que, de certa forma, o karma foi resolvido e se esgotou.

A premissa original era termos um ao outro e possuímos um ao outro até que o karma se desgastasse, até que o desejo, o apego neurótico fosse satisfeito e saciado. E houve saciedade, desilusão e loucura, porque na metade dos anos 60 ele atravessou um longo e estranho período em que tomava estimulantes, coisa que tornou as coisas bem tensas. Passamos por períodos em que gritávamos um com outro de maneira hostil, exatamente como ocorre nos piores casamentos homo ou heterossexuais, nos quais as pessoas abrigam desejos criminosos em relação ao outro no coração. Isso obscureceu grande parte da falsa emoção da juventude e da dominação, o anseio e a dependência irrealis. Agora ele é independente e sou independente dele. No entanto, existe curiosidade entre nós.

YOUNG – Em 1965, circulavam algumas histórias sobre a tua visita e a tua saída de Cuba. Gostaria de saber mais sobre o que fizeste e disseste em Cuba e o que provocou a tua deportação.

GINSBERG – Bom, o pior que eu disse é que havia rumores de que Raúl Castro era gay e que Che Guevara era bonitão. O mais substancial foi perguntar por que, até 1965, a política com relação à maconha tinha sido tão desastrosa e tão pouco científica. Não aceitei a resposta que me deram, segundo a qual os soldados de Batista a usavam para se colocar e, nesse estado, disparar contra os revolucionários; não acreditei que isso fosse verdade. Retrospectivamente, não parece que necessitassem dela, mas, ao mesmo tempo, tampouco a proibição parece necessária.

Perseguiam os homossexuais nos grupos de teatro que, naquela época, estavam orientados principalmente para o gay. Em vez de encontrar uma saída para isso, trataram de acabar com tudo mandando todos cortar cana. Foi uma tentativa de humilhá-los, recorreram às plantações de cana, em vez de integrá-los e disso não se falou nos jornais. Foi uma campanha secreta na qual todos os acólitos da Liga das Juventudes Comunistas do Partido, rapazes patrioteiros, como as nixonettes, acusavam todos que não eram de seu agrado de serem bichas.

Não era visto com bons olhos manter barba e cabelos compridos, embora fosse este o estilo característico de Castro e dos libertadores da rua principal, conhecida como La Rampa. A polícia enquadrava as pessoas e as prendia por causa do cabelo comprido, acusadas de existencialistas e degeneradas. Um grupo de jovens poetas que eu conhecia, El Puente, era perseguido pela polícia; não permitiam que publicassem nada e eram chamados de bichas. Uma noite, todo o grupo de escritores do Encontro Interamericano, promovido pela Casa de las Américas, foi ao teatro assistir a um concerto de música feeling*. Nos encontramos no local com um grupo de jovens poetas. Quando saíram do teatro foram todos enquadrados pela polícia presos e advertidos por andar na companhia de estrangeiros. Alguns desses jovens poetas estavam traduzindo minha obra.

Tínhamos toda essa burocracia policial em Cuba, extremamente dura, e com uma atitude muito rígida com relação a essa cultura baseada na barba, na revolução sexual, no intercâmbio e na homossexualidade. Em outras palavras, não havia uma verdadeira revolução cultural; basicamente ainda prevalecia uma mentalidade católica. A exemplo do que ocorreu em muitos países comunistas, os acólitos do Partido e os policiais burocratas eram como os sequazes do prefeito Daley: patrioteiros cuzudos, embriagados à moda antiga. Conservadores egoístas que, de maneira nenhuma, eram comunistas de coração, controlavam cada vez mais as burocracias da polícia e da imigração, punham-se malucos com quem trepava de olhos bem abertos, ouviam o Beatles, liam livros interessantes como os de Genet e lutavam na Baía dos Porcos contra os americanos. Inclusive os que estiveram na serra ao lado de Castro mantinham uma atitude reservada sobre o ato de fumar maconha. A imprensa era um tédio, monoliticamente controlada, e os repórteres me lembravam muito os repórteres farisaicos do “Daily News” nas opiniões e argumentos.

Continuei falando por lá tudo o que eu estava habituado a falar aqui sobre a minha posição antiautoritária. Mas o meu sentimento básico era de simpatia pela Revolução. Eu tinha amigos que moravam lá, fui hóspede e convidado a fazer parte do júri de um concurso literário no qual me limitei a ficar de boca fechada! O pior era o que se dizia da homossexualidade e a posição oficial sobre o assunto. Castro tinha adotado uma postura oficial com um discurso na universidade no qual atacou a homossexualidade. Chamou-a de degenerada ou anormal. Via a coisa como uma cabala, talvez uma conspiração. Acho mesmo que elogiou a Liga das Juventudes Comunistas por delatar as bichas.

Sugeri a Haydée Santamaría que convidassem os Beatles e obtive a seguinte resposta: “Eles não têm ideologia; estamos procurando construir uma revolução com ideologia.” Bom, tudo bem, mas que ideologia queriam

propor? Uma burocracia policial que perseguisse viados? Acho que estão dispensando uma enorme energia nisso. Alguns desses “viados” tinham-se mostrados excelentes revolucionários – gente que lutou na Baía dos Porcos da praia Girón. Trepei com um jovem poeta às escondidas. Certo dia fumei um baseado enquanto caminhava ao longo de uma rua sombreada com um companheiro barbudo que me disse que tinha estado nas serras com Castro e que tinham fumado maconha juntos. Mas a minha “conduta criminosa” ficou por aí mesmo.

Acho que um dos resultados mais brilhantes e interessantes obtidos pela Liberação Gay em Cuba foi o confronto com a burocracia policial repressiva e conservadora. Acho que o confronto entre a Brigada Venceremos e a Liberação Gay, que mostra o bloqueio mental cubano diante da homossexualidade, é uma das coisas mais proveitosas já realizadas pelo Movimento em escala internacional. Ao menos trouxe a pergunta para um primeiro plano da consciência. Os integrantes do Movimento foram lá para se oferecer, não tanto para entrar em confronto com os cubanos, mas para averiguar o que estava acontecendo. Eram, obviamente, favoráveis à mudança e à Revolução. Como tratava-se de um grupo de Liberação Gay, a imprensa direitista e capitalista não podia aproveitar-se do confronto e ameaçar Cuba porque então teriam de ter apoiado o Movimento! Desse modo, o Movimento tinha o touro na unha, dentro de um contexto de confraternização, uma provocação à mentalidade machista e repressiva cubana, de um modo construtivo. Não acredito que o Partido Comunista reagisse muito bem. Qual foi o resultado?

YOUNG – Entretanto, a Brigada adotou a política de excluir as pessoas do Movimento. Houve uma Quinta Brigada que não incluía integrantes da Liberação Gay. Desde então, os cubanos inventaram uma elaborada definição política da homossexualidade, denominando-a “patologia social”. Os integrantes da Brigada Venceremos, pró-cubana, manteve relações

hostis com o Movimento Radical de Liberação Gay. Vários integrantes da Nova Esquerda, que antes nutriam simpatia por Cuba, reduziram suas manifestações de adesão a Cuba por causa da questão gay. Os cubanos forçaram muitos a escolher entre a Revolução e o movimento de Liberação Gay e surpreendem-se muito ao topar com pessoas que escolhem os gays.

GINSBERG – No começo, quando Castro fez a sua revolução disse que tratava-se de uma revolução marxista, mas ainda continua sendo uma revolução humanista. Se é uma revolução humanista, não podem atacar os homossexuais. De outra forma seria uma contradição. Acho importante apoiar qualquer distanciamento do imperialismo norte-americano, do seu excessivo consumismo, assim como qualquer modelo de independência do domínio psicológico norte-americano. Mas naturalmente a razão é precisamente a de voltar a ser humano e independente.

Se a definição de humano e independente significa apoiar um velho e autoritário ponto de vista acerca da sexualidade – o ponto de vista monoteísta e católico – então seria aconselhável que os radicais norte-americanos, pelo menos, percebessem que, no caso cubano, estão tratando com seres humanos e não com autoridades divinas. Estou disposto a aceitar que a revolução cubana representa um autêntico alívio da dominação capitalista da máfia sobre a corrompida sociedade cubana pré-revolucionária, além de representar também uma liberação do domínio da América do Norte.

Em outras palavras, acho que a revolução cubana é importante e que deve ser apoiada. Eles mesmos logo aprenderão. De algum modo, acabarão por aceitar cabelos compridos e a pan-sexualidade. Terão de adotá-la como política estatal ante que deixem de existir, simplesmente para aliviar o problema da superpopulação. Acredito que os gays estão defendendo uma posição de grande força porque está baseada em regras ancestrais de

comportamento mamífero, de necessidade ecológica com relação ao futuro e ao reconhecimento de uma humanidade em comum. Portanto, acho que os gays podem se dar ao luxo de exclamar: “Ahhh!”

Em Cuba, vi muitas outras coisas relacionadas à perseguição cultural. Interessei-me pela santería [cultos afro-cubanos, em castelhano no original]. Fui à casa de um *santero*, nos arredores de Havana, para assistir a uma cerimônia do rito congolês e também a uma do rito iorubá. No meio da cerimônia chegou a polícia, pediu o nome e o endereço de todos e os presentes foram maltratados. Alegaram ser necessária uma permissão para qualquer tipo de reunião acima de dez ou doze pessoas depois de certa hora e mesmo a qualquer hora em residência particular. Eles sabiam perfeitamente quem éramos; estavam ali representantes da Casa de las Américas. Mais uma vez, tínhamos a burocracia policial contra a cultura.

Um dos motivos de orgulho em Cuba era a aceitação da herança cultural africana. A santería era um dos mais importantes e ancestrais rituais tribais que tinha resistido à igreja cristã dos brancos e ali estavam eles interrompendo a cerimônia! Ao que parece, havia a tentativa de desativar a prática da santería porque esta era vista como uma autoridade que rivalizava com a do Estado.

Lembro-me que em Cuba a maioria dos brancos de formação católica era indiferente à cultura negra e ao coração desta, a santería. Mas entre os que a apreciavam estavam alguns velhos pintores e alguns poetas gays.

YOUNG – Dois amigos estiveram recentemente em Cuba e me disseram que a perseguição à santería continua. Ao mesmo tempo, há uma trégua entre o governo cubano e a Igreja Católica. A Declaração Cubana do Congresso sobre Educação e Cultura ataca especificamente a santería, mas fala em

termos muito positivos da Igreja Católica, especialmente do apoio desta às forças de esquerda em outros países da América Latina.

Um desses *santeros* negros, procurado pela polícia, fugiu e se escondeu na casa de um amigo homossexual. Ambos foram presos. As notícias sobre o fato enfatizaram a relação entre a santería e o homossexualismo. Valeram-se do tabu mais forte contra o homossexualismo para reforçar o ataque contra a santería.

Edward Carpenter disse que uma das coisas que fizeram dele um revolucionário foi sua visita à África e, através da sua homossexualidade, ter-se familiarizado como o aspecto humano do povo africano.

Em Cuba, conheci três pessoas: um rapaz, a irmã dele e um companheiro; os três dirigem o teatro de marionetes chamado Guiñol. O irmão e o outro rapaz são gays. O povo do teatro é, em sua maioria, gay. Quando lá estive, em 1969, apenas percebi o que eram em virtude da minha própria situação não revelada. Disseram-me que estavam montando uma obra iorubá. Tinha sido escrita por Pepe Carril e traduzida para o inglês por Susan Sherman. Carucha, um dos diretores do teatro, me disse que foram obrigados a lutar para montar aquela peça. Era um espetáculo de marionetes sobre um culto iorubá e no final os acólitos do Partido acabaram por concordar.

GINSBERG – O enfoque original marxista era de que os monopólios capitalistas do Ocidente uniam-se para transformar um produto degenerado em culto comercial das massas. Segundo o ponto de vista revolucionário, os direitos e a herança cultural dos trabalhadores e das minorias devem ser protegidos das demoníacas depredações dos brancos e dos monopólios culturais. De acordo com a teoria revolucionária, a tradição iorubá dos negros deve ser cultivada, conservada como expressão folclórica, como sua arte e sua religião. De tal maneira que, se considerarmos o enfoque básico

marxista, é uma contradição que exista rivalidade entre a burocracia policial e os sacerdotes iorubás.

YOUNG – Acho que isso tem relação com o velho racismo; com a supremacia branca.

GINSBERG – Suponho que sim. Significa que os negros têm uma cultura própria e que os brancos não a querem. Então, o que dizem a Castro? Alguém manteve com ele uma conversa inteligente nos últimos sete anos? Ele costumava manter conversas com pessoas interessantes, como Sartre.

Certa manhã, já no final da minha estada em Cuba, eu estava no apartamento do hotel quando três silenciosos soldados uniformizados entraram na companhia de um oficial. Este me disse ser o chefe do serviço de imigração, que eu tinha de fazer as malas e que seria deportado no próximo vôo para Praga. Perguntei se haviam informado a Casa de las Américas e me responderam que não, não haveria tempo. Não deixaram que eu telefonasse para a Casa, minha anfitriã, e me levaram ao andar térreo. No saguão, gritei para Nicanor Parra que eu estava sendo deportado e que devia entrar em contato com a Casa de las Américas e avisá-los. Levaram-me de carro ao aeroporto. No caminho, perguntei por que me deportavam. O oficial respondeu: “Por desrespeitar as leis de Cuba.” Tornei a perguntar: “Que leis?” E ele respondeu: “Pergunte a você mesmo.”

Essa resposta foi idêntica àquela que recebi do deão MacKnight na Universidade Columbia, quando me expulsaram a pontapés por eu ter ficado uma noite em meu alojamento com Jack Kerouac. E a gente nem tinha trepado! Apenas dormimos ali porque Jack não tinha onde ficar naquela noite.

Não fui me queixar aos gritos na revista “Time” de que tinha sido expulso de Cuba aos trancos. Limitei-me a conceder-lhes o beneplácito da dúvida, dando como um fato que eu era como um peão no tabuleiro de xadrez. Tratava-se de uma luta entre os grupos liberais e o aparato burocrático dos militares. Percebi também que quanto mais os Estados Unidos pressionassem Cuba, mais poder a ala direitista, o aparato policial e os acólitos do Partido adquiriam. O problema real era amortecer a pressão exercida pelos EUA, acabar com o embargo em vez de “culpar” a Revolução, Castro ou o marxismo – apesar de que continuo acreditando que Castro não teve muito tato com relação ao tema do homossexualismo; houve insensibilidade e negligência machista excessivas da parte dele.

YOUNG – Quando estive lá em 1971, na conferência de jornalistas, compareci a uma recepção junto a uma grande piscina. Todos se acotovelaam ao redor de Fidel que se divertia entabulando uma conversa animada com várias pessoas. Senti-me deslocado. Eu era o único homem que não tinha cabelo curto, paletó e gravata, com exceção de alguns africanos em trajes típicos. Não me apetecia a idéia de enfiar-me no meio de um tumulto para falar com um homem famoso.

Decidi bater um papo com outras pessoas. Falei com um comandante muito destacado, um tipo negro que havia lutado ao lado de Fidel na serra e que estava no Comitê Central. Karen Wald, uma americana que nos acompanhava, perguntou-lhe sua opinião sobre o machismo. E ele disse: “Vaya, hombre, es fabuloso!” Até hoje não consegui saber se estava brincando ou se a sua reação obedecia a uma verdade profunda: que o machismo é muito importante e apreciado pelo homem cubano.

GINSBERG – A questão reduz-se ao problema do machismo – tanto aqui, nos EUA, como em Cuba – do ponto de vista das táticas revolucionárias. De fato, a Liberação Gay tem, em certo sentido, um enfoque adequado para os

heterossexuais com idéias contemporizadoras de classe média acerca do poder, não importa de que canhão elas saiam.

YOUNG – Acho que houve certa esquizofrenia na ala radical da Liberação Gay. Todos dizem estar contra o poder. Na realidade, a maioria das pessoas que conheço na ala radical do Movimento não gosta nem sequer de usar o slogan “Poder Homossexual”, por causa da palavra “poder”.

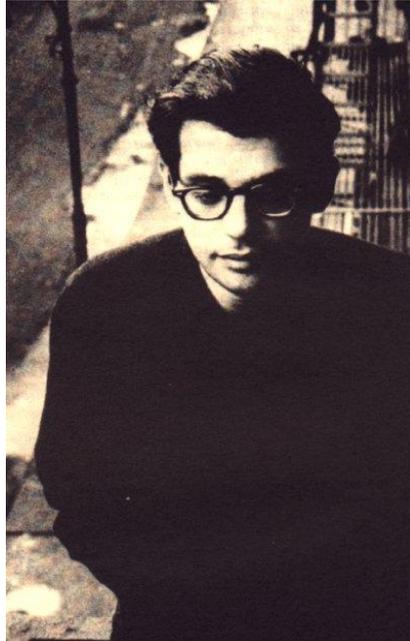
GINSBERG – Gregory Corso tem um magnífico poema chamado “Poder”, te convido a dar uma olhada nele. Foi escrito em 1959 e diz: “Estar parado numa esquina, sem esperar ninguém, isso é Poder...” “A sede de poder é beber areia.”

YOUNG – Por um lado, as pessoas atacavam o conceito global de poder e tratavam de eliminar o poder das relações pessoais. Mas, por outro lado, existia o desejo de tomar parte da esquerda, resumido no slogan: “Junte-se à esquerda, torne-se gay, empunhe uma arma.” Uma variante do slogan dos Panteras Negras.

GINSBERG – Embora possa servir como vínculo entre o machismo e os gays, também serve para desinflar a pompa do poder negro ou branco os quais, às vezes, são realmente um pouco ridículos. O slogan “O poder sai do cano de uma arma” era, em todo momento, alheio à situação norte-americana. Não havia suficiente imaginação nem poesia quanto a táticas. Como transformas e convertes a América do Norte? Foi um indício de falta de imaginação que levou as pessoas à violência; o problema sempre foi nada mais do que violência mental, cegueira e raiva. Na realidade, a Liberação Gay fez brilhar todo o machismo da esquerda.

ENTREVISTA COM ALLEN GINSBERG (Parte 3)

Allen Young



YOUNG – Achas que a Liberação Gay te influenciou de alguma maneira?

GINSBERG – Agora uso a palavra “gay”, coisa que antes eu não fazia. É importante verificarmos uma mudança no linguajar de uma pessoa. Numa grande manifestação sinto-me atraído pelo grupo de Liberação Gay porque geralmente é muito honesto e interessante. Pelo menos ali a ideologia é

peçoal. A Liberação Gay influenciou na minha maneira de pensar a respeito de outras coisas – como a liberação do viciado em drogas.

Se podemos obter a liberação gay dos opressores masculinos, então podemos liberar o junky da opressão da CIA mafiosa e machista, dos policiais da AMA (American Medical Association) e da opressão de Truman-Nixon, que consiste no tratamento punitivo da doença do viciado e não num tratamento médico. Deveria existir uma Frente de Liberação Junky. É o grupo mais oprimido dos EUA, já que são perseguidos como cães por gente armada. Estão sempre sob a ameaça de ir para a cadeia. São doentes, têm uma enfermidade real e não estão sendo tratados pela medicina como merecem. Ao contrário, são jogados nas mãos dos agentes mais corruptos dos EUA – agentes que mantêm relação com a máfia e que são traficantes como comprovou a Comissão Knapp e várias investigações devidamente documentadas. Os junkies sofreram a maior distorção de imagem do que qualquer outro grupo dos EUA. Nunca antes inventou-se aqui uma categoria tão baixa para um ser humano como a de viciado que é utilizada para estigmatizar os heroínômanos. O termo viciado não é aplicado nem sequer aos alcoólatras. Além do mais, são vítimas de calúnias. Referem-se a eles como criminosos. Assassinos violentos em circunstâncias em que não o são. Quando, na realidade, são os alcoólatras que perdem o controle.

YOUNG – A metade dos generais do Pentágono é também alcoólatra.

GINSBERG – Por isso digo que deveria haver uma Liberação Junky. A idéia da Frente de Liberação Gay sugeriu-me a terminologia Frente de Liberação Junky. Isto deu um pouco de estímulo à relação que temos com Peter.

YOUNG – Uma das citações que circulam sobre a Liberação Gay, e que é atribuída a você, é a tua reação diante da rebelião no bar Stonewall: “As bichas perderam o ar de malditas.” Quais foram as circunstâncias?

GINSBERG – Foi uma entrevista no “Village Voice”. Eu não estava lá na hora da rebelião. Ouvei falar e fui na noite seguinte ao Stonewall mostrar o que eu sabia. O lugar estava aberto e havia uma multidão. Disse a mim mesmo: “O melhor que posso fazer é entrar e o pior que pode acontecer é que eu tenha de acalmar os ânimos. Não serão atacados enquanto eu estiver lá. Começarei um grande Om.”

Não participei da onda violenta (de Stonewall). A parte suja pareceu-me mal intencionada, desnecessária e histérica. Mas, por outro lado, havia essa imagem de todo mundo demonstrar que podia baixar o pau na polícia coisa que, ao que parece, se conseguiu. Como imagem, era tão cômico que era difícil desaprová-la – apesar de implicar um pouco de violência.

YOUNG – Naquele momento você previu que aquilo conduziria ao que seria chamado de Liberação Gay e que teria uma organização, publicações, etc.?

GINSBERG – De certa forma, isso parecia sempre ao ponto de acontecer. Já existia em forma rudimentar na “Mattachine Society” e na “One”. Eram mais calmos, mas fizeram algumas coisas interessantes para a sua época.

Publiquei, em 1959, o poema dedicado a Neal Cassady “The Green Automobile” (“O Automóvel Verde”) na “Mattachine Review”. Isso provocou a indignação do psiquiatra Karl Menninger, de Topeka, Kansas, porque tratava-se de um honesto poema de amor que aprovava as relações

amorosas gays. Ele escreveu uma estranha carta para a “Mattachine Society”, denunciando o poema e dizendo que enquanto eles tentavam curar todo mundo era publicado aquele horrível poema numa apologia a tais sentimentos perversos!

Assisti a algumas reuniões da “Mattachine Society” em São Francisco e também fiz uma breve leitura de poemas mas nunca me envolvi politicamente com eles – apenas literariamente. São Francisco sempre esteve mais avançada do que Nova York na aceitação da homossexualidade. É uma cidade meio parisiense. Havia em North Beach um bar famoso e histórico (o Black Cat), próximo a outro chamado Monkey Block, talvez o melhor bar gay do Estados Unidos. Era realmente aberto, boêmio, uma coisa São Francisco, vienense, e todos iam lá, heterossexuais e homossexuais. Era iluminado e tinha um piano. Era enorme. O ponto de encontro de bichas loucas, heterossexuais e estivadores. Todos os poetas o freqüentavam.

YOUNG – Martha Shelley escreveu uma excelente abertura para o artigo “Gay is Good”, um dos primeiros a serem publicados sobre a Liberação Gay: “Olhem adiante, aqui está a Frente de Liberação Gay, nascendo como uma verruga sobre o brando rosto da América, causando espasmos de indigestão nos equilibrados e delicados intestinos do Movimento.” No final do artigo diz: “Vocês nunca vão se livrar de nós, porque nos reproduzimos fora dos vossos corpos.”

GINSBERG – Aí está o problema. O ponto é que ninguém é normal. É como chamar alguém de “porco”. Todos têm sonhos com algum conteúdo homoerótico, de modo que o problema é fazer com que os “normais”

sintam-se seguros dentro de uma gama completa de sentimentos, em vez de sentimentos num único nível; assim como também é importante para os gays experimentar uma gama completa de sentimentos. Nesse aspecto a política de provocação não vem ao caso. Ninguém é atraído através da provocação. Podem ser atraídos, isso sim, dando-lhes um lugar onde sintam-se confortáveis, fazendo com que se sintam protegidos para que possam obter uma ereção...

YOUNG – Acho que, decisivamente, há tensões no Movimento; entre os que dizem que chupar todas equivale à liberação e os que dizem que estamos encapsulados numa proposta de carne-conhece-carne, que temos de sair disso e nos relacionarmos com os outros como pessoas.

GINSBERG – Relacionar-se às vezes consigo próprio ou com outras pessoas como um pedaço de carne é uma experiência humana importante. Trata-se de uma maneira de perder o ego, um yoga divino e santo de perda do ego: entrar numa orgia e ser reduzido a um anônimo pedaço de carne, gozar e reconhecer o teu próprio anonimato orgiástico. Evidentemente não é lugar onde se possa passar toda a vida, mas certamente é um lugar a ser visto como uma lição e experiência divinamente animais e maravilhosas. Para isso serviam as antigas orgias dionisíacas; trata-se de um rito ancestral. Não vejo nada de mal em manter relações com as pessoas de modo puramente carnal, desde que não te deixes levar por isso o tempo todo e não te mantenha nesse único nível de consciência como fazem muitas bichas.

O protesto da Liberação Gay obviamente não deve resumir-se a uma simples sexualidade lírica. O uso do sexo como estandarte *pour épater le bourgeois*, para remexer nossos sentimentos ou provocar também não é interessante o bastante para manter-se por mais de dez minutos; não é

suficiente para sustentar um programa que implique o amor até o leito de morte, ou para ajudar a Indochina e que, afinal de contas, nem sequer serve para foder. Tens que fazer mais alguma coisa. Também é preciso que nos relacionemos com as pessoas e seus problemas.

Aprecio as saunas e as orgias. Acho que as orgias deveriam ser institucionalizadas: impessoais orgias de carne, sem questões de personalidade ou caráter, ou de relação como pessoas. Quem insultar Dionísio que se prepare para pagar o preço! Em Ezra Pound (Canto 2) são pasto de leopardo ou então convertem-se folhas de parreira; quando menosprezam o deus, insultam Dionísio.

YOUNG – O problema deste enfoque é que enquanto a tua carne é jovem e atraente, tudo bem. Mas se não cumprir certos requisitos...

GINSBERG – Na minha idade é quando realmente se apreciam as orgias, sobretudo às escuras, nas quais ninguém vê ninguém e pouco importa quem está trepando contigo. A paranóia nos banhos turcos acerca de se estás ou não aceitável é outro problema. Mas a orgia é uma maneira de igualar as pessoas – gente gorda, gente magra, gente bonita, gente feia, corcundas, coxos e raquíticos, todos unidos na escuridão.

Peter e eu costumávamos participar de situações como essa em São Francisco, com garotos e garotas, tudo muito agradável. Ele gostava de garotas e isso dava uma boa vibração quando outros homens entravam no jogo. Como Peter e eu formávamos um par bastante unido, isso abriu-lhe a porta para todos. Ele trepava com as garotas e com os garotos. Às vezes, eu

também fazia as garotas. Ou, então, fazíamos entre nós. Passamos um período em São Francisco no qual, em quase todas as festas, tirávamos a roupa e acabávamos na cama com uma ou duas pessoas. Tratávamos de começar as orgias, apenas tirávamos a roupa, dávamos umas voltas pela festa e não fazíamos mais nada.

YOUNG – Quando vi a dedicatória de “Uivo” senti curiosidade por tua relação com Carl Solomon.

GINSBERG – Essa nunca foi uma relação erótica. Em 1948, estive num hospital psiquiátrico por ter sido preso numa situação que envolvia maconha e carros roubados – uma merda de prisão, típica de universitário. Naquela época, quando você pertencia a uma família de bem eles te mandavam para um manicômio para não te mandar para a cadeia. De modo que minha prisão teve este privilégio da classe média. Fui parar no Instituto Psiquiátrico de Nova York, na rua 168.

No dia em que dei entrada com todos meus pacotes, conheci essa figura maravilhosa (Carl Solomon) que acabara de sair de uma sessão de eletro-choque. Estava esperando que me indicassem um quarto, nervoso e perdido e perguntando-me o que eu estava fazendo naquele instituto psiquiátrico com todos aqueles supostos malucos. Preocupava-me a idéia de ter perdido contato com a realidade.

Carl Solomon perguntou-me quem eu era. Parecia tão inteligente e literato que desejei ver se tinha algum *esprit*. Respondi: “Sou o príncipe Mishkin”, (um personagem místico de “O Idiota”, de Dostoievski). Ele respondeu: “Sou

Kirilof”, (um duro nihilista de “Os Demônios”, também de Dostoievski). Nessa altura, chegamos a um curioso entendimento. Mais tarde, tivemos uma fase literária: escrevíamos cartas imaginárias para T.S. Eliot. Ele me introduziu na obra de Genet e de Artaud.

Sabia muito de literatura francesa e de surrealismo. Ele me iniciou na literatura francesa que eu havia deixado escapar. Levou-me ao Village e, através do seu olhar, comecei a apreciar o Village subterrâneo dos anos 1949/50. Ele escreveu pequenas coleções de *contes* medulares – histórias e aforismos.

É meu amigo até hoje e esteve aqui há um mês. Nos reunimos umas duas vezes por ano e passamos um tempo juntos. Em certa fase, ele defendia uma ideologia marxista bem forte e logo passou a ser antimarxista. Viveu uma série de mudanças loucas e camaleônicas, em busca da maneira mais lúcida de convencer todo mundo de que estamos, inexoravelmente, loucos.

YOUNG – Lembro-me de ter ouvido que durante a época de maior excitação em torno do LSD, Timothy Leary fez algumas declarações e disse ser capaz de curar o homossexualismo. Lembro-me que você disse ter tido uma experiência heterossexual sob o efeito de LSD.

GINSBERG – Tive uma experiência-fantasia emocionalmente heterossexual relacionada com a minha mãe e garotas. Mas todo mundo experimenta isso sob o efeito de LSD. Foi uma descoberta de emoções-sentimentos heterossexuais relacionados com a minha mãe, logo eu, que havia rejeitado tantas garotas! Quando Leary buscava informações e testemunhos sobre o

LSD eu lhe disse que provavelmente a droga liberava alguns bloqueios homossexuais. O contrário também procede: também libera alguns bloqueios heterossexuais, é a sua característica. Leary, ou algum outro, levou a coisa mais além ao dizer que eu tinha experimentado uma abertura heterossexual pela primeira vez na vida. Para começar, tenho um venerável histórico heterossexual ou bissexual.

No contexto das discussões acerca do LSD, declarei no Congresso: “Gostaria de explicar um efeito que experimentei no Peru. Desde a minha infância, tenho me mantido fechado a relações com mulheres, possivelmente devido ao fato de que minha própria mãe, desde a minha mais tenra idade, viveu em um estado de intenso sofrimento, que me assustava sobremaneira, até morrer numa instituição para doentes mentais. Na cabana de um curandeiro no Peru, experimentei, em estado de transe, uma comovente lembrança da natureza da minha mãe e o muito que eu havia perdido ao me distanciar dela e, posteriormente, ao me afastar de garotas disponíveis. Porque, de fato, eu havia negado a maioria dos meus sentimentos em relação a ela, devido a um antigo temor, e esta penosa revelação, que surgiu enquanto a minha mente estava aberta graças à erva nativa (um pouco de *yage*), provocou algumas mudanças e, partir de então experimentei uma aproximação e confiança maiores em relação às mulheres. O universo humano tornou-se mais completo, a exemplo dos meus próprios sentimentos” [Testemunho diante do Sub-Comitê Especial de Justiça, Senado dos EUA, Resolução Senatorial 199: “O Uso do LSD e da Maconha nos Campi Universitários”, 14 de junho de 1966.]

YOUNG – O que de mais significativo você aprendeu em sua viagem à União Soviética?

GINSBERG – Corre a informação em Moscou, entre os integrantes da União de Escritores, bem como entre os escritores que não pertencem à União, que se encontram marginalizados e passaram por manicômios ou pela Sibéria, que entre 1935 e 1953, sob o regime de Stalin, vinte milhões de russos foram presos e mandados para a Sibéria e que quinze milhões jamais regressaram. À margem da União dos Escritores, Yessenin-Volpin disse que a cifra era de catorze ou quinze milhões, um milhão para cima ou para baixo. Essa é a cifra comumente aceita em Moscou.

A explicação para a atual rigidez da mentalidade russa, comparada, digamos, com a de Praga em 1965, e até mesmo com a de Cuba, está no fato de que “todos os burocratas que fizeram isso ocupam ainda os seus cargos e é preciso esperar até que eles morram”. Os jovens poetas acham que tornarão possível uma revolução cultural com os jovens cientistas, engenheiros, filósofos, médicos e atletas que escutam poesia e são mais liberais.

Um poeta da União de Escritores me disse que, sob Stalin, quase todas as famílias de Moscou haviam perdido alguém que nunca voltou. Por exemplo, Yevtushenko tem parentes que foram levados para a Sibéria e que nunca regressaram. Ouvi dizer que todo mundo foi severamente castigado até que não restou mais ninguém sem castigo, até a própria polícia. Stalin criou uma nova infraburocracia policial que prendeu a antiga porque estava comprometido com a morte de muita gente. Houve uma guinada na linha

do Partido de modo que, provavelmente, várias levadas de policiais se encontraram na mesma situação daqueles que haviam prendido. Eles mesmos presos, exilados, sem volta. A polícia de hoje, sob Krushchev, sabe disso. Portanto, não quer a ir tão longe outra vez. A polícia não deseja esse tipo de Estado policial absoluto e doentio, com prisões em massa e secretas. É uma forma de freio de segurança na Rússia – a polícia sabe que não pode ir longe demais porque, do contrário, eles mesmos serão arrastados pelo regime de terror. O que ocorreu não tem explicação para o Ocidente.

YOUNG – Você acha que este é um motivo real para a libertação?

GINSBERG – Se não para a libertação pelo menos para que as coisas não voltem ao horror do stalinismo. As pessoas que devem obedecer às piores ordens num Estado policial compreendem que no final essas ordens vão se voltar contra elas. Stalin era tão excepcional, de um humor tão estranho, com um sentido de humor tão sinistro que ninguém quer mais colocar-se no seu lugar. No final, a polícia despertou e percebeu que era o seu próprio karma que estava em jogo.

YOUNG – Você passou por algum período de idolatria pela União Soviética antes de fazer essa viagem?

GINSBERG – Não. Mas a minha mãe passou. Lá em Paterson, New Jersey, minha mãe era comunista e me levou a reuniões do Partido, na River Street, em 1933, quando eu tinha 7 anos. Ouvi Israel Amter e Scott Nearing. Na minha família, entre as minhas tias de Nova York e do Bronx, havia uma idolatria por Stalin e pela linha do Partido. Meu pai, socialista, era contra.

Por outro lado, meu pai foi ao extremo: entre 1961 e 1965, apoiou a Guerra do Vietnã. De modo que entre a Scyla do stalinismo e a Caribdis do anti-stalinismo quase não havia esquerda nos EUA. Não, até que chegaram os hipsters independentes – na verdade os beatniks – e introduziram um novo anarquismo, que era o velho anarquismo americano como os wobblies, passando por São Francisco e Kenneth Rexroth. Essa foi sempre uma tradição viável de anarquismo intelectual, de comunas e amor livre.

YOUNG – Os hipsters de 1950 vieram-se como anarquistas?

GINSBERG – Ah, sim. Kenneth Rexroth e Robert Duncan, em 1948/49, em São Francisco (eu não estava lá) e em 1943/45 o irmão Antonimus e Philip Lamantia, ambos poetas, tinham um círculo anarquista. Liam Kropotkin e aceitavam a Libertação Gay. Essa era a tradição na vida boêmia anarco-tradicional-Costa-Oeste-Wobbly-Chicago-populista norte-americana.

YOUNG – O que você quer dizer com “aceitavam a Libertação Gay”?

GINSBERG – Quero dizer que por ali circulava todo tipo de gays. Robert Duncan era gay e me parece que foi um forte integrante do círculo anarquista. A estrutura de tolerância e entendimento, de consciência gnóstica (místico-psicodélica), as esperanças sociais e de gênio já estavam totalmente desenvolvidas em 1940 e isso continuou em São Francisco e em alguns círculos de Nova York.

YOUNG – No teu desenvolvimento como yogi encontraste algum texto de mestres com certo viés anti-homossexual?

GINSBERG – Não, nunca vi nenhum. Há uns dois meses, tive uma conversa com um mestre com quem trabalho agora, Chogyam Trungpa Tulku, lama encarnado, e perguntei-lhe o que pensava da homossexualidade. Disse-me que achava interessante. Perguntei-lhe se achava negativa ou má. Disse: “Não, não importa absolutamente a forma dos corpos, o que importa é a comunicação.” Isso é muito sensível e realmente importante. Com uma comunicação aberta fazer amor entre homossexuais é obviamente maravilhoso e encantador. Sem comunicação é um tédio e o mesmo vale para heterossexuais.

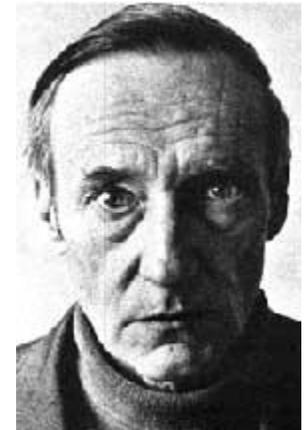
YOUNG – Sempre senti que havia alguma coisa de particularmente mística entre dois homens fazendo meia-nove, por causa da postura dos corpos.

GINSBERG – Sim. Há uma coisa mística quando te fodem o cú. Há certo misticismo no fato de ser fodido e aceitar o novo divino senhor penetrando em tuas entranhas – “Por favor, mestre”. Há um grande misticismo em foder com uma garota ou no fato de que ela fique por cima do cara. Qualquer posição é mística.

A resposta oficial do meu mestre foi interessante: “A qualidade da emoção é importante”, e obviamente a forma não é.

Na gelugpa, seita do budismo tibetano que impõe um chapéu amarelo, existe uma tradição contra o matrimônio. No transcurso da história a interdição conduziu lentamente os monges a manterem relações sexuais entre eles. Mas basicamente, na yoga, a inclinação é pela castidade, pela retenção do sêmen. O esperma é arte, poesia, música e yoga. O esperma é

kundalini. O poder da serpente. A sensação de tremor e formigamento que sai da parte superior da cabeça e se expande pelo corpo. A retenção do esperma é um dos conhecimentos básicos de certas formas de yoga.



William Burroughs

Não é a homossexualidade ou a heterossexualidade que é desaprovada. É sim o apego a qualquer tipo de “prazer”, considerado como uma dependência neurótica. Como diria Burroughs, um apego à fábrica de massa verde, um apego ao corpo. O corpo em si mesmo, como diz Burroughs, poderia ser o subproduto de uma conspiração em larga escala, impulsionada por certas forças que procuram manter-nos prisioneiros numa

prisão-universo, construída de matéria sujeita às aparências, e a condições físicas aparentes que definem suas limitações. Como diriam Blake, os budistas e Burroughs, o mundo real é um mundo de silêncio absoluto, prazeroso e vazio. Em outras palavras, a posição yoga anticorpo não é anti-homossexual; é pró-vazio e pró-transcendental. Estamos tão liberados dos nossos corpos que podemos neles permanecer, e é correto permanecer neles e usá-los. Esta é a posição budista. Estás tão liberado do teu corpo que não deves sentir medo dele.

A pergunta “o que é o sexo?” foi uma pergunta que William Burroughs fez a si mesmo. Ele é um dos poucos “heróis” da liberação gay, um dos poucos teóricos homossexuais que refletiu sobre a liberação do corpo e o desapego da sexualidade; de fato, os cut-ups foram originalmente concebidos para ensaiar e repetir sua obsessão pela imagens sexuais – como um filme que se repete sempre – e depois reuni-las, cortá-las e mesclá-las de tal modo que, finalmente, o apego obsessivo, a compulsão e a preocupação se esvaziam e são drenados da imagem. Em outras palavras, ao ensaiar isso e repeti-lo o mais amiúde possível, por fim o apego hipnótico, a imagem, se desmistificam. A peculiaridade sexual dele é ser enrabado, porque Burroughs goza enquanto toma no cú; é um dos poucos homens que pode fazê-lo.

YOUNG – Você quer dizer sem se tocar com as mãos?

GINSBERG – Veja só! Sem as mãos!

YOUNG – Lembro que ele usou essa imagem em “Naked Lunch”, mas não acreditei.

GINSBERG – Burroughs e eu fizemos muitas vezes, durante muitos anos, desde 1953, por isso conheço o seu corpo. Com Burroughs, temos a imagem do enforcado, do tipo que enforcam e que goza involuntariamente. No final de “Blue Movie” (episódio de “Naked Lunch”), há uma seqüência com ensaios que se repetem, como cut-ups da mesma cena e com os mesmos personagens: o enforcado ejaculando em jorros e o verdugo chupando-o; Mark e Mary que se aproximam e o devoram entre as coxas no instante em que lhe rompem o pescoço e ele involuntariamente goza – como Burroughs, que goza involuntariamente enquanto o enrabam. Ao final desse “Blue Movie”, todos aparecem na tela fazendo uma saudação, cansados, alguns deles com um fio de saliva ou leite no lábio inferior, uma corda ao redor do pescoço de Johnny e Mary completamente esgotada e exausta. Depois da experiência, a imagem fica completamente desvirtuada.

Esse é o primeiro Burroughs – 1958 ou 1959 – o de sucessivos cut-ups das suas imagens favoritas, ternas e sentimentais. Por fim pode olhá-las ao terminar o rolo, pode olhar as imagens mais ternas, pessoais e românticas objetivamente, sem sentir-se ligado a elas. Este é o propósito dos cut-ups: recortar as reações-hábitos, ultrapassar os hábitos aprendidos, ultrapassar os reflexos condicionados, recortar dentro do espaço infinito e azul, ali onde

há espaço para a liberdade e não há obrigação de repetir a mesma imagem nem de gozar da mesma maneira mais uma vez.

Burroughs é uma das pouquíssimas mentes da Liberação Gay que pensa em termos filosóficos sobre a sexualidade, sobre a natureza do “fenômeno sensorial aparente” (frase dele). É um dos poucos que, na verdade, questionou o sexo em sua base – não foi uma simples rebeldia com relação ao condicionamento heterossexual, aos rígidos esquemas socio-heteromoraís para explorar o amor entre homens exatamente como ele tinha experimentado. Ele, que o tinha visto por dentro e por fora, divino e degradado. Mas também foi mais além e o viu através dos olhos de um sufi, ou de um mestre zen ou de um monge tibetano adepto do *sufud* que diz: “Ah!”

Burroughs abriu grandes espaços que a nova geração ainda não pôde preencher. Seu estilo foi adotado pelos jovens. Tudo o que se refere à colagem de cut-up influenciou bastante o jornalismo underground. A investigação filosófica, prática e junky do fenômeno da percepção sensorial na qual Burroughs já estava envolvido ainda espera ser descoberta pela Liberação Gay. Mas o que se vê é um panorama que recende a mil demônios. São muitos os rapazes que levam o estandarte do sexo e maravilhoso dizendo “Sexo, sexo, sexo. Maravilhoso, maravilhoso, maravilhoso.” E o fazem sem senso de humor, apenas como reação ao impulso superficial primário.

O que nos falta para descobrir? Perguntei a Swani Shivananda onde poderia encontrar um guru. E ele me disse: “Teu próprio coração é teu guru.” O principal slogan, fonte de aprendizado, ensino, regra e fidelidade de toda situação amorosa é o coração, ao qual se deve sempre seguir, porque não

há outro lugar para onde se possa ir. Isso desintegraria as dúvidas ideológicas ou as complexidades da situação política em que estamos. É preciso deixar-se levar um pouco mais pelo coração – é a maneira de evitar as armadilhas e os impasses ideológicos e hiper-intelectuais em que tanto os homossexuais como os radicais estão metidos.

Depende dos teus sentimentos e confia em teus sentimentos. Acho que muitos dos conflitos homossexuais nascem da desconfiança da sociedade em relação aos teus amores, até que finalmente tu acabas duvidando dos teus próprios amores, sem saber o que fazer com eles. Outra coisa que considero importante é aceitar a rejeição porque quanto mais aprendes a aceitar a rejeição menos vulnerável te tornas a ela e mais oportunidades tens de que te levem para a cama e de acumular pontos para o teu coração e para a tua rola. À medida em que te abres e te dás, sempre sem rancor, e aceitas a rejeição das pessoas muito tímidas ou socialmente temerosas ou que simplesmente não te desejam, mais aberto estará aos teus sentimentos, mais te comunicarás e terás maiores probabilidades de conectar.

Uma das piores dificuldades, especialmente para os jovens de todo tipo, é o medo de dar o primeiro passo porque temem ser rejeitados. Portanto, tudo o que resta é revelação sincera do coração e isso é aplicável política, subjetiva e pessoalmente... É a falta de confiança no coração que entediou a mentalidade radical e a mentalidade sexual dos EUA. Se não nos interessamos por vossos corações e aceitamos os nossos corações, se não encontramos nossa realidade no coração, então o que fica será o perpétuo vazio do intelecto. Urizen, o Urizen de Blake, tua razão, tua racionalização, o erro comum, e por último o coração que se converte num resplandecente

vazio. Se pensamos nisso e o relacionarmos com a emissão de juízos políticos, será que Tom Forcade tem um coração luminosamente vazio ou tem um coração cheio de merda de dinheiro? Será que o coração de Mark Rudd está resplandecentemente vazio agora, enquanto caminha para a anônima cafeteria atrás do seu *porridge***? Será que o coração de Mother Maghree está brilhantemente vazio quando sai do Bar Capri às três da madrugada, deixando para trás o mais belo garoto de São Francisco, com amplos e flutuantes cachos que rodam sobre os ombros leoninos e um sorriso nos olhos e nos dentes qual pérolas faiscantes à luz da lua?

Beauty is but a flower

Which wrinkles will devour;

Brightness falls from the air;

Queens have died young and fair;

Dust hath closed Helen's eye;

I am sick, I must die

Lord, have mercy on us!

Isso está em “Time of Pestilence” (1593) de Thomas Nashe. Talvez seja o melhor poema da língua inglesa e o melhor verso seja “brightness falls from the air...”

*Música romântica, sentimental.

**Mingau.

Tradução do espanhol por Júlio Nobre

“Consules de Sodoma”, coletânea de entrevistas realizadas pela revista “Gay Sunshine”, de São Francisco, foi publicada em castelhano pela Tusquets Editores, de Barcelona, em abril de 1982.

ENTREVISTA COM LISA PALAC

Laurent Courau

Cybersexo, fetiches, hedonismo, bissexualidade... A fundadora da excelente revista Future Sex e detonadora da cultura "CyberSexComputerDrugs", Lisa

Palac mora e trabalha em Los Angeles em milhares de novos projetos de mídia. Ela gentilmente nos cedeu um pouco de seu tempo para nos contar sobre *The Edge of Bed* (A beira da cama), sua autobiografia, e discutir tópicos como o retorno do moralismo e o futuro das práticas sexuais.



Chronicle / Eric Luse

La Spirale: Junto com R. U. Sirius, Timothy Leary ou Mark e Carla do Boing Boing, você faz parte dos legendários protagonistas da cybercultura do

começo dos anos 90. Olhando para trás hoje, como se sente sobre este período? Pessoalmente, eu tenho a distinta impressão de que menos pessoas hoje podem realmente acreditar que novas tecnologias possam trazer quaisquer melhoramentos a curto prazo e gostaria de saber se revistas como Future Sex ou Mondo 2000 poderiam encontrar seu lugar no clima atual...

Lisa Palac: Eu recorro o começo dos 90 em São Francisco como um tempo muito mágico e incrível, e eu duvido que eu venha a ver alguma outra vez aquele tipo de perfeito alinhamento de tempo e lugar e pessoas. Quem sabia como as mudanças seriam fundamentais? Eu certamente não sabia. Eu estava muito "no momento", só querendo fazer uma revista de sexo "cool" e utilizar as mais avançadas ferramentas para fazer isso. Ninguém ainda falava de IPO (emissões primárias de títulos) naquela época ou de opções de ações na bolsa - a maior parte de nós estava tentando entender o que era a internet, ou o que era um e-mail, o que era uma comunidade virtual e o que seriam as implicações culturais destas coisas. (É talvez por isso que tão poucos "ícones" se tornaram milionários "pontocom"!) Isso parece tão básico agora, mas então era algo completamente novo e a excitação sobre todas as possibilidades era infinita. Deus, eu sou como um chato e velho hippie falando sobre como os 60 foram grandiosos! Mas para mim, 1991 é meu Verão do Amor(Summer of Love).

Hoje, uma Future Sex ou uma Mondo já não poderiam ser as mesmas - porque já foi feito antes. Isso foi o que fez estas revistas tão novas - o fato de que ninguém nunca tinha visto qualquer coisa como elas antes.

LS: Tendo se aventurado na mídia impressa com *Future Sex*, publicado *The Edge of The Bed* e se lançado na multimídia com *Cyborgasm*, em que projetos e idéias está trabalhando atualmente?

LP: Tenho feito muitas coisas diferentes. Fiz alguma produção para a tevê, e também tenho estado mais envolvida em escrever e produzir comerciais digitais para vários sites, incluindo um grande projeto para a revista *Wired*. Pelo menos até seu recente colapso em outubro, eu era uma colunista e regular contribuidora para *NewMedia.com* (o site ainda está disponível, e você ainda pode ler meu trabalho), escrevendo sobre artes digitais e entretenimento. Mas voltando ao sexo...Eu sou atualmente a Editora Principal do *Libida.com*, um novo site que nós chamamos "o ponto da sexualidade feminina." É um grande site informacional, e nós também temos uma loja online onde você pode comprar brinquedos sexuais e vídeos e livros.

LS: Sua autobiografia *The Edge of The Bed* é extremamente reveladora. O que fez você se expôr tão abertamente ao escrutínio do público?

LP: Eu tive de escrevê-la. Fui compelida a escrevê-la! Também tive muito apoio de amigos como Susie Bright, e de meu marido, Andrew Rice, de contar minha estória tão honestamente quanto possível. Eu tentei não pensar muito sobre o que os críticos poderiam dizer, como 'Oh, uma outra lembrança sem vergonha e vulgar! Quem precisa disso?!' Eu a escrevi para mim mesma e para qualquer um procurando por insight para o sexo, a vida e o amor.

LS: Você está casada a poucos anos agora e você menciona sua luta para abraçar tanto uma sexualidade não convencional e uma relação mais tradicional. Você poderia esclarecer um pouco mais sobre isto?

LP: Eu acho que a maior luta foi tentar explicar isso para outras pessoas!:) As pessoas sempre me perguntam, "então você e seu marido tem uma relação monogâmica?" E a melhor resposta que eu posso dar é: "Nós temos uma relação inclusiva", significando que ela inclui muitas coisas. Sim, ela inclui aventura sexual, que em ocasiões muito especiais podem incluir outras pessoas. É algo que nós dois achamos excitante, e, claramente, só funciona por que é o que nós dois queremos.

Quando você diz a palavra "casamento", as pessoas imediatamente se fecham numa certa noção do que "ser casado" é, e, em vários sentidos, nosso casamento não é do tipo tradicional. Por exemplo, eu não sinto que o conceito de "trair" se aplique a minha vida ou meu casamento. Eu não consigo imaginar Andrew me "traindo", porque não acredito que ele ter um encontro sexual - seja ele intenso ou insignificante ou virtual - com alguém além de mim poderia naufragar tudo. Sob outros ângulos, no entanto, nosso casamento é muito tradicional. Eu o amo mais que qualquer coisa, e quero estar com ele pelo resto de minha vida. É uma entrega muito intensa. E eu amo quando ele me chama de sua esposa, eu acho isso realmente sexy. Eu tiro daí um verdadeiro tesão pós-feminista.

LS: Sua teoria sobre o erotismo da religião católica é fascinante. Eu concordaria que os tabus e frutos proibidos de viés catolicista são realmente complementares para os prazeres da carne. Mas as coisas não ficariam um

pouco chatas se todo mundo se perdesse em folias orgiásticas como uma coisa natural?

LP: Poucas pessoas estão fazendo orgias dia e noite. Você pode imaginar como isso seria exaustivo? :) O que quer que seja tabu pode ser um grande estimulante sexual. Mas, é verdade que uma vez que você comece a examinar seus próprios tabus pessoais, e a espiar os pontos sexuais sombrios de seu subconsciente, você provavelmente vai perder um pouco do frenesi. Significado: muito conhecimento pode matar suas mais quentes fantasias sexuais! Eu quero dizer, eu costumava ficar super-excitada com toda a coisa "Papai" - eu ficava louca escutando coisas como "Seja uma boa garota para o Papai" durante a transa. Eu podia sempre contar com isso para me levar para o clímax. E agora é como, Papai? Humm... Parte disso é por que eu superei as fantasias - brinquei muito com elas, examinei-as demais. Mas novas fantasias tomaram seu lugar. E estou tomando cuidado de não pensar muito em PORQUE eu penso estas coisas - eu só as aprecio.

LS: Você sente que a web contribuiu de verdade para uma evolução real nas atitudes das pessoas e a maneira que elas pensam? Obviamente, ela permitiu que pessoas de diferentes horizontes se comunicassem e se conhecessem, mas podemos realmente falar de uma revolução cybersexual?

LP: Sim, eu acho. Acredito que o cybersexo representa uma mudança fundamental na maneira como pensamos sobre sexo. Significando que a definição de sexo não é mais "seu pênis na minha vagina". Ele mudou a maneira como definimos a experiência sexual. Hoje, pessoas que não estão se tocando fisicamente estão "fazendo sexo". Então, sobre o que é isso

tudo? E, o que é mais importante, ele trouxe tantos temas sexuais para as conversas tradicionais - questões sobre monogamia e masturbação e desejo sexual - que é realmente onde a revolução real acontece, quando as pessoas estão falando publicamente sobre suas idéias sexuais.

LS: O que você acha da onipresença do erotismo e - num sentido mais geral - do hedonismo na mídia ocidental? Será isso algo mais que a mera manipulação da mídia e da cultura por gurus do marketing que nos fariam comprar mais roupas de baixo e perfumes?

LP: Sempre vai haver o princípio de usar peitos e bunda para vender produtos - isso é o que eu chamo capitalismo. Mas em outro nível, eu sinto que aprendo tanto sobre sexo da cultura popular, porque onde mais estão estes temas sendo levantados? Particularmente, como uma adolescente, eu sinto que aprendi muito sobre sexo - todas as nuances do sexo - de ouvir Led Zeppelin, e ver "As Panteras" e ler livros como Go Ask Alice (Pergunte Pra Alice). Eu acho que, definitivamente, tem havido um incremento na idéias e imaginário sexual na cultura pop, mas eu também acho que há muito mais discussão inteligente sobre sexo tanto na mídia como na Net. Evidentemente, ser capaz de processar toda esta informação sexual é essencial quando está em questão como isso forma nossas idéias e identidades sexuais. Agora, se ao menos nós tivéssemos alguma educação sexual em salas de aula americanas... e se George W. Bush for o presidente* a questão principal será a abstinência. Ah, não me deixe começar a falar desse idiota!!!

LS: Qual é sua visão de feminismo e seu papel exatamente agora no começo do terceiro milênio?

LP: Minha visão do feminismo é a mesma que sempre tive: permitir a toda mulher a igual busca de suas próprias verdades.

LS: A sociedade californiana tem por muito tempo sido uma espécie de laboratório social e cultural, estando à frente de seu tempo em muitos aspectos. Ainda é o caso?

LP: O que é mais interessante sobre a Califórnia para mim agora - e eu estou morando em Los Angeles, estes dias - não tem muito a ver com sexo, mas mais com raça. Os de fora pensam na Califórnia e LA em particular, como estando cheia de piranhas loiras com grandes tetas falsas. E enquanto essas pessoas certamente existem num número maior que, digamos, no Kansas, a maior parte de Los Angeles é escura. Pessoas de cabelo escuro e pele morena e grandes bundas. Há uma enorme população latina aqui, e brancos são com certeza a minoria. Às vezes, Los Angeles parece a Cidade do México. Os latinos tiveram um grande impacto na cultura da Califórnia, apesar de você não ver isso refletido na maioria dos filmes de Hollywood. A Califórnia é também o estado mais populoso de todo o país, e então será interessante ver como massas homogêneas de pessoas de culturas muito diversas vão escolher co-existir na década vindoura.

LS: Há algum perigo de um retorno ao moralismo? Ainda é possível, por exemplo, um passo de volta às eras sombrias de uma sociedade mais conservadora?

LP: O pêndulo sempre balança para frente e para trás, do muito progressivo ao muito conservador. Mas, de qualquer forma, nós, libertários sexuais, sempre parecemos ganhar terreno ao final.

LS: Em seu ciclo Culture, Iain M. Banks, um autor de ficção científica, retrata um futuro onde práticas sexuais tais como bissexualidade, estilo de vida de praticantes de troca de casais (swing), etc., as quais podem ser consideradas marginais hoje são lugar comum e convencionais. Você se alinha a esta visão do futuro?

LP: Eu penso que o futuro já está aqui. Ser gay ou bissexual já é comum. A troca de casais está de volta - eu sei porque li isso na revista de domingo do New York Times! Como eles dizem, você não pode calar o sino. Agora que tantos de nós "assumiram" seus estilos de vida sexual - seja isso ser gay ou querer olhar pornografia ou usar um vibrador ou tentar S/M ou ter um papo sujo num chat da AOL - é impossível querer voltar a um tempo em que acreditávamos que as pessoas "boas" faziam Papai-Mamãe e isso era tudo. Os subúrbios são os melhores criadores de perversidade! A Net provou isso. A Net também tem provado que todo mundo é interessado em sexo, e que seus interesses são incrivelmente diversos. E essas são algumas das melhores notícias que eu escutei ultimamente.

* A entrevista foi realizada antes da divulgação do resultado das últimas eleições para presidente nos EUA.

Tradução do inglês por Ricardo Rosas

Fonte : Revista La Spirale (www.laspirale.org).

Visite o site de Lisa Palac: www.lisapalac.com

(Arquivo Rizoma)

OS ORANGEMEN NÃO SÃO AS ÚNICAS FRUTAS (1) – Lanches Fresh Citrus, uma benção para fetichistas de todos os lugares

C8



A “auto-sexualidade” está tomando o planeta. Mesmo antes de J. G. Ballard ter escrito seu clássico romance de sexo com carros, *Crash*, há muito tempo que já havia grande quantidade de indicações de que sujeitos normais possuiriam um frenesi amoroso por automóveis. Mas foi Ballard quem explicitamente erotizou o tédio das jornadas por rodovias e extraiu o solipsístico apelo de sexo e morte sobre quatro rodas. Agora, com o lanche Fresh Citrus, processadoras de alimentos estão incorporando peca-dilhos contemporâneos. Uma laranja e uma “toalha de mão” (he he) embaladas em plástico vão se tornar irresistíveis para homens solitários que parem em lojas de conveniência de auto-estradas, quando presos na rotina de uma viagem cruzando o país.

Como deixa claro o contemporâneo escritor cult Iain Sinclair em seu próximo romance, *Landor's Tower*, qualquer pessoa com um interesse passageiro em laranjas de sexualidade alternativa está inextricavelmente ligada em mortes auto-eróticas. Esta perversão chegou às manchetes dos jornais nos anos noventa depois que o *tory* Stephen Milligan foi encontrado vestido em nada menos que uma calcinha e asfixiado com um pedaço de laranja em sua boca, na sua casa em Londres. Uma investigação oficial concluiu que Milligan tinha morrido por acidente depois de um ato auto-sexual que acabou horrivelmente mal.

“Passei a me interessar pela estranha conexão de mortes auto-sexuais envolvendo laranjas depois de ler um insano panfleto conspiratório chamado *Crown Against Concubine*, de N. H. Merton”, contou-me Iain Sinclair. “O autor parecia acreditar que as laranjas nas bocas de Milligan e do escritor espião James Rushbridger, que também morreu num acidente auto-erótico, simbolizavam uma guerra secreta entre o Vaticano e a Igreja da Inglaterra pelo controle do comércio mundial de heroína”.

“Laranjas na boca de fatalidades auto-sexuais não tem nada a ver com simbolismo protestante”, opina Blaster Al Ackerman que edita uma revista de sexo underground chamada “The Bread Doll Fancier” (“O Fanático pela Boneca de Pão”). “O estrangulamento brando aumenta a intensidade do orgasmo no homem, e se você coloca um pedaço de laranja em sua boca enquanto goza, você tem um tesão ainda maior. Penso que o lanche Fresh Citrus são uma idéia fantástica, uma vez que constantemente me pego desprevenido sem um lenço depois de dar ao meu pau uma boa bronha num desses acostamentos de estrada interiorana, com uma laranja em minha boca e uma correia de ventoinha bem quente há pouco arrancada do motor do meu carro e amarrada em volta do meu pescoço. A embalagem plástica que embrulha o lanche Fresh Citrus torna a laranja mais bonita e sexy que qualquer coisa que você encontre numa quitanda. Você sabia que

quando James Rushbridger foi encontrado morto com uma corda no pescoço e uma laranja em sua boca, ele estava vestindo uma capa de chuva?”



Ackerman prevê que depois da laranja, a uva será a nova fruta a ter esse tratamento renovado de rotulação sexual. “Há todo um grupo de jornalistas de estilo baseados em Shoreditch que se voltaram para essa coisa bizarra das mobílias de showrooms de sofá”, Ackerman revelou. “Acho que tem algo a ver

com boa parte desse mobiliário ser batizado com o nome de figuras famosas da cultura. No começo era tudo uma coisa muito óbvia, principalmente sado-masiquismo em cima de sofás Braque, Duchamp, Dali e Man Ray. Então um desses jornalistas de estilo fez uma entrevista comigo que nunca apareceu na “Shoreditch Twat” (2), mas ele levou a sério a minha sugestão de ele usar temas mais clássicos. Era a *chaise longue* Landseer que atraía. Pensava na famosa pintura de Sir Edwin (Landseer), *The Stag at Bay (O Veado na Baía)*, e chamei um casal de junkies para me ajudar a recriá-la sexualmente. Pus uma garota deitada de costas no sofá Landseer comendo uvas enquanto cuspiam ruidosamente as sementes numa velha escarradeira. Logo que caí de língua sobre a beleza reclinada e enchia minha boca de boceta, a segunda garota me sodomizou com um enorme chicote numa forma de invocar simbolicamente o veado ferido. Meus colegas jornalistas acharam isto uma grande diversão, e por essa razão a uva está para ser restabelecida como a fruta mais sexualizada”.

De acordo com a filósofa feminista Gillian Rose, há uma divisão de gêneros maior ainda no fetichismo por frutas do que em qualquer outra forma de perversão por comidas. “Com muitas comidas que são apenas derramadas e lambidas no corpo como manjar, ou creme batido ou iogurte, não há

diferença real na atração de homens ou mulheres”, contou-me Rose. “Mas quando você se volta para as frutas, que como fetiche de comida é mais popular entre auto-sexuais, então você descobre que os homens preferem coisas mais saborosas como laranjas, enquanto as mulheres gostam de bananas verdes e pepinos, que elas podem inserir dentro delas. Logo os lanches Fresh Citrus serão definitivamente mais vendidos para homens, não só por causa da escolha da fruta mas também porque mulheres tendem a preferir lenços secos para se limparem depois de atos auto-sexuais”.

Rose está provavelmente certa mas não consigo deixar de pensar que há muitos pervertidos por aí que vão achar que é uma vergonha que todos esses fluidos corporais estejam sendo enxugados e jogados fora. Certamente haverá um empresário capitalista ambicioso com a visão de mercantilizar toda esse sêmem derramado como material de beleza. De acordo com o folclore, aplicar porra fresca em sua face melhora sensivelmente a tonalidade da pele. Uma firma cosmética poderia vender esperma como creme de beleza mesmo que os gays engolissem pacotes inteiros deles e que mulheres sem filhos usassem-no para inseminação artificial.

Falando mais seriamente, diz-se que a prostituição é a mais velha das profissões, logo a mercantilização do sexo não é nada novo. Os lanches Fresh Citrus representam não tanto nossa separação da natureza mas um exemplo gritante de nossa alienação de nossa própria natureza humana. Vivemos numa sociedade na qual o sexo está divorciado do calor das verdadeiras relações humanas. Como Karl Marx tão habilmente demonstrou há mais de um século, o fetichismo da mercadoria está inextricavelmente ligado ao fetichismo sexual. Uma laranja e uma “toalha de mão” embrulhados em plástico provêm um perfeito símbolo de tudo que está errado com a sociedade capitalista.

Notas

1. Os *orangemen* são protestantes da Irlanda do Norte, militantes da Orange Society, fundada em 1795. (N. do Trad.)

2. Nome da revista londrina lançada em 1999, que tem distribuição gratuita, e que se volta satiricamente sobre o público *trendy* de Hoxton. (N. do T.)

Tradução de Gérson de Oliveira

Partes deste texto foram publicados na revista “Sleazenation”, vol. 4, num. 2, Março de 2001.

Fonte: C8 (www.c8.com).

GOZANDO FUTURO AFORA*

Sadie Plant



O sexo virtual tem sido definido como algo seguro e sórdido, sustentáculo maior de um prazer descarnado, livre de contato e sem secreções, que existe em uma zona de total autonomia. Tratar-se-ia de um ambiente livre de efeitos colaterais e das complicações das verdadeiras relações sexuais: DSTs, gravidez e abortos, além das tristes obrigações das necessidades

emocionais. Um circuito fechado, selado em outra parte, um espaço virtual para ser acessado à vontade.

Se a pesquisa e desenvolvimento técnicos continuam a ser preenchidos por tais esperanças utópicas, convém notar que há também um sentimento no qual o sexo cibernético parece "anticlimático" mesmo antes de ter começado e que soa como um contratempo para o seu avanço.

O clímax é o que sempre irá faltar na ponto cibernético, que é menos um auge do que um platô. O auge da experiência é a novidade de ontem. Quanto à comodidade e à segurança do cibersexo: sexo em "MOOs" pode ter perigos imprevistos em si próprios, mas o sexo cibernético e tudo aquilo que ele envolve é tão cômodo e contido quanto a uma guerra virtual. da qual já é um efeito colateral.

O cibersexo introduz o apagamento da interface homem-máquina, uma imersão que lança o antigo indivíduo em uma rede pulsante de mudanças, que não é nem climática e limpa, tampouco segura. Qualquer um que acredite que as telas de computadores se fundam para produzir um ambiente seguro deveria ler o cyberpunk mais uma vez: "É tudo o que lá estava: apenas linhas", disse Travis. "Conectemo-las diretamente entre si. Redes, sangue, mijo, e merda. Do jeito que a camareira do hotel os encontrou" (Cadigan, 1991: 275).

Mesmo com ausência de simstim [estímulo sensorial] completo, o cibersexo é tecnicamente bem avançado: o hardware é fetichizado, o software é pornô, e vastas proporções dos sistemas de telecomunicações são consumidas pela erotização. Mas esses são somente os mais evidentes - e

talvez os menos interessantes - exemplos de uma degeneração generalizada do sexo "natural". Assim como as hard e os wetwares desabam sobre os softwares, estranhas mutações arruinam o contexto sexual. A simulação sexual converge com a desordem de toda a economia sexual, a corrosão de suas ligações com a reprodução, e a decadência de sua especificidade: o sexo dissipa-se em drogas, transe e 'danças de acasalamento'; androginia, hermafroditismo e transsexualismo tornaram-se perceptíveis de modo crescente; parafilia, modelagem do corpo (*body building*), sexo exótico, e o que Foucault chama de "slow motion do prazer e da dor" do sado-masiquismo - "sexo de alta tecnologia" (Califia 1993a: 175) - proliferam. A cibernética revela um organismo cortado transversalmente por uma vida inorgânica - pela comunicação bacteriana, a infecção viral, e os estudos biológicos inteiros de formas replicadoras, que subvertem mesmo a mais perversa noção do que é "fazer sexo". A reprodução funde-se com replicação e perde o seu apoio na "síndrome do prazer". O clímax distribui-se de forma plana, o auge da experiência fica num platô.

O futuro do sexo não ocorre de uma vez por todas. Hoje em dia, há um retrocesso a um passado em que o sexo em si estava destinado à reprodução. As relações eram, então, circuitos dissimulados, a imersão sempre conduzia à reprodução. O sexo não era 'não-comercializado', e o prazer sempre foi apenas uma parte de uma equação com dor, que encontrava sua solução na intensidade.

Isso tudo ocorria em um mundo cuja estabilidade dependia de sua habilidade de confinar a comunicação aos termos de uma transmissão patri-linear de organismos individualizados. As Leis e genes compartilhavam de uma via de mão-única, a unilateral ROM[A], pela qual as tradições judaico-

cristãs transmitiram-se através de gerações. Trata-se de família de um só pai do homem, para a qual mesmo a Mãe Natureza foi concebida por Deus como a supermodelo da alta costura, perfeitamente formada, sem a qual tudo seria desatinado. O Humanismo determinou a criação de um "espelhismo" (*mirrorism*), mas o espelho ainda reflete a imagem de Deus. O projeto: 'refletir e especular'; supervisionar e vigiar. Deus e homem convergem em um circuito fechado de inícios e fins, único e o mesmo, homem a homem. Criação e procriação. Surgiu o 'avançar' e o multiplicar, das quais a cultura patriarcal toma a sua inspiração.

A concepção imaculada do mundo tem sido sempre sujeita às incertezas que formam as bases das reivindicações de paternidade. Mas é somente agora, que a inteligência material começa a ruptura suave da barreira formal dessa jornada, na qual a confiança do costume patriarcal já estava minada. Ele nunca irá saber se elas fingiam ou não, fosse a respeito de seus orgasmos, fosse sobre quem era o autor da paternidade. Contudo, o que é novo a respeito de sua insegurança é que agora ela começa a ser sentida. Como, Deus, saberá ele se é o pai? O problema que se coloca é outro: como os processos de auto-organização atacam desde o interior não está mais uma questão, tornaram-se um problema tático, uma questão tátil, um acontecimento material.

A cibernética inicia o aparecimento de uma complexidade material que, finalmente, usurpa a linha procriativa do ser humano. Mesmo em sua versão mais moderna e autoritária, a cibernética derruba a distinção entre máquinas e organismos: os sistemas de Norbert Wiener funcionam indiferentemente se seus wares são hard, soft ou wet. As fusões de humanos e máquinas das pesquisas de Wiener nos tempos de guerra fazem

mais do que discutir os limites da espécie: elas também reescrevem sua história. 'Organismos biológicos... tornam-se sistemas bióticos, esquemas de comunicação como outros. Não há uma separação ontológica e fundamental em relação a nosso conhecimento formal de máquinas e organismos, de técnico e orgânico.' (Haraway, 1991: 177-8).

O ciborgue não tem história, mas está escrito nos humanos como seu passado. Nos anos 60, se tornou óbvio para McLuhan que a despeito - ou ironicamente, por causa dessa negligência a seu respeito, a espécie humana estava destinada a ser os 'órgãos sexuais da máquina do mundo, como a abelha o era da planta-mundo, tornando-se apta a fecundar e desenvolver sempre novas formas.' (McLuhan, 1964: 56). Os escravos, trabalhadores, mulheres e robôs nunca estiveram sozinhos em seus funções ciborgues. Nem estiveram simplesmente trabalhando para o chefe, cuja soberania foi sempre uma fraude. O Homem e seu Deus eram essenciais, apesar de serem uma parte, e talvez definitivamente dispensável, componente de uma futura mutação que estavam construindo o tempo todo.

O organismo moderno é há muito um replicante, que escapou da linha de produção de uma disciplina que 'estipula para cada indivíduo seu lugar, seu corpo, suas doenças e sua morte, seu bem-estar'. Segundo Foucault, as disciplinas incluem até mesmo a 'determinação definitiva do indivíduo, do que o caracteriza, do que pertence a ele, do que acontece a ele' (Foucault, 1977: 197). Desde então, o orgânico e o social afundam ou nadam juntos. A modernidade é marcada por 'uma explosão de numerosas e diversas técnicas para atingir a subjugação de corpos e o domínio de massa, marcando o início de uma era de biopoder' (Foucault, 1978: 140), na qual o 'homem ocidental foi aprendendo gradualmente o que significa ser uma

espécie viva em um mundo vivo, a ter um corpo, condições de existência... . Pela primeira vez na história... a existência biológica passou a ser refletida em uma existência política.' (Foucault, 1978: 142).

A humanidade ruma em direção a um corpo organizado, o corpo com órgão, o membro viril. O humano moderno é melancólico, tão distante de emoções quanto o possível, formatado em gêneros e sexos em um mundo solidificado no molde da fraternidade e da herança patriarcal. O corpo feminino, nele, está enfermo, no caminho dos limites da vida, enquanto o falo funciona como símbolo de um grupo, ou como propriedade - para os interesses próprios de um indivíduo, de uma sociedade, de alguma espécie.

O membro masculino funciona como o 'elemento mais especulativo e ideal' desse sistema social, orgânico e seguro. Como Deleuze e Guattari dizem, 'é suficiente fazer mulheres, crianças, lunáticos, e moléculas rirem' (Deleuze e Guattari, 1988: 289): o falo é um 'ponto imaginário', o produto da 'capacidade de prender a atenção nos corpos e em sua materialidade, suas forças, energias, sensações e prazeres' (Foucault, 1978: 155). Mas é também o suficiente para garantir a constituição da 'arborescência', a 'submissão da linha ao ponto' (Deleuze e Guattari, 1988: 293). O ponto é algo que é preciso sempre lembrar: desmembrar-se não é permitido.

Nisso, como aponta Donna Haraway, também reside a situação em que o orgasmo feminino sai cena: 'antes da segunda metade do século XVIII, na Europa, a maioria dos escritores da área médica assumiram que o prazer sexual feminino orgásmico era essencial para a concepção'. Desde então, porém, os 'orgasmos femininos vêm parecendo não-existentes ou patológicos, do ponto-de-vista da medicina ocidental'. E 'perto do fim do

século XIX, os cirurgiões retiravam o clitóris de algumas de suas pacientes como parte de uma reconstituição das pacientes, para que elas se tornassem propriamente femininas, indubitavelmente diferente dos homens, a ponto de parecer quase outra espécie.' (Haraway, 1991: 356).

Assim, a intensidade é acumulada em um único ponto, monopolizada pelo membro masculino e identificada como orgasmo. Toda sexualidade é masculina, escreve Freud. A sexualidade feminina e o orgasmo feminino são, da mesma forma, contradições em termos, variações empobrecidas do tema fálico. Orgasmos são apenas o que esses organismos têm. Ambos são algo que se possui, algo de próprio, funcionando para restaurar o equilíbrio e assegurar a identidade do corpo organizado, isto é, a integridade orgânica do indivíduo ocidental.

Os genitais da mulher são simplesmente ausentes, mascarados, fechados em sua casca. O "Nada" [zero] é ignorado e escondido. 'Alguém teria que cavar muito fundo para descobrir sob os traços dessa civilização, sob sua história, os vestígios de uma civilização mais arcaica capaz de dar algum indício à sexualidade feminina.' (Irigaray, 1985: 25).

Contudo, se houvesse tal sexualidade a ser encontrada em um profundo e distante passado, por trás de telas reflexivas, o seu descobrimento seria sempre uma questão de retro-especulação, um olhar para o passado com olhos programados pela 'lógica que tem dominado o ocidente desde os tempos dos Gregos'. Além disso, indubitavelmente teria um alfabeto diferente, uma linguagem diferente. Não se deveria esperar que 'os desejos da mulher falassem a mesma língua que a do homem' (Irigaray, 1985: 25). O homem é o indivíduo que relata seus desejos; seu sexo é extremamente

narrativo. O dela, em vez disso, tem sido uma "bobagem" nas histórias que ele conta.

No final do século XX, os 'orgasmos nos termos próprios do indivíduo' tornaram-se motivo de um lamento coletivo para um feminismo crescentemente consciente da extensão na qual a sexualidade feminina estava sendo confinada. 'O orgasmo do homem significava auto-contenção e auto-transcendência simultaneamente, caracterizado pelo para si e pela transcendência do corpo, através da razão e do desejo, pela autonomia e êxtase'. Havia um sentimento de que se as mulheres não estivessem mais "presas entre o normal e o patológico, os orgasmos múltiplos, indistintos, a maior parte das mulheres poderia encontrar nelas mesmas a posse da razão, do desejo, da cidadania e da individualidade' (Haraway, 1991: 359).

Precisamos perguntar porém se isso não resulta em um molde masculino para uma 'sexualidade feminina' que bem poderia estar correndo para outro lugar. Foucault critica de maneira severa a extensão em que tais projetos de liberação revelam a sujeição que eles ostensivamente contestam. Para ele os orgasmos são duvidosos como a chave para a auto-apropriação. Como Pat Califá, ele está mais interessado no que ele chama de orgasmo sado-masoquista, uma intensidade de sexo genital desconectado e comprometido somente com o desmantelamento da subjetividade. Toda a sexualidade tende para essa cibersexualidade: uma questão de cuidado na construção de cenas, o ajuste de contextos, a perfeição do toque, a construção da comunicação.

Não é a orgia, mas o orgasmo é que acabou. Não que as intensidades, uma vez buscadas através de sexo, estejam desaparecendo. Longe disso: elas

apenas começaram. 'A apologia ao orgasmos, feita pelos reichianos, ainda me parece uma maneira de determinar possibilidades de prazer no sexual', escreve Foucault (Macey, 1994: 373). O clímax é próprio da integridade orgânica; orgasmo é o que os organismos fazem: 'Eu desmembrei seu corpo. Nossas mãos carinhosas não estavam juntando informações ou escondendo segredos, elas eram tentáculos de invertebrados desatentos; nossas barrigas, flancos e coxas estavam inclinados em um contato que apreende e mantém-se em nada. O que os nossos corpos fizeram ninguém fez' (Lingis, 1994: 61).

Desmembramento: a castração de Dionísio. Contra-memória. Esqueça para que é isso e aprenda o que isso faz. Não concentre-se em orgasmo, o significado pelo qual o sexo permanece escravizado à teleologia e à sua reprodução: 'faça de um corpo um lugar para a produção de prazeres extraordinariamente polifórmicos, enquanto, simultaneamente, separe-o da valorização da genitália, e, particularmente, da genitália masculina' (Miller, 1993: 269). Foucault fez experimentos com decomposições do corpo, desmantelamento do organismo, fez experimentos técnicos com servidão e liberação, energia e resistência em uma 'ótica sadomasoquista de multiplicação e apropriação de corpos' e da ótica de 'uma criação de anarquia dentro do corpo, onde suas hierarquias, suas localizações e suas designações, sua "organicidade", se desejar, está em processo de desintegração' (Miller, 1993: 274).

O masoquismo põe em considerável risco a antiga crença no princípio do prazer conevido por Freud. Se os processos mentais são governados pelo princípio do prazer, de tal maneira que seu primeiro alvo é evitar o desprazer e obter prazer, então o masoquismo torna-se incompreensível'.

Se ambos, 'dor e prazer, não podem ser simples avisos mas, na verdade, são objetivos, paralisa-se o princípio de prazer' (Freud, 1984: 413). Contudo, na época em que escreve "O Problema Econômico do Masoquismo", Freud sabe que o masoquismo nem sempre é uma reação ao controle de tipo sádico. O masoquista não é mera vítima escravizada: esta é a 'bobagem machista' de um discurso que não admite nada além de subjeção, uma perspectiva que não pode aceitar nenhuma outra relação (ou melhor, não pode aceitar nada além de relações). O masoquismo excede tais relações ao instituir a figura do dominador; de fato, isso vai além de todas as relações, não importa quão longe pareçam estar do aspecto paternal. Ela não é uma questão de reconhecimento, mas de sentimento: não é um desejo de ser prensado, mas um intenso desejo por comunicação, por contato, por acesso, por estar em contato. O masoquista 'usa o sofrimento como uma maneira de constituir um corpo sem órgãos e levar adiante um plano de materialização do desejo' (Deleuze e Guattari, 1988: 155).

'Parem de confundir servidão com dependência', escreve Jean-François Lyotard. A 'questão da passividade não é uma questão de escravidão, a questão da dependência não é justificativa para ser dominado' (Lyotard, 1993: 260). Confundindo as coisas, os circuitos e conexões são trazidos de volta às relações de superioridade e inferioridade, sujeito e objeto, dominação e submissão, atividade e passividade... e esses tornam-se pólos congelados de uma oposição que captura as reviravoltas e recuperam seus discursos.

Beba-me, devore-me, use-me...

"O que ela quer, quem pergunta isso na exasperação e aridez de cada parte de seu corpo, é a mulher-orquestra? Será que ela quer se tornar uma amante e tudo o mais? Vamos lá! Ela quer que você morra com ela, ela deseja que os limites de exclusividade retrocedam, sejam arrastados através de todos os tecidos, da imensa taticidade, do tato de qualquer coisa que se feche em si mesma, sem que se torne uma caixa, e do que quer que, sem parara, nos leve além de nós mesmos sem se impor como conquista." (Lyotard, 1993: 66)

Taticidade imensa, contato, possibilidade de comunicação, um fechamento sem limites: um circuito, uma conexão. 'O que interessa aos praticantes de sadomasoquismo é que o relacionamento seja ao mesmo tempo regulado e aberto', escreve Foucault: uma mistura de regra e abertura'. Uma incessante ampliação: a procura do corpo é sua própria saída. Importa tornar-se 'aquilo que não é único'; tornar-se uma mulher que 'tem órgãos sexuais por toda a parte' (Irigaray, 1985: 1i). É isso que significa sair da carne? Não é apenas deixar o corpo, mas ir além do orgasmo, a fim de alcançar a 'exultação de um tipo de autonomia das nossas menores partes, das menores possibilidades de uma parte do nosso corpo'.

'Use-me', escreve Lyotard, é 'uma afirmação de vertiginosa simplicidade, não é mística, mas materialista. Deixe-me ser sua superfície e seus tecidos, você pode ser os meus orifícios, minhas mãos e minhas membranas, nós podemos nos perder, deixe de lado o poder e a esquálida justificativa da dialética da redenção: nós morreremos. Não diga, deixe-me morrer em suas mãos, como Masoch disse' (Lyotard, 1993: 65).

'O castigo sado-masoquismo da prostituta faz com que você sofra 'algo' em sendo seu cliente. Trata-se de algo que não tem nome. Está além de amor e do ódio, além dos sentimentos, é um contentamento selvagem, misturado à vergonha, o jogo de submeter (-se) a algo e suportar o golpe de pertencer a alguém, sentindo a si mesmo libertado da liberdade. Isto deve existir em todas as mulheres, em todos os casais, em um menor grau ou inconsciente. Isto é uma droga, é como ter a impressão de que alguém está vivendo a mesma vida muitas vezes, demasiadamente de uma só vez, com uma intensidade incrível. Os alcoviteiros, aplicando esses castigos, experimentam este "algo". Estou certo disto.' (Lyotard, 1993: 63)

Trata-se da 'coisa sem nome' de Foucault, algo inútil, fora de todos os programas de desejo. É o corpo totalmente maleado pelo prazer: 'algo que se abre, que aperta, que lateja, que pulsa, que espanta' (Miller, 1993: 274). Quando ocorre, escreve Freud, é 'como se o vigia de nossa vida mental fosse tirado de ação por uma droga' (Freud, 1984: 143).

'Eu despi o desejo e a pessoa que você era como nos despimos de colares e correntes' (Lingis, 1994: 61). O que permanece é máquina, o inumano, algo além de emoções, além da sujeição: 'a ilusão de não ter chance, o pavor de ser pego' (Califa, 1993b: 108).

Pat Califa: 'Ele quis... tudo. A consumação, ser usado, ser completamente usado. Ser absorvido pelos seus olhos, sua boca, seu sexo, tornar-se parte de sua substância' (Califa 1993b: 108)

Foucault descreve as pessoas envolvidas com sadomasoquismo como 'inventando novas possibilidades de prazer com partes estranhas do seu

corpo... é um tipo de criação, uma aventura criativa, a qual tem como uma de suas partes principais o que eu chamo de dessexualização do prazer' (Miller, 1993: 263). Sadomasoquismo é uma questão de multiplicação e apropriação de corpos', ele escreve: trata-se de 'uma criação de anarquia dentro do corpo, em que suas hierarquias, suas localizações e designações, sua "organicidade", se quisermos, estão em processo de desintegração' (ibid.: 274). Já as 'práticas de penetração com o braço são práticas que alguém pode chamar de desvirilizantes, ou, dessexualizantes. São, na verdade, extraordinárias falsificações do prazer' (ibid.: 269), dores levadas ao ponto de se tornarem, também, um êxtase absoluto. Agulhas através da carne. Cera de velas ainda quente escorrendo sobre grampos de alicates. A mais extraordinária pressão nos músculos ou tecidos conjuntivos. A fronteira entre a dor e o prazer foi atravessada' (ibid.: 266).

'Mesmo sofrendo, por um lado, e tendo prazer, por outro: esta dicotomia pertence à ordem do corpo orgânico, da suposta instância unificada' (Lyotard, 1993: 23). Agora há, pois, um plano, um platô lânguido. Os altos e baixos convergem para um mar calmo, um oceano silencioso. Encontram seus limites e se tornam insípidos: chegam ao ponto de fusão.

'Não sabemos o que um corpo pode fazer', mas isso já é uma outra razão do 'porquê nós temos que nos libertar da sexualidade' (Macey, 1994: 373), de deixar o corpo aos seus próprios artifícios, de despi-lo de seus controles formais, invalidar seus mecanismos de auto-proteção e segurança (que ligam a intensidade ao prazer à reprodução).

Que há outras maneiras, outros procedimentos, além do masoquismo, certamente outros melhores, é algo paralelo a essa questão; é suficiente

dizer que, para alguém, este seja um procedimento seja agradável (Deleuze e Guattari, 1988: 55). Custe o que custar o importante é acessar o plano. As necessidades não admitem proibição. A necessidade tem sua álgebra, a velocidade, seu diagrama.

Foucault não tinha dúvidas que certas drogas rivalizavam com os 'prazeres intensos' da experimentação sexual. Das drogas dos anos 90, o ECSTASY e o CRACK, foram ambas descritas como 'melhores que o sexo', enquanto o SPEED e PROZAC tendem a um efeito anorgásmico. Toda 'engenharia do corpo' tem algum componente químico. Felix Guattari aponta que 'certas síndromes anoréxicas, sado-masoquistas, etc funcionam como um auto-vício', pois 'o próprio corpo secreta suas endorfinas, as quais, você sabe, são 50 vezes mais ativas que as morfina' (Guattari, 1989; 20). Se o orgasmo indica prazer, 'as yellow pills ou a cocaína permitem que você exploda e difunda isso por todo o seu corpo; o corpo se torna um lugar de prazer total' (Macey, 1994; 373). Neste plano, o corpo se esquece de si mesmo, se retira para ser uma só coisa.

Estar fora de ordem e sob um controle que, 'em vez de agir permanece em guarda, um controle que bloqueia o contato com o lugar-comum e permite que esses contatos de tipo mais súbitos e raros, expõe o fio nos põe em incandescência todavia nunca nos separa.' (Artaud, 1965: 33).

Num caminho medido em escala fractal, 'pode-se estabelecer um tipo de ordem ou de progressão aparente progressão favorável aos segmentos em que descobrimos nosso vir-a-ser'. Trata-se de caminho em que 'começamos e descobrimos nosso devir- mulher' (Deleuze e Guattari, 1988: 277), o qual já é uma questão do devir-criança, -animal, -vegetal, ou -mineral; do vir-a-

ser uma formações molecular, uma formação elementar qualquer. As fibras nos conduzem (ibid. 272) a mais caminhos que só uma.

É através de processo de deliberação que o corpo começa a separa-se de própria autoridade externa: da posse e da auto-posse, do controle e do autocontrole. A carne aprende. Mas não é um problema de educação, que é sempre uma questão de restaurar informações passadas, uma lembrança de alguma transcendência originária da autoridade. O referido aprendizado é um processo que consiste em esquecer o passado, é o abandono da verdade e o desmembramento da autoridade. Enquanto é 'necessário cavar profundamente, a fim de que se mostre como as coisas são historicamente contingentes, para tal e tão inteligível porém não necessária razão', também é o caso de se 'pensar que o que já existe ainda não explorou todos os espaços que podem ser explorados'. A atenção deve ser voltada para o futuro. 'Deixe-nos fazer um desafio evidente, fora de questionamento: "em que podemos jogar, e como podemos inventar um jogo?"' (Miller, 1993: 259).

Foucault lança-se no sexo virtual: o cenário do ciberespaço, a última novidade em termos de alucinações consensuais. Poderia ser, ele pensa, 'maravilhoso ter o poder, a qualquer hora do dia e da noite, entrar em um lugar equipado com todo o conforto e com todas as possibilidades que um indivíduo possa imaginar, e encontrar lá um corpo imediatamente tangível e fugaz' (Miller, 1993: 264). Mas não porque, como William Burroughs enfatiza, agora 'você pode "deitar" com a Cleópatra, Helena de Tróia, Isis, Madame Pompadour, ou Afrodite. O importante é que, agora, você pode "deitar" com Pan, Jesus Cristo, Apolo, ou com o próprio Demônio. Qualquer

coisa que você gosta, também gosta de você, quando se pressiona os botões' (Burroughs, 1985: 86).

Escolha o ciborgue, mais um objeto opcional de desejo.

Faça conexões, acesse a zona, selecione um avatar qualquer para encher o seu cenário: não resista, torne-se um ciborgue também. Alguns humanos se trancam, mas um replicante se move. Dependendo do tempo disponível, o ciborgue que você se tornará será mais ou menos sofisticado ou amplo; será mais ou menos conecta ao seu sistema nervoso central; mais ou menos relacionado à sua própria abstração e à fase em que ambos se espalham. Seja o for, isso todavia será pós-humano, coisa que você sempre o foi.

Foucault mergulha de cabeça nas saunas de São Francisco: 'Lá, você conhece homens que são para você o que você é para eles: nada além de um corpo com combinações e possíveis produções de prazer. Você deixa de ser prisioneiro do seu próprio rosto, do seu próprio passado, de sua própria identidade' (Miller, 1993: 264).

Não há escapatória para uma região de livre escolha. Uma deliberação não é livre nem determinada: existe como o Tao. Também é impensável para uma autoridade constituída em termos de dominadores e escravos, de autônomos e autômatos, dominação e submissão, uns e outros, uns e dois... É isso que Lyotard chama de 'bobagens machistas' de um discurso que não admite nada além de sujeição, de uma perspectiva na qual não pode ser aceita nenhuma outra relação (ou melhor, não se pode aceitar nada além de relações).

Sabendo que tudo isso é um vídeo-game, fica mais difícil seguir jogando.

Traduzido por Tatiana Rodrigues, com a colaboração de Carolina Ouriques.
Revisão de Francisco Rüdiger.

Sadie Plant é autora de vários livros, dos quais há tradução para o português de "Mulher Virtual".

* "Coming across the future". In Joan Dixon & Edward Cassidy (orgs.): Virtual futures: cyberotics, technology and post-human pragmatism. Londres: Routledge, 1998.

Fonte: Cibercultura Online

(<http://members.fortunecity.com/cibercultura/index.htm>).

GUERRA DOS GÊNEROS & GUERRA AOS GÊNEROS*

Suely Rolnik

No visível, o óbvio: uma guerra entre identidades sexuais, lutando por seus interesses; especialmente o assim chamado gênero feminino oprimido em luta contra o assim chamado gênero masculino, seu opressor. Mas só aqui dá para captar algo desta ordem, já que neste plano os personagens são feitos de figuras através das quais eles se representam, assim como nós os representamos; tais figuras são efetivamente classificáveis em identidades ou gêneros e funcionam segundo uma lógica binária de oposições e contradições, cujo atrito pode transformar-se em conflito.

Já no invisível a coisa se complica, impossível aqui registrar algo da ordem do gênero, com sua lógica binária e suas oposições. E mais: neste plano o que se capta é a produção do que justamente acaba por desestabilizar as figuras e, junto com isso, o quadro classificatório dos gêneros, sejam eles sexuais, raciais, étnicos ou outros quaisquer. São movimentos de forças/fluxos desenhando certas composições e desfazendo outras; aglutinações de novas composições produzindo diferenças, origem de pequenos abalos sísmicos nas figuras vigentes; acumulações progressivas de diferenças/abalos provocando terremotos. Figuras se desmancham, outras se esboçam; gêneros e identidades se embaralham, outros se delineam - e a paisagem vai mudando de relêvo. Uma lógica das multiplicidades e dos devires rege a simultaneidade dos movimentos que compõem este plano. Estamos longe dos binarismos.

Entre os planos, portanto, uma disparidade inelutável; nada a ver com oposição. No invisível, a infinitude do processo de produção de diferenças; no visível, a finitude das figuras nas quais os personagens se reconhecem, com suas identidades e seus gêneros. É notório o mal-estar

que tal disparidade mobiliza: há sempre um ou mais personagens tomados por um estranho estado de desterritorialização, como que perdidos numa terra desconhecida sem no entanto sequer ter saído do lugar. São os momentos em que os personagens mais se apegam ao gênero, como numa espécie de tábua de salvação; passam a reivindicá-lo em altos brados e, raivosamente, atribuem ao gênero oposto a origem de seu desassossego. Este estado por vezes os leva a agrupar-se e o tumulto então se avoluma.

Isto é o que registrariam radares caso pudessem rastrear a guerra dos gêneros tal como vem se travando nas últimas décadas.

No campo da subjetividade, pode-se distinguir culturas e épocas tomando como referência quanto e como se transita entre os planos visível e invisível; quanto e como se lida com a disparidade entre a finitude das figuras e a infinitude da produção de diferenças; quanto e como se encara o mal-estar que tal disparidade mobiliza. Muitas são as modalidades praticadas.

No contemporâneo, por exemplo: se ampliássemos o espectro de nossos radares de modo a rastrear o ambiente em que eclode a guerra dos gêneros, os sensores sem dúvida registrariam a predominância de uma modalidade de subjetivação em que pouco se transita entre os planos. O que exatamente veríamos?

Personagens que tendem a viver confinados no plano da representação, como se só existisse o que o olho alcança, insensíveis às forças e, conseqüentemente, às diferenças que suas composições engendram. Quase nada se registra no ambiente que pareça acolher o estranhamento que a disparidade entre os planos provoca; pelo contrário, quase tudo leva a crer que é possível instalar-se vitalício numa determinada

figura sem que jamais tremam seus contornos; a impressão é de que se acredita que tremores são pura expressão de fraqueza e que os fortes não tem isso. Há uma glamourização destas supostas figuras estáveis e donas de si, especialmente insuflada pela mídia, e que produz miragens de eternos vencedores. No reluzente espelho de tais miragens, é grande a chance de, em algum momento, os personagens enxergarem-se como fracassados: a cada vez que um deles é abalado pela disparidade entre os planos, a reação mais comum é tomar o mal-estar que este abalo mobiliza como sinal de alarme anunciando perigo de desagregação; um verdadeiro calvário.

Quando diferenças irrompem em cena, convulsionando as figuras estabelecidas, não se observa qualquer esboço de movimento de construção de modos de existência que as corporifiquem; o que cai na trama do espectro são personagens correndo esbaforidos de um lado para o outro, feito baratas tontas. Atordoados, eles parecem estar à cata de figuras idealizadas para identificar-se, de modo a reconstituir-se o mais rapidamente possível e encontrar seu lugar neste magma homogeneizado de subjetividades. Quando conseguem, alimentam sua ilusão de estabilidade e parecem apaziguar-se; mas o preço que pagam é ver a vida enquanto potência de diferenciação, escapando de suas mãos. É nítida sua desvitalização.

Mas certamente não seria apenas isto o que detectariam radares, se implantados nesta virada de século. Um espantoso avanço das tecnologias de informação e de comunicação de massa, faria aparecer na trama de seu espectro um fato curioso: a maioria dos personagens, independentemente de onde estejam, encontram-se habitados pelo planeta inteiro ao mesmo tempo; uma imensa riqueza de forças/fluxos e, por consequência, de mestiçagens virtuais, aumenta indubitavelmente a potencialidade de engendramento de diferenças e de criação de mundos. Paradoxalmente, é evidente a limitação destes personagens para processar tamanha

abundância; intolerantes à desestabilização, eles não se deixam facilmente afetar pelos efeitos das misturas em sua subjetividade. É gritante o contraste que se observa entre a exuberância de mundos virtuais e a mesmice das figuras em torno das quais se organizam.

Prognóstico: o quadro pede uma mudança na política de subjetivação vigente. Parece que se há uma guerra a ser travada ela teria como um de seus principais alvos a libertação do confinamento no visível. Para isso seria preciso criar condições para que a experiência do mal-estar provocado pela disparidade fosse menos traumática e mais produtiva. Senão, corre-se o risco de a riqueza da paisagem contemporânea transformar-se em inferno: quando as figuras estabelecidas são tomadas como identidades e seu abalo traumáticamente interpretado como ameaça de desagregação, para manter-se no mesmo lugar, se é capaz de fazer qualquer coisa, inclusive matar. A guerra dos gêneros é um exemplo disto, sem dúvida dos mais amenos se pensarmos no que se tem feito em nome de identidades nacionais, religiosas, étnicas e raciais.

Mas esta visão da guerra dos gêneros não contradiz o sentido emancipador que se costuma atribuir-lhe?

Sim e não: é verdade que esta guerra é de certo modo indispensável para que personagens do gênero oprimido, desqualificados socialmente, conquistem direitos civis e dignidade; mas não é menos verdade que ela os mantém confinados numa identidade, invertendo apenas seu valor, que de negativo se transforma em positivo. E o mais curioso é que esta simples inversão, além de manter tais personagens no mesmo lugar, às vezes até os reforça em seu modo de subjetivação identitário: fica adiado o confronto com a finitude e o trabalho que se faz necessário para dar vazão às diferenças emergentes. É que este trabalho implica a criação de contornos subjetivos singulares e efêmeros - e portanto não generalizáveis -, já que

singulares e efêmeras são as misturas de forças/fluxos de que é feita cada diferença que vai se produzindo ao longo da existência.

Caso de fato existissem radares apropriados para rastrear este tipo de guerra, o que eles implacavelmente nos mostrariam é que enquanto gêneros se degladiam no plano visível por uma causa politicamente correta - a luta por uma igualdade de direitos, que aliás no Brasil são especialmente desiguais -, no plano invisível, há uma proliferação de diferenças produzidas por uma hibridação cada vez maior de forças/fluxos, que não conseguem encontrar canais para sua existencialização. E quanto mais se degladiam os gêneros, mais se afirmam as identidades e menos canais se abrem para as diferenças; reciprocamente, quanto mais proliferam diferenças e mais aumenta sua pressão, mais apavoradas ficam as subjetividades com suas supostas identidades e mais defensivamente as enrijecem na tentativa de manter a ilusão de sua eternidade e proteger-se do terror que a finitude provoca.

Avaliar esta situação fazendo um esforço para nos deslocar de uma lógica da representação em direção a uma lógica das multiplicidades e dos devires, própria da dinâmica entre os planos, nos deixa um tanto perplexos. Explorada desta perspectiva, a guerra entre gêneros revela sua faceta de guerra a favor da perpetuação de gêneros e contra a processualidade da vida enquanto produção de diferenças. Conclusão: se quisermos evitar que a guerra politicamente correta dos e pelos gêneros se transforme numa guerra politicamente nefasta para a vida, será preciso travar simultaneamente uma guerra contra a redução das subjetividades a gêneros, a favor da vida e suas misturas.

"Antropofagia", de Tarsila do Amaral

Neste ponto, o Brasil me parece ter algo a dizer na questão dos gêneros. Trazemos a marca de uma certa facilidade para nos desfazer das figuras vigentes, e com elas das identidades e gêneros, sempre que necessário. Nossa fundação e nossa história é pontuada por mestiçagens. Habitados a nascer e renascer das misturas, somos constitutivamente híbridos; borram-se em nós desde o início as fronteiras entre figuras.

Um dos movimentos do Modernismo brasileiro colheu esta marca de nossa cultura e decidiu afirmá-la positivamente, chamando-a de "Antropofagia". Estendendo esta idéia, hoje, para o campo do desejo, diríamos que antropofágico é o próprio processo de composição e hibridação das forças/fluxos, o qual acaba sempre devorando as figuras da realidade objetiva e subjetiva e, virtualmente, engendrando outras.

O grau de abertura para a antropofagia das forças/fluxos pode ser um critério para distinguir diferentes modos de subjetivação. Por este critério, diríamos que um modo de subjetivação é antropofágico quando tende a se constituir como existencialização das virtualidades engendradas na mestiçagem das forças/fluxos e não como resistência contra a finitude. Em outras palavras, um modo antropofágico de subjetivação se reconheceria pela presença de um grau considerável de abertura, o que implica numa certa fluidez: encarnar o mais possível a antropofagia das forças, deixando-se desterritorializar, ao invés de se anestesiarem de pavor; dispor do maior jogo de cintura possível para improvisar novos mundos toda vez que isso se faz necessário, ao invés de bater o pé no mesmo lugar por medo de ficar sem chão.

A antropofagia seria o princípio organizador deste modo de subjetivação. Um princípio radicalmente ateu, imanente à produção da realidade, cuja referência é a processualidade: as diferenças emergentes a partir das quais se traçará novos territórios e, indissociavelmente, suas

cartografias. Opera-se aqui um deslocamento do princípio que tem por referência uma representação de si e do mundo tomada a priori, seja ela qual for, mesmo que em nome de uma causa politicamente correta.

Se o Brasil tem algum *know how* a oferecer para a guerra dos gêneros seria mais na direção de uma guerra contra a perpetuação dos gêneros. Isto passa pelo rastreamento de dispositivos que permitam desmobilizar o terror que a antropofagia nos causa, condição indispensável para incorporá-la como princípio organizador de nossos processos de subjetivação.

A importância deste tipo de *know how* extrapola a guerra dos gêneros. A miscigenação contemporânea requer que mudemos o princípio que rege nossos processos de subjetivação, depurando-o dos resquícios do modelo que reduz a subjetividade à representação, se quisermos ampliar nossas chances de processar a riqueza que temos em mãos.

Ao lado da guerra de gêneros é preciso cada vez mais levar uma guerra dos habitantes dos devires contra os adictos dos gêneros, inclusive e antes de mais nada, na arena de nossa própria subjetividade. Uma guerra de híbridos, mestiços, antropofágicos.

Resumo

Primeira opção:

A guerra dos gêneros é abordada no sentido macro e micropolítico. A macropolítica concerne a realidade individual e coletiva enquanto representação, cujas figuras definem identidades e suas classificações dualistas - por exemplo, a classificação em gêneros. A micropolítica

concerne a mesma realidade, mas enquanto multiplicidade de fluxos, cujas composições engendram as transformações de suas figuras e, portanto, de identidades e gêneros. Se a guerra dos gêneros, do ponto de vista macropolítico, é condição para que o gênero oprimido conquiste igualdade de direitos e dignidade, já do ponto de vista micropolítico ela implica o risco de uma redução das subjetividades ao gênero, o que pode breçar os processos de mudança. É sugerido que ao lado da guerra macropolítica dos gêneros seja travada uma guerra micropolítica contra tal tendência redutora. A marca da antropofagia virtualmente presente nas subjetividades brasileiras as tornaria potencialmente aptas para levar este segundo tipo de guerra.

Segunda opção:

A guerra dos gêneros é abordada no sentido macro e micropolítico. Se do ponto de vista macropolítico esta guerra é condição para que o gênero oprimido conquiste igualdade de direitos e dignidade, já do ponto de vista micropolítico ela implica o risco de uma redução das subjetividades ao gênero, o que pode breçar os processos de mudança. É sugerido que ao lado da guerra macropolítica dos gêneros seja travada uma guerra micropolítica contra tal tendência redutora. A marca da antropofagia virtualmente presente nas subjetividades brasileiras as tornaria potencialmente aptas para levar este segundo tipo de guerra.

Suely Rolnik é Professora Titular da PUC-SP (Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade da Pós-Graduação de Psicologia Clínica); autora de ensaios publicados no Brasil e no exterior e dos livros *Cartografia Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo* (Estação Liberdade, São Paulo, 1989) e, em co-autoria com Félix Guattari, *Revolução Molecular. pulsações Políticas do desejo* (Brasiliense, São Paulo, 3ª edição 1987); tradutora de livros e ensaios.

* Ensaio escrito sob encomenda de *TRANS. Arts. Cultures. Media* (Nova York, Passim, inc.), para a abertura da seção «Genders War» no nº 3 da revista (1996, no prelo).

Fonte: Site de Suely Rolnik (caosmose.net/suelyrolnik/).

LUTAS DE "MINORIAS" E POLÍTICA DO DESEJO

Maurizio Lazzarato



Desde 68 a "CLASSE OPERÁRIA" está minada por um duplo processo de "dissolução", tanto como sujeito produtivo quanto como modelo de subjetivação dos conflitos no capitalismo. Com efeito, as lutas de minorias (mulheres, homossexuais, imigrantes), que se desenvolveram desde então, são portadoras não somente de conteúdos novos, mas também de relações diferentes de subjetivação e inéditas para com o Estado e as instituições.

De acordo com Deleuze & Guattari, que dão a definição mais rigorosa, as minorias e as majorias não se definem pelo número, porque uma minoria (as mulheres) pode ser mais numerosa que uma maioria (os homens). "O que define a maioria é um modelo ao qual é necessário que se esteja em conformidade." Enquanto uma minoria não tem modelos, é uma evolução, um processo. Quando uma minoria cria modelos, é porque quer ficar

majoritária ou é forçada a se dotar de um "modelo" necessário à sua sobrevivência (para ser reconhecida, impor os seus direitos, ter um estatuto).

As lutas dos imigrantes, de mulheres e de homossexuais se organizam em torno de uma "dupla injunção": a recusa do "padrão majoritário" que define a identidade política, sexual, cultural, produtiva na sociedade capitalista e a necessidade a ser reconhecido por este mesmo modelo, e por conseguinte "se nomear", se dar uma identidade (mesmo "minoritária"). Estas minorias, ao produzir novas relações sociais, novas formas de vida, novas sensibilidades, se engajam em estratégias de "separação" e de "negociação" que são, alternativa ou simultaneamente, colocadas em funcionamento no que diz respeito ao Estado e as instituições. Em todos os casos, elas colocam o problema da relação entre luta, subjetividade e instituições diferentemente do modo como o movimento operário tradicionalmente o faz.

A novidade radical da luta dos "desempregados" reside talvez no fato que ela tem todas as características (e as estratégias) das lutas *minoritárias*, mas sobre o terreno do rendimento (do salário social).

Essas lutas se abrem para processos de subjetivação imprevisíveis

A estratégia que consiste em assumir uma "identidade" subjugada para superá-la por "processos" de subjetivação imprevisíveis, é uma característica comum de todas as lutas *minoritárias*. Outrora também os

trabalhadores revolucionários constituíram-se como movimento para se destruírem enquanto classe. De certa forma, as lutas dos desempregados podem ser interpretadas como uma radicalização das dinâmicas de luta das minorias. Com efeito, o elemento "identitário" (o ser mulher, o ser homossexual), que está na origem dos movimentos de minorias, apresenta-se aqui exclusivamente como subjugação. Os desempregados e os precários (1) são obrigados, para se organizarem, a assumir uma "identidade" contra a qual, ao mesmo tempo, se batem. Eles têm todas as razões de recusar uma identidade que lhes confere não somente um estatuto econômico de pobre e superexplorado, mas os submetem também a dispositivos de subjugação e individuação estatais.

A luta por uma renda é confrontada com as dificuldades de qualquer luta de minorias: como assumir uma identidade sujeitada (ser desempregado, ser precário), sem se deixar fechar em uma nova classificação, um novo estatuto da pobreza? Como fazer de "uma renda para todos", não a condição de sobrevivência dos "excluídos" mas uma condição prévia para romper com a subordinação à "potência" produtiva social, com a disciplina da empresa e a subjugação do Estado?

O Estado, como toda instituição "representativa", tem necessidade para funcionar de modelos de identidade molares e codificados. Por muito tempo o salariado virou o modelo majoritário da sociedade capitalista sobre o terreno do "trabalho" e a distribuição da renda.

A classe operária deixou de ser um sujeito revolucionário (e o marxismo uma teoria revolucionária) desde que suas organizações abandonaram o "fim do trabalho assalariado" como programa político. Em vez prosseguir na

"destruição" da classe operária, as organizações do movimento operário fizeram do salariado o "modelo" impermeável a qualquer subjetivação. A classe operária e as suas organizações tornaram-se assim potentes "instrumentos de integração". Se esta integração fora "dinâmica" (!) nos gloriosos anos trinta porque procurava conquistar um poder de compra, desde o declínio do "fordismo" ela é apenas "repressiva" e literalmente "reacionária". Ela contribui para a reprodução de um "modelo majoritário" cada vez mais vazio.

O que o Estado e os modelos majoritários não podem suportar são as "relações ambíguas" nas quais os movimentos de minorias se constituem. Os imigrantes, por exemplo, que estão "entre" a sua identidade cultural de origem e uma identidade do país que "os acolhe", que não podem nem querer assumir completamente. Estar "entre" uma identidade e uma outra é o que caracteriza as mulheres, os homossexuais, mas também, de acordo com modalidades diferentes, os precários que estão "entre" o desemprego e o emprego. Este "entre-dois", momento de sofrimento mas também de criatividade, consequência da crise e de "linha de fuga", é o que deve ser apagado: o imigrante deve integrar-se ao modelo da cidadania, o precário ao modelo salarial.

O pequeno problema, que abre um longo futuro a estas lutas, é que o "modelo majoritário" do cidadão, do trabalho, para não dizer nada da identidade sexual e das relações de poder que ela implica, está em crise estrutural.

Todos estão, pelo menos virtualmente, "entre" uma e outra coisa entre desemprego e emprego. Entre diferentes culturas, entre diferentes

identidades sexuais, entre diferentes processos de subjetivação. Em contrapartida, o emprego, a cidadania e a sexualidade "majoritárias", com as subjetividades que estes "modelos" produzem, referem-se a cada vez menos pessoas no ocidente, e a *fortiori* no mundo.

Estas lutas recusam os dispositivos estatais de individuação e sujeição.

A "sociedade da assistência" e a renda garantida que deveria generalizar o princípio tornaram-se o novo espectro que assombra a Europa (dixit Jospin). Mas é necessário dizer de uma vez por todas que esta categoria da "assistência" está completamente ultrapassada. Ela sempre dissimulou formas de controle da mobilidade e da vida da população, e notadamente das populações "minoritárias".

A multiplicação dos estatutos de pobres e precários provoca uma multiplicação paralela das instituições, dos dispositivos e do pessoal de controle que acompanham qualquer distribuição de dinheiro. Um desempregado, um pobre e um precário não são "assistidos", mas "sujeitos" submetidos a técnicas de subjugação e individuação que, de acordo com Foucault, "se exercem sobre a vida cotidiana imediata, que classificam os indivíduos em categorias, os designam na sua própria individualidade, os anexam à sua identidade, lhes impõem uma lei de verdade que é necessário reconhecer e que os outros devem reconhecer neles". O rendimento, o alojamento, a formação, a saúde, a identidade, o psiquismo, as relações destas populações são cuidadas por uma tropa de trabalhadores sociais que intervêm no âmbito do que Foucault definia como "governo pela individualização". O Estado decide não somente o financiamento do rendimento, mas institui verdadeiros "dispositivos de produção de sujeição"

e de "reprodução da vida" para estas populações que estão fora do "modelo salarial".

Se isso é verdadeiro desde o início do capitalismo, hoje o controle das populações minoritárias representa o futuro de todos muito mais que o modelo do salariado. As fronteiras da precariedade, da pobreza e do desemprego são móveis e se referem, de maneira diferente, a todos.

Que 80% das novas contratações sejam contratos de trabalho "atípicos" significa que o modelo da relação salarial "empurra pelo meio", sendo o desemprego e o emprego estável as extremidades, os limites de um mercado de trabalho que continua a multiplicar os estatutos "precários". Na verdade, todos estão presos nesta modulação entre as duas extremidades, sempre no limite da "inclusão" e da "exclusão"(2), da precariedade e da segurança, do salário e do rendimento.

Pelas políticas de apoio ao emprego os dispositivos de produção estatais de individuação e de sujeição entraram no universo "privado" da empresa. Através de inserção dos jovens pelo trabalho, do tratamento econômico do desemprego, do apoio ativo ao emprego, o Estado está em vias de transformar o "trabalho assalariado" em emprego "assistido", certamente melhor "subvencionado" que a precariedade e o desemprego. O "emprego" tem cada vez mais um estatuto híbrido, preso como está entre direito privado e direito público, entre economia privada e intervenção do Estado. Na conversão do trabalho assalariado em emprego, é o funcionário que, de maneira fantasmática, representa, muito mais que o trabalhador do setor privado, o novo modelo majoritário do emprego. De maneira fantasmática,

porque os funcionários já disseram o que pensam dos seus "privilégios", do Estado e do serviço público nas greves de 95.

Enganar-se-ia redondamente, por conseguinte, quem pensasse que as políticas de apoio ativo ao emprego são "produtivas" e que as despesas destinadas aos pobres, aos precários, às minorias são de "assistência". Do desemprego à precariedade e ao emprego, trata-se de uma única e mesma política de modulação e regulação da força *social* produtiva, que precariza e desestabiliza a todos; política que legisla a reversibilidade de um estatuto a outro, as passagens de uma condição a outra, de uma identidade a outra, de acordo com os imperativos econômicos e de controle social.

Regulação da população (aquilo a que Foucault chamava o "biopoder") e regulação do mercado de trabalho tendem a se sobrepor porque são confrontadas com uma socialização da cooperação produtiva que não segue mais os contornos da empresa.

As lutas dos desempregados e dos precários por um rendimento podem ter uma temível eficácia porque opõem à regulação social do Estado uma reivindicação igualmente social e global. E sobretudo porque mostram que a recusa de ser sujeitadas ao Estado assim como a recusa de se submeter à disciplina da empresa são um mesmo e único terreno de luta e de recomposição possível.



MANIFESTO PORNÔ (FEITO NAS COXAS)

- ° Antes de dominar a palavra escrita, o homem já desenhava sacanagem nas paredes das cavernas.
- ° Masturbação literária não gera porra nenhuma.
- ° Arte é penetração e gozo.
- ° Trepar, parir e criar fazem parte de um mesmo processo.
- ° O Pornopoema vai por no poema.
- ° Os caras do poder baixam o pau com medo de baixar as calças...e acabar(rasurado) levando pau.
- ° A rapaziada tá cagando pra literatura oficial.
- ° Pela suruba literária: um processo concreto da praxis marginal na sacanagem tropical, al, al.
- ° O poema pornô taí pra abrir as pernas e as idéias.
- ° Viva o BUM da poesia, em toda arte, em toda parte.

Maio de 1980

° Cairo Assis Trindade

° Eduardo Kac

° Mano Melo

° Tanussi Cardoso

° Aclyse de Mattos

° Claufe

(lido pela primeira vez na Feira de Poesia, Cinelândia, 6/9/80)

Fonte: JORNAL DOBRABIL, numero hum, de Glauco Mattoso, relançado pela editora Iluminuras.

(Arquivo Rizoma)

DO AMOR VEM A PAZ : O PODER DA AUTOGRATIFICAÇÃO SEXUAL

Masturbate for Peace



Entramos numa época de guerras e rumores de guerras. Ameaças de terrorismo e destruição em massa têm enchido de medo o mundo e nos levado perigosamente perto de um conflito mundial.

Não há maior antídoto para a guerra que o amor. Sentimentos de raiva e desconfiança formam a base da confrontação armada. Troque estes sentimentos negativos por amor e você estará a meio caminho da resolução de qualquer conflito.

No entanto, qualquer amor real deve começar de dentro para fora. Não se pode amar os outros sem primeiro amar-se a si mesmo. E, é claro, a masturbação é a maior expressão do amor próprio. Logo, é natural que nós, cidadãos do mundo, estejamos nos engajando em se masturbar pela paz.

Na medida em que começamos este ato de amor próprio, encorajamos os outros a fazerem o mesmo, para ter prazer na vida e compartilhar a energia positiva da masturbação em um mundo que dela necessita.



Tradução de Ricardo Rosas

Fonte: Masturbate for Peace (www.masturbateforpeace.com)

SEX SHOP CELEBRA O MÊS DO PRAZER SOLITÁRIO

Por Milly Lacombe

O mês de maio já passou, e junto com ele chegaram ao fim as comemorações de mais um mês da masturbação. A idéia nasceu há sete anos, em - onde mais? – São Francisco, quando a lendária sex-shop Good Vibrations, fundada e administrada por uma cooperativa de mulheres, estipulou maio como o mês oficial da masturbação. "Deu tão certo que hoje em dia maio já é citado por muitos", disse ao Mix Brasil Jenny Morse, ativista ligada a Good Vibrations e uma das promotoras das festividades.

Mas a idéia, ao contrário do que parece, não tem alma subversiva. Segundo Morse, o principal objetivo é fazer com que as pessoas, principalmente mulheres, que historicamente se dedicam menos à atividade do que homens, deixem de ver a masturbação como um tabu e recebam informações educativas sobre ela. "A masturbação deveria ter um lugar na rotina diária de cada um, como tomar café e lavar a louça", explicou Morse. "Além de ser uma ótima válvula de escape para o stress, estudos já comprovaram sua eficácia para aliviar cólicas menstruais, combater infecções e alongar os músculos pélvicos". Voilà! Se você esperava por um bom motivo para começar a se dedicar ao esporte, já tem aí mais de um.

De acordo com Morse, o evento é importante também porque ajuda a levantar dados sobre a masturbação feminina. "Existe toda uma nova geração de mulheres para as quais a masturbação não é mais um tabu", explica. "Mas sabemos que precisamos continuar educando e incentivando

o público feminino porque só assim encararemos a atividade tão naturalmente quanto os homens". Com essa finalidade, realizam-se palestras exclusivamente para mulheres, com apresentação de novos brinquedos eróticos feitos só para elas. "Ainda tem muita mulher que acha que os dedos são os únicos instrumentos eficazes, quando, na verdade, existe uma infinidade de novos produtos, como vibradores de última geração, que podem ajudar a chegar lá".

Não fosse tudo isso incentivo suficiente, a Good Vibrations tem ainda o museu do vibrador, um espaço que exhibe os mais variados instrumentos já usados por mulheres durante os anos. Não é difícil, portanto, entender que a Good Vibrations, em maio, só pensa em masturbação. Palestras, jantares, exposições de filmes, discussões de livros, demonstrações dos novos brinquedos eróticos disponíveis no mercado e até uma maratona - tudo isso faz parte das atividades masturbatórias do mês de maio.

"Conseguimos medir o sucesso da empreitada por causa do número de participantes, que cresce a cada ano", disse Morse, que explica receber milhares de e-mails e telefonemas de interessados que querem saber mais sobre o tema. "Muita gente pergunta sobre a promoção de eventos de masturbação grupal, mas ainda não organizamos nada parecido", diz, lembrando que nem por isso não existam festividades que incentivem masturbações grupais. "Elas só não fazem parte da lista de atividades oficiais, mas tem muita gente que aproveita a oportunidade para promover orgias masturbatórias". Portanto, nessa época do ano não é raro ouvir falar, principalmente em São Francisco e redondezas, de jantares e festas temáticas.

Entre os eventos oficiais mais procurados, um filme editado especialmente para a ocasião. São quase duas horas de masturbação, numa seleção das melhores imagens que o cinema e a televisão já produziram sobre o tema. "São cenas muito boas e didáticas. Tem até um sujeito que faz sexo oral nele mesmo", explica Morse. "Sem dúvida, trata-se de um grande esportista", comenta.

Muito popular também é o concurso que premia com US\$ 100 o candidato que colocar no papel os dez mais originais instrumentos usados por ele para se masturbar.

Mas a principal atividade é a que arrecada dinheiro para instituições beneficentes. "Para participar, o interessado deve se inscrever e então arrumar um patrocinador que contribuirá financeiramente com cada minuto de masturbação do participante", explica a promotora. Uma logística que seria no mínimo bizarra se não acontecesse em São Francisco. "Dá muito certo", explica Morse. "Várias empresas locais participam e temos conseguido arrecadar algumas dezenas de milhares de dólares com a iniciativa". O dinheiro vai para instituições feministas e centros de pesquisas contra doenças pertinentes ao sexo feminino.

Outro ponto alto do evento é a escolha dos novos integrantes do Masturbation Hall of Fame (sim, ou você achou que não existiria um corredor da fama para celebridades que incentivam o esporte?). Assim, todos os anos, participantes - e hoje também internautas - têm a chance de eleger os novos "imortais" da masturbação. São educadores, artistas, cantores, políticos e qualquer um que já tenha advogado ou defendido publicamente a causa. Para ser candidato vale até já ter se engajado em

rituais de auto-satisfação sexual em praça pública (o que, naturalmente, confere a George Michael um lugar ao sol). Assim, Jerry Seinfeld, Madonna, Claire Danes e até a personagem Ally McBeal têm seus nomes imortalizados no corredor da masturbação, que, para sua informação, é de fato um corredor localizado na loja da Good Vibrations de São Francisco, mas que pode também ser visto pela Internet (www.goodvibes.com). Apesar de cada "imortal" ter direito a retirar uma placa de bronze com seu nome e título, até hoje nenhuma das celebridades homenageadas foi até lá buscar sua placa.

Ainda que as principais atividades do mês da masturbação aconteçam em São Francisco, já existem festividades e eventos temáticos em outros estados americanos e até em outros países. "Holanda, Canadá e Inglaterra são os mais engajados", disse Morse, antes de esclarecer que acredita que muito em breve outras nações estarão colocando um dedo (ou mais de um) na causa. "Muita gente me pergunta porque maio", explica Morse. "Na verdade, escolhemos o último mês da primavera americana, quando imaginamos que o desejo sexual estivesse mais intenso". "Mas gostamos sempre de deixar claro que Maio é apenas o mês em que promovemos as atividades. Só isso. Afinal, todo mês é o mês da masturbação".

Good Vibrations

1210 Valencia Street

San Francisco, CA

www.goodvibes.com

Material extraído do site do Mix Brasil:

www.mixbrasil.com.br .

MULTIDÕES QUEER – Notas para uma política dos “anormais”

Beatriz Preciado

Este artigo trata da formação dos movimentos e das teorias queer, da relação que mantém com os feminismos e do uso político que fazem de Foucault e de Deleuze. Analisa também as vantagens teóricas e políticas que a noção de “multidões” aporta para a teoria e o movimento queer, em lugar da noção de “diferença sexual”. À diferença do que ocorre nos EUA, os movimentos queer na Europa se inspiram nas culturas anarquistas e nas emergentes culturas transgênero para se opor ao “Império Sexual”, especialmente por meio de uma des-ontologização das políticas e das identidades. Já não há uma base natural (“mulher”, “gay”, etc.) que possa legitimar a ação política. O que importa não é a “diferença sexual” ou a “diferença d@s homossexuais”, mas as multidões queer. Uma multidão de corpos: corpos transgêneros, homens sem pênis, bolachas lobas, ciborgues, femmes butchs, maricas lésbicas... A “multidão sexual” aparece como o sujeito possível da política queer.

.....
 Á memória de Monique Witting

“Entramos numa época em que as minorias do mundo começam a se organizar contra os poderes que as dominam e contra todas as ortodoxias”
 Felix Guattari, Recherches (Trois Milliards de Pervers), 1973.

A sexopolítica é uma das formas dominantes da ação biopolítica no capitalismo contemporâneo. Com ela o sexo (os órgãos chamados “sexuais”, as práticas sexuais e também os códigos da masculinidade e da feminilidade, as identidades sexuais normais e desviantes) faz parte dos cálculos do

poder, fazendo dos discursos sobre o sexo e as tecnologias de normalização das identidades sexuais um agente de controle sobre a vida.

Ao distinguir entre “sociedades soberanas” e “sociedades disciplinares” Foucault já havia assinalado a passagem, que ocorre na época moderna, de uma forma de poder que decide sobre a morte e a ritualiza, para uma nova forma de poder que calcula tecnicamente a vida em termos de população, de saúde ou de interesse nacional. Por outro lado, precisamente neste momento aparece a nova separação homossexual/heterossexual. Trabalhando na linha iniciada por Audre Lorde (1), Ti-Grace Atkinson (2) e o manifesto “The-Woman-Identified-Woman” (3) das “Radicalesbians”, Witting chegou a descrever a heterossexualidade não como uma prática sexual mas como um regime político (4), que participa da administração dos corpos e da gestão calculada da vida, ou seja, como parte da “biopolítica” (5). Uma leitura cruzada de Witting e de Foucault permitiu no começo dos anos 80 que desse uma definição da heterossexualidade como tecnologia bio-política destinada a produzir corpos héteros (straight).

O império sexual

A noção de sexopolítica tem em Foucault seu ponto de partida, questionando sua concepção da política segundo a qual o biopoder só produz disciplinas de normalização e determina formas de subjetivação. A partir das análises de Maurizio Lazzarato (6) que distingue o biopoder da potência da vida, podemos compreender os corpos e as identidades dos anormais como potências políticas e não simplesmente como efeitos dos discursos sobre o sexo. Isto significa que se deve acrescentar diversos capítulos à história da sexualidade inaugurada por Foucault. A evolução da

sexualidade moderna está diretamente relacionada com o surgimento do que se poderia denominar o novo “Império Sexual” (para ressexualizar o Império de Hardt e Negri). O sexo (os órgãos sexuais, a capacidade de reprodução, os papéis sexuais nas disciplinas modernas...) é o correlato do capital. A sexopolítica não pode se restringir à regulação das condições de reprodução da vida, nem aos processos biológicos que “interessam à população” . O corpo hétero (straight) é o produto de uma divisão do trabalho da carne segundo a qual cada órgão é definido por sua função. Toda sexualidade implica sempre uma territorialização precisa da boca, da vagina, do ânus. Deste modo, o pensamento heterocentrado assegura o vínculo 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 ser vivo se converte em um objeto central da política e da governabilidade.

Em realidade, a análise foucaultiana da sexualidade depende em demasia de certa idéia da disciplina do século XIX. Apesar de conhecer os movimentos feministas americanos, a subcultura S/M ou o FHAR na França, nada disso o levou realmente a analisar a proliferação das tecnologias do corpo sexual no século XX: medicalização e tratamento das crianças intersexuais, gestão cirúrgica da transexualidade, reconstrução e “aumento” da masculinidade e da feminilidade normativas, regulação do trabalho sexual pelo Estado, boom das indústrias pornográficas...Sua rejeição da identidade e da militância gay o levará se inventar uma retro-ficção à sombra da Grécia Antiga. No entanto, nos anos 50, assistimos a uma ruptura no regime disciplinar do sexo. Anteriormente, e como continuação do século XIX, as disciplinas biopolíticas funcionavam como uma máquina para naturalizar o sexo. Mas esta máquina não era legitimada pela “consciência”. Mas o será por médicos como John Money quando começa a utilizar a noção de “gênero” para abordar a possibilidade de modificar cirúrgica e hormonalmente a morfologia sexual das crianças intersexuais e as pessoas transexuais. Money

é o Hegel da história do sexo. Esta noção de gênero constitui um primeiro momento de reflexão (e uma mutação irreversível em relação ao século XIX). Com as novas tecnologias médicas e jurídicas de Money, as crianças “intersexuais”, operadas ao nascerem ou tratadas durante a puberdade, se convertem em minorias construídas como “anormais” em benefício da regulação normativa do corpo da massa straight (heterocentrada). Esta multiplicidade dos anormais é a potência que o Império Sexual tenta regular, controlar, normalizar.

O “pós-moneísmo” é para o sexo o que o pós-fordismo é para o capital. O Império dos normais desde os anos 50 depende da produção e da circulação em grande velocidade dos fluxos de silicone, fluxos de hormônios, fluxo textual, fluxo das representações, fluxo das técnicas cirúrgicas, e, em definitivo, fluxo de gêneros. Obviamente, nem tudo circula de maneira constante, e além disso nem todos os corpos obtêm os mesmos benefícios desta circulação: a normalização contemporânea do corpo se baseia nesta circulação diferenciada dos fluxos de sexualização.

Isto nos recorda oportunamente que o conceito de “gênero” foi antes de tudo uma noção sexopolítica antes de se converter em uma ferramenta teórica do feminismo americano. Não é por acaso que nos anos 80, no debate que opunha as feministas “construtivistas” às feministas “essencialistas”, a noção de “gênero” vai se converter na ferramenta teórica fundamental para conceitualizar a construção social, a fabricação social e cultural da diferença sexual, frente à reivindicação da “feminilidade” como substrato natural, como forma de verdade ontológica.

Política das multidões queer

O gênero deixou de ser uma noção a serviço de uma política de reprodução da vida sexual para ser o signo de uma multidão. O gênero não é o efeito de

um sistema fechado de poder, nem uma idéia que atua sobre a matéria passiva, mas o nome do conjunto de dispositivos sexopolíticos (desde a medicina até a representação pornográfica, passando pelas instituições familiares) que serão o objeto de reapropriação pelas minorias sexuais. Na França a manifestação do 1º de maio de 1970, o número 12 de Tout e o de Recherches (Trois Millards de Pervers), o Movimento de antes do MLF, o FHAR e as terroristas das Gouines Rouges (Bolachas Vermelhas) constituem uma primeira ofensiva dos “anormais”.

O corpo não é um dado passivo sobre o qual atua o biopoder, mas mais exatamente a potência mesma que torna possível a incorporação prostética dos gêneros. A sexopolítica não é apenas um lugar de poder, mas sobretudo o espaço de uma criação onde se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais se convertem em multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão se torna queer.

O corpo da multidão queer aparece no centro do que poderíamos chamar, para retomar uma expressão de Deleuze/Guattari, de um trabalho de “desterritorialização” da heterossexualidade. Uma desterritorialização que afeta tanto o espaço urbano (portanto, se haveria de falar de desterritorialização do espaço majoritário, e não de gueto) como o espaço corporal. Este processo de “desterritorialização” do corpo supõe uma resistência aos processo de chegar a ser “normal”. O fato de que haja tecnologias precisas de produção de corpos “normais” ou de normalização dos gêneros não acarreta um determinismo nem uma impossibilidade de ação política. Pelo contrário. Dado que a multidão queer traz consigo mesma, como fracasso ou resíduo, a história das tecnologias de normalização dos corpos, ela tem também a possibilidade de intervir nos dispositivos biotecnológicos de produção de subjetividade sexual.

Isto é concebível à condição de se evitar duas armadilhas conceituais e políticas, duas leituras (equivocadas mas possíveis) de Foucault. Deve-se evitar a segregação do espaço político que converteria as multidões queer numa espécie de margem ou de reserva de transgressão. Não se deve cair na armadilha da leitura liberal ou neo-conservadora de Foucault que levaria a conceber as multidões queer como algo oposto à estratégia identitárias, tomando a multidão como uma acumulação de indivíduos soberanos e iguais perante a lei, sexualmente irreduzíveis, proprietários de seus corpos e que reivindicariam seu direito inalienável ao prazer. A primeira leitura tende a uma apropriação da potência política dos anormais numa ótica de progresso, a segunda silencia os privilégios da maioria e da normalidade (hetero)sexual, que não reconhece que é uma identidade dominante. Tendo isso em conta, os corpos já não são dóceis. “Des-identificação” (para retomar a formulação de De Laurentis), identificações estratégicas, reconversão das tecnologias do corpo e desontologização do sujeito da política sexual, estas são algumas das estratégias políticas das multidões queer.

Des-identificação. Surge das bolachas que não são mulheres, das bichas que não são homens, dos trans que não são homens nem mulheres. Neste sentido, se Witting foi recuperada pelas multidões queer é precisamente porque sua declaração “as lésbicas não são mulheres” é um recurso que permite combater por meio da des-identificação a exclusão da identidade lésbica como condição de possibilidade da formação do sujeito político do feminismo moderno. Identificações estratégicas. Identificações negativas como “bolachas” ou “bichas” se converteram em lugares de produção de identidades que resistem à normalização, que desconfiam do poder totalitário, das chamadas à “universalização”. Influenciadas pela crítica pós-

colonial, as teorias queer dos anos 90 têm utilizado os enormes recursos políticos da identificação “gueto”, identificações que iriam ter um novo valor político, dado que pela primeira vez os sujeitos do enunciado eram as próprias bolachas, as bichas, os negros e as pessoas transgênero. Àqueles que ventilam a ameaça da guetização, os movimentos e as teorias queer respondem com estratégias ao mesmo tempo hiper-identitárias e pós-identitárias. Fazem um uso radical dos recursos políticos da produção performativa das identidades desviadas. A força de movimentos como Act Up, Lesbian Avengers ou as Radical Fairies deriva de sua capacidade para utilizar suas posições de sujeitos “abjetos” (esses “maus sujeitos” que são os soropositivos, as bolachas, as bichas) para fazer disso lugares de resistência ao ponto de vista “universal”, à história branca, colonial e hétero do “humano”.

Felizmente, estas multidões não compartilham da desconfiança – insistimos nisso – de Foucault, Witting e Deleuze em relação à identidade como lugar de ação política, apesar de suas diferentes formas de analisar o poder e a opressão. No começo dos anos 70, o Foucault francês se distancia do FHAR devido ao que ele chama de “tendência à guetização”, enquanto o Foucault americano parecia gostar muito das “novas formas de corpos e prazeres” que as políticas da identidade gay, lésbica e S/M haviam produzido no bairro de Castro, o “gueto” de São Francisco. Por sua vez, Deleuze criticava o que denominava uma identidade “homossexual molar”, porque pensava que promovia o gueto gay, para idealizar a “homossexualidade molecular” que lhe permitia fazer das “boas” figuras homossexuais, desde Proust até o “travesti afeminado”, exemplos paradigmáticos do processo de “devir mulher” que estava no centro de sua agenda política. Isso inclusive lhe permitiria dissertar sobre a homossexualidade em vez de se questionar suas próprias premissas heterossexuais (7). Quanto a Witting, podemos nos perguntar se sua adesão à posição do “escritor universal” impediu que a riscassem da lista dos “clássicos” da literatura francesa depois da publicação

de *Le Corps Lesbien* em 1973. Está claro que não, quando vemos que como o jornal *Lê Monde* se apressava em mudar o título original de sua nota necrológica, por “Monique Witting, a apologia do lesbianismo” encabeçado pela palavra “Desaparecimentos”. (8)

Reconversão (*détournment*) das tecnologias do corpo. Os corpos das multidões queer são também reapropriações e reconversões dos discursos da medicina anatômica e da pornografia, entre outros, que construíram o corpo hétero e o corpo desviado modernos. A multidão queer não tem a ver com um “terceiro sexo” ou um “mais além dos gêneros”. Dedicar-se à reapropriação das disciplinas dos saberes/poderes sobre os sexos, à rearticulação e a reconversão das tecnologias sexopolíticas concretas de produção dos corpos “normais” e “desviados”. A diferença das políticas “feministas” ou “homossexuais”, a política da multidão queer não se baseia em uma identidade natural (homem/mulher), nem em uma definição baseada nas práticas (heterossexuais/homossexuais), mas em uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como “normais” ou “anormais”: são as drag-king, as bolachas lobas, as mulheres barbudas, os trans-bichas sem pênis, os deficientes-ciborg... O que está em jogo é como resistir ou como reconverter as formas de subjetivação sexopolíticas.

Esta reapropriação dos discursos de produção de poder/saber sobre o sexo é um abalo epistemológico. Em sua introdução programática ao famoso número de *Recherches* sem dúvida inspirado pelo FHAR, Guattari descreve esta mutação nas formas de resistência e de ação política: “o objeto deste número –as homossexualidades hoje na França – não podia ser abordado sem por em questão os métodos rotineiros de investigação nas ciências humanas que, sob o pretexto da objetividade, tentam estabelecer uma distância máxima entre o investigador e seu objeto (...). A análise institucional, pelo contrário, implica um descentramento radical do

enunciado científico. Mas para isso não basta ‘dar a palavra’ aos sujeitos implicados – o que às vezes é uma iniciativa formal, quase jesuítica – senão que, além disso, deve-se criar as condições de um exercício total, paroxístico, deste enunciado (...). Maio de 68 nos ensinou a ler nos muros e depois começamos a decifrar os grafites nas prisões, nos asilos e hoje nos banheiros. Resta refazer todo um ‘novo espírito científico’” (9). A história destes movimentos políticos-sexuais pós-moneístas é a história desta criação das condições de um exercício total do enunciado, a história de uma virada da força performativa dos discursos, e de uma reapropriação das tecnologias sexopolíticas de produção dos corpos dos “anormais”. A conquista da palavra pelas minorias queer é um acontecimento não tanto pós-moderno como pós-humano: uma transformação na produção e na circulação dos discursos nas instituições modernas (da escola à família, passando pelo cinema ou pela arte) e uma mutação dos corpos.



Desontologização do sujeito da política sexual. Nos anos 90 uma nova geração surgida dos próprios movimentos identitários começou a redefinir a luta e os limites do sujeito político “feminista” e “homossexual”. No plano teórico, esta ruptura tomou inicialmente a forma de um retorno crítico

acerca do feminismo, realizado pelas lésbicas e pós-feministas americanas, apoiando-se em Foucault, Derrida e Deleuze. Reivindicando um movimento pós-feminista ou queer, Teresa de Laurentis (10), Donna Haraway (11), Judith Butler (12), Judith Halberstam (13), nos EUA, Marie-Hélène Bourcier (14) na França, e lésbicas chicanas como Gloria Anzaldúa (15) ou feministas negras como Barbara Smith (16) e Audre Lorde criticarão a naturalização da noção de feminilidade que inicialmente havia sido a fonte de coesão do sujeito do feminismo. Havia se iniciado a crítica radical do sujeito unitário do feminismo, colonial, branco, derivado da classe média-alta e dessexualizado. As multidões queer não são pós-feministas porque queiram ou desejem agir sem o feminismo. Pelo contrário. São o resultado de uma confrontação reflexiva do feminismo com as diferenças que este apagava para favorecer um sujeito político “mulher” hegemônico e heterocentrado.

Quanto aos movimentos de liberação de gays e lésbicas, dado que seu objetivo é a obtenção da igualdade de direitos e que para isso se baseiam em concepções fixas da identidade sexual, contribuem para a normalização e a integração dos gays e lésbicas na cultura heterossexual dominante, o que favorece as políticas pró-família, tais como a reivindicação do direito ao matrimônio, à adoção e à transmissão do patrimônio. Algumas minorias gays, lésbicas, transexuais e transgêneros reagiram e reagem hoje contra esse essencialismo e essa normalização da identidade homossexual. Surgem vozes que questionam a validade da noção de identidade sexual como único fundamento da ação política; contra isso propõem uma proliferação de diferenças (de raça, de classe, de idade, de práticas sexuais não normativas, de deficiência física). A noção medicalizada de homossexualidade que data do século XIX e que define a identidade pelas práticas sexuais é abandonada em favor de uma definição política e estratégica das identidades queer. A homossexualidade tão bem controlada e produzida pela *scientia sexualis* do século XIX foi dinamitada; se viu transbordada por uma multidão de “maus sujeitos” queer.

A política das multidões queer advém de uma posição crítica em relação aos efeitos normalizadores e disciplinares de toda formação identitária, de uma desontologização do sujeito da política das identidades: não há uma base natural (“mulher”, “gay”, etc.) que possa legitimar a ação política. Não tem por objetivo a liberação das mulheres da “dominação masculina”, como queria o feminismo clássico, porque não se baseia na “diferença sexual”, sinônimo de uma divisão fundamental da opressão (transcultural, transhistórica) baseada em uma diferença de natureza que deveria estruturar a ação política. A noção de multidão queer se opõe a de “diferença sexual”, tal como foi explorada tanto nos feminismos essencialistas (de Irigaray a Cixous, passando por Kristeva) como pelas variantes estruturalistas ou lacanianas do discurso da psicanálise (Roudinesco, Héritier, Théry...). Opõe-se às políticas paritárias derivadas de uma noção biológica da “mulher” ou da “diferença sexual”. Opõe-se às políticas republicanas universalistas que permitem o “reconhecimento” e impõem a “integração” das “diferenças” no seio da República. Não há diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade das relações de poder, uma diversidade das potências de vida. Estas diferenças não são “representáveis”, uma vez que são “monstruosas” e põem em questão, por isso mesmo, não apenas os regimes de representação política mas também os sistemas de produção de saber científico dos “normais”. Neste sentido as políticas das multidões queer se opõem tanto às instituições políticas tradicionais que se apresentam com soberanas e universalmente representativas, como às epistemologias sexopolíticas heterocentradas que dominam ainda a produção da ciência.

Notas

1. Audre Lorde, *Sister Outsider*, California, Crossing Press, 1984.
2. Ti-Grace Atkinson, « Radical Feminism », in: *Notes from the Second Year*, New York, Radical Feminism, 1970, pp. 32-37 ; Ti-Grace Atkinson, Amazon Odyssey, New York, Links, 1974.
3. Radicalesbians, « The Woman-Identified Woman », in Anne Koedt, dir. *Notes from the Third Year*, New York, 1971.
4. Monique Wittig, *La pensée straight*, traduction Marie-Hélène Bourcier, Paris, Balland, 2001.
5. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, Tome I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 177.
6. Maurizio Lazzarato, *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.
7. Pour une analyse détaillée de cette utilisation des tropes homosexuels, cf. le chapitre intitulé « Deleuze ou l'amour qui n'ose pas dire son nom » dans *Manifeste Contrasexuel*, Paris, Balland, 2000.
8. Le Monde, sábado, 11 de janeiro de 2003.
9. Félix Guattari, Recherches, « Trois milliards de pervers », publié en mars 1973, pp.2-3.
10. Teresa De Lauretis, *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
11. Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women, The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.

12. Judith Butler, *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990.
13. Judith Halberstam, *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press, 1998.
14. Marie-Hélène Bourcier, *Queer Zones, politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris, Balland, 2001.
15. Gloria Andalzua, *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987.
16. Gloria Hull, Bell Scott and Barbara Smith, *All the Women Are White, All the Black Are Men, But Some of Us Are Brave : Black Women's Studies*, New York, Feminist Press, 1982.

Tradução de Ricardo Rosas a partir da versão espanhola do francês por "el bollo loco".

Fonte: Multitudes (<http://multitudes.samizdat.net/>).

FEEDBACK E CIBERNÉTICA: REIMAGINANDO O CORPO NA ERA DO CIBORG (Parte 1)*

David Thomas

Palavras possuem força aterradora

(Colin Cherry, 1980: 68)

O "ciborg", ou "organismo cibernético", representa uma visão radical do que significa ser um humano no mundo ocidental no fim do século XX. Embora a palavra tenha uma origem oficial datada de 1964, quando foi concebida para descrever uma união especial de organismo humano e sistema de máquina, pela última década tem ganho uma certa notoriedade tanto na cultura de filmes populares quanto em círculos acadêmicos especializados. Filmes como *Blade Runner* (1982), a trilogia *Alien*, a série *O Exterminador do Futuro* (*Terminator* - 1984, 1991), a série *Robocop* (1987, 1990) e o clássico cult britânico *Hardware* (1990) apresentam uma visão do ciborg que vai do modelo da pura máquina militar ao modelo do humano, esculpido geneticamente. Trata-se de modelos e simulações geralmente designados para funcionar em mundo hostis, distópicos e futuristas, governados por vários tipos de atividades corporativas ou militares/industriais renegadas, ou pelas conseqüências dessas atividades. De resto modelos de protociborgs benignos podem ser encontrados sob forma de esboço, ainda que menos imaginária mas não menos militarizada, nas revisões da idéia masculinidade exploradas no contexto da mudança de ênfase do programa espacial americano que figura no teste de piloto para astronauta apresentada no best-seller - e no filme nele baseado - de Tom Wolfe, *The Right Stuff* (1979). Por outro lado, modelos de ciborgs alternativos têm sido explorados numa veia mais especulativa, e de um ponto de vista acadêmico mais fechado, ainda que de uma ótica de oposição, na meditação seminal de Donna

Haraway, "A cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century".

O sucesso dos filmes de ciborg e a influência do manifesto de Haraway sobre o tema sugerem que esta palavra tem funcionado de algum modo através do anos 80 como uma palavra-chave, no sentido de Raymond Williams. Isto é, "palavras significativamente limitadoras em certas atividades e suas interpretações" (Williams, 1983:15)(1). Existem, porém, várias outras palavras que pavimentaram o caminho para falarmos no "ciborg" e seu modo "híbrido" específico de reimaginar o corpo humano sob o signo da máquina. Dentre essas palavras, algumas das quais existiram durante décadas, outras por vários séculos, incluem-se "autômato", "automação" e "automático", "andróide" e "robô"; outras, como "biônico", apareceram por volta da mesma época em que o termo "ciborg" foi concebido.

Mais tarde, apresentaram-nos uma outra palavra, ciberespaço, também conhecida como "realidade virtual", que já começara a circular nos discursos populares e acadêmicos sobre o futuro do corpo humano, freqüentemente na companhia da palavra "ciborg" ou suas imagens. Seja com o disfarce de "ciberespaço", uma palavra inicialmente concebida por William Gibson em seu premiado romance de ficção científica, *Neuromancer* (1984), ou sob a forma de "realidade virtual", a idéia de um novo modo digital computadorizado articulando e, sem dúvida, reimaginando o corpo humano tem sido explorado em romances, incluindo *Count Zero* (1986) e *Mona Lisa Overdrive* (1988), ambos do próprio Gibson; filmes (como *Brainstorm* [1983] e *The Lawnmower Man* [1992]); bem como numa grande quantidade de textos acadêmicos e populares (2).

Por isso, não é difícil de imaginar que palavras como "autômato", "automação", "automático", "robô", "biônico", "ciborg" e "ciberespaço" podem constituir um ajuntamento williamsiano de palavras-chave, na

medida em que elas formem um "conjunto de... palavras e referências inter-relacionadas" (1983: 22), que trama os novos limiares em transmutação da história do corpo humano. Com o aparecimento de cada nova palavra, um novo limiar é atravessado na percepção e construção social do corpo humano, nas concepções do orgânico e do inorgânico, do corpo e da tecnologia, do humano e do não-humano; e, sem dúvida, das máquinas elas mesmas, na medida em que essas também possam "ser consideradas como órgãos da espécie humana" (Canguilhem, 1992:55).

Há dois caminhos principais para explorar os limiares mais recentes do ciborg e da realidade virtual que surgem na história da interface corpo/máquina. O primeiro é através da palavra *cibernética*. Embora não fosse uma palavra nova quando foi introduzida em 1947, "cibernética" foi considerado um neologismo que melhor descrevia uma nova ciência interdisciplinar de controle e de comunicação. A reconceituação pode, nesse caso, ser determinada através das razões dadas pela escolha desta palavra em particular, os significados atribuídos a ela e, finalmente, seus poderes evocativos como uma ferramenta analógica.

O segundo caminho para explorar a reconceituação do corpo humano é traçar a história subsequente da cibernética e, em particular, seus impactos sobre como pesquisadores reimaginaram a interface humano/máquina no princípio dos anos 60, quando a palavra "ciborg" foi cunhada. A partir daí, pode-se traçar as reverberações do impacto inicial da cibernética como palavra e disciplina "universal" (Bowker, 1993), chegando até a metade final dos anos 80 e os ciborgs de oposição socialista-feministas de Haraway. Finalmente, também há a questão da tecnologia da realidade virtual ou ciberespaço, que precisamos tratar, ainda que brevemente, na medida em que representa o lugar em potencial e, como tal, a promessa mais recente e talvez a interface mais essencial do ciborg, do ponto de vista de formas mais novas e mais desenvolvidas dos seus sistemas interativos essenciais.(3)

Identidade em Modelo: Norbert Wiener, Cibernética e o Autômato do Século XX

Norbert Wiener, uma figura fundadora da ciência da cibernética, fornece um útil panorama das diferentes fases do desenvolvimento dos automata. Sua periodização é de interesse por causa do foco sobre as mudanças na força motivacional e a maneira em que essas mudanças estão relacionadas a uma história paralela do corpo. No seu manifesto clássico de 1948 sobre uma nova ciência de cibernética, *Cybernetics: or Control e Communication in the Animal and the Machine*, Wiener apresentava a história dos automata, dividida em quatro estágios: primeiro, uma era mítica dos Golens; depois, a era dos relógios (séculos XVII e XVIII); em seguida, a era do vapor, originador do mecanismo governamental propriamente dito (fim do século XVIII e século XIX); e, finalmente, a era da comunicação e controle, uma era marcada por uma mudança da engenharia do poder para a engenharia da comunicação; em outras palavras, da "economia da energia" para uma economia enraizada na "reprodução acurada de um sinal" (Wiener, 1948a:51, 50).

Wiener percebeu, por outro lado, que estes estágios geraram quatro modelos do corpo humano: o corpo maleável, mágico, figura de argila; o corpo funcional, como um mecanismo de relógio; o corpo como uma "máquina de esquentar glorificada, queimadora de algum combustível, além dos glicídios dos músculos"; e, mais recentemente, o corpo como um sistema eletrônico (Wiener, 1948a:51). A periodização em duas etapas de Wiener é significativa porque revela um alerta, dado por um dos principais fundadores da cibernética, para as importantes fases disciplinares ocorridas na história maquinária do corpo ocidental. Também é significativa porque chama a atenção para as *fases paralelas* na reimaginação das funções do corpo como elemento fundamental em uma cultura maquinística.

Enquanto o século XIX se caracterizava por um *corpo engenheirado*, considerado como "uma ramificação do poder engenheirante", um modelo cujas influências se estenderam bem fundo no século XX, Wiener argumentou (1948b:15) que "nós estamos agora nos apercebendo que o corpo está muito longe de ser um sistema conservador, e que o poder disponível a ele é muito menos limitado do que foi formalmente acreditado". No lugar do modelo do século XIX, ele sugeriu que

nós estamos começando a ver que importantes elementos como os neurônios - as unidades dos complexos nervosos dos nossos corpos - fazem muito de seu trabalho sob as mesmas condições que os tubos de vácuo, que seus poderes relativamente pequenos são alimentados de fora pela circulação do corpo e que o medidor que é mais essencial para descrever suas funções não é o de um tipo de energia (1948b:15)

Em lugar disso, a cibernética propôs que o corpo humano fosse concebido como uma rede de comunicações cujo sucesso operacional está baseado na "reprodução acurada de um sinal" (1948b:15).

Para Wiener, escrevendo no fim dos anos 40, os "novos estudos dos automata, seja em metal ou de carne, [era] um ramo da engenharia de comunicações, e suas noções básicas [eram] aquelas de mensagem, quantidade de perturbações ou 'ruído'... quantidade de infomações, técnica de codificação, e por aí em diante" (1948a: 54). Ele argumentava que, "nessa teoria, nós lidamos com *automata* efetivamente ligados ao mundo exterior, não meramente pelos seus fluxos de energias, seus metabolismos, mas também por um fluxo de impressões, de mensagens recebidas e das ações de mensagens saindo [do sistema em questão]"(1948a: 54). Este novo jeito de conceber os automata foi, na teoria e na prática, ligado a um novo tipo de mecanismo de *feedback*: o servomecanismo (4). Wiener chegou ao ponto de argüir que "a era atual é verdadeiramente a era dos servo-

mecanismos, da mesma forma que o século dezenove foi a era da máquina a vapor ou o século dezoito a era do relógio" (Wiener 1948a: 55).

A diferença entre servomecanismos e as primeiras formas de *automata*, cujo funcionamento era similar ao dos relógios, ou mesmo dos sistemas de maquinaria automática controlados por comandos de motor a vapor, não reside na sua lógica operacional elementar (já que os autômatos anteriores eram também governados por uma lógica de *feedback*), mas mais nas suas habilidades em penetrar, através de uma vasta variedade de formas, no social, ao invés da indústria ou do parque industrial de uma nação (5). Ao invés de estar limitado a um mecanismo tipo relógio ou engrenagens primárias tais como engenhos a vapor, os novos servomecanismos foram desenhados para servirem a um vasto número de aplicações. Essas incluíam "termostatos, giro-bússulas automáticas para sistemas de pilotagem em naves, mísseis de auto-propulsão - especializados em rastrear seus alvos -, sistemas de controle de fogo anti-aéreo, máquinas de queimar óleo controladas automaticamente, computadores ultra-rápidos e outros do mesmo gênero" (1948a: 55). Embora Wiener tenha aceito que artefatos dessa espécie, "sem dúvida, foram utilizados muito antes da guerra, incluindo o velho controlador das máquinas a vapor", ele todavia apontou que "a grande mecanização da segunda guerra mundial os fez se darem conta de sua existência", profetizando, "que a necessidade de lidar com a energia extremamente perigosa do átomo provavelmente vai levá-los a um ponto de desenvolvimento ainda mais alto" (1948a: 55). Desse modo, o que o *feedback* e outras invenções como o tubo de vácuo "tornaram possíveis não [foi] o desenho esporádico de mecanismos automáticos individuais, mas uma política geral para a construção de mecanismos automáticos dos mais variados tipos." Wiener chegou ao ponto de argüir que tais desenvolvimentos, em conjunto com um "novo tratamento teórico das comunicações, que toma em suas mãos todas as possibilidades de cognição

das possibilidades de comunicação entre máquina e máquina,... torna viável uma nova era de automatização" (Wiener, 1954: 153).

Como Wiener bem apontou, o novo estudo dos autômatos estava emergindo juntamente com uma nova ciência de comunicações e controle - a Cibernética: uma ciência que propôs uma visão completamente nova do corpo humano e de suas relações com o mundo orgânico e com o mundo das máquinas. Um novo conjunto de analogias estava não só estabelecendo conexões, através de uma série de correspondências formais, entre o corpo humano, concebido como um sistema nervoso, e a máquina, concebida como um organismo comunicador, mas também estava projetando os meios para a ligação automática de máquina para máquina por meio de uma mesma linguagem de comunicação.

Como de costume, Wiener nos dá uma boa representação do poder e da elegância austera do pensamento analógico subjacente à cibernética e seu novo ramo de antropomorfismo quando argumentou que:

Embora seja impossível fazer qualquer declaração universal a respeito dos automata capaz de rivalizar com as permitidas por um campo que está crescendo rapidamente, como é este da automatização, há algumas características gerais dessas máquinas tal como realmente existem que eu gostaria de enfatizar. Uma é que elas são máquinas para efetuarem alguma tarefa ou definições de tarefas, e por isso devem possuir órgãos operacionais (análogos aos braços e pernas dos seres humanos) com os quais tais tarefas podem ser efetuadas. O segundo ponto é que elas devem estar em rapport com o mundo externo por órgãos sensoriais, tais como células fotoelétricas e termômetros, que não apenas dizem a elas quais são as circunstâncias existentes, mas permitem que elas gravem as performance ou não-performance das suas próprias tarefas. Esta última função... é chamada de feedback, a propriedade de estar habilitado a ajustar as futuras condutas as

performances passadas. O feedback pode ser tão simples quanto a de um simples reflexo, ou pode ser um feedback de ordem mais complexa, no qual a experiência passada é usada não apenas para regular movimentos específicos, mas também políticas de comportamento inteiras. Tal política de feedback pode aparentar ser, por um lado, como freqüentemente o faz, o que nós conhecemos como reflexo condicionado e, de outro, como aprendido.

Para todas essas formas de comportamento, e particularmente para os mais complicados, nós devemos ser os órgãos centrais de decisão, os que determinam o que a máquina deve fazer a seguir, com base na base de informação retroalimentada que ela guarda por meios análogos aos da memória de um organismo vivo. (Wiener, 1954: 32-3)

O autômato cibernético wieneriano foi concebido como uma máquina ativa, hierarquicamente governada e orientada para objetivos, que foi definida através de uma certa lógica de tempo/espço - o ajuste da conduta futura através de uma avaliação comparativa de ações passadas - para atuar em seu meio. Como tal marcou um novo limiar de inteligência, que se estendeu para além daquele que havia sido previamente estabelecido na base dos sistemas de máquinas automáticos fabris.

O poder particular do raciocínio analógico da cibernética residiu no fato de que ela estava habilitada a redefinir o conceito de "vida" propriamente dito, a fim de colocá-lo no mesmo nível das características operacionais de um autômato-cibernético. Como Wiener notou, nesta conexão, "agora que certas analogias de comportamento estão sendo observadas entre máquina e o organismo vivo, o problema em saber se a máquina está viva ou não, para nosso interesse, é semântico, e nós estamos em liberdade para respondê-lo de um jeito ou outro como melhor nos convier" (1954:32).

Se nós desejarmos usar a palavra "vida" para cobrir todos os fenômenos que nadam localmente contra a correnteza de crescente entropia, nós estamos em liberdade de fazê-lo. Porém, nós devemos incluir vários fenômenos astronômicos que possuem apenas uma vaga similaridade com a vida tal como nós ordinariamente a conhecemos. (Wiener, 1954: 32)

Ao invés disso, porém, o autor defendeu um ponto de vista diferente e muito mais radical, argumentando que era

melhor evitar todas perguntas que suplicam epítetos tais como "vida", "alma", "vitalismo" e similares, e dizer meramente que, em relação às máquinas, não há razão pela qual elas não podem lembrar seres humanos capazes de representar pequenas quantidades de entropia decrescente numa estrutura na qual a grande entropia tende a aumentar (1954: 32)

A exigência pode ter contornado a espinhosa questão sobre a "vida" mas foi bem além do nível abstrato no qual foi proposta. Implicou em um novo modelo sistêmico para a estrutura dos organismos, que estava segregada desde o falecimento, no século XX, de uma visão mecanicista ou taxonômica simples da organização de plantas ou animais. No lugar delas, passou-se a conceber o organismo como "um sistema multinível de complexidade elaborada, apoiado em várias dimensões, para assim manter sua estabilidade metabólica em face de mudanças no meio, e equipado com um repertório de comportamentos capazes de garantir a coleta necessária de energia, materiais, etc." (Pratt, 1987: 180). Em outras palavras, passou-se a conceber o organismo como se fosse estruturado de acordo com "sofisticados sistemas de controle" e com seu cérebro servindo como um "coordenador superior" (Pratt, 1987: 180).

Tal modelo de um organismo estruturado de acordo com um conjunto definido de mecanismos de controle também foi adotado pelos

ciberneticistas (Pratt, 1987:190, 194-6). De fato, poder-se-ia argumentar que a cibernética operacionalizou a questão da "vida", substituindo o conceito de organismo de "biológico" para "construído" e que, deste modo efetivamente transformou-o em um problema de equipamento pesado (*hardware*). De acordo com seus novos parâmetros existenciais, o autômato cibernético wieneriano era "orgânico", ou "vivo", precisamente porque estava *operacionalmente* ativo; isto é, estava "efetivamente ligado ao mundo exterior, não meramente por [seus] fluxos de energia, [seus] metabolismos, mas também por um fluxo de impressões, de mensagens de entrada e da ação de mensagens de saída [do sistema]". A lógica da analogia cibernética garantia, em outras palavras, que a equivalência funcional fosse estabelecida ao nível dos órgãos sensoriais (Wiener, 1948a: 54), já que estes eram os meios principais pelos quais um organismo poderia manter uma existência estável, isto é, sistêmica, em um dado meio através da troca de informações.

Ainda outra maneira de entender a natureza orgânica do autômato cibernético era através da temporalidade comum que ele compartilhava com o mundo dos organismos "vivos". Depois de notar que "a relação desses mecanismos [os novos *automata*] com tempo demandava estudo cuidadoso", Wiener apontou:

É bem claro que a relação entrada-saída (input-output) é consecutiva no tempo, e envolve uma determinada ordem de passado-futuro. O que talvez não seja tão claro é que a teoria dos automata sensitivos é estatística. Nem sempre estamos interessados na performance de uma máquina de comunicação apenas por razões de transmissão. Para funcionar adequadamente ela deve ter uma performance satisfatória para toda uma classe de entradas. E isso significa uma performance estatisticamente satisfatória para a classe de entradas que ela está estatisticamente preparada para receber. Desse modo sua teoria pertence aos mecanismos

estatísticos gibbsianos ao invés da mecânica clássica newtoniana (Wiener, 1948a: 55)

Baseado nessas informações é que Wiener argumentou que "o autômato moderno existe como organismo vivo na mesma variação do tempo bergsoniano. Conseqüentemente não há razão nas considerações de Bergson segundo as quais o modo essencial de funcionamento do organismo vivo não deveria ser o mesmo daquele de um autômato desse tipo"(1948a: 56). Como esse argumento sugere, não era mais pois uma questão de máquinas funcionando como organismos, ou de organismos funcionando *como* máquinas. Ao invés disso, máquinas e organismos eram para ser considerados *como* dois estados ou estágios funcionais equivalentes de uma mesma organização cibernética.

O autômato cibernético wieneriano marca um importante limiar na história do corpo humano. Por volta do fim dos anos 40 as confusões nascidas das imagens que então competiam para caracterizar o corpo humano como um organismo pensante foram eficazmente exorcizadas através de uma mudança antimimética na história dos automata. Talvez a maior realização da cibernética nesta direção foi a de consumir a transformação que a Revolução Industrial havia inaugurado com o caso da maquinaria automática. O espelhamento do corpo humano pelo autômato da cibernética não foi estabelecido pela base da mímica convencional, mas muito mais como um caso dos andróides e suas partes internas, seguindo o entendimento comum das similaridades que existem entre os mecanismos de controle e as organizações comunicacionais dos sistemas maquinísticos e dos organismos vivos. Como resultado, o princípio de incorporação da cibernética estendeu-se bem além dos primeiros motores e fábricas, para se infiltrar nos menores tendões das tecnologias capazes de acomodar um servomecanismo.

Anteriormente, os automata miméticos tinha provido modelos mecânicos visuais para se pensar a natureza do organismo humano e suas identidades culturais, políticas e sociais. Com o aparecimento do autômato cibernético, o sociológico da identidade humana foi transformado em um produto abstrato da organização cibernética. No caso dos robôs pré-cibernéticos de Capek nos anos 20, por exemplo, a identidade era caracterizada em última instância com base nas categorias tradicionais, visando à representação de diferenças nos produtos das organizações industriais e sociais, de categorias tais como marcas de fábrica, cores e linguagem. Resumindo, era uma questão de *National & Ethnic Robots* (Capek e Capek, 1961: 57). A cibernética, ao contrário, propôs uma solução radicalmente diferente para a natureza fundamental do organismo humano, sugerindo que seu ser deve ser reduzido a um *padrão* (6) organizacional, cuja lógica operacional também seja coestensiva com outros organismos e tipos de sistemas de máquinas. Como Wiener enfatizou no começo do seu penúltimo capítulo sobre "Organização como a Mensagem", em *The Human Use of Human Beings*:

A metáfora para a qual eu devoto este capítulo é uma em que o organismo é visto como mensagem. Organismo é oposto ao caos, à desintegração, à morte, como a mensagem é ao ruído. Para descrever um organismo, nós não tentamos especificar cada molécula nele, catalogá-lo pedacinho por pedacinho, mas sim responder a certas perguntas que revelem seu padrão: um padrão que é mais significativo e menos provável quando o organismo se torna, por assim dizer, mais plenamente um organismo (Wiener, 1954:95)

Máquina e organismo humano exibiam pois os sinais de vida até então dados como distintos, cada um trabalhando para aumentar seu nível de organização. O processo de equivalência ou analogia funcional desconheceria limites, já que também era definido em termos de abstração: organização (baseada em *feedbacks*) e padrão (uma conseqüência de

neguentropia). Por volta do começo dos anos 60, a influência desse modelo cibernético atingiria proporções místicas nos escritos de Marshall McLuhan, quando ele propôs que uma "tradução atual de nossas vidas inteiras na forma espiritual da informação" poderia "fazer do globo inteiro, e da família humana, um consciência única" (McLuhan, 1964: 67). Como um texto introdutório sobre cibernética defenderia mais tarde: "*O feedback é universal*" (Porter, 1969: 8).



Cibernética: Uma Palavra para Ligar Espaço e Tempo, Uma Palavra tornar Equivalentes Organismos Vivos e Sistemas de Máquinas

A Teoria das Comunicações fornece uma resposta para a questão de como palavras ligam espaço e tempo a serviço de novas concepções de ser humano e de corpo humano.

Acontece assim na medida em que isso sugere que organismos humanos e também sistemas de máquinas são ligados através de uma mudança de sinais no *tempo*, como discursos ou música, e de sinais no *espaço*, como pinturas, inscrições em pedras, cartões perfurados e pinturas' (Cherry, 1980:125; ênfase no original). Mas, palavras, escritas e faladas, podem ligar tempo e espaço, corpos humanos e máquinas de outras formas. Elas podem, por exemplo, ligar corpos e máquinas na forma de laços de *feedback*, baseados etimologicamente, que governam ações presentes e futuras de acordo com um conjunto de significados passados (por exemplo, um dado campo de conhecimento). Portanto, deste ponto de vista, palavras

podem servir como meio para instituir uma história que é operacionalizada etimologicamente em um presente, em um dado contexto físico (por exemplo, espacial). Na verdade, a palavra *cibernética* fornece um bom exemplo de como palavras podem funcionar como máquinas de *feedback* e, acima de tudo, como palavras devem servir como uma poderosa forma de passagem entre imagens radicalmente diferentes do organismo humano.

A palavra "cibernética" foi cunhada em 1947 para descrever um nova ciência, que unia teoria das comunicações, uma teoria de controle de mecanismos estatísticos, sob o patrocínio de um conjunto de objetivos disciplinares. Este mito de origem está presente em uma famosa passagem de *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and Machine*:

"Há aproximadamente quatro anos atrás (1943), o grupo de cientistas do Dr. Rosenblueth e eu [Norbert Wiener] tínhamos nos conscientizados da unidade essencial do conjunto de problemas centrados na comunicação, no controle e nos mecanismos estatísticos, quer na máquina, quer nos tecidos vivos. Por outro lado, nós enfrentávamos sérias dificuldades com a falta de unidade da literatura acerca desses problemas e com a ausência de uma terminologia comum, ou ainda de um único nome para o campo. Após muitas considerações, concluímos que toda a terminologia existente tem um forte desvio para um ou outro lado, a fim de servir ao desenvolvimento futuro de um campo da forma como deveria. E, como ocorre tão freqüentemente com os cientistas, nós fomos forçados a designar, finalmente, uma expressão artificial de raiz grega para preencher a lacuna. Nós decidimos chamar todo o campo de controle e de teoria da comunicação, seja na máquina ou no animal, pelo nome de "cibernética", que deriva do grego timoneiro ou [CARACTERES GREGOS - ver página de índice do volume]. Escolhendo este termo, nós queríamos reconhecer que o primeiro material significativo sobre mecanismos de feedback é um artigo sobre controle, que foi publicado por Clarck Maxwell em 1868, e que a palavra controle é derivada de uma

corrupção do Latim da palavra [IDEM]. Nós também queríamos nos referir ao fato que os engenhos de controle de um navio são, na realidade, uma das melhores e mais recentes formas desenvolvidas de mecanismo de feedback (Wiener, 1948 a : 19, ênfases no original).

Embora Wiener admitisse que o termo cibernética não datava de antes do verão de 1947, ele argumentou que "nós devemos achar conveniência em usar o termo para referir épocas recentes do desenvolvimento deste campo"(1948:19)(7).

Na célebre passagem acima, Wiener apresentou de todo modo a *raison d'être* de uma nova ciência universal, uma ciência cuja coerência da interdisciplinaridade residia na capacidade de ligar diferentes campos de conhecimento, associados com sistemas de máquinas e organismos vivos, de acordo com um quadro textual dividido (um corpo comum de textos); com um quadro terminologicamente uniforme de referência; e, finalmente, com um único *nome*, que poderia ser usado para unificar o campo em termos de uma genealogia singular (Maxwell) e uma mesma metáfora (o mecanismo de *feedback* e sua imagem facilmente acessível do timoneiro). Note-se, além disso, que a expressão "cibernética", e a nova ciência da interdisciplinaridade a que ela se referia, eram consideradas criações modernas ocidentais, ambas em termos de suas figuras fundadoras (sejam Maxwell ou Wiener e seus colegas) e seu quadro de referência comum, inspirado no Novo Mundo (América do Norte).(8)

Como Wiener claramente admitiu, a escolha da palavra *cibernética* foi o resultado de um cuidadoso exercício etimológico. Logo, não surpreende que a palavra tenha incorporado uma noção coerente de espaço e tempo, uma identidade de conhecimento e uma identidade disciplinar, na medida que abrangia a história passada dos mecanismos de *feedback*. Isso tornou coerente um conjunto de problemas e inter-relações, projetando um futuro

caminho de desenvolvimento, sob o patrocínio do fantasma do timoneiro. O progressivo desdobramento deste caminho, e acima de tudo da sociedade (também concebida como um organismo cibernético)(9), foi garantido graças a essa metáfora de origem (o mecanismo de *feedback*) e a sua habilidade em 'ajustar a conduta futura pelo desempenho anterior' (Wiener, 1954:33). Mas palavras também podem operar em um registro diferente, fora de um limiar particular de controle e compreensão: elas podem funcionar como limiares de percepções na medida em que abrem e revelam um mundo paralelo que dá significado a seus papéis e funções de *ligar espaço e tempo*. No caso da cibernética, este outro mundo foi criado de forma dupla.

Em primeiro lugar, o significado e etimologia de cibernética puderam funcionar tanto como mapa, quanto como veículo para reproduzir e propagar uma visão de mundo científica universal e interdisciplinar. Vinte anos após a publicação de *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, encontra-se, por exemplo, no conteúdo da edição especial de 1968 do Studio International, dedicada à exposição de '*Cybernetic Serendipity*', no Instituto de Artes Contemporâneas de Londres, uma definição simples e elegante da ciência interdisciplinar proposta por Wiener: *Cibernética* - 'uma ciência de controle e de comunicação em máquinas eletrônicas complexas, como computadores e o cérebro humano'. Esta definição, como foi posteriormente reconhecido, derivou da legenda do primeiro livro de Wiener sobre cibernética.

Ambas, palavra e definição, serviram como introdução para um novo tipo de prática de arte tecnológica interdisciplinar, cujos poderes de visão e criação totalmente abrangentes foram expostos para que todos vissem, em exposição e em catálogo, a culminação de um projeto de três anos que abrangia 'computadores, cibernética, eletrônica, música, arte, poesia, máquinas e também o problema de como apresentar essa mistura híbrida'.

O projeto também registrava os efeitos da abertura dos domínios da arte para outras práticas, como as do 'engenheiro, matemático ou arquiteto', cujos produtos não eram mais distinguíveis em bases disciplinares individuais (Reichardt, 1968:5).

'*Cybernetic Serendipity*' era, enfim, fruto de uma visão de mundo cibernética. Entretanto, a definição também pode ser vista como derivando de uma perspectiva inadequadamente diferente. Se a exibição e seus catálogos foram bem sucedidos em suas tentativas de "apresentar uma área de atividade na qual os artistas manifestam seu envolvimento com a ciência, e o envolvimento dos cientistas com as artes", e se ambos são bem sucedidos ao mostrar "as ligações entre os sistemas causais empregados por artistas, compositores e poetas, e aqueles envolvidos com fazer e usar um instrumento cibernético"(Reichardt, 1968:5), então eles o fizeram sob o patrocínio de uma definição que foi decididamente binária em sua lógica espacial e temporal. Não somente controle e comunicação foram unidos aos computadores e ao sistema nervoso humano de acordo com uma lógica binária duplamente articulada, mas também seu conjunto de relacionamentos foi apresentado de uma forma que espelhava, de maneira universalista e trans-histórica, o ponto de vista articulado, primeiramente apresentado no subtítulo do livro de Wiener de 1948: *Control and Communication in the Animal and the Machine* (ênfases do autor). Em outras palavras, embora a definição ligasse os espaços separados do computador e do sistema nervoso humano, acabou por ligar também uma exposição britânica de arte em 1968 com um texto encontrado sobre cibernética de 1948, de uma maneira que sugere a presença de um laço fantasmagórico de *feedback* - e isso a despeito das transformações conceituais produzidas pela migração da cibernética através das fronteiras geográficas (10)

Dessa forma, a presença legítima da cibernética wieneriana como um texto de origem e de ação preferencial de cunho universalista, no contexto de uma importante exposição britânica de arte, serviu para abrir, como que por mágica (mas, na realidade de acordo com uma lógica de *feedback*), um conjunto de passagens entre domínios disciplinares, máquinas e sistemas biológicos e, talvez mais significativamente, consciência e criatividade.

A segunda forma de como uma palavra pode revelar todo um mundo paralelo capaz de dar sentido a seu papel de ligar espaço e tempo é através de uma série de analogias e de metáforas interconectadas *que se legitimam através do nome*. Nesse caso, a palavra opera à distância, como no caso da metáfora de Wiener do organismo como mensagem (1954:95), ou sua exploração da analogia funcional entre 'máquinas automáticas e o sistema nervoso humano'(1948b:14), que foi validada por um nome encontrado, pelo domínio conceitual e pela a prática interdisciplinar aos quais ela se referiu. Visto que a cibernética foi concebida como uma prática interdisciplinar que unia um passado (Maxwell) a um futuro articulado através de ações fictícias de um timoneiro (o duplo fantasma de Wiener?), cuja lógica operacional era aquela dos mecanismos de *feedback*, e na medida em que os sistemas de controles cibernéticos eram vistos como capazes de unir comunicações em animais e máquinas de acordo com a mesma lógica e prática, estabeleceu-se importante etapa em um processo excepcionalmente poderoso de remapeamento e de reimaginação de ligações do corpo humano.

Correspondências, analogias e metáforas em série foram usadas para unir diferentes domínios de conhecimento, de acordo com uma nova visão universal ou 'uma nova economia das ciências', cujo ápice não deveria ser mais encontrado, como no passado, na física (Bowker, 1993:117, 118-119)(11). Novos termos de referência tais como *feedback*, mensagem e ruído funcionaram para reduzir campos heterogêneos, tais como engenharia

telefônica e o sistema nervoso do corpo, o computador analógico e o cérebro humano, a um ponto de vista comum originado no controle e na teoria da comunicação e em suas práticas de engenharia. Como um comentarista notou posteriormente: 'as idéias de *feedback* e de informação forneceram um quadro de referências para observar um amplo espectro de situações, da mesma forma como as idéias de evolução, de relativismo, de método axiomático e de operacionalismo'(Simon, 1981:194). De fato, a explosão das imagens do ciborg ou do homem-máquina em recentes filmes de ficção científica americanos são testemunho da contínua influência de um modelo cibernético, embora um modelo *visual* mais frouxo e especulativo, nos padrões do desenvolvimento humano (12).

FEEDBACK E CIBERNÉTICA: REIMAGINANDO O CORPO NA ERA DO CIBORG (Parte 2)*

David Thomas

Por outro lado, não havia garantias de que a adoção de uma dada metáfora ou analogia conduziria automaticamente a uma revolução no pensamento e na percepção humana. Se *feedback* e informação pudessem fornecer um quadro comum de referência, então essa correspondência poderia ter sido obtida através de uma simplificação das complexidades existentes de maneira radical e, em última instância, destrutiva. Como Hebert A. Simon apontou, "metáfora e analogia podem ser úteis ou podem ser enganosas. Tudo depende se as similaridades capturadas pela metáfora são significativas ou superficiais" (Simon, 1981:193). Além disso, Colin Cherry, outra liderança no campo da teoria das comunicações, sugeriu, em sua crítica à analogia cérebro/computador e a outras analogias similares (Cherry, 1980:301-4), que o uso proveitoso de analogias é também determinado por um foco apropriado e por um limiar de visualização. Uma analogia ou metáfora que é empurrada para muito longe poderia mostrar-se tão prejudicial quanto falsa ou, pelo menos, como uma analogia superficial.

Na verdade, o último feito do sistema analógico cibernético baseou-se no ponto de vista adotado em consideração à estrutura mecânica. Cherry argumentou, por exemplo, que "os primeiros inventos foram muito estorvados pela inabilidade em dissociar estruturas mecânicas da forma animal" (Cherry, 1980:59). Desse modo, no caso do cérebro, "não é a máquina que é mecanicamente análoga ao cérebro, mas antes a *operação* da máquina aliada às instruções dadas a ela" (Cherry, 1980:57). O que estava em questão, como Cherry notou com aprovação em conexão com o uso do pensamento analógico por Wiener, era uma distinção *fundamental* entre analogias e mimeses funcionais (Cherry, 1980:57,58). Trata-se de uma

distinção que foi formatada quando o "mais recente estudo do autômato" foi reduzido a um "ramo das engenharias da comunicação" (Wiener, 1948b:15). Dessa forma, as objeções cherrynianas às extensões populares da analogia entre cérebro e computador (com sua propensão a privilegiar modelos animísticos), assim como os esforços que, de sua parte, obscureceram e simplificaram o trabalho do cérebro (dando margem a pseudo-questões matriciais, como a de se "uma máquina pode pensar?" [Cherry, 1980:246]), foram produto de uma perspectiva disciplinar particular, que procurava livrar a prática científica dos resíduos antropomórficos.

Os poderes de ligação de metáforas e analogias poderiam, como essas críticas sugerem, trabalhar pois em ambas as direções. Elas poderiam criar campos para a investigação ou poderiam apenas freá-la, através da sedução, da magia projetada pelas imagens ou relações simples, claras e elegantes, como no caso daquela do computador como mente mas também daquela que vê a mente como analogia do computador.

Ampliando a extensão do campo das investigações sob o aspecto semântico, a cibernética não funcionou apenas como uma palavra-chave, no sentido dado ao termo por Williams: ela também serviu como um poderoso *feedback* "espaço-temporal" (13), que pôde operar entre o corpo humano e o mundo das máquinas. O comércio de idéias através dessa espécie de cronotopia foi facilitado pelo uso de um grupo de palavras técnicas, que mapearam uma arquitetura de comunicação dentro, através e por meio dos mundos das máquinas e dos organismos vivos. Por exemplo, se a homeostase regulava um ambiente cibernético interno, então o *feedback* regulava o relacionamento entre ambientes 'internos' e 'externos' (Simon, 1981:9) de acordo com um conceito de informação concebido simplesmente como "um nome para o conteúdo do que é trocado com o mundo externo,

tal como nós a ele nos ajustamos, e capaz de tornar mais fácil nossa adaptação ao mesmo" (Wiener, 1954:17).

Porém se, como nota o autor, "onde vão a palavra e o poder de percepção de um homem", nesse ponto "seu controle e, num certo sentido, sua existência física, também são levados" (Wiener, 1954:97), então a palavra cibernética não somente serviu para estender sua presença como (co-)fundador desse novo campo mas, de modo ainda mais importante, serviu para difundir uma lógica temporal (através do princípio do *feedback*) e, também, um sistema de analogias através de diversas disciplinas, que terminaram absorvendo o nome cibernética como um pré-requisito para estruturar seu vocabulário e metodologia. Neste sentido, como apontou faz pouco um historiador, "a cibernética pôde operar como uma disciplina primária, direcionando outras na procura da verdade, assim como uma disciplina provedora de ferramentas analíticas indispensáveis para o desenvolvimento e progresso de outras" (Bowker, 1993:122).

Além disso, à medida que a cibernética estendeu seus poderes em diversos campos ou adjacências, estendeu também a seu poder temporal sobre elas de modo a ligá-las de acordo com uma percepção espacial comum, dado que a percepção era, em termos cibernéticos, um simples meio para a regulação do *feedback* ativo (14), e o princípio do *feedback* era o que permitia à cibernética sobreviver como disciplina no mundo das idéias. Dessa forma, em um sentido williamsiano específico, a palavra "cibernética" não só conservou as principais transformações ocorridas na descrição para a qual foi criada como foi, claro, incluída entre elas como base de um novo modelo de organismo humano e de sua identidade.

De Autômato Cibernético para ciborg: Limiares inconstantes na Interface homem/máquina

Na sentença de abertura de um artigo na *Scientific American* (1948), Wiener declararia que "cibernética é uma palavra inventada para definir um novo campo científico " (1948b: 14). O otimismo dele baseava-se, como nós vimos, na abrangência potencial do campo e na profundidade de interpretação. Para a palavra e o campo aos quais se referiu, foi projetado abranger a mente humana, o corpo e o mundo das máquinas automáticas, reduzindo-se todos a um denominador comum: "controle e comunicação " (1948b: 14.)

Como vimos também, a raiz metafórica para este empreendimento era o mecanismo de feedback, um mecanismo que, além disso "governou " o tráfego de idéias entre o domínio da teoria das comunicações com seu mundo paralelo e concreto de circuitos e comutadores eletrônicos ou mecânicos, os caminhos neurológicos do corpo humano e, finalmente, seu cérebro. Em resumo, teorias cibernéticas e seus sistemas de analogias estavam em uma posição de injetar um novo tipo de engenharia de linguagem no sistema nervoso do corpo humano vivo: uma linguagem que poderia pavimentar o caminho para a reimaginação do corpo humano em relação à história dos autômatos.

Era o conceito de *feedback*, em particular, que provia os meios para um processo mais extenso de reimaginação, já que abria o caminho para a coletivização elétrica do corpo humano e, mais recentemente, eletrônica - uma coletivização que alcançaria proporções planetárias na metáfora de McLuhan de uma aldeia global e de sua consciência informacional. O acesso a este modelo ampliado de um corpo cibernético foi garantido pela "onipresença de *feedback* " - uma onipresença que significava que "interação é algo que está em todos os lugares". Para ele era este tipo de onipresença que poderia inaugurar uma mudança de "atenção capaz de nos levar para longe de um individualismo que havia realçado uma visão de mundo desconhecadora da circularidade entre causa-e-efeito e da própria pessoa

individual - vendo-a como se ela pudesse ser independente de outras e até mesmo independente de eventos oposicionais que ocorrem no ambiente" (Heims, 1993,: 271-2). Traduzido em termos mcluhanianos, *feedback* era um portal privilegiado para uma consciência global eletronicamente coletiva (McLuhan, 1964,:64, 311), não só porque apagava as distinções entre máquinas automatizadas e organismos vivos, mas também porque marcava, de um ponto de vista das comunicações, "o fim da linearidade que chegou do mundo Ocidental com o alfabeto e as formas contínuas do espaço euclidiano" (McLuhan, 1964,: 307). Foi com base em tal lógica e visão de mundo que a cibernética e seu vocabulário auxiliar pôde disseminar a imagem de um tipo novo de corpo para um campo disciplinar mais abrangente e, mais adiante, para um público geral não-especializado.

Na realidade, pode-se invocar a existência de uma analogia funcional entre máquina e organismo humano nos anos 40 e a influente concepção mcluhaniana de uma tecnologia que funcionaria como "uma extensão ou auto-mutilação de nossos corpos físicos", uma tecnologia que produziria "novos cálculos ou equilíbrios entre outros órgãos e extensões do corpo" dos anos 60 (McLuhan, 1964:54). Considerando que eram claramente baseadas em um modelo cibernético, as idéias desse último significaram um reconhecimento atrasado do fato de que o corpo humano já tinha sido irrevogavelmente transformado no contexto de cibernéticas. Entretanto a evocação de McLuhan de um sistema nervoso ampliado (1964:64) retém uma ressonância metafórica que está faltando no conceito cibernético de organismo como "enclave local no fluxo geral de entropia "crescente" (Wiener, 1954,:95). Conseqüentemente não é de se admirar que pela época em que estas idéias alcançaram um público mais abrangente graças aos escritos de McLuhan a consciência houvesse, há muito tempo, assumido a forma radical de uma relação entre os sentidos (McLuhan, 1964,:67). Recordemos que o primeiro livro de Wiener, *Cybernetic: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, tinha sido publicado em

1948, e seu relato mais popular da cibernética, *The Human Use of Human Being*, em 1950. Estes livros haviam proposto a um público geral que o corpo humano fosse reimaginado radicalmente, que sua identidade se tornasse uma organização singular e que sua inteligência fosse vista simplesmente como um entre muitos de tais padrões.

Em 1962, dois anos antes da publicação de *Understanding Media*, a influente apresentação da mídia ao mundo do pós-guerra ocidental feita por McLuhan, e 14 anos depois da introdução da palavra cibernética, dois cientistas americanos introduziram uma importante alteração daquela palavra. Fizeram isso em prol da identificação de um novo tipo de interface entre homem e máquina, em prol de um novo tipo de "organismo". Desde aquele tempo, este organismo tem tido um poderoso apoio no modo como o corpo é imaginado, reimaginado e construído nos outros limites da ciência, da técnica e da indústria ocidentais, bem como nos limites exteriores de suas indústrias militares e aeroespaciais. Trata-se de uma influência que foi até mesmo ampliada para as especulações artísticas e intelectuais, baseadas ou não na universidade, sobre o futuro do corpo humano. Além disso, suspeitamos que este impacto fundamental do organismo na construção de um imaginário ocidental pode, ser identificado com o fato de que ele reintroduz a mimesis, sob uma forma antropomórfica, na história dos autômatos.

Observemos que o neologismo ciborg (derivado de organismo cibernético) foi proposto por Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline em 1960 para descrever "um sistema auto-regulado de relações homem-máquina" e, em particular, um "complexo organizacional e exógeno ampliado, que funciona inconscientemente como um sistema homeostático integrado" (Clynes e Kline, 1960:27). A densidade técnica da definição foi função da proposta de sua esfera de operações: isto é, a aplicação da teoria dos controles cibernéticos aos problemas das viagens espaciais enquanto fator influente

na neurofisiologia do corpo humano. Na realidade, ocorria que um tipo especial de "organismo" artificial - o ciborg - estava sendo proposto como solução para a questão da "alteração das funções corporais necessária para suportar diferentes ambientes" (Clynes e Kline, 1960,:26). Para estes pesquisadores, a alteração da ecologia do corpo seria efetuada primariamente por sofisticados sistemas de controle instrumentais e farmacêuticos. Assim, "a proposta do ciborg, bem como seus próprios sistemas homeostáticos" tinha por objetivo, de acordo com estes antigos pioneiros, "fornecer um sistema organizacional no qual tais problemas robóticos [como os "controles homeostáticos autônomos" do corpo] funcionassem automaticamente e inconscientemente, deixando o homem livre para explorar, criar, pensar e sentir " (Clynes e Kline, 1960: 27; note-se como as referências para "seu" e "o homem" indicam a especificidade de gênero dessa problemática).

Nas suas formas mais extremas, o organismo cibernético wieneriano poderia assumir a forma de pura informação - "informação humana" (Wiener, 1954:104) - nada mais sendo do que um determinado "modelo mantido por... homeostase, que [era] a pedra-de-toque de [nossa] identidade pessoal", a ser transmitido como uma mensagem na medida em que essa era, em primeiro lugar, uma mensagem (1954:96). Para Clynes e Kline, em contraste, o ciborg representava uma solução diferente, mais imediata e prática daquela foi pressentida pelos primeiros cibernéticos, já que foi projetado para resistir aos rigores da viagem espacial, embora adotasse os princípios fundamentais da cibernética, em particular os de *feedback* e homeostase.

Embora inicialmente projetada para viagem espacial, as implicações transformativas deste novo tipo de organismo cibernético tiveram longo alcance. Como Clynes subseqüentemente indicou no *Foreword to ciborg - Evolution of the Superman*, um relato popular do fenômeno de ciborg

editado por D.S. Halacy em 1965: "uma nova fronteira está se abrindo e ela... não é meramente espacial mas, mais profundamente, a relação do 'espaço interior' com o 'espaço exterior' - uma ponte que está sendo construída entre mente e matéria, começando no nosso tempo e que se estenderá no futuro". Clynes chegou ao ponto de argumentar que o ciborg era mais flexível do que o organismo humano porque não era limitado em sua vida pela hereditariedade. O ciborg era, em sentido específico, uma entidade reversível porque era uma "combinação" de homem-máquina (Halacy, 1965:7). Essa reversibilidade, combinada ao fato de que "dispositivos" artificiais poderiam ser incorporados ao [corpo humano], encadeando um *feedback* regulador", produziria uma fase da evolução que seria *participativa*. (Halacy, 1965:8). Conseqüentemente, se máquinas automáticas mantivessem a promessa de outra forma de inteligência humana, então a cibernética redefiniria a inteligência de tal maneira que o ciborg, como preconizado por Clynes e Kline, poderia se tornar sua incorporação mais perfeita: "um ser novo e... melhor " (Halacy, 1965:8).

Em 1985, o termo *ciborg* acabou apropriado, em virtude de sua ressonância polissêmica, pela historiadora socialista e feminista da biologia, Donna Haraway, sendo usado, neste caso, para um propósito social diferente, como "estratégia retórica e... método político" (Haraway, 1991:149). Para Haraway o ciborg não era só um "híbrido de máquina e organismo": era também uma "criatura da realidade social tanto quanto uma criatura da ficção" (Haraway, 1991:149). Dentro de um novo contexto semântico, fornecido pelos discursos socialistas e feministas do corpo, tal como identificado pelo gênero, ela argumentou que esta palavra poderia funcionar como "uma ficção que mapeia... social e completamente a realidade, e como recurso imaginativo, que sugere algumas junções muito frutíferas" (Haraway, 1991:150).

Em contraste com o ciborg de Clynes/Kline, que foi concebido como um "super-homem" capaz de sobreviver em ambientes não-terrestres e hostis, o ciborg é, para Haraway, um produto da terra pós-capitalista. Mantendo sua ecologia tradicional, aconteceu que o ser humano foi redesenhado como uma entidade que poderia transgredir as fronteiras simbólicas e sociais terrenas entre o homem e o animal, entre o organismo humano como animal e a máquina, entre o físico e não-físico (Haraway, 1991:151-3). Negociada de acordo com o contexto histórico recente, a transgressão foi, ao mesmo tempo, tratada em termos de ficção científica e dos mundos culturais cotidianos do pós-modernismo e do capitalismo multinacional pós-colonial.

Distinguindo-se do ciborg de Clynes e Kline, o ciborg harawayiano exibiu duas outras características, que o aproxima das mais recentes imagens populares do ciborg, tais como apresentados no filme *RoboCop* e na série *O Exterminador do Futuro*. Influenciado pela ficção científica feminista, tal ciborg foi concebido para ser "uma criatura em um mundo pós-gênero"; e já que foi concebido como um mentor social e político, foi retratado (mantendo suas "origens ilegítimas") como "de oposição, utópica e completamente sem inocência", no sentido em que está resolutamente comprometido com "a parcialidade, ironia, intimidade e perversidade" (Haraway, 1991:150, 151). Precisamente neste sentido múltiplo é que Haraway sugeriu que o ciborg poderia se tornar "nossa ontologia" e que poderia dar-nos "nossa política" (Haraway, 1991:150). Na medida em que política e ontologia progressistas o asseguravam, ele se tornou apto a circunscrever, em espírito se não no nome, suas origens militares e industriais (Haraway, 1991:150).

Como Wiener sugeriu, as origens imediatas da palavra "cibernética" podem ser remontadas à pesquisa militar associada aos programas específicos de pesquisa universitário interdisciplinares do pós-guerra (Heims, 1993,;

Bowker, 1993). Porém, o ciborg também exibe uma genealogia similar, com uma inflexão diferente, na medida que é produto híbrido do programa espacial norte-americano e um laboratório de pesquisa médica (Clynes e Kline eram na ocasião [1960] os pesquisadores do Rockland Hospital Estatal, Orangeburg, Nova Iorque). Em contrapartida, o ciborg da socialista e feminista Haraway foi criação em comum do ativismo político e radicalismo acadêmico da metade dos anos 80. A distinção entre as duas categorias de ciborg pode ser traçada pelos respectivos antecedentes dos seus autores. Enquanto o corpo fisiologicamente ecológico, "o problema de corpo-ambiente" (Clynes e Kline, 1960:26), determinou seu primitivo campo semântico, foram os antecedentes acadêmicos, socialistas e feministas que determinaram sua rearticulação em termos de gênero e de política por Haraway.

Como imagem bem adequada ao tempo, o ciborg harawayiano serviu à consciência oposicionista que surgiu nos anos 80, sobretudo porque encarnou todas as características contraditórias de uma década que definiu suas práticas culturais e políticas, no contexto de teoria acadêmica radical, em termos de pós-modernismo e critérios pós-coloniais de parcialidade, hibridação, pastiche e ironia brincalhona. Como uma crítica cultural notaria mais tarde, "a transgressão dos limites da realidade define o ciborg, tornando-o o conceito pós-moderno" por excelência - ou, de uma perspectiva inversa: "incerteza é uma característica central do pós-modernismo e da essência do ciborg" (Springer, 1991:306,310). Na verdade, como as múltiplas articulações do ciborg oposicionista o sugerem, e como Clynes já tinha sugerido em 1965, estas reconceitualizações mais recentes no domínio dos automata foram sintomáticas da incerteza sobre o futuro do corpo de meados para fins do século XX.

Afinal um ciborg baseado em equipamento pesado integra ou conecta, em sua forma mais extrema e evocativa, um corpo humano com um ambiente

puramente tecnológico (elementos de máquina, componentes eletrônicos, sistemas de imagens avançados). Claramente, sob tais circunstâncias, a tecnologia se torna o fator determinante na definição da rearticulação física do corpo e das fundações materiais para seu sentimento de identidade performativa. Embora os domínios tradicionais das diferenças corporais, tais como aquelas que são subsumidas sob as rubricas de etnicidade e gênero, ainda operem no caso do imaginário popular que cerca o ciborg (Springer, 1991), a pessoa pode pensar, como fez Haraway, que estas diferenças poderiam vir a ser eclipsadas por um sistema tecnológico de semelhanças e diferenças. Em vez de descrever este corpo principalmente em termos de idade, etnia ou gênero, ou mesmo nos termos pós-étnicos ou pós-gênero de Haraway, uma descrição mais precisa todavia talvez será obtida tratando-se o corpo do ciborg como uma entidade tecnológica cujas características definitivas serão montadas de acordo com um sistema de tecnicidade (Tomas, 1989). Tratar-se-ia então de um sistema que não só teria que levar em conta a plasticidade e identidade da política do ciborg: também teria que responder por seus princípios operacionais, como esses de velocidade, manobra e força, assim como também por sua forma de participação, arraigado como ele está nas três categorias de adaptabilidade cibernética: comunicação, informação e *feedback*.

Pós - face: A realidade virtual e o ciborg como construto totalmente informacional

A evocação wieneriana do corpo humano como algo concebido em termos de pura informação serve para trazer à mente a tecnologia da realidade virtual e sua promessa de um espaço digital e global comum - um tipo de segunda atmosfera; e isso por mais que ela tenha sido modelada mais tarde pela consciência ampliada concebida por McLuhan, de acordo com o qual o corpo deveria ser encontrado na " forma espiritual de informação" (1964:67), ou na freqüentemente citada definição de ciberespaço dada por

Willian Gibson : uma "alucinação" consensual experimentada por "bilhões de operadores de computadores" (Gibson, 1984:51).

A ponte entre a cibernética e seu paradigma de organismo-vivo-como-pura-informação é a que une os mundos do ciborg e da realidade virtual. Fazendo assim, ela também serve como uma junção que marca importante divisão ou, mais precisamente, uma ramificação na história dos autômatos. Um caminho desta junção conduz em espaço exterior, enquanto a outra rota conduz a um tipo de meta-atmosfera, composta de informação pura, eletrônica e digitalizada. O corpo humano é, neste último contexto, reimaginado e redesenhado para ser um resíduo histórico inconseqüente, um tipo de quimera, ou boneco (Walser, 1991): enfim, uma imagem *automatônica*, que está sujeita à manipulação quase infinita. Assim "o trabalho básico da tecnologia do ciberespaço, além de simular um mundo, é, como notou um pesquisador, prover um *feedback* bem ajustado entre o patrão e pupilo, serve dar para dar ao patrão a ilusão de que ele está sendo literalmente encarnado pelo pupilo (i.e., o pupilo dá para o patrão um corpo virtual, e o patrão dá para o pupilo uma personalidade)" (Walser, 1991:35).

Portanto não surpreende que, dada a possibilidade de um sentimento quase perfeitamente transparente de manipulação, que as possibilidades de "realidades virtuais serem consideradas por alguns como" tão ilimitados quanto as possibilidades de realidade" - uma distinção e conjunção que está fundada no poder potencial desta tecnologia em fornecer uma "porta de entrada a outros mundos" e que se baseia em uma " interface humana em vias de desaparecimento" (Fisher, 1991:109). Como estes comentários e aqueles sobre o papel do *feedback* na ligação entre o chefe humano e pupilo cibernético sugerem, a realidade virtual, é de fato, uma manifestação do derradeiro sonho dos ciberneticistas: um espaço puramente informacional, que pode ser povoado por uma hoste de construtos informacionais, para usar os termos mais precisos e menos antropomórficos de Gibson.

É no contexto desta fronteira não demarcada entre corpo e tecnologia que nós voltamos agora à figura do autômato e notamos, como um pesquisador mostrou recentemente, que "o artesão do século passado, que moldava o elaborado movimento dos ponteiros do relógio alinhando dolorosamente seus eixos e engrenagens, é muito semelhante ao programador dos modernos computadores gráficos, que interagem com os algoritmos que, neles, animam o movimento humano ou definem as deformações plásticas que uma expressão facial deverá sofrer" (Lasko-Harvill, 1992: 226).

Se o ciborg de Clynes/Kline ofereceu uma solução participativa ao problema de sobrevivência em ambientes hostis, então assim o fez por meio de uma fusão radical da interface de homem/máquina, tal como proposto pela primeira vez no contexto dos autômatos miméticos clássicos. O astronauta/ciborg e modelos de ficção científica posteriores foram e são concebidos como andróides de uma revolução pós-industrial que encarna o poderio de certos centros de comandos principais que se apóiam em sistemas de controle e monitoramento sofisticados. Tratam-se de ciborgs baseados em equipamentos pesados, que exibem formas de andróides, o poder do robô e da inteligência cibernética, e que são projetados para funcionar em ambientes extremamente hostis. Em um certo ponto de *The Human Use of Human Beings*, por exemplo, Wiener havia sugerido que "nós modificamos tão radicalmente nosso ambiente que agora nós temos que nos modificar para poder existir neste novo ambiente"(1954:46 novo). Em retrospecto, é fácil ver que o ciborg de Clynes/Kline foi uma solução baseada em equipamentos pesados para este tipo de problema. Enquanto o primeiro ciborg foi projetado inicialmente para viagem espacial, a modificação e adaptação podem tomar diferentes formas quanto as necessárias para a conquista e colonização dos ambientes não-humanos ou anti-humanos e não é à toa que o ciborg pós-gênero e de oposição harawayiano sugira que tais ambientes se estendam ao conflituoso e hostil mundo das idéias.

Talvez a figura da conquista forneça o quadro de referência mais apropriado pelo qual podemos ver as transformações computacionais mais recentes que ocorrem nos ciborgs na sua nova forma, na medida em que essas são produto de um problema especial em adaptação humana: isto é, como existir em um ambiente que consiste em pura informação. Como Wiener foi o primeiro a mostrar, a resposta para tanto é fornecida pela cibernética: a pessoa transforma o organismo humano em um padrão de pura informação digital. Como resultado, a adaptação está perfeita e completa desde que sejam concebidos organismos e ambientes em condições semelhantes.

Essa visão cibernética extremada, uma solução final e radical para o problema das mutações ambientais e da obtenção de adaptação, fornece um tipo de "resposta terminal" à pergunta sobre a direção da "evolução" do organismo humano em finais do século XX. Na medida em que "a interface entre o usuário e o computador for a última fronteira no desenho de computadores" (Foley, 1987:127), então esta interface também pode ser a última fronteira no desenho de seres humanos e, como tal, a chave para a diversidade de padrões cibernéticos que podem colonizar e podem povoar a realidade virtual em nome não apenas de uma das metáforas enraizadas na modernidade ocidental - o mecanismo de *feedback*, mas também em nome de uma de suas palavras chaves: cibernéticas.

Tradução de Bianca Persici, Marina Ferreira e Francisco Antunes
Coordenação e revisão do Organizador.

David Tomas é professor do Departamento de Artes Visuais da Universidade de Ottawa (Canadá). "*Feedback e cibernética: reimaginando o corpo na era dos ciborgs*" foi publicado em *Featherstone, M. & Brown, M. (orgs.): Cyberspace, cyberbodies, cyberpunk* (Londres: Sage, 1995).

NOTAS

* Este artigo é parte de um trabalho em formato de livro que examina os relacionamentos entre o conceito de ciborg e os sistemas de imagens do final do séc. XX, incluindo a realidade virtual. Sua orientação é a de uma investigação crítica das práticas culturais correntes e, especificamente, das práticas de oposição nas artes. As primeiras versões desse artigo foram apresentadas em uma conferência sobre 'Imagens do Corpo, Linguagem & Ligações Físicas' (Universidade de Amsterdã, Amsterdã, em Julho de 1993, e na Universidade de Windsor, Windsor, Ontário, em Novembro de 1993). Uma versão preliminar desse artigo foi publicada como um capítulo em Murray (1994). Eu gostaria de agradecer a todos que comentaram sobre o artigo em suas várias versões.

1. Para uma discussão mais extensa sobre esta prática veja Williams (1983:15, 22-5).
2. Uma mostra recente incluiria a (Richards et al., 1991) coleção de textos em *Bioapparatus*, Lasko-Harvil (1992), Balsamo (1992), Stone (1991, 1992). Balsamo (1993:135 fn. 13) contém uma lista de publicações recentes aparecidas na imprensa popular dedicado à realidade virtual.
3. Nessa conexão, eu sublinho o uso pessoal exaustivo da palavra "promessa", considerando que as exclusões de cada estágio são tão importantes quanto as inclusões no andamento da construção de histórias atuais e possíveis.
4. Um servomecanismo é uma forma de sistema de controle de *feedback* automático "em que o movimento de saída de um membro é forçado a seguir de perto o movimento de entrada de um outro, e onde poder e ampliação são incorporados" (Porter, 1969:55).
5. Eu lido com as primeiras formas do autômato mais completamente em uma primeira versão desse artigo (Tomas, 1994).
6. "Este é o modelo mantido pela homeostase, que é a pedra de toque de nossa identidade pessoal" (Wiener, 1954:96).
7. Embora a palavra "cibernétique" tenha um primeiro sentido histórico, dado que foi usada pelo físico francês André-Marie Ampère em 1843 para denotar uma "ciência do governo" (Ampère, 1843:140-1), a reintrodução do termo por Wiener é válida como origem no seu uso atual.
8. "Estou escrevendo este livro em primeiro lugar para os americanos, em cujo ambiente as questões de informação serão avaliadas de acordo com um critério padronizado americano: uma coisa é valiosa como uma mercadoria por aquilo que ela irá trazer para o mercado" (Wiener, 1954:113).
9. Veja também Wiener (1954:26-7): "Minha tese é que o funcionamento físico da vida individual e a operação de algumas das mais novas máquinas de comunicação são exatamente paralelas em suas tentativas análogas de controlar a entropia através do *feedback*. Ambos têm sensores de recepção como um estágio em seu ciclo de operação: ou seja, em ambos há um aparato especial para coletar informação do mundo externo a baixos níveis de energia, e para fazê-lo disponível na operação no individual ou na máquina. Em ambos os casos, essas mensagens externas não são tomadas de maneira pura, mas através de poderes internos de transformação do aparato, esteja ele vivo ou morto. A informação é, então, voltada para uma nova forma disponível para estágios mais extensos de desempenho. Tanto no animal, quanto na máquina, este desempenho é feito para ser efetivo no mundo externo. Em ambos, sua ação executada no mundo externo, e não meramente sua ação pretendida, é retornada para a central reguladora do

aparato'. Wiener chegou a notar que não somente 'este conjunto de comportamentos é ignorado pelo homem médio [mas isso] não funciona no papel que deveria em nossa habitual análise da sociedade; assim como as respostas físicas do indivíduo podem ser vistas desse ponto de vista, o mesmo pode ocorrer com as respostas orgânicas da sociedade'. Comunicação foi, dessa forma, concebida de um ponto de vista cibernético para ser "o cimento que liga o conjunto da fábrica societária".

10. Como Cherry, por exemplo, havia notado "a palavra 'cibernética' é pouco usada na Inglaterra, usando-se antes o termo sistemas de controle", enquanto "o francês usa freqüentemente 'la cibernétique' para fazer correspondência com o que chamado de 'teoria da informação' na Inglaterra". Trata-se, este, de um termo que "é mal empregado em qualquer ocasião como sinônimo de teoria da comunicação e com o qual é às vezes referida a palavra 'cibernética' na França" (Cherry, 1980:58, 217).

11. Para uma discussão detalhada das estratégias subjacentes ao universalismo cibernético veja Bowker (1993). A excelente discussão de Bowker não foca, entretanto, a semântica universalista da palavra "cibernética". Para uma discussão de cibernética, seu grupo de metáforas e poderes de síntese, veja Heims (1993:248-72).

12. Note-se em conexão com isso as espetaculares conseqüências das narrativas sobre a problemática de como controlar o futuro em termos de um passado, que é, por si só, a base para um futuro já existente da série *O Exterminador do Futuro*.

13. Em seu célebre ensaio 'Forms of Time and of the Chronotope in the Novel', Mikail Bakhtin propôs que processos similares de ligação espaço/tempo, no caso do romance, sejam identificados pela palavra *chronotope*. Em suas palavras, "nós daremos o nome *chronotope*

(literalmente, 'tempo espaço') para a intrínseca conexão de relacionamentos temporais e espaciais artisticamente expressas na literatura'(Bakhtin, 1981:84). Enquanto ele notava que o "espaço tempo" existia em outras áreas de cultura, ele não perseguia sua investigação nestes domínios. Ao invés, ele sugeriu que 'no "espaço tempo" artístico literário, indicadores espaciais e temporais são fundidos em um cuidadoso pensamento' e continuou: 'é como se o tempo engrossasse, encarnasse, se torna-se artisticamente visível, capaz de responder aos movimentos do tempo, do enredo e da história"(1981:84). Embora Bakhtin tenha permanecido sensível aos usos metafóricos do conceito matemático de espaço-tempo, nos casos dos "espaços tempos" literários ('O significado especial que isso tem na teoria da relatividade não é importante para nossos propósitos; estando tomando isso emprestado para crítica literária quase como uma metáfora (quase, mas não inteiramente)' [1981:84]), em 1973, na conclusão de seu extenso estudo, ele argumentou sobre sua extensão, além das ligações literárias e concluiu: "Para nós o seguinte é importante: qualquer que sejam os significados que isso possa vir a ter, no sentido de introduzir nossa experiência (que é uma experiência social), elas devem tomar *a forma de um signo* que é audível e visível por nós (um hieróglifo, uma fórmula matemática, uma expressão verbal ou lingüística, um esboço, etc.). Sem semelhante expressão temporal-espacial, inclusive o pensamento abstrato é também impossível. Conseqüentemente, toda entrada na esfera de significados é realizada somente através dos portões do *chronotope*" (1981:258).

14. "O controle da máquina [ou do organismo, desde que estes modos de organização fossem passíveis de analogia] na base de seu atual desempenho [*feedback*] ... envolve membros sensoriais que funcionam por membros motores e desempenham a função de *contadores de histórias ou monitores* - ou seja, de elementos que indicam um desempenho. Esta é a função destes mecanismos: controlar a tendência mecânica à desorganização; em outras

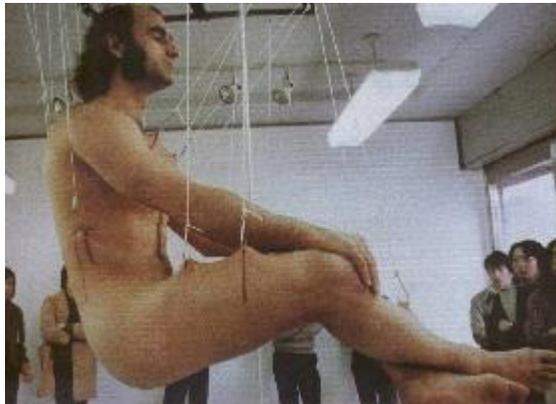
palavras: produzir uma reversão temporária e local na direção normal da entropia". (Wiener, 1954:24-5).

Fonte: Cibercultura Online

(<http://members.fortunecity.com/cibercultura/index.htm>).

O CORPO E ALÉM

Rubens Pileggi Sá



Stelarc

A questão do corpo é a própria questão do tempo. E o que é o tempo nesses termos em que estamos querendo nos distinguir, ou seja, perpassado pelo que se convencionou chamar-se arte? Já que passado, futuro e presente se superpõem em camadas indistintas. Sim, ainda que por representação. Foi essa a grande questão do cubismo: trazer à frente todas as faces do objeto representado. Como já se falava na física: simultaneidades.

O tempo como a quarta dimensão do espaço: a-cronos. Que é também música sem ritmo, melodia ou harmonia. Arte sem arte.

Desde que Nietzsche propôs a morte de Deus – quando seu “Zaratrusta” chega à feira, depois de anos meditando e compreende que os homens de

sua época O mataram – nada mais parece deixar de sucumbir à tentação de Tanathos.

Depois da morte do Pai, o sexo com a mãe (Freud: conceito edipiano), depois de Dada. Da morte da arte, da morte da história, o que mais falta matar? Somente com o suicídio ainda nos é permitido sonhar: “/// primeiro assassine a IDÉIA – exploda o monumento dentro de nós - & então, talvez... o equilíbrio do poder se inverterá. Quando o último tira em nosso cérebro for assassinado pelo último desejo não satisfeito – talvez até mesmo a paisagem ao nosso redor comece a mudar... /// ” (Hakim Bey – CAOS – terrorismo poético e outros crimes exemplares).

“O corpo é obsoleto” – diz Sterlac, um artista australiano que se utiliza instrumentos médicos, próteses, robótica, sistemas de realidade virtuais e internet para explorar interfaces íntimas e involuntárias com o corpo. Tendo feito mais de 25 suspensões com ganchos presos ao corpo, colocado um terceiro braço ao corpo, filmado o interior do seu corpo, inventado uma orelha adicional para ouvir RealAudio, etc., sua visão parece-nos ser a de que, no momento em que a ciência pode manipular realidades como mutações genéticas, clones, alterar cores, formas e texturas da pele, ou fazer nascer uma orelha humana nas costas de um rato, por exemplo, o corpo passa a ser mera massa inerte, carcaça a ser carregada por um dispositivo qualquer, artificial ou não.

C-O-R-P-O cor. O corpo ainda não existe, ainda não nasceu. Sua dimensão está além das possibilidades de sua manipulação. Diante da contemplação de um corpo qualquer: um cara musculoso, uma gostosona qualquer. Diante do uso do corpo por um bailarino, um ator, um esportista, por exemplo, tudo o que podemos reter é a contemplação, algo que nos foge, algo passageiro que escorre, líquido.

Desse modo, o corpo é, ele também, parte de um grande fluxo, mutável, mutante. Ele é seu próprio discurso. Seu lugar é reinventado, ressignificado a cada vez: seja em uma pintura do século XVII, em que o artista representa um grupo de médicos dissecando um cadáver (Rembrandt: Lição de Anatomia); seja quando o corpo representado é a própria tela pintada (modernismo); seja quando o artista torna-se a própria arte (além-Pollock); seja quando o corpo só tem existência na medida em que a relação com o objeto da arte seja participativa (Oiticica: Parangolé); seja quando ele se torna um conceito (arte como idéia de arte); uma ausência que o torna ainda mais presente; ou seja quando ele se perde de si e se torna parte do cotidiano, do próprio corpo coletivo, agora tomado como corpo a ser desenvolvido, a se fortalecer em outras instâncias que podem se chamar arte, ativismo, ou aquilo que está diante do seu nariz é você quem inventa o que é. Desde que a idéia de um ego seja substituída por um after-ego. Ou por um crime poético que lhe valha o nome.

Rubens Pileggi Sá é artista plástico e lançou em 2003 o livro *Alfabeto Visual com os textos da coluna de mesmo nome, publicada semanalmente na Folha de Londrina*.

Fonte: Arte em Circulação
(www.canalcontemporaneo.art.br/artemcirculacao/).

O ELIXIR DO PAJÉ

Bernardo Guimarães

Que tens, caralho, que pesar te oprime
que assim te vejo murcho e cabisbaixo
sumido entre essa basta pentelheira,
mole, caindo pela perna abaixo?

Nessa postura merencória e triste
para trás tanto vergas o focinho,
que eu cuido vais beijar, lá no traseiro,
teu sórdido vizinho!

Que é feito desses tempos gloriosos
em que erguias as guelras inflamadas,
na barriga me dando de contínuo
tremendas cabeçadas?

Qual hidra furiosa, o colo alçando,
co'a sanguinosa crista açoita os mares,
e sustos derramando
por terras e por mares,
aqui e além atira mortais botes,
dando o co'a cauda horríveis piparotes,
assim tu, ó caralho,
erguendo o teu vermelho cabeçalho,
faminto e arquejante,
dando em vão rabanadas pelo espaço,
pedias um cabaço!

Um cabaço! Que era este o único esforço,
única empresa digna de teus brios;
porque surradas conas e punhetas
são ilusões, são petas,
só dignas de caralhos doentios.

Quem extinguiu-te assim o entusiasmo?
Quem sepultou-te nesse vil marasmo?
Acaso pra teu tormento,
indefluxou-te algum esquentamento?
Ou em pífias estéreis te cansaste,
ficando reduzido a inútil traste?
Porventura do tempo a destra irada
quebrou-te as forças, envergou-te o colo,
e assim deixou-te pálido e pendente,
olhando para o solo,
bem como inútil lâmpada apagada
entre duas colunas pendurada?

Caralho sem tensão é fruta chocha,
sem gosto nem cherume,
lingüiça com bolor, banana podre,
é lampião sem lume
teta que não dá leite,
balão sem gás, candeia sem azeite.

Porém não é tempo ainda
de esmorecer,
pois que teu mal ainda pode
alívio ter.

Sus, ó caralho meu, não desanimes,
 que ainda novos combates e vitórias
 e mil brilhantes glórias
 a ti reserva o fornicante Marte,
 que tudo vencer pode co'engenho e arte.

Eis um santo elixir miraculoso
 que vem de longes terras,
 transpondo montes, serras,
 e a mim chegou por modo misterioso.

Um pajé sem tesão, um nigromante
 das matas de Goiás,
 sentindo-se incapaz
 de bem cumprir a lei do matrimônio,
 foi ter com o demônio,
 a lhe pedir conselho
 para dar-lhe vigor ao aparelho,
 que já de encarquilhado,
 de velho e de cansado,
 quase se lhe sumia entre o pentelho.
 À meia-noite, à luz da lua nova,
 co'os manitós falando em uma cova,
 compôs esta triaga
 de plantas cabalísticas colhidas,
 por sua próprias mãos às escondidas.

Esse velho pajé de pica mole,
 com uma gota desse feitiço,
 sentiu de novo renascer os brios
 de seu velho chouriço!

E ao som das inúbias,
 ao som do boré,
 na taba ou na brenha,
 deitado ou de pé,
 no macho ou na fêmea
 de noite ou de dia,
 fodendo se via
 o velho pajé!

Se acaso ecoando
 na mata sombria,
 medonho se ouvia
 o som do boré
 dizendo: "Guerreiros,
 ó vinde ligeiros,
 que à guerra vos chama
 feroz aimoré",
 - assim respondia
 o velho pajé,
 brandindo o caralho,
 batendo co'o pé:
 - Mas neste trabalho,
 dissei, minha gente,
 quem é mais valente,
 mais forte quem é?
 Quem vibra o marzapó
 com mais valentia?
 Quem conas enfia
 com tanta destreza?
 Quem fura cabaços
 com gentileza?"

E ao som das inúbias,
 ao som do boré,
 na taba ou na brenha,
 deitado ou de pé,
 no macho ou na fêmea,
 fodia o pajé.

Se a inúbia soando
 por vales e outeiros,
 à deusa sagrada
 chamava os guerreiros,
 de noite ou de dia,
 ninguém jamais via
 o velho pajé,
 que sempre fodia
 na taba na brenha,
 no macho ou na fêmea,
 deitando ou de pé,
 e o duro marzapó,
 que sempre fodia,
 qual rijo tacape
 a nada cedia!

Vassouras terrível
 dos cus indianos,
 por anos e anos,
 fodendo passou,
 levando de rojo
 donzelas e putas,
 no seio das grutas
 fodendo acabou!

E com sua morte
 milhares de gretas
 fazendo punhetas
 saudosas deixou...

Feliz caralho meu, exulta, exulta!
 Tu que aos conos fizeste guerra viva,
 e nas guerras de amor criaste calos,
 eleva a fronte altiva;
 em triunfo sacode hoje os badalos;
 alimpa esse bolor, lava essa cara,
 que a Deusa dos amores,
 já pródiga em favores
 hoje novos triunfos te prepara,
 graças ao santo elixir
 que herdei do pajé bandalho,
 vai hoje ficar em pé
 o meu cansado caralho!

Sus, caralho! Este elixir
 ao combate hoje tem chama
 e de novo ardor te inflama
 para as campanhas do amor!
 Não mais ficará à-toa,
 nesta indolência tamanha,
 criando teias de aranha,
 cobrindo-te de bolor...

Este elixir milagroso,
 o maior mimo na terra,
 em uma só gota encerra

quinze dias de tesão...
Do macróbio centenário
ao esquecido mazarpo,
que já mole como um trapo,
nas pernas balança em vão,
dá tal força e valentia
que só com uma estocada
põe a porta escancarada
do mais rebelde cabaço,
e pode em cento de fêmeas
foder de fio a pavio,
sem nunca sentir cansaço...

Eu te adoro, água divina,
santo elixir da tesão,
eu te dou meu coração,
eu te entrego a minha porra!
Faze que ela, sempre tesa,
e em tesão sempre crescendo,
sem cessar viva fodendo,
até que fodendo morra!

Fonte: Vida e Obra de Bernardo Guimarães
(www.geocities.com/Athens/Olympus/3583/).

O FIM DO SEXO

MrManson (mrmanson@cocadaboa.com)

Quando tinha 12 anos ainda não tinham inventado essa merda de Internet, nem a TV a cabo. Playboy e outras revistinhas de sacanagem eram coisa do outro mundo, o acesso era muito difícil, quando um muleque da rua descolava alguma putaria ele virava o "Rei da Cocadaboa" por algumas semanas, pelo menos até a revistinha se deteriorar completamente e perder sua utilidade. A cara-de-pau de chegar numa locadora e alugar um vídeo de sacanagem ainda não existia, o seu Moura (dono da locadora) era muito amigo do meu pai. Era foda, nem mesmo uma bunda com um short enfiado lá no rego aparecia pela TV. Ou seja, minha punheta tinha que ser muito criativa, não contava com todos os artifícios que a garotada dispõe hoje em dia.

Minhas armas eram poucas. Contava com umas porno-chanchadas que raramente rolavam na Manchete (1 hora de chatice para ver 4 minutos de pentelhos). As fodas nesses filmes eram muito fracas, "foda de umbigo" como bem expressou um camarada meu em um dia de revolta. Também dispunha do catálogo da Avon da minha mãe, tinham 4 ou 5 páginas com umas mulheres de calcinha e sutiã. Acho que era só. Lembro que em uma época mais feliz rolava um programa no SBT com o Mielle, "Coquetel", tinha umas garotas "Tutti-frutti" mostrando as tetas de vez em quando. O strip completo no final do programa era quase uma lenda, nunca ninguém viu.

Com estes poucos instrumentos na mente e meu instrumento na mão, era

difícil eu conseguir me virar. Talvez daí venha a minha criatividade para ficar escrevendo nesse site maluco. O esforço de abstração era enorme, quase entrava em "alfa". Juntar umas vagas lembranças de uma revistinha sueca, uma pitada da Sônia Lima e uns lampejos de mulheres em sutiãs de 15 mil cruzados novos era uma tarefa árdua para um cérebro ainda em desenvolvimento. E eu nem era dos melhores. Tinha uns camaradas da rua que eram mais cascudos nessa arte. Um moleque conhecido misturava a imagem do umbigo do Marcos (um gordinho da rua que tinha o umbigo justamente na racha de um pneuzinho de banha), a foto dos mexilhões em uma embalagem de patê e o desenho animado da She-ra. Não sei qual era a intensidade do orgasmo que saía daí, mas ele não se queixava.

Você pode achar tudo isso estranho, mas era um exercício muito saudável, para o corpo e para a mente. Nossa geração ficou mais criativa, desenvolveu fantasias sexuais melhores e credenciou milhares de atletas de alcova. A punheta abstrata, ou punheta arte, me consagrou como indivíduo. Sou o que sou graças a ela.

Hoje em dia é tudo mais fácil e automático. A molecada conta com bundas e xotas suadas pulando para fora dos shortinhos em todos os canais. Putaria na Internet e em vídeo nem se fala. Até os desenhos animados ficaram mais fáceis de fantasiar. Estamos criando uma geração adepta da punheta de resultado. Pá, pum, 3 minutinhos e estamos resolvidos. Todo o glamour foi embora. Tenho pena destes infelizes, com certeza a desenvoltura deles interagindo com o sexo oposto será muito mais pobre do que a nossa. Punheta de resultado resulta em sexo de resultado. Eles estão mal treinados desde as divisões de base.

Deixo aqui meu manifesto: a putaria explícita de hoje está acabando com a qualidade de nossa libidinagem futura. Salvem a pura punheta de nossos filhos, libertem-na desse sexo instantâneo que não estimula a criatividade. Salve Ciro Darlan! Vou até bater uma em homenagem a mulher dele.

Fonte: Cocadaboa (www.cocadaboa.com).

OS MISTÉRIOS DO CORPO FEMININO, OU AS MUITAS DESCOBERTAS DO CLITÓRIS

Margareth Rago



G. Courbet, *A Origem do Mundo*

No ano de 1997, o jornal *Folha de São Paulo* noticiou com alarde a publicação de um romance, *O Anatomista*, por uma das mais famosas editoras brasileiras. De autoria do psicanalista argentino Federico Andahazy, trata-se de uma ficção real, ou de uma história romanceada a respeito da descoberta do clitóris, em 1559, por Readolus Colombus, ou Mateo Renaldo Colón. Risadas, brincadeiras, comentários jocosos, a verdade é que o livro vendeu bem e o autor se tornou famoso nos meios culturais e sociais também em nosso país. E com ele, o clitóris entra novamente em cena.

Digo novamente, é claro, porque o feminismo, liberal ou socialista, já havia feito esta mesma descoberta décadas antes. Logo no final dos anos 60, ou inícios dos anos 70, feministas radicais, lésbicas assumidas e mulheres emancipadas proclamavam sua independência sexual em relação ao império do falo, acusando os homens de desconhecerem o corpo e a sexualidade femininos, negando-lhes na prática o direito ao prazer. A revista Nova,

publicada pela Editora Abril a partir de 1972, destinada a mulheres da classe média urbana, divulgava a nova e importante descoberta: as mulheres tinham sim orgasmo e este era sobretudo clitoriano, não apenas vaginal. O clitóris, órgão pouco falado e conhecido entre as mulheres principalmente, fazia sua portentosa aparição, de certo modo, assustadora para os homens: os holofotes punham em cena o pequeno órgão que havia passado tão despercebido e desconsiderado por homens e mulheres por muito tempo.

Na verdade, também não sabemos exatamente por quanto tempo, já que, em seguida, as pesquisas históricas e antropológicas sobre o corpo e a sexualidade do "sexo frágil" passaram a indicar, ao menos nos textos médicos do século 19 e das primeiras décadas do 20, na Europa e no Brasil, um conhecimento bastante aprofundado sobre o corpo feminino pela medicina moderna. Antes mesmo da descoberta de Freud, em 1905, vários médicos, ao explicarem as razões da anafrodisia ou da prostituição, demonstravam um conhecimento científico bastante aprofundado sobre o corpo e os órgãos prazerosos da mulher, desde meados do século 19. Vale lembrar, aliás, que nos séculos anteriores, esta era pensada biologicamente a partir do modelo masculino, sendo o clitóris interpretado como um pequeno pênis.

Gostaria de pensar, neste texto, as razões que levam a um esquecimento da existência do clitóris, a um apagamento do pequeno órgão em cada época histórica e a seu posterior e abrupto renascimento. Será possível detectar algum fenômeno maior associado a este movimento? Será possível dizer que o clitóris é redescoberto em momentos de modernização econômica e de maior liberação das mulheres e, do mesmo modo, esquecido e silenciado em momentos de retração, de maior repressão moral e conservadorismo político? Seria o controle dessa informação sobre o corpo da mulher uma forma de contenção do desejo e normatização das relações de gênero, garantindo o lugar privilegiado ao sexo forte? Minha hipótese é a de que o

clitóris é silenciado física e discursivamente nos momentos de maior controle sobre a mulher, sobretudo naqueles em que é associada à figura da mãe e, portanto, totalmente dessexualizada. Exemplo disso são os regimes totalitários, o fascismo italiano e o nazismo alemão que promoveram a figura dócil da mulher camponesa, aconchegante e aninhada entre os filhos, abnegada e bondosa, porém, totalmente assexuada.

A releitura médica do corpo feminino no século 18

Alguns estudos, como o de Thomas W. Laqueur, Ivonne Knibiehler/Catherine Fouquet e Jean-Louis Flandrin trazem inquietantes informações a respeito das interpretações médicas do corpo feminino. O primeiro autor, por exemplo, explica que, a partir do final do século 18, os doutores mudaram radicalmente os parâmetros para pensar o corpo e a sexualidade feminina, o que levou a uma profunda dessexualização da mulher, ou para recorrer a Foucault, a uma patologização de seu corpo. Segundo ele, a partir do final do século 18, emerge uma nova conceitualização do orgasmo feminino, o qual deixa de ser relevante para a geração, como fora anteriormente a ciência médica das Luzes. Os textos renascentistas, em que o clitóris é concebido como um órgão que faz o prazer das mulheres e sem o qual elas "não teriam desejo, nem prazer e nem nunca poderiam conceber" se tornam superados.

O deslocamento do orgasmo sexual feminino se inscreve num quadro mais amplo de reinterpretação radical do corpo feminino, em relação ao masculino, no século 18. Por milhares de anos, embora a mulher fosse socialmente percebida como inferior ao homem, acreditava-se que tinha os mesmos órgãos genitais que ele, com a diferença de estarem dentro e não fora. Galeno, que desenvolve o modelo mais importante sobre a natureza

homóloga entre os órgãos reprodutivos do macho e da fêmea, no século 2 d.C., afirmava que a mulher tem testículos acompanhados de canais seminais iguais aos do homem, um de cada lado do útero, com a única diferença de que os do macho estão contidos no escroto e os da fêmea não. Por dois milênios, o órgão que, no início do século 19, definirá a essência da mulher ainda não tinha um nome próprio. Galeno refere-se a ele usando o mesmo nome que utiliza para os testes masculinos, *orchis*. No século 17, Regnier de Graaf chama os ovários pelo nome latino, *testiculi*. No século 18, Pierre Roussel, autor do *Système Physique et Moral de la Femme*, um dos autores mais influentes do período, denomina os dois corpos ovais em cada lado do útero de ovários ou testículos "dependendo do sistema que cada um adota".

Por volta de 1800, a concepção que associava o orgasmo à geração se torna alvo de profundos ataques. Os autores passam a defender a tese da profunda diferença da sexualidade masculina e feminina, apoiando-se nas descobertas de suas diferenças biológicas. Em 1803, o médico Jacques Moreau de la Sarthe, autor da *Histoire Naturelle de la Femme*, em 3 volumes, afirmava, contra Aristóteles e Galeno, que não apenas os sexos são diferentes, mas são diferentes em todos os domínios do corpo e da alma, em cada aspecto moral e físico. Entre homem e mulher, haveria muito mais contrastes e oposições. Segundo Julien Joseph Virey, autor de inúmeras obras sobre a mulher:

"As diferenças sexuais não se limitam aos órgãos da geração simplesmente, no homem e na mulher, mas todas as partes de seus corpos, mesmo as que parecem indiferentes aos sexos revelam alguma influência destes."

O saber médico esforça-se por definir a especificidade do corpo feminino em relação ao masculino, acentuando seus principais traços: fraqueza e predestinação à maternidade. Para Roussel, "os ossos são menores e menos

duros, a caixa torácica é mais estreita; a bacia mais larga impõe aos femures uma obliquidade que atrapalha o andar, pois os joelhos se tocam, as ancas balançam para encontrar o centro de gravidade, o andar é vacilante e inseguro, a corrida rápida é impossível às mulheres", explica Knibiehler. (p.90)

Ao mesmo tempo, o útero é definido como o principal órgão feminino, responsável pelo funcionamento de todos os outros: cérebro, estômago, seios, lábios etc. (p.94) Portanto, o antigo modelo de interpretação do corpo, em que homens e mulheres eram definidos segundo o grau de perfeição metafísica, por seu calor vital, segundo um eixo cujo *telos* era masculino, foi substituído pelo modelo da diferença biológica, no século 18. Assim como Knibiehler, Laqueur nega que estas conclusões e especialmente o ataque ao orgasmo feminino tenham advindo de avanços científicos concretos, registrando um profundo desconhecimento da ovulação humana até recentemente. A mudança na interpretação dos corpos feminino e masculino, antes vistos como hierárquica e verticalmente dispostos e agora percebidos como horizontalmente disposto, como opostos, como "incomensuráveis" resulta de outros fatores. Até 1797, ninguém se preocupava em reproduzir um esqueleto feminino num livro de anatomia para ilustrar as diferenças do homem. Até então só existira uma estrutura básica do corpo humano, a do macho. Portanto, longe de refletir um avanço científico, "novos modos de interpretar o corpo resultavam de novos modos de representar e de fato de constituir realidades sociais". (p.4)

Knibiehler refere-se à medicina das Luzes como aquela que promove a domesticação do corpo feminino, como aquela que "invalida o ser feminino como nunca havia sido antes" pois a mulher deverá ser afastada da vida pública e profissional por sua constituição fraca e por sua sensibilidade à flor da pele. (p.113) Ter prazer sexual significava, na lógica do século 16, como mostra Flandrin, ter tido uma relação sexual perfeita, portanto, gerado o ser

perfeito, tese que era aceita pelos teólogos. Segundo estes, os membros inferiores e as costas da viúva solitária doeriam por causa da contenção do sêmen, até que ela descarregasse e sentisse um prazer semelhante ao que obteria na cópula: Segundo Ambroise Paré:

"Nenhuma concepção ocorre se as duas sementes não concorrerem junto no mesmo instante." (p. 133)

PRIMITIVOS MODERNOS: A ACELERADA COLISÃO ENTRE O PASSADO E O FUTURO NA ERA PÓS-MODERNA

Steve Mizrach

Hoje, em grande parte graças a editores como Re/Search e Loompanics, Autonomedia e Amok Press, muitas pessoas estão familiarizadas com o movimento "modern primitives"[primitivos modernos]. Elas sabem que ele envolve um tipo estranho de justaposição de alta tecnologia e "baixo" tribalismo, animismo e intervenção no corpo - uma espécie de "Tecnoxamanismo", se se quiser. Ao mesmo tempo "transe" de possessão e dança cinética. Em livros como Count Zero, de William Gibson, Inteligências Artificiais (IAs) ultra-complexas tomam a personalidade dos deuses do vodu haitiano e capturam a mente dos iniciados através de redes mentais criando uma tecnoreligião.

A idéia "primitivo" é, claro, uma das idéias do evolucionismo social do passado, abandonadas pela Antropologia. Embora criada com a simples função de descrever fases temporais, funcionou inevitavelmente como um termo valorativo, sugerindo que aquelas sociedades às quais eram aplicadas eram inferiores em termos de escrita, conhecimento, tecnologia, organização social ou julgamento moral - em uma palavra, de sua falta de "civilização". A noção era, claro, inescapavelmente etnocêntrica, pois assumia que todas as sociedades do planeta moviam-se numa escala para o padrão da cultura ocidental, no que diz respeito à religião (monoteísmo), casamento (monogamia), economia (mercado livre), governo (representação democrática), etc. O "primitivo" era, ao mesmo tempo, injuriado e romantizado, especialmente por artistas românticos fascinados

com os tabus e o exótico, e filósofos oscilavam em direção à imagem e à liberdade do Nobre Selvagem.

Enquanto uma Antropologia culturalmente mais relativista procurou limpar as idéias pejorativas associadas com "primitivismo", preferindo descrever ideograficamente mais que evolucionariamente as menos "avançadas", pré-modernas, sociedades indígenas do planeta, a noção de "primitivo" continuou poderosa na cultura ocidental, que internalizou representações de "primitivos" de dentro (Nativos Americanos) e de fora (Oceanianos, Africanos etc.). Para muitas pessoas na órbita das civilizações ocidentais (que aos poucos cobrem o planeta inteiro), o "primitivo" ainda significa um pré-moderno, alternativa imaculada" para a industrialização, o capitalismo e o iluminismo europeus. Representa um passado dourado, de coisas deixadas de lado na marcha do progresso, ao qual poderia ser justaposto um futuro tecnológico distópico.

E, então, eis a modernidade. O que significa ser um moderno e ainda perguntar-se sobre o quanto deixamos a condição da modernidade para trás. A modernidade foi provavelmente a visão de que o futuro poderia ser radicalmente diferente (e de preferência melhor) que o presente. Certamente, nas artes, a modernidade foi associada com Futurismo, envolvendo um tendência para a ação, velocidade, poder, abstração e mudança, bem como outros movimentos de vanguarda - Surrealismo, Dadaísmo, Expressionismo etc. A Modernidade significou basicamente experimentação para muitas pessoas; uma recusa a ser constrangido pelas convenções do passado e uma demanda por chocar a moral e a tradição da burguesia. Novos territórios - a mente inconsciente, por exemplo -, estavam abertos à investigação e criação.

Pós-modernismo, se algo, é em essência, uma combinação de modernidade e pré-moderno - um tipo de marca do abandonado e do não tentado. Num mundo onde o velho (tradição, superstição, crenças populares etc.) é mais e mais abandonado, nada pode ser mais novo e vanguarda do que reintroduzi-lo mais uma vez; este é o estado irônico da pós-modernidade.

Nenhum movimento pode ser mais pós-moderno que o dos "primitivos modernos," determinados a seguir simultaneamente as trilhas do passado e do futuro, rumo à sua inevitável colisão. Tendo abraçado ao mesmo tempo um passado mítico "low-tech" e um mítico futuro "high-tech", os "primitivos modernos" são preeminentes negadores do pós-moderno, era do tempo cíclico.

Os "modern primitives" como Stelarc e Fakir Mustafar são talvez mais conhecidos por seu uso da distorção do corpo, modificação (alongamento, coloração etc.) e perfuração. Muitos modernos estavam familiarizados (pela Antropologia visual) com práticas encontradas em culturas menos "civilizadas" como enfaixamento dos pés, alongamento do pescoço ou crânio ou incisões rituais. A manipulação do corpo não é estranha à modernidade, com seu uso de clínicas de cirurgia plástica, mais anti-sépticas; mas até então nem se tatuava e nem se furava o corpo. Os Modernos nunca se entregaram ao impulso de inscrever e marcar o corpo ou alterar e distorcer suas feições. Na verdade, a biopolítica de Foucault sugere que uma característica preeminente da modernidade foi a busca de normas somáticas inatingíveis, especialmente para mulheres. Ainda, muitos povos vêm a marcação do corpo (tatuagem) como transgressiva, exótica e

"primitiva", e esta é uma das razões pela qual os "modern primitives" abraçam estas práticas como um costume.

O que torna o movimento "modern primitive" incomum é sua busca de sensação. Empréstado isso da subcultura sexual S & M, os "modern primitives" sugerem que um dos efeitos da modernização e da industrialização tem sido o entorpecimento psíquico. Para eles as pessoas raramente conhecem o autêntico prazer ou dor e esqueceram as curiosas vias neuroquímicas nas quais estão entranhados. A perfuração (piercing) é mais que apenas inscrição; a perfuração de genitais ou outras áreas sensíveis do corpo representam dor, especialmente durante o intercuro sexual. Mas esta dor se torna parte do êxtase para os ModPrims. Esta é a idéia do conhecimento através da dor que a modernidade esqueceu.

Quando Mustafar ou Stelarc penduram a si mesmos por ganchos, ou perfuram-se com pontiagudos e dolorosos instrumentos, eles estão apenas repetindo uma prática encontrada em todo o mundo. Esta é a chave ritual para muitos "primitivos" e outras sociedades porque a pessoa entra em transe e demonstra sua "possessão" pelo divino, através da negação da dor e do ferimento. Os ModPrims clamam que suas performances são uma busca de transcendência, provando a capacidade da mente de ir além do estabelecido e das limitações do corpo. Stelarc chama a si mesmo de um "Cyberhumano" apontando sua crença de que o futuro da evolução humana rumo a uma maior interconexão dos homens e das máquinas, demandará um maior domínio da humanidade sobre (mais que supressão) paixão, sofrimento e dor. Sem dúvida, dentro do movimento ModPrim existe uma

espécie de obsessão com respeito à invasão tecnológica do corpo, através de próteses, modificações genéticas, implantes e outras coisas do tipo. Esta invasão corporal é ao mesmo tempo temida (enquanto uma espécie de colonização pelo capital) e desejada (por permitir à pessoa direta e neuralmente ligar-se à "alucinação consensual" da Realidade Virtual de Gibson). O corpo é visto como uma informação (o DNA provê o "código") e sua invasão pode ser tanto um ruído (através de vírus, câncer, etc.) como uma "purificação" (pela remoção dos "chiados" ou "distorções"). A modificação tecnológica do corpo é vista como um refazimento da "desconstrução" xamânica da era passada, onde o xamã é separado de sua tribo por seus deuses e seus ossos e carne substituídos por quartzo ou fogo, ou algo assim.

As limitações do corpo precisam ser desacatadas. Pode-se viver mais, ou ser mais saudável, através de órgãos artificiais e pílulas de nanotec [nanotecnologia] Pode-se ser mais forte e destro através de esteróides e do desenvolvimento dos sinais de transmissão nervosos. A mente também pode ser estendida, sua memória ou percepções ampliadas. Os "homens primitivos" desejavam imitar e ser como seus deuses. Mas os ModPrims também sabem que não há perigo em esquecer o corpo - no cyberspaço as pessoas raramente estão em sintonia com sua fisicalidade tangível e atiram-se por caminhos nos quais o "feedback" da Matrix será ao mesmo tempo tátil e visual.

Os ModPrims também adotam a "rave" [festas de delírio] como um sinal de unidade entre o passado e o futuro. A "rave" é ao mesmo tempo "primitiva", com sua reunião de "tribos" de gente jovem para experimentar a "participação mística" de Lévi-Bruhl através de cinéticos e MDMA (Ecstasy),

e "futurística" (ou moderna) com seu uso de música sampleada e remixada digitalmente, efeitos de luz e laser e exposições de multimídia. Os "ravers" vestem-se ao mesmo tempo de modo que signifique passado e futuro: perfurando suas orelhas com chips de computador, usando calças dos anos 70 com bijouterias e hologramas futurísticos, combinando as modas do folk e do punk. Eles se consideram os herdeiros da contracultura dos anos 60 e também sua antítese, já que rejeitam sua anti-tecnologia, o "pro-natural", "paz e harmonia", enfatizando ideais de um ponto de vista mais pragmático, agressivo e tecnopositivo. Para o "raver", saber se uma droga é sintética ou orgânica está fora de questão.

Além das "raves" e do "piercing", os ModPrims são talvez melhor conhecidos por sua tentativa de justapor magia e ciência. Publicações como Vírus 23 justapõem o ocultismo Crowleyano com teoria do caos, Neo-Paganismo & Wicca com memética e teoria da informação e o uso de antigos alucinógenos com as últimas descobertas da neurociência. O xamanismo é apresentado como tendo uma base na mecânica quântica, e o Hermetismo na cosmologia astrofísica. Publicações enfeitadas com ciência, cheias de diagramas de máquinas Tesla, motores antigravidade, sistemas de propulsão UFO, projetos de energia grátis, máquinas de movimento perpétuo e caixas radiônicas/psicotrônicas, combinam as fascinações de eras passadas com os últimos princípios tecnológicos.

Os hackers de computadores freqüentemente chamam a si mesmos de magos por boa uma boa razão. Interferir, invadir programas de computador nada mais é que um similar das encantações blasfemas; diagramas lógicos elétricos freqüentemente se parecem com as místicas Tábuas de Correspondências dos tempos antigos; sistemas complexos são

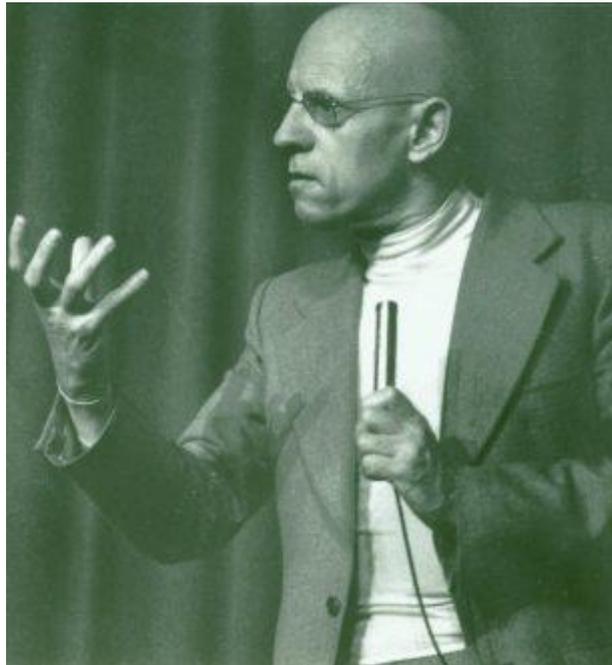
inevitavelmente suspeitos de interferência insondáveis de entidades variadas chamadas "bugs," "glitches," ou "gremlins." O tecnoxamã/hacker sabe que ele é parte de uma elite cujo conhecimento é misticamente indecifrável para o público geral, e que a sociedade tem posto uma fé quase religiosa no poder dos computadores de resolver os problemas da sociedade: das rotas de tráfego e comunicações pessoais ao diagnóstico psiquiátrico e apoio à performance atlética.

Os ModPrims adotam ansiosamente tecnoxamãs como Timothy Leary, John Lilly, Terrence McKenna e José Arguelles. O I Ching realmente se torna um código de computador conectado aos ritmos da história e dos códons da seqüência de DNA. O cogumelo alucinógeno se torna uma colônia de esporos extraterrestres, buscando ligar a consciência humana com as rotas cósmicas. O uso de drogas místicas como o LSD se torna um meio de ativar circuitos normalmente inativos dentro do biocomputador conhecido como cérebro, tornando a metaprogramação possível. A comunicação humano-animal se torna a um tempo um dever tecnológico e uma necessidade para compreender a interconectividade de "Gaia," ou a identidade coletiva criada pela vida orgânica no planeta.

QUEM TEM MEDO DE FOUCAULT? - Feminismo, Corpo e Sexualidade

Dra. Tânia Navarro Swain

Universidade de Brasília - Departamento de História



Corpo e sexo parecem, à primeira vista, indissociáveis. Entretanto, se nos atemos a um dos pressupostos aventados por Foucault para a análise do real - a inversão das evidências (1) - desfaz-se este conjunto em múltiplas questões: que corpo é este, atravessado pelo sexo? Que sexo é este a cujas definições se atrelam características de meu ser? Corpo, superfície pré-

discursiva, sobre a qual se instalam práticas, coerções e disciplinas? Sexo, detalhe anatômico ou delimitação incontornável do indivíduo no mundo?

As práticas discursivas da atualidade que “(...) se caracterizam pelo recorte de um campo de objetos, pela definição de uma perspectiva legítima para o sujeito do conhecimento”(2), criaram as condições de possibilidade para o surgimento de tais questões e as teorias feministas, em sua pluralidade, vem analisando os processos e procedimentos de transformação do corpo da mulher num sexo, amálgama que resulta em práticas de subordinação e assujeitamento.

Quem diz corpo e sexo pensa também em mulheres e homens, divisão naturalizada do mundo em um esquema binário de implicações hierarquizantes e assimétricas. (3)

Muitas vezes foi repetida a idéia, de forma implícita ou explícita nos discursos fundadores de autoridade da teologia, filosofia e outros, que o homem tem um sexo, a mulher é um sexo. Nesta afirmação, o corpo é obscurecido pela identidade de gênero, numa dupla acepção em que o masculino se desdobra em sexo, e o feminino nele se cristaliza. Mas como se analisa hoje este binômio sexo/gênero?

As teóricas feministas criaram a noção de gênero como categoria analítica da divisão sexuada do mundo, trazendo à luz a construção dos papéis sociais naturalizados em torno da matriz genital/biológica. Se a divisão é binária, entretanto, a sexualidade faz parte integrante de suas definições, pois as práticas sexuais são os componentes que ancoram os papéis sexuados. O binômio sexo/gênero se traduz assim, implícita e naturalmente em sexualidade reprodutiva, heterossexual.

Certas reflexões de Foucault cruzaram-se e alimentaram, em muitos casos, as teorias feministas na medida em que, justamente, desvelam no histórico-social quadros de disciplinarização, formas de adensamento político sobre os corpos, que produzem, em suas diversas tecnologias, padrões de funcionalidade e utilidade. Os registros anátomo-metafísico e técnico-político(4) no caso da produção de seres sexuados/generizados, constituiriam corpos ordenados em modelos centrados no sexo e desdobrados em sexualidade, em esferas particulares submetidas aos sentidos circulantes no social.

Entretanto, no caso do feminismo, uma leitura menos atenta pode ater-se apenas aos grandes traços esboçados por Foucault que contemplam episodicamente a questão do corpo e do sexo da mulher, e ver, nestas generalizações, um obstáculo para a decodificação das táticas e estratégias que investem os corpos femininos. É assim que, como aponta Monique Deveaux, críticas ou adoções parciais trazem Foucault ao debate feminista.(5)

A questão do sujeito disseminado aparece frequentemente como um obstáculo à análise e à ação política das mulheres, na medida em que esvaziaria a especificidade de sua situação enquanto indivíduos no mundo, cujo corpo sexuado é fundamento de sua subordinação instituída de forma binária no social.

A constituição do sujeito “mulher” atravessou toda uma reflexão teórica articulada aos movimentos feministas em diferentes países ocidentais e empenhou-se em dismantlar a construção “natural” do feminino enquanto apenas o “Outro” do homem. Simone de Beauvoir em 1949, nas primeiras páginas de seu livro “O segundo sexo”, cujo cinquentenário foi celebrado em diferentes países em 1999, introduz esta questão: o que é uma mulher? (6) A busca de um significante geral para a multiplicidade do

ser-mulher colocava a afirmação de um sujeito-em-si, não apenas um reflexo invertido ou uma construção do olhar masculino.

Neste sentido, o sujeito que perde sua pregnância em Foucault, o autor que se esvai em suas condições de produção vem, de certa forma, solapar uma longa elaboração do sujeito conjugado no feminino. Da mesma forma, a questão do poder constitutivo das relações sociais, dos micro-poderes descritos e analisados por Foucault parecem obscurecer a opressão singular que cria e marca o feminino em suas delimitações sociais.

Ora, se Foucault considera o sujeito como um lugar de fala, isto não deixa de circunscrever um domínio discursivo no qual se inscreve o próprio feminismo e as reivindicações das mulheres em seus diferentes movimentos e momentos. De fato, as estratégias e as táticas tão frequentemente sublinhadas por Foucault (7), presentes no que chama de “positividade de um saber” (8) apontam para a análise dos “(...) corpos constituídos como sujeitos pelos efeitos do poder.” (9)

Desta forma, o feminismo, enquanto um movimento político transformador, insere-se em um campo de poder/saber na medida em que interroga e desconstrói a naturalização dos corpos em papéis e práticas sociais, e ao mesmo tempo produz e critica seus próprios discursos em desdobramentos que contemplam as variáveis etnias, classe, raça, e o próprio sexo biológico na constituição do sujeito “mulher”. O sujeito dos feminismos é assim múltiplo e se desloca de um grupo definido e do indivíduo singular, pois produz-se em um movimento complexo e dinâmico, na análise das engrenagens de constituição do corpo/sujeito/sexo, na experiência das práticas sociais generizadas - enquanto mulher- e na crítica ao quadro epistemológico no qual se insere seu próprio discurso.

No projeto genealógico de Foucault, os feminismos fariam parte da insurreição dos “saberes dominados”, da ‘(...) imensa e proliferante criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos (...)’(10), saberes localizados em uma deixis discursiva que levam em conta, em sua expressão, suas próprias condições de possibilidade, criticando o instrumental analítico que elaboram ou utilizam. Na ótica de Foucault, “o caráter essencialmente local da crítica indica na realidade algo que seria uma espécie de produção teórica autônoma, não centralizada, isto é, que não tem necessidade, para estabelecer sua validade, da concordância de um sistema comum.”(11)

Foucault convida a penetrar a rede constitutiva das relações sociais que individualizam em níveis e patamares a fim detectar “(...) como funcionam as coisas no nível do processo de sujeição ou dos processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos, etc.” (12) O pensamento foucaultiano, deste modo, casa-se à análise feminista na medida em que ambos pretendem desvelar os discursos de verdade sobre o humano e seus recortes sexuados/sexualizados, pois segundo este autor, “(...) somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função de discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder” (13).

Esta mesma constatação tem sido o mote para discursos e movimentos feministas na crítica das instituições sexuadas e binárias e do imaginário que as fundamenta: detectar os mecanismos e estratégias da ordem do discurso hierárquico e assimétrico para melhor subvertê-las. Falar, portanto, de igualdade/desigualdade não é o mesmo que mostrar as engrenagens produtoras das hierarquias e das sujeições, históricas e fundamentadas apenas em sua própria enunciação, pois como sublinha Foucault “(...) a ação do poder sobre o sexo se faria pela linguagem ou por um ato de discurso

criando, ao mesmo tempo em que se articula, um estado de direito. Fala, e é a regra.”(14)

Nesta ótica, a historicidade das práticas discursivas mostra a contingência das representações sociais, da inteligibilidade instituída em imagens de corpo, em funções definidas, em papéis sexuados cuja objetivação constrói a realidade que supostamente refletem. Os discursos sobre o corpo e a sexualidade e a divisão hierarquizada dos seres humanos em mulheres e homens são, de fato, efeito e instrumento de poder instituinte.(15)

Esta perspectiva penetra fundo os campos de saber sobre o sexo, o corpo e o gênero, na medida em que a categorização binária do humano passa a ser uma identidade passível de dissolução, já que constituídas em práticas discursivas e históricas, que segundo Foucault “(...) tomam corpo em conjuntos técnicos, em instituições, em esquemas de comportamento, em tipos de transmissão e de difusão, em formas pedagógicas que as impõem e mantêm, ao mesmo tempo.” (16).

A desnaturalização das funções sexuadas e dos corpos marcados biologicamente - como veremos adiante - se faz a partir da própria noção de prática discursiva, “(...) este conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço”(17), que permite a identificação dos lugares de fala e de autoridade instituindo o sexo e constituindo os corpos como eixo de partilha do mundo.

De fato, como aponta Foucault, o alvo é a decodificação do regime instituído de produção da verdade - verdade sobre a identidade humana, que se cristalizou na divisão sexual e binária da sociedade. É nesta ótica que Teresa de Lauretis estima encontrar o sujeito do feminismo: não seria A mulher, nem as mulheres, mas um construto teórico, uma forma de conceptualização, de compreender e explicitar certos processos,(18) entre

os quais as “tecnologias de produção do sexo” indicadas por Foucault. De Lauretis nomeia *sex/gender/system* a imposição de imagens binárias de sexo, da qual a heterossexualidade, enquanto prática normativa e naturalizada é constitutiva.

O *eccentric subject* seria para esta autora o sujeito do feminismo, aquele que está dentro e consciente de suas condições de produção, mas constituído por uma constante atividade de des-identificação do ego, do grupo, da família, e des-locamento do próprio ponto de entendimento e articulação conceitual (19), um constante cruzar de fronteiras, um remapeamento dos limites entre corpos e discursos, identidades e comunidades (20). Neste sentido, para esta autora, o feminismo não expande apenas limites e inclui categorias, mas representa e traz uma mudança na consciência histórica, na medida em que reconhece e articula o situacional do presente, o político-histórico e o político-pessoal do próprio pensamento para melhor questionar suas evidências, seu instrumental teórico e suas práticas. (21)

Não estamos longe de Foucault quando afirma que (...) o problema político essencial para o intelectual (...) é saber se é possível constituir uma nova política de verdade (22). Para este autor, “Não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder (...), mas de desvincular o poder de verdade das formas de hegemonia (social, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento.”(23)

Na identificação da heterossexualidade como produção de um saber sobre o humano e de uma prática normativa que exercem o poder de naturalização do binário, de Lauretis aplica esta fórmula foucaultiana e adensa a análise da instituição dos corpos sexuados.

O *sex/gender/system*, cujo eixo é o exercício de uma prática sexual codificada e polarizada imbrica-se às considerações de Foucault a propósito

dos caracteres fundamentais da sexualidade: “ (...) não traduzem uma representação mais ou menos embaçada pela ideologia ou um desconhecimento induzido pelas interdições; eles correspondem às exigências funcionais do discurso que deve produzir sua verdade”(24)

Mas neste caso, o “sujeito do feminismo” para de Lauretis poderia parecer aqui apenas como um significante geral para a crítica da produção do conhecimento e das estratégias e táticas sociais; entretanto, seu afinamento no estudo das “tecnologias de gênero” (como por exemplo, o cinema) mostra que a des-identificação e o des-locamento atuam quanto às matrizes modelares dos papéis e corpos sexuados, pois o *eccentric subject* se encontra ao mesmo tempo dentro e fora das ideologias de gênero. Esta postura incorpora, portanto o sujeito “mulher” ao mesmo tempo em que o ultrapassa ou excede na crítica ao “aparato sócio-cultural da heterossexualidade”. (25)

O lugar de fala deste discurso, porém - quem fala, para quem, de onde, segundo a clássica proposição de Foucault (26), é também “ex-cêntrico” na produção do saber institucional da atualidade: enquanto feminista e assumindo uma postura política é desqualificado; enquanto crítica da heterossexualidade como locus de poder na produção do *sex/gender/system* é “ex-centrico” à produção acadêmica centrada sobre a categoria gênero, cujo aspecto relacional re-naturaliza a divisão sexuada do humano.

Neste sentido Jane Flax observa a respeito do feminismo: “(...) nossa própria busca de um ponto de Arquimedes pode obscurecer nossa inserção numa ‘episteme’ na qual as afirmações da verdade podem tomar somente certas formas e não outras.(...) (27) Insere-se assim em uma rede valorativa e prescritiva que não apenas define as escolhas e as exclusões, mas

igualmente, como indica Foucault, atua na “(...) fixação de normas para a elaboração de conceitos e teorias”. (28)

A questão teórica do sujeito disseminado ou apenas compreendido como um lugar de fala em determinadas condições de produção tem na figura do autor o exemplo clássico de Foucault como sendo: “(...) o princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como centro de sua coerência.”(29) Além disso, Foucault explicita que “seria absurdo, é claro, negar a existência do indivíduo escrevendo ou inventando. Mas (...) o indivíduo que se põe a escrever um texto no horizonte do qual flutua uma obra possível retoma para si a função de autor (...) tal como ele a recebe de sua época ou tal como por sua vez, a modifica. ·

Numa analogia com o sujeito do feminismo, o corpo investido pelo social enquanto feminino, em práticas concretas de violência e dominação cria na experiência das mulheres definidas em sexo e corpo, este princípio de agrupamento do discurso, não assujeitado à identidade construída, mas crítico da “verdade” que o produz, criando novas instâncias discursivas de resistência. O sujeito do feminismo é aqui um lugar de fala que se contrapõe à apropriação social do discurso, pois aparece como ex-cêntrico à sua ordem. Desta maneira, a disseminação do sujeito não interfere na análise do cotidiano, da experiência singular em seus corpos sexuados que as fazem “mulheres”, em configurações de revolta ou assujeitamento

A noção de um poder também disseminado, constitutivo das relações sociais aventada por Foucault, coloca-o novamente, como aponta Monique Deveaux (30) em confronto ou em harmonia com certas teóricas do feminismo. Esta noção mostra a construção do social em termos de poder/resistência, o que abre uma perspectiva nova às análises do cotidiano e do detalhe, ancoradas em representações cristalizadas da

“verdadeira mulher”, reatualizadas nas tecnologias de produção do gênero e do sexo e justificadoras da violência e da subordinação das mulheres

A noção de “dispositivo da sexualidade” em Foucault é a explicitação deste poder que se exerce e se reproduz na construção de corpos sexuados, em um modelo binário que acompanha a partilha do mundo em lícito e ilícito. Assim, a múltipla face do poder desenha seu perfil na identificação dos corpos, no incentivo e na proliferação de práticas sexuadas, sem, entretanto, abandonar a hegemonia da sexualidade binária e do eixo reprodutivo. Como sublinha Foucault, o dispositivo da sexualidade convive com o dispositivo da aliança, e a proliferação da sexualidade não apaga a pregnância da família heterossexual, “(...) como se lhe fosse essencial que o sexo esteja inscrito não somente em uma economia do prazer, mas em um regime ordenado de saber”.(31)

Os micro-poderes detectados por Foucault tecem o dispositivo da sexualidade, investindo, modelando e construindo corpos sexuados, cujas práticas multifacetadas representam a expansão da atividade sexual em formas diversas, mas ao mesmo tempo controladas. Ou seja, a liberação da sexualidade não representa apenas proliferação, pois suas novas necessidades criam urgências e padrões.

Alguns discursos feministas percebem esta trama cerrada de poderes múltiplos como uma generalização muito ampla que poderia obscurecer relações assimétricas e de dominação como no caso do gênero.(32) Entretanto, observando-se as “tecnologias de produção do gênero”(33), corolário incontornável das “tecnologias do sexo” apontadas por Foucault (34), percebe-se o poder de criação de imagens e papéis masculino/feminino que penetram e alimentam o dispositivo da sexualidade fixando identidades binárias como matrizes de inteligibilidade do sexo . O “corpo inteligível” apontado por Foucault nos registros ora de submissão e

utilização, ora de funcionamento e explicação é igualmente o corpo naturalizado da mulher em sexo e reprodução.

A proliferação de novas identidades- transexuais, bi-sexuais, homossexuais- em sua cristalização, em suas reivindicações identitárias reproduzem as representações hegemônicas na medida que se afirmam em “oposição a”, “diferente de”, ou seja, o múltiplo gira em torno do eixo unificador do corpo sexuado de forma polarizada.

A noção do “dispositivo” em Foucault é um poderoso instrumento teórico para a análise da constituição dos corpos em configurações de gênero, na medida em que se explicita segundo este autor, como sendo “(...) de natureza essencialmente estratégica, (...), de uma intervenção racional e organizada nestas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las, etc”(35) Para Foucault, “(...)é isto o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por elas.” (36) Como não perceber os indícios que apontam para a análise das situações específicas, da experiência singular das mulheres em configurações sociais diversas?

Contrário às grandes esquematizações totalitárias, Foucault concebe o poder como uma “(...)multiplicidade de relações de força que são imanentes ao domínio onde se exercem e são constitutivas de sua organização (...) estratégias enfim, nas quais se efetuam, cujo desenho geral ou cristalização institucional tomam corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.”

Assim, os micro-poderes podem ser vistos instituindo os corpos em relações dadas, que tem o mérito de excluir as generalizações abusivas, em termos de essências e papéis universais. Se este poder é difuso, ele se exerce no

adensamento das relações sexuadas e sexuais instituindo a sociedade, o imaginário hegemônico e as representações sociais que presidem a modelagem e a utilização dos corpos. Como assinala Foucault as estratégias são anônimas, mas a (...) racionalidade do poder é a das táticas muitas vezes explícitas no nível onde se inscrevem(...) que se encadeando, se interpelando e se propagando, encontram alhures seu apoio e sua condição e desenham dispositivos gerais.” (37)

Existiriam, porém, sociedades em que o poder não seja o fio constitutivo das relações sociais? Esta é uma questão que o feminismo coloca sobre os mecanismos produtores do social à história, cujos discursos e problematizações tem sido construídos igualmente em programas de verdade.

Nesta vontade de saber localiza-se a construção dos corpos biológicos constituídos em sexo e é inegável que a sociedade ocidental reconstrói constantemente uma divisão que, dentre todas, marca do selo da subordinação mais da metade de sua população.Como sublinha Foucault “Deve-se supor que as relações de força múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, as famílias, os grupos restritos, as instituições servem de suporte a grandes efeitos de clivagem que percorrem o conjunto do corpo social.” (38)

Na busca de desvelar a vontade de verdade que anima a necessária identificação sexual e a delimitação das práticas sexuais, as figuras de feminino e masculino se erigem como monumentos no sentido foucaultiano: não imagens unitárias de uma essência revelada pelos indícios do corpo, mas apenas o resultado aparente de uma homogeneização construída pelo arbítrio social. E afinal, neste meio século de feminismo contemporâneo tem-se buscado, com a desnaturalização dos papéis sexuais, os mecanismos de construção e apropriação dos corpos

desenhados enquanto femininos, numa arqueologia que procura “(...) a descrição intrínseca do monumento”.(39)

Se a constituição de categorias tais como gênero ou patriarcado, enquanto instrumentos analíticos pontuais das relações sociais foi fundamental para a expansão das teorias feministas, a crítica do sexo biológico enquanto determinante estratégico de relações hierarquizadas ainda é incipiente, apesar de sua existência já nos anos 70. Ti Grace Atkinsons, por exemplo, denuncia a heterossexualidade como instrumento de sujeição e de apropriação das mulheres (40), idéia retomada e reelaborada por Monique Wittig e Adrienne Rich nos anos 80.(41)

Da mesma forma, Foucault examina a questão analisando o sexo biológico como um efeito discursivo. Assim, as condições de possibilidade atuais delimitam o alcance do feminismo em sua própria crítica, pois se a desnaturalização do sexo biológico promove a queda dos bastiões mais poderosos da divisão binária da sociedade com seus efeitos de apropriação e dominação, a identificação da heterossexualidade como locus e estratégia de poder está longe de ser incorporada ao discurso feminista.

Entretanto o poder cria o corpo ao anunciá-lo sexuado, ao fazer de sua constituição biológica um fator “natural” que carrega características específicas e torna indiscutível a divisão dos seres humanos em dois blocos distintos. Isto não significa que o corpo humano não exista de forma sexuada, com um aparelho genital dado.

O que o poder cria é outra coisa: é a importância dada a este fator corporal, é o sentido que se lhe atribui de revelador, de catalisador da essência do ser e da identidade do indivíduo. Estamos falando assim do sexo-significação cuja constituição em discurso e imagens é criada pelo próprio discurso e as representações nele contidas. O sexo-discurso produz corpos aos quais se

atribui uma sexo-significação de forma binária e normatizadora, em torno da reprodução - o dispositivo da aliança- e em sexualidades diversas que não cessam de se referir ao sexo “originário”, o reprodutor.

Meu argumento é que, neste sentido, é indissociável a significação discursiva da significação corpórea atribuída ao humano em matrizes de inteligibilidade que produzem o sexo em experiências de gênero .

O feminismo, em seu trabalho de des-naturalização do discurso biológico sobre a mulher vem se ocupando particularmente desta questão, desde os anos 70: para Nicole Claude Mathieu (42), por exemplo, passa-se da diferença sexual como eixo divisório do humano à idéia da diferenciação social dos sexo, da construção social desta diferença., ou seja, de seus mecanismos, estratégias, do desvelamento das representações que a fundamentam. Desta forma, para esta autora, a análise compreende não apenas a construção social dos gêneros mas a da instituição cultural do sexo biológico .

A noção de “diferença de sexos” engendra e delimita, restringe e produz uma certa sexualidade que no caso das mulheres habita totalmente seu ser: SÃO seu sexo e existem enquanto mulheres pela sua função específica: a reprodução. (43) Mathieu explicita que: “ O gênero, isto é, a imposição de um heteromorfismo dos comportamentos sociais não é concebido (...) como a marca simbólica de uma diferença natural, mas como o operador do poder de um sexo sobre outro.”(44)

De fato, vontade de verdade, vontade de poder, a ancoragem do gênero no sexo biológico é fundamento dos mecanismos de divisão e controle de um sexo sobre outro.

Ainda seguindo Foucault, se a sexualidade constituiu-se como uma área do conhecimento foi a partir de relações de poder que a instituíram como objeto possível (45) e neste sentido indaga este autor: “Em que tipo de discurso sobre o sexo, em que forma de extorsão de verdade, que aparece historicamente em locais determinados (em torno do corpo da criança, quanto ao sexo da mulher, por ocasião das práticas de restrição dos nascimentos, etc) que relações de poder, as mais imediatas, as mais locais, se estabelecem?”

Se o trabalho de Foucault não se detém demoradamente sobre as questões relativas ao feminino, aponta, como vemos, para as táticas sociais que fazem do corpo da mulher superfície para o exercício do poder; aponta para a histerização, para a saturação em sexualidade de seu corpo como inserção e comunicação orgânica com o corpo social, nos mecanismos de regulamentação da fecundidade, de normatização das condutas, de restrição, reprodução e asseguramento do espaço familiar. Neste sentido, sublinha, a imagem em negativo da “mãe” é a “mulher nervosa” (46), ou seja, descontrolada, desregrada, perdida em sua função e seu funcionamento específico.

A desnaturalização das funções sociais promovida pelo feminismo no binômio sexo/gênero trabalha a definição biológica do sexo enquanto construtora da hierarquia de gênero, instituída em práticas sociais (47) O “biopoder” se instala na espessura das instituições que investem os corpos socializados.

Mas se o controle e a disciplina se fazem sobre um corpo constituído, superfície pré-discursiva sobre a qual, como aponta Foucault, se inscrevem os acontecimentos(48) e as prescrições sociais, o que aqui nos interpela é a própria construção destes corpos sexuados, sobre os quais se instalam as expressões de gênero.

Foucault investe esta perspectiva quando indica a constituição do corpo na história que o mostra como “(...) lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização.” (49) Corpo biológico constituído, portanto em história: neste sentido, o corpo sexuado feito mulher aparece como estratégia, objeto e alvo de um sistema de saber/poder, pois, como observa Foucault “(...) trata-se da produção mesmo da sexualidade. Não se deve considerá-la como um dado da natureza que o poder tentaria domar ou como um lugar obscuro que o saber tentaria, aos poucos, desvelar.”(50)

A prática sexual, a sexualidade é forjada como um ponto de inflexão discursivo que dá ao corpo um sentido sexuado “natural”, cuja objetivação cria os campos assimétricos de normatização . A heterossexualidade compulsória aparece assim como um mecanismo regulador de práticas e definidor de papéis restritos aos desenhos morfológicos e genitais.

A divisão binária dos sexos ancora o dispositivo da sexualidade e cria os corpos femininos e masculinos, mas engendra ao mesmo tempo sexualidades múltiplas anômalas que a reforçam enquanto modelo. Os matizes do desejo sexual são codificados em corpos definidos cuja biologia não é apenas classificatória, mas um operador simbólico/funcional de inserção e identificação do humano. Para Foucault, as tecnologias políticas que investem o corpo tratam, de fato, “(...) de distribuir o vivente num domínio de valor e de utilidade”(51) e o “(...) poder de qualificar, medir, apreciar, hierarquizar - opera suas distribuições em torno da norma. (52)

Esta questão ocupa particularmente as teorias feministas na atualidade e a categoria “heterogênero”(53) aponta para esta construção do biológico como resultado da experiência do gênero na naturalização do sexo binário. Foucault coloca esta questão claramente quando afirma que:

“A noção de ‘sexo’ permitiu regroupar segundo uma unidade artificial elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações, prazeres e permitiu fazer funcionar esta unidade fictícia como princípio causal, sentido omnipresente, segredo a ser descoberto em toda parte: o sexo assim pode funcionar como significante único e como significado universal. (...)”

O sexo afinal, sentido, essência e identidade do humano em práticas normativas de sexualidade heterossexual.

Em perspectiva similar, Judith Butler argumenta que se no binômio clássico sexo biológico/gênero social, o sexo seria um dado anatômico e o gênero construído culturalmente, este último não seguiria necessariamente o sexo em um mesmo sentido. (54) Sugere assim uma distinção radical entre os corpos sexuados e os gêneros construídos socialmente, pois não haveria razão alguma para supor que os gêneros sejam instituídos de forma binária em todas as sociedades e em todos os tempos.(55)

Assim, indica que se a categoria gênero se define por oposição ao sexo em um sistema binário, ela o desconstrói em sua explicitação. Sublinha que se a construção do gênero é teorizada como radicalmente independente do sexo, o gênero enquanto tal torna-se um operador flutuante: assim o masculino pode ser significado em um corpo feminino bem como o feminino em um corpo masculino. (56)

Este é o corpo performativo para Butler, que encena a ligação sexo biológico/gênero social e desmascara assim seu aspecto ilusório. De fato, para esta autora “ a produção do sexo como pré-discursivo pode ser compreendida como o efeito do *apparatus* da construção social designada gênero”(57)

Donna Haraway, por sua vez, indica os campos de disputas de caráter epistemológico, cultural e político do saber biomédico na construção dos corpos que os definem “objetivamente” em ocasiões históricas particulares (58); nesta perspectiva, não hesita em designar os corpos biológicos como “(...) nódulos geradores, materiais e semióticos” cujos limites se materializam na interação social.(59)

Este é um caminho analítico apontado igualmente por Foucault, na medida em que questiona esta preeminência do corpo sexuado sobre suas expressões concretas: “(...) o ‘sexo’ está sob a dependência histórica da sexualidade. Não colocar o sexo do lado do real e a sexualidade do lado das idéias confusas e das ilusões; a sexualidade é uma figura histórica muito real, e é ela que suscitou como elemento especulativo, necessário a seu funcionamento, a noção de sexo.”

Se a questão da multiplicidade das práticas sexuais é mais presente nos trabalhos de Foucault que o *sex/gender/system*, que a análise das relações de poder na constituição social dos gêneros, fundados em feminino/masculino, imbrica-se, como vimos, em inúmeros pontos de intersecção com as teorias feministas, seja em desdobramentos metodológicos, seja em questionamentos mais radicais.

Inversão de evidência maior que o sexo biológico como demarcador de lugares sociais? Foucault afirma que:

“É pelo sexo, com efeito, ponto imaginário fixado pelo dispositivo da sexualidade, que cada um deve passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade (...) à totalidade de seu corpo(...) à sua identidade”.(60)

Neste caso, portanto, como sublinha Butler, “não há identidade de gênero atrás da expressão de gênero; esta identidade é performativamente

constituída pela expressão que deveria ser o seu resultado.”(61) O gênero, portanto, cria o sexo e não a evidência de seu contrário.

A noção de “heterogênero” enquanto categoria analítica desvela a ilusória evidência do sexo biológico como demarcador dos limites identitários e permite a desconstrução, ao menos teórica, do *sex/gender/system* dentro do dispositivo da sexualidade marcado pelo selo do patriarcado, princípio e sistema gerador da divisão binária e hierarquizada do humano.

Nesta perspectiva, o feminismo e as reflexões de Foucault sobre poder/saber na modelagem do corpo, do sexo e da sexualidade se imbricam e se complementam para o deciframento da agonística das relações humanas.

Foucault, enquanto teórico é um extraordinário e incansável desbravador de caminhos, abrindo brechas lá onde a espessura do conhecimento estabelecido erigia muralhas intransponíveis. Seu modelo teórico é a ausência de modelos, a busca infundável na eterna “mise en abîme” da construção do pensamento nas práticas do ser social.

Talvez ele mesmo desconstrua sua proposta de um sistema saber/poder, pois em sua vontade de verdade não consigo detectar a vontade de poder. Vejo Foucault em suas próprias palavras: “(...) sonho com o intelectual destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força ; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente(...)”(62) O *eccentric subject* enquanto sujeito do feminismo parece responder a este desejo na medida em que procura a modificação de um regime de verdade cujos discursos criam seres sexuados para melhor demarcá-los em estruturas de poder.

Notas

1. Michel Foucault. *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pg 53
2. IDEM. *Résumé des cours 1970-1982*, Paris, Julliard., 1989, pg. 10
3. Ver a este respeito, Christine DELPHY. « Penser le genre, quels problèmes ? », in Hurtig, Maire- Claude et alli. *Sexe et Genre. De la hiérarchie des sexes*. Paris, Ed. du CNRS, 1991.
4. Michel FOUCAULT. *Vigiar e punir*, Petrópolis- Rio de Janeiro, Ed.Vozes, 1987, pg.125/126
5. Ver esta análise em Monique DEVEAUX . « Feminism and Empowerment, A Critical Reading of Foucault », *Feminist Studies*, Maryland, 20, n.2,Summer 1994, 223-248
6. para edição brasileira: Simone DE BEAUVOIR. *O segundo sexo*, 2 vol., São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1966.
7. Michel FOUCAULT. *Vigiar e punir*, op.cit. pg.29
8. Michel.Foucault. *A arqueologia do saber*, Ed. Forense, Rio de Janeiro, 1987. pg.220
9. Michel FOUCAULT. *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Ed.Graal, 1979. pg.183
10. Michel FOUCAULT. *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Ed.Graal, 1979. pg.169

11. Idem, ibid. pg 169
12. Idem, ibid. pg. 182
13. Michel FOUCAULT. *Vigiar e punir*, op.cit. pg.180
14. Idem, ibidem, pg.110
15. Michel FOUCAULT.. *Histoire de la sexualité I, la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pg.133
16. Michel FOUCAULT. *Résumé des cours 1970-1982*, Paris, Julliard 1989, pg. 10
17. Michel Foucault. *A arqueologia do saber*, op. cit. pg.136
18. Teresa DE LAURETIS . *Technologies of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington/Indiana, Indiana University Press. 1987, pg. 5
19. Teresa De LAURETIS. 1990. « Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness”, *Feminist Studies*, Maryland, 16, n.1 (Spring) p. 115/150. pg 139
20. iodem, ibid. pg.138
21. idem, ibidem
22. Michel FOUCAULT. *Microfísica do poder*, op.cit., pg.14
23. idem, ibid.
24. Michel FOUCAULT.. *Histoire de la sexualité I*, op.cit, pg.91
25. Teresa De LAURETIS. 1990. « Eccentric subjects, op.cit. pag.139
26. Michel Foucault. *L’ordre du discours*, op.cit., pg.11
27. Flax,Jane. 1991. “Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista”. In Heloísa Buarque de Holanda (org.) *Pós- modernismo e política*, Rio de Janeiro, Rocco. Pg. 235
28. Michel FOUCAULT. *Résumé des cours 1970-1982*, op. cit. pg. 10
29. Michel Foucault. *L’ordre du discours*, op.cit, pg. 28
- 30.Monique DEVEAUX . « Feminism and Empowerment, op. cit. pg 231
31. Michel FOUCAULT.. *Histoire de la sexualité I*, op. cit., pg. 93
32. Monique DEVEAUX . « Feminism and Empowerment, op. cit, pg.231/232
33. Teresa DE LAURETIS . *Technologies of Gender*, op.cit.
34. Michel FOUCAULT. *Vigiar e punir*, op.cit. pg 28
35. Michel FOUCAULT. *Microfísica do poder*, op.cit., pg 246
36. idem, ibid.
37. idem, ibid, pg 123

38. idem, ibid. pg. 124

39. Michel Foucault. *A arqueologia do saber*, op. cit. pg

40. Ti Grace Atkinson. . *L'odyssée d'une Amazone*, Paris, Des Femmes. 1975

41. Monique WITTIG, . *The straight mind and other essays*, Boston: Beacon Press 1992.e Adrienne RICH, .*La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne*, Nouvelles Questions Féministes, Paris, mars, n01, 1981, p.15-43

42. Nicole-Caude Mathieu. *L'anatomie politique, catégorisations et idéologies du sexe*, Paris: Côté Femmes., 1991, pg.133

43. Idem, ibid. pg 134

44. Idem, ibid. pg.135

45. Michel FOUCAULT. *Histoire de la sexualité I*, op. cit. pg 130

46. Idem, ibid, pg 137

47. Nicole-Caude Mathieu. *L'anatomie politique...*, op. cit. pg.133

48. Michel FOUCAULT. *Microfísica do poder*, op.cit., pg 22

49. idem, ibid.

50. Idem, ibid. pg. 139

51. Idem, ibid. pg.189

52. Idem, ibid.pg 190

53. Chrys INGRAHAM, . "The Heterosexual Imaginary: Feminist Sociology and Theories of Gender" in Seidman Steven (dir), *Queer Theory/Sociology*, Cambridge/Mass.: Blackwell Publishers, 1996. p. 168-192. pg. 169

54. Judith BUTLER. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge. 1990. pg.6

55. idem, ibid.

56. idem, ibid.

57. Idem, ibid. pg. 7

58. Donna J. HARAWAY.. *Ciência, Cyborgs Y Mujeres. La reinención de la naturaleza*, Valencia, Ediciones Catedra,1991, pg. 358/359

59. Idem, ibid. Pg.358

60. Michel FOUCAULT. *Histoire de la sexualité I*, op. cit. pg 205

61. Judith BUTLER. *Gender Trouble*, op. Cit. pg. 25

62. Michel FOUCAULT. *Microfísica do poder*, op.cit., pg 242

BIBLIOGRAFIA:

ATKINSON, Ti Grace. 1975 . *L'odyssée d'une Amazone*, Paris, Des Femmes.

- BUTLER, Judith, 1990. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.
- CARABINE, Jean. 1996. « A straight playing field or queering the pitch ? Centring sexuality in social policy », *Feminist Review*, nº 54 (Autumn) p.31-64
- DAUMER, Elisabeth . 1992. « Queer Ethics; or the Challenge of Bisexuality to Lesbian Ethics », *Hypatia*, vol.7, nº 7, p.91-105.
- DE BEAUVOIR, Simone. 1966. *Le Deuxième Sexe. L'expérience vécue*, Paris: Gallimard.
- DE LAURETIS, Teresa . 1987. *Technologies of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington/Indiana: Indiana University Press.
- DE LAURETIS, Teresa . 1990. « Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness », *Feminist Studies*, Maryland, 16, n.1 (Spring) p. 115/150.
- DELPHY, Christine. 1991. « Penser le genre, quels problèmes ? », in Hurtig, Maire- Claude et alli. *Sexe et Genre. De la hiérarchie des sexes*. Paris: Ed. du CNRS.
- DEVEAUX, Monique.1994 « Feminism and Empowerment, A Critical Reading of Foucault », *Feminist Studies*, Maryland, 20, n.2, Summer, p.223/248
- FLAX, Jane. 1991. "Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista". In Heloísa Buarque de Holanda (org) *Pós- modernismo e política*, Rio de Janeiro, Rocco.
- FOUCAULT, Michel. 1987. *A arqueologia do saber*, Rio de Janeiro, Ed. Forense.
- FOUCAULT, Michel, 1971. *L'ordre du discours*, Paris, Galimard.
- FOUCAULT, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité I, la volonté de savoir*, Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. 1989. *Résumé des cours 1970-1982*, Paris, Julliard.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, Ed.Graal. Rio de Janeiro, 1979.
- FOUCAULT, Michel,1987. *Vigiar e punir*, Petrópolis- RJ, Ed.Vozes.
- HARAWAY, Donna J. 1991. *Ciencia, Cyborgs Y Mujeres. La reinención de la naturaleza*, Valencia, Ediciones Catedra.
- INGRAHAM, Chrys. 1996. "The Heterosexual Imaginary: Feminist Sociology and Theories of Gender" in Seidman Steven (dir), *Queer Theory/Sociology*, Cambridge/Mass.: Blackwell Publishers, p. 168-192
- MATHIEU, Nicole-Caude. 1991 *L'anatomie politique, catégorisations et idéologies du sexe*, Paris: Côté Femmes.
- RICH, Adrienne .1981. "La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne", in: *Nouvelles Questions Féministes*, Paris, mars, nº1, p.15-43
- WITTIG, Monique . 1992. *The straight mind and other essays*, Boston: Beacon Press.

Tânia Navarro Swain, professora da Universidade de Brasília, Doutora em História pela Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle, fez recentemente seu Pós-Doutorado em Montréal, Québec-Canadá, onde foi professora convidada no Institut de Recherches et Études Féministes,-IREF- na Université de Québec à Montréal (UQAM) no período de 1997/98; lecionou Teoria da História, igualmente, na Université de Montréal. Atualmente está implantando uma Linha de Pesquisa na Pós-Graduação intitulada: “Estudos Feministas em Representações Sociais: gênero e sexualidade” tendo criado uma disciplina com a mesma denominação na graduação do Departamento de História. Suas mais recentes publicações são:

Livro:

Tânia Navarro Swain (org), Histórias no Plural, Brasília, EDUnB, 1995, Coleção Tempos.

Capítulos de livros:

UNESCO-História da América Latina, vol 2, cap. 8- "O imaginário do Descobrimento do Brasil". Paris, abril de 2000

“Au delà du binaire: les Queers et l'éclatement du genre” in Lamoureux, Diane.(org) Les limites de l'identité sexuelle, Montréal, Ed. Rémue Ménage, 1998.

“Por mares nunca dantes navegados...’: construção do gênero nos discursos do descobrimento do Novo Mundo” in Almeida, Jaime (org) Caminhos da História da América no Brasil, ANPHLAC, 1998

Artigos:

“Feminismo e lesbianismo: a identidade em questão”, Cadernos Pagu, (12), Campinas,SP, 1999

“Amazones brésiliennes?Le discours du possible et de l'impossible » Recherches Qualitatives, ARQ, Université de Québec à Trois Rivières, vol, 19, 1999

“Imagens de Gênero em Quadrinhos” Revista Universa, Brasília vol 5, 3, Outubro 1997

"De deusa a bruxa: uma história de silêncio". Revista Humanidades,UnB/EdunB, vol.9, n.1/.31 1993/94

Fonte: Espaço Michel Foucault (www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault).

SEXO, PARA QUE TE QUERO?

Fernando Cascais

O sexo é obra e graça da modernidade, já o sabemos. Não que os nossos antepassados não fodessem - e tudo o que isso quer dizer e no sentido lato, há de se entender - a torto e a direito, umas vezes prosaicos, épicos outras, conforme sabiam, conforme podiam, bem e sublimemente, mal e porcamente, apaixonada, perversa e polimorfa, conjugal, promíscua, regrada ou criativamente. É sabido, de resto, que todas as civilizações possuem os seus tratados das artes do sexo. O que os nossos antepassados desconheciam era o termo, que não usavam para fazer o que quer que fizessem, nem tinham por isso maneira de aplicar ao que faziam, tanto que lhes era alheia a experiência de “fazer sexo” (como eu detesto a expressão! Soa a linha de montagem, a batalha da produção, a cotação da bolsa, a “vê se te apressas”...). Bem aprendida, que deveria estar por esta altura, a lição foucaultiana, resta indagar o que fazemos com esse sexo que temos por nosso desde que passou a haver palavra para a coisa, que o mesmo é dizer coisa para a palavra, ainda que lhe caia mal.

A modernidade pôs, portanto, o sexo em palavras. Dessa discursificação do sexo que ergueu um dos pilares da sociedade disciplinar e normalizadora começou por se encarregar a *scientia sexualis* psico-bio-médica, amalgamando uma antropologia, uma psicologia e uma biologia cujos avatares ainda nos assombram. Os indivíduos modernos, que nós somos, descobrem-se assim ao mesmo tempo com uma identidade pessoal e uma imagem pública em cuja definição o seu ser-sexual desempenha um papel de primeira magnitude. Embora possa não se lhe reduzir, o indivíduo não consegue furtar-se a ser a sua sexualidade, a ser o que a sua sexualidade é, como se ela fosse depositária da sua verdade mais íntima e inamóvel, afeta a totalidade do que ele é. Por vezes, como o demonstram os arquivos

médicos e jurídicos, e também as representações midiáticas e populares, ele é mesmo só isso, o seu ser sexual: a figura do desviante, do criminoso sexual, que o é não de maneira circunstancial, mas caracteristicamente, constituindo o expoente da sexualização total do indivíduo. Tal como o constitui a personagem do homossexual, *persona* sexual por excelência, no célebre exemplo foucaultiano. Mas será também nos meandros infinitamente minuciosos, indiscretos e encarniçados da *scientia sexualis* que, e mais uma vez se evidencia aqui a fina intuição de Foucault, vai ganhando corpo a *ars erotica* que perfaz a outra face do dispositivo da sexualidade, a qual, mais do que reprimir, impedir ou censurar, incita e compele a ser e a fazer. Efetivamente, a *ars erotica* precipitada pela *scientia sexualis* é fruto da implantação perversa dos prazeres nos corpos. Ou seja, a ciência que tem prazer em tocar nos corpos gera neles com o seu toque um correspondente prazer de serem tocados, tocados sob a pele, até a medula, revolvidos, escalpelados, virados do avesso, superestimulados e mobilizados até aos genes. É de pequeninos que começamos a adorar brincar de médicos.

A sociedade disciplinar, que tinha sucedido às sociedades de soberania, evolui por sua vez para a sociedade de controle, descrita por Deleuze na sequência da análise foucaultiana. Ora a microfísica do poder, onde lei e desejo se interpenetram e reclamam mutuamente, tanto constituiu o quadro no qual se procedeu ao enredamento disciplinar do desejo, como aquele em que se viria a empreender, na sociedade de controle, a sua emancipação. Na verdade, a discursificação não se deteve, nem sequer abrandou, antes prossegue por outros meios, ou com outros conteúdos, ou por intermédio de outros agentes e com propósitos estratégicos divergentes. De fato, ela é a nêmesis das políticas sexuais de emancipação, pois, ao mesmo tempo que fornece a argumentação que estas esgrimem na esfera pública, monta a armadilha do controle aos indivíduos que prende a práticas e enclausura em identidades. É neste sentido que as políticas

sexuais emancipatórias não deixam de ser devedoras da implantação perversa dos prazeres.

Acontece que a sexualidade que pervade toda a identidade do indivíduo no discurso psico-bio-médico, - unidimensionalizando-o, para recorrer ao termo marcusiano - transforma-se em eixo dos projetos emancipatórios na época a que uns preferem chamar modernidade tardia e outros pós-modernidade. A identidade, que principia por ser sexual para se volver social, diluindo a fronteira entre o privado e o público, a identidade, que nasceu como efeito da reificação e da positividade psico-bio-médica e jurídica, passou a ser assumida pelos próprios indivíduos como projeto de construção biográfica e comunitária. A sexualidade politizou-se, criando um laço indissolúvel entre identidade sexual e política sexual e transformando-se num operador de criação e mudança de estilos de vida.

Teríamos de remontar ao nome tutelar de Sade para encontrarmos o primeiro discurso secular, não teológico, político portanto, sobre o sexo. Nisso, Sade partilha com Maquiavel um comum, esplendoroso e terrível isolamento, sem epígonos ou seguidores imediatos. Na verdade, Sade está para o sexo como Maquiavel para a política. A exploração deste paralelo, a que não podemos dar seguimento aqui, decerto nos levaria a inusitadas descobertas. Por isso teremos de nos restringir a tempos mais recentes. Com efeito, a politização da sexualidade, tal como a entendemos hoje, não é anterior aos autores que, no virar do século XIX para o XX, se propuseram desenvolver uma ciência emancipatória da sexualidade, da sexologia de Magnus Hirschfeld à *Sexpol* de Wilhelm Reich. No entanto, essa politização se alimenta dos pressupostos e se faz com os elementos da discursificação da *scientia sexualis*, vindo a constituir tão só a sua face emancipatória, vulnerabilizando-se consideravelmente ante os seus detratores por isso mesmo. Na verdade, onde uma vertente pretendia regular o sexo, naturalizando a norma social – o sexo normal e conforme à natureza – a

outra visava, contrariamente, libertar o sexo, restituindo-o a uma naturalidade originária, anterior aos constrangimentos sociais que o teriam deformado e reprimido. Ora o que o atual movimento de repolitização da sexualidade se empenha em superar são precisamente as limitações da naturalização e da biologização do sexo, que binarizavam o sexo em gêneros (masculino/feminino), para depois o repartir em práticas (canônicas/desviantes) e orientações (heterossexual/homossexual), fundando-o numa natureza axiomatizada como *natura* normativa (natural=normal/anti-natural=anormal). Deste modo, a politização do sexo implicou, exigiu mesmo, a crítica do essencialismo, e são sobretudo as bases biológicas dele que são postas em causa, e a sua substituição pelo construtivismo psico-social que culmina com a teoria *queer*, embora não tenha que conduzir necessariamente a ela.

Crise da norma e fim da natureza significam pois busca biográfica de possíveis, isto é, de estilos de vida, e pulverização da universalidade da norma em sexualidades múltiplas, com a correspondente recomposição das identidades sexuais e das categorias sexuais, que frequentemente se reelaboram como comunidades sexuais (e sociais e culturais, ou não fosse o sexo sempre muito mais que só “sexo”). Neste sentido, é ingêua e desprevenida a representação vulgar da “revolução sexual” contemporânea (pela qual há quem persista, um pouco por todo o leque político, em culpabilizar e ridicularizar as costas largas das décadas de sessenta e setenta), a qual, longe de alterar a relação entre o desejo e a lei, o sexo e o poder, elevou-as a um outro nível. O jogo da lei e do desejo prossegue, apenas mudaram, ou talvez seja preferível dizer que se lhe acrescentaram, novos agentes, meios e conteúdos.

Há que se entender as transformações microfísicas no quadro de fundo de uma transformação geral dos modelos de organização do sexo. O modelo que emerge na modernidade é um modelo sádico, que vem substituir o

modelo cortês, o qual tinha já sucedido ao modelo pederástico grego. Tal como este último corresponde à experiência dos prazeres e o modelo cortês se cristalizou com a experiência cristã da carne, embora já se prenunciasse na literatura romanesca helenística, o modelo sádico corresponde à experiência moderna da sexualidade, mas instalou-se progressivamente também. Na primeira fase, é claramente a *scientia sexualis* normalizadora e disciplinar que prevalece sobre as primeiras veleidades emancipatórias que dela própria irradiam. A segunda fase, que testemunhamos presentemente, viu inverterem-se os termos da anterior hegemonia: a *scientia sexualis* tornou-se definitiva e assumidamente *ars erotica*, ao serviço da modelação de práticas e da construção de identidades, ainda que eventualmente sob a chancela da terapia. Nisto consiste precisamente a plena instalação daquilo que Foucault caracterizou como o dispositivo da sexualidade, que muito mais do que pela negação ou a repressão, age pelo incitamento e pela provocação. É necessário reconhecer que a psicanálise desempenhou nessa transição um papel determinante, pesem embora os argumentos dos seus detratores, à cabeça dos quais Foucault, que não deixa de ser seu devedor. Com efeito, foi a psicanálise que lançou as próprias bases da sua erosão enquanto discurso normalizador tornando-se assim palco de uma mudança de paradigma. As primeiras psicoterapias emancipadoras pouco mais tiveram que inverter a tópica freudiana para a voltar contra os seus propósitos conservadores. A tão execrada psicanálise – e por algumas boas razões, reconheça-se – não deixou de cumprir o ambíguo papel de fornecer a argumentação da normalização e os contra-argumentos do construtivismo, sobretudo na medida em que a psicanálise se constitui como alternativa simbólica ao biologismo psico-médico, de cujas premissas, por sua vez, comungam as correntes essencialistas. A clivagem entre alguma ortodoxia e alguma heterodoxia freudiana também por aí passou, mas os primeiros a intuir a possibilidade de explorar as virtualidades subversivas da psicanálise foram os paladinos do freudo-marxismo. Na verdade, o atual construtivismo psico-social ergue-se do mundo conceitual da psicanálise. As

atuais psicoterapias afirmativas culminam o processo de transição paradigmática, o qual também é assinalado pela atitude prevalecente na classe médica em tempos de epidemia de Aids, que não só recusa decididamente um discurso valorativo e moralizador, ou sequer repressivo (o isolamento dos soropositivos e dos doentes), mas passa, literalmente, a ensinar a fazer sexo, a divulgá-lo e a promovê-lo, implícita ou ostensivamente. O médico e o cientista (lembramos que a pílula anticoncepcional já andava por aí uns bons anos antes dos preservativos com sabores e do Viagra) ocupam doravante o seu lugar no leito, entre os corpos dos amantes, não para velar por uma casta contenção, mas para os incitar a que se afoitem com segurança. As minúcias dos manuais de sexo seguro varreram para debaixo da cama o manual do confessor, tomando-lhe a vez na erotização das novas regras que modelam os prazeres. Também por esta via se torna patente o valor eminentemente pedagógico da pornografia, que não só ensina a explorar as possibilidades criativas de fazer sexo, mas a fazê-lo com cirúrgica perícia. Ou de como a necessidade de segurança aguçou o kamasútrico engenho. As igrejas têm razão. Toda, todinha. O mundo está perdido. Para elas. Mas lhes aprendeu a lição e não é menor a devoção com que sacrifica a outros deuses.

A emergência do modelo sádico representa o declínio da dimensão humanista do amor cortês. O pós-humanismo sadiano extorque a sexualidade à onto-teo-antropologia que fazia das fraquezas da carne um dos avatares da *natura* humana. Mas isto é mais que sabido. Ora a *scientia sexualis* começou por animalizar a condição humana, construindo a sexualidade como um atributo da espécie, passível de ser estudada como qualquer outro objeto da natureza, por exemplo a primatologia, tão bem esmiuçada por Donna Haraway, que exibia e empalhava a “Vênus Hotentote” ao lado de tudo quanto era bicho/a exótico/a. Com efeito, a esteatopigia africana e a anatomia anal dos dissidentes sexuais acotovelavam-se na galeria taxonômica (e taxidérmica!) dos desviantes da

civilização, uns por falta dela, outros por degenerescência. O conformismo social operava por intermédio da igualização biológica, que o darwinismo social consumou e de que a higiene racial da biomedicina nazi viria a constituir a mais monstruosa e inumana expressão. Deste modo, uma estratégia emancipatória teve necessariamente de passar pela introdução de mecanismos de diferenciação e de pensar a variabilidade sexual sem a norma, o que tanto afrontou a igualização biológica como o igualitarismo ético-político iluminista, mas ainda as igrejas organizadas, abrindo assim uma guerra em três frentes: guerra da ciência, guerra jurídico-política e guerra religiosa, enquanto sistemas de conformismo social. O “direito à diferença” fez escola num primeiro tempo, obscurecendo a contradição em termos que lhe é inerente nos sistemas jurídico-políticos do Estado de direito moderno: a diferença por direito era de fato a pedra de toque das sociedades de soberania, com as suas classes e ordens formalmente demarcadas, pois nascia-se livre ou escravo, nobre ou plebeu, a regulação violenta do estado de conflito social fazendo parte do senso comum. De resto, as sociedades pré-modernas conviviam com a diferença com um desembaraço bem superior ao da nossa modernidade, (con)vertendo as diferenças em ordens sociais. O medo popular maior nos dias que correm é que aquilo que era discriminação negativa se transforme em privilégio por intermédio do politicamente correto, se este passar dos posicionamentos doutrinários à prática jurídica e social. Com o tempo, a reivindicação do direito à diferença, que, de fato, era, na prática, uma reivindicação de expressão e de visibilidade (isto é, de contra-hegemonia discursiva, contra as representações dominantes), transforma-se numa reivindicação de igualdade das diferenças que entretanto se foram organizando e modelando comunitariamente seguindo o modelo étnico norte-americano.

O sexo contemporâneo torna-se assim um sexo não de maiorias, mas de multiplicidades minoritárias a que corresponde uma diversidade de culturas (ou será preferível dizer: subculturas), com as suas linguagens verbais e

visuais, os seus consumos, os seus rituais, as suas espacialidades. Mas também com afinidades eletivas e entrecruzamentos, com possibilidades, *compagneries de route* e alianças estratégicas surpreendentes, tanto como com incompatibilidades, separatismos e profundas inimizades insuspeitadas que confundem até o delírio o binarismo clássico do masculino e do feminino, do heterossexual e do homossexual, do normal e do desviante, do canônico e do irregular. Camille Paglia se notabilizou pela denúncia que fez dos aspectos mais caricaturais do separatismo e do fundamentalismo politicamente correto, emergente sobretudo nos círculos feministas e lésbico-feministas, que chegaram a se aliar-se aos setores mais retrógrados e homofóbicos nas campanhas contra a pornografia, e especialmente a pornografia gay, acusada pelos primeiros de ser o expoente da violência machista sobre as mulheres e pelos segundos por dissolver os costumes e enfraquecer a fibra moral da sociedade. A heteronormatividade, por todos invocada numa comum execração, acaba assim por surgir mais como uma abstração que serve a propósitos estratégicos e por vezes até com um simples caráter derogatório, de conteúdo e contornos por vezes tão fluidos que facilmente resvalam para o fantasmático. Chegam a ser necessários uns periódicos sustos do fundamentalismo religioso e do atavismo social e cultural para lhe dar mais consistência. E no entanto, *que las hay, las hay*.

Mas em crise irreversível, a heteronormatividade. Quando se fala de heteronormatividade, não se deve interpreta-la como aquilo que rege exclusivamente o par heterossexualidade/homossexualidade, embora inclua a heterossexualidade compulsiva a que se referia Adrienne Rich, mas que antes engloba todos os binarismos, à frente dos quais aquele que opõe masculinidade e feminilidade. Por outro lado, a homossexualidade, que compôs a figura oposta da heteronormatividade, de modo nenhum se limita a ser uma simples categorização das relações entre indivíduos do mesmo sexo, antes foi a figura centrípeta de uma anti-natureza que recobriu todos

os desvios, para a qual convergiram todas as categorias do não-amor e sob que se abrigaram todas as dissidências, como o demonstrou Eve Kosofsky Sedgwick. Tanto assim é, que só o casal heterossexual monogâmico (e melhor ainda se conjugal e reprodutivo) faz amor, enquanto todos os demais, sozinhos ou acompanhados, praticam uma coisa qualquer (a homossexualidade, o adultério, o sexo em grupo, a masturbação, uma parafilia bizarra qualquer). Neste caso, são os mais fiéis os menos praticantes.

Embora se pudessem certamente enumerar outros traços da crise da heteronormatividade, e talvez com mais pormenor, ela é perceptível com maior agudeza se atentarmos em alguns fenômenos, de que nomearemos a emergência da pura relação, a transgenerização e a tecnologização do sexo.

A emergência e generalização daquilo a que Anthony Giddens chamou a pura relação, a relação autotélica que vale por si mesma, independentemente das formas jurídicas do casamento e da compulsão social e econômica, será porventura o fenômeno mais notório. Para Giddens, a relação entre pessoas do mesmo sexo constituiria o modelo de pura relação que entretanto tendeu a generalizar-se. Com o tempo, a reivindicação e o reconhecimento de direitos civis levaram à formalização desta relação na forma de união de fato, que de algum modo reconstrói, transformando-a necessariamente, a conjugalidade heterossexual enquanto cânone exclusivo de regulação das relações entre as pessoas. O que também se faz sentir e se joga aqui é a tensão entre separatismo e integração dos modos e estilos de vida alternativos, dando lugar a inúmeras e apaixonadas controvérsias no seio dos movimentos sociais. De fato, será preferível abordar as transformações do ponto de vista desconstrucionista derridiano, cuja lição muito se aproveita para um entendimento profícuo dos complexos processos de destruição/reconstrução dos sistemas reguladores do sexo. Os acontecimentos históricos têm revelado que o “assalto” à

heteronormatividade tem menos de pura e bárbara iconoclastia que de reaproveitamento, *bricolage*, apropriação criadora, o que se traduz pelo fato de a integração e a assimilação tenderem sempre a suplantar o separatismo. No fundo, talvez haja toda a razão em dizer que o separatismo e a radicalidade iniciais mais não refletem que a percepção crispada da impossibilidade da integração que constitui sempre o objetivo estratégico de fundo. E um modelo emergente só poderá se afirmar como tal quando se encontra já preparado para tomar o lugar de um modelo estabelecido, o mesmo é dizer, inversamente, que o estabelecido só decai quando outro se alinha já para substituí-lo com eficácia. E que a integração é um processo transformador tanto do instalado como daquele que se pretende instalar. Neste processo, o passo mais difícil não é o do separatismo, a guetização, mas o da integração, a disseminação na tessitura comum da cidade instituída. Também isto foi um aviso de Foucault. Os *red light districts*, ou as portuguesíssimas ruas Direitas sempre existiram, com o seu direito à existência garantido tácita ou juridicamente, o mesmo acontecendo com a prostituição como instituição paralela ao, articulada com e coadjuvante do casamento, sem despertar maiores alaridos morais. Outra história é a da legalização das uniões de fato, a qual, não apenas em Portugal, mas um pouco por toda a parte, causa maior urticária que qualquer manifestação de visibilidade ou de separatismo agressivo. Ou de como os armários tanto constituem uma proteção para quem está lá dentro como para quem está fora.

Sem a institucionalização jurídica e a compulsão social, a relação heterossexual, monogâmica e conjugal se enfileiraria no varal de psicopatologias, perversões, anamorfozes e monstrosidades que alimentaram o imenso “gabinete de curiosidades” da *scientia sexualis* e o imaginário popular. Com elas, fica-se pelas simples e manejáveis disfuncionalidades que não beliscam a canonicidade do modelo: repare-se que nunca passa pela cabeça dos terapeutas clássicos “trabalhar” a

heterossexualidade como “trabalham” terapeuticamente a homossexualidade. Na verdade, é na pura relação que o modelo assimétrico que sustenta a heterossexualidade compulsiva se patenteia com maior dramatismo. A assimetria passa certamente pela diferenciação dos estatutos de gênero - homem-mulher -, mas de modo nenhum se resume a esta. Pelo contrário, a relação assimétrica homem-mulher constitui o modelo heteronormativo que molda todas as relações entre os indivíduos de sexo diferente, do mesmo sexo, de diferentes idades e níveis sócio-econômicos e que rege a atribuição dos papéis masculino/feminino a cada um dos parceiros. Daí que, fora da relação homem-mulher em que o cânone da assimetria parece (i.e.: é representado como) óbvio – homem dominante, mulher dominada - a pergunta que popularmente surge de imediato nos espíritos é: “Mas qual deles é que ‘faz’ o papel de homem e qual ‘faz’ de mulher?” O certo é que as relações igualitárias são excepcionais tanto entre parceiros do mesmo sexo como de sexo diferente.

Isto introduz um outro macro-fenômeno, a que gostaríamos de chamar de transgenerização. De fato, a pura relação não implica necessariamente o fim da assimetria, mas antes a sua estilização fora do modelo heteronormativo. Entra em crise, sim, a atribuição formal, rígida, dos papéis de gênero, de tal maneira que os indivíduos podem assumir um papel “*top*” ou um papel “*bottom*”, um estatuto “*master*” ou um estatuto “*slave*”, de dominante ou de submisso, independentemente do seu gênero, da sua idade, do seu estatuto sócio-econômico e mesmo do seu desempenho sexual, assim como mudar consoante o parceiro ou a situação específica, ou ao longo da vida, num leque de combinatórias que sempre se pode abrir para incorporar mais uma. Com efeito, a transgenerização é um fenômeno muito mais amplo do que podem fazer suspeitar os exemplos extremos de inversão dos papéis sexuais como a transsexualidade e a popularmente chamada “mudança de sexo”, a cirurgia de re-atribuição sexual, a qual, de resto, só esperou pela modernidade ocidental para se transformar, de prática ritualizada ancestral,

em questão de tecnologia biomédica. O fenômeno mais multifacetado e interpelante centra-se, a nosso ver, na assumpção do corpo masculino como objeto erótico. Os homens incorporaram (será preferível utilizar o termo: introjetaram?) o olhar desejante que sempre os alçou ao papel de sujeitos de desejo e remeteu as mulheres para o de objeto de desejo. Esta assumpção é pública, notória, chega a ser espetacular na publicidade, no mundo dos meios de comunicação de massas, mas é igualmente quotidiana, por toda a parte e a toda a hora. E esborouou por completo os limites das representações tradicionais da masculinidade. O manequim gay tornou-se modelo da nova masculinidade e por isso mesmo, não apenas matriz de identificação minoritária, mas de consumo generalizado. Um reparo, mesmo assim: embora se trate de um fenômeno universal, também por efeito da globalização que justamente globalizou o localismo que o ocidente nunca deixou de ser também, este fenômeno assume contornos um pouco diferentes nos países de tradição católica sul-europeia, em que as formas de sensibilidade do paganismo clássico nunca adormeceram sob o fino verniz do pudor cristão. Com efeito, aqui, o narcisismo masculino conheceu desde sempre formas muito elaboradas de se institucionalizar, desde o antigo *kouros* ao moderno matador de touros. Entre nós, boa parte da masculinidade em circulação foi feita pelas fêmeas para dela se servirem e para os outros macho verem. *Honni soit qui mal y pense*.

Um apontamento, porém: há que dizer que, hoje, o principal mecanismo de dissuasão da prática sexual, da passagem ao ato, é precisamente o erotismo visual. A erotização do olhar pressupõe a super-estimulação da visão, com a concomitante narcose dos demais sentidos, como há muito o apontou McLuhan. Ora os prazeres do sexo são mais áudio-táteis que visuais, mais afins da incandescente cegueira da pele e das mucosas que da cortante frieza do olhar que vive da distância que permite ver. Não que o olhar não possa convidar, sugerir, provocar, trespassar. Mas ou ele se resolve no toque ou o suspende, dissuadindo-o, refreando-o até o dessensibilizar. A

onipresença do erotismo visual tanto na esfera pública como na privada tem precisamente por resultado a dessensibilização, a desaprendizagem, a inibição da sinestesia sexual. A super-especialização visual vai a par com o analfabetismo sensitivo. Vemos bem, tocamos mal.

Por outro lado, a desconstrução das representações da masculinidade e da feminilidade, com as correspondentes consequências, quer na auto-imagem dos indivíduos, quer na percepção social das atribuições de gênero, não só não as confundiu definitivamente como deu origem a novas masculinidades e novas feminilidades. Deste modo, multidimensionalizaram-se as sexualidades, hetero, homo, masculinas e femininas: as homossexualidades já não se centram na sua suposta inversão dos papéis sexuais, o travestismo deixou de ser apanágio das homossexualidades e estas passaram a ser incluídas em variantes da masculinidade e da feminilidade que, inclusivamente, lhes exageram as características: daí que haja homossexualidades masculinas que se auto e hetero identificam pela sua hipermasculinidade, caso da estética *leather*, e, simetricamente, lesbianismos que se auto e hetero identificam pela sua hiper-feminilidade, caso das *femmes* na estética *butch-femme*. De resto, a dominância teórica do construtivismo anti-essencialista e as práticas sociais de busca de estilos de vida particulares convergem no sentido da multiplicação de formas e variantes daquilo a que convencionalmente se tem chamado o *gender bending*, e do qual as comunidades gay, lésbica, bissexual e transgênero mais não fazem que apresentar algumas faces mais notórias. Nem por isso a diferença sexual foi abolida, ao contrário do que tanto receiam as mentes mais receosas.

De fato, há muitas mais diferenças sob o véu da normalidade universal do que alguma vez sonhou a nossa vã psicologia. Eis por que as sexualidades contemporâneas oferecem tamanho desafio teórico à compreensão e à investigação científica, ao qual as academias só recentemente começaram a

se abrir, nomeadamente, mas não exclusivamente, por intermédio dos estudos de gênero, gays, lésbicos e *queer*. Estes últimos dão conta da emergência recente daquilo a que chamam a *queer nation*, a comunidade que abarca, sem realmente os conjuntar, todos os (des)construtores de identidades que não se revêem em nenhuma, que temem os espartilhos inerentes a cada uma, abominam a naturalização essencialista e a re-naturalização das identidades por meio das necessidades estratégicas da militância feminista e GLBT. O re-aprisionamento das potencialidades emancipatórias do construtivismo em identidades rígidas, feministas, lésbicas, lésbico-feministas, gays, etc., constitui o grande fantasma da sensibilidade *queer* que equipara a construção rígida de identidades, na militância político-social, à naturalização médico-científica de outrora. Judith Butler é a autora que mais tematizou estes receios, fazendo dela, junto com Eve Kosofsky Sedgwick, um dos nomes mais representativos da teoria *queer*. No entanto, as boas intenções que parecem ter presidido à teorização *queer* norte-americana não deixam de esbarrar com duas grandes dificuldades: por um lado, com a necessidade política de definir identidades mais ou menos rígidas em nome das quais dramatizar discriminações - que não deixam de continuar a existir - e de formular direitos, liberdades e garantias, que continuam por consagrar e aplicar; e, por outro lado, com as desigualdades sociais, econômicas, de representatividade política e capacidade de pressão que levam a que os mais favorecidos possuam os meios de gerir a permutabilidade das suas diferentes identidades (social, profissional, familiar, sexual, etc.) e os menos favorecidos, que se vêem reduzidos à unidimensionalidade, isto é, compelidos a gerir as suas vidas sobre um eixo único (social, profissional, familiar, sexual, etc.).

Finalmente, o terceiro macro-fenômeno, a tecnologização do sexo. Ela culmina com a ligação, e até o sonho de fusão, entre carne e máquina, na era do cibersexo, mas vem de mais longe. Em tempos de ultra-sofisticação cibernética, facilmente nos esquecemos, ou desvalorizamos o fato, que as

tecnociências biomédicas também são tecnologia. Nesta conformidade, o pioneirismo da tecnologia do sexo cabe à farmacologia, com a pílula anticoncepcional, que se alça de pleno direito ao estatuto de ator no processo de separação entre sexualidade e reprodução. As possibilidades abertas pela procriação medicamente assistida dão um novo sentido àquela separação: se, primeiro, se tratava de tornar não reprodutiva a heterossexualidade, depois foram as sexualidades não reprodutivas que, simetricamente, puderam aceder à reprodução por meio da inseminação artificial, de que os casais de lésbicas fornecem o exemplo mais notório. Isto é, a mediação tecnológica da sexualidade permitiu que se passasse da ancestral sexualidade procriativa à sexualidade sem procriação e desta à procriação sem sexualidade, numa ruptura com o natural como horizonte normativo da intervenção tecnocientífica humana que esvazia de fundamento antiquíssimos tabus. O afastamento da animalidade representa pois uma perda da referência da vida humana à natureza. O devir-humano, que se traduziu sempre por esse rompimento progressivo, patenteia-se cada vez mais como artificialização na era da tecnociência. Simplesmente, o que aconteceu foi que o artifício tecnocientífico veio a se sobrepor ao artifício simbólico. Deste ponto de vista, a tecnologia da vida em geral, e do sexo mais particularmente, não deixa de possuir uma inegável dimensão emancipatória, na medida em que ameaça de modo direto os fundamentos mítico-simbólicos da regulação moral e jurídica do sexo. A tecnologia do sexo opera hoje transformações com uma magnitude e um alcance equivalentes ao que ocorreu na sequência da industrialização, da urbanização e da secularização do século XIX.

Com o cibersexo, a tecnologia da sexualidade atinge um novo patamar. Parece, no entanto, que o cibersexo, no que lhe sobra em ciber, falta-lhe em sexo. Vistas de perto, as folhas cibersexuais são regidas por um *noli me tangere* tecnológico que veio a substituir a moral. O flerte virtual, ou se resolve no encontro real, ou suspende para sempre a presença do outro,

aproximando-se do dispositivo erótico de dissuasão do sexo de que falávamos antes: é sempre possível pura e simplesmente desligar. A maior contribuição da cultura das redes para a sexualidade dos nossos contemporâneos será sobretudo a criação de comunidades virtuais, assentadas sobre três pilares: o flerte sobretudo através de salas de conversação (chats), mas também da divulgação de perfis, a criação de *personae* sexuais nos sites especializados em encontros ou em páginas pessoais e blogs, e o comércio de artigos e imagens, mas também a prostituição e os serviços de acompanhantes (entre os quais há incluir as redes criminosas dedicadas à prostituição e à pedofilia). A comunicação online é uma forma de telecomunicação em que a simultaneidade desempenha um papel de destaque mas não esgota de maneira alguma todas as possibilidades que se oferecem. De fato, a telecomunicação multidimensionaliza o espaço social, estratificando-o em camadas que se reforçam tanto mais quanto é menor a sua visibilidade, pois que as relações começam por estabelecer-se no interior do espaço privado dos utilizadores de computadores pessoais, longe dos olhares de censura, inquisidores ou simplesmente *voyeurs* do espaço público. Neste sentido, as comunidades sexuais virtuais reconstróem o relacionamento interindividual fora dos sistemas formais há muito existentes, ou sedimentados, para esse efeito. E aqui todas as antigas distinções efetivamente soçobram, entre o público e o privado, o social e o pessoal, o armário e a assumpção. Todavia, para que o sexo do cibersexo sobrepuje o ciber que não o é, terá, e para o ser realmente, de passar das preliminares, ensaiadas à distância, ao ato presente. O mesmo se aplica à teledildônica, a estimulação sensorial por meio de próteses eletrônicas. *“Inter urinas et faeces nascimur”*, gozamos e morremos, e ainda não se achou sucedâneo satisfatório para isso. Neste sentido, ainda não há condições para se saber o que um ciborg realmente é, para além de um vago termo englobante de realidades muito diferenciadas. Mais, a noção de corpo pós-humano não deixa também de ter o seu quê de equívoco, porquanto pressupõe que tivesse alguma vez existido, para

posteriormente se perder, algo como um corpo humano, quando o corpo se situa na zona limítrofe entre o humano e o não humano, como condição não humana do humano. Assim sendo, o corpo resiste a ser pensado na medida em que nos arrasta inelutavelmente para a aporia que consiste em que, quanto mais nos aproximamos dele para perscrutar a origem daquilo que somos e fazemos, sexo incluído, mais ele recua e se furta. Decerto que a tecnologização do sexo evidenciou os limites do olhar antropomórfico que sobre ele longamente foi lançado; mas a verdadeira questão não é essa e antes saber se alguma vez o nosso corpo sexuado alguma vez foi humano, a não ser nas representações que dele se fizeram, para que agora desoladamente tenhamos de lamentá-lo, ou muito alegremente exaltá-lo, pós-humano.

A tecnologização do corpo, teorizaram-na Deleuze e Guattari muito antes de se saber sequer o que viria um dia a ser o cibersexo. Com efeito, a noção central de máquina desejante retira a máquina ao quadro mecanicista em que vulgarmente a entendemos e mostra como o corpo desejante funciona, não como um organismo, mas como corpo sem órgãos, isto é, como um todo que não totaliza nem unifica, antes é uma parte distinta ao lado das suas partes, uma rede de órgãos parciais. Estes não são a expressão de um organismo despedaçado, estilhaçado, mas antes o resultado de intensidades e fluxos diferenciados que trabalham o corpo. É provavelmente a estética *leather*, e, dentro desta, as práticas S/M, que melhor ilustram a abordagem deleuziana e que constituem uma autêntica vanguarda desse ponto de vista. E que, não só desse ponto de vista, mas também dele, só têm de violência o fato de a suspenderem *ad infinitum* na encenação erógena dela. O S/M é um teatro da crueldade sem sangue, uma brincadeira que se leva a si própria a sério para poder brincar. É a tirania do homem com tesão, lucidamente detectada por Sade, mas transformada em estilização da conduta, num *acting out* rigidamente regrado e pautado pelo consentimento entre os parceiros.

De fato, o consentimento constitui a pedra de toque da autonomia do indivíduo que a modernidade consagrou, conferindo à pessoa individual o valor máximo que a onto-teo-antropologia dantes reservava a uma idéia de humanidade. Eis por que a censura à pedofilia não só pode como deve absolutamente privilegiar a defesa do indivíduo que não se encontra em condições de consentir, ao invés de ecoar a histeria paranóica que o sacrifica a uma idéia de família ou de bem moral, suavizando-se o fato de o grosso das violações à autodeterminação sexual ocorrerem no seio da família ou de instituições de acolhimento de menores. É o mesmo e um único princípio de autonomia que pode salvaguardar os direitos, liberdades e garantias dos dissidentes sexuais e de todos aqueles cuja condição de vulnerabilidade os torna incapazes de defender os seus próprios interesses e cuja dignidade há de se proteger. Não é a tirania do sexo que há de se combater, e sim a tirania do sexo dos outros sobre o sexo que é nosso. Não há fundamentalismo religioso ou totalitarismo político que não se imiscua na relação da pessoa consigo própria.

O sexo é polimorfo e onívoro, apanha o que está à mão, recorre a todos os meios disponíveis, alia o engenho à astúcia, disputa migalhas em época de carestia e abomina iguarias em tempos de abundância. O sexo pratica a antropofagia, como bem o notou o “Manifesto Antropofágico” do modernismo brasileiro. Daí o seu inalterável fascínio e o seu sempre iminente perigo. Ele é a expressão mais direta da relação do indivíduo consigo próprio, por isso não há sociedade nenhuma que, mediante instrumentos religiosos, jurídicos, políticos, técnicos, não se tenha visto na necessidade de controlar, de apropriar, de regular esse irreduzível princípio de individuação por meio da defesa da socialidade a que ele ameaça permanentemente subtrair o indivíduo. Eis também porque não se vê como possa alguma vez se apagar a tensão entre ética privada, que exprime a relação do indivíduo consigo próprio, e a moral coletiva, que representa a submissão às condições sociais de sobrevivência do indivíduo. De resto,

começa a ser uma trivialidade, mas uma trivialidade embaraçosa e muito mal acolhida, que o auto-sexo constitua a forma mais básica, universal e acessível de sexo que se conhece. “E como é bom tocar um instrumento”, cantava Caetano Veloso aos nossos ouvidos incrédulos e divertidos: podemos não saber explorar todas as possibilidades que a cornucópia do nosso corpo nos oferece, mas, a haver perito no assunto, esse não poderá deixar de ser, mais tarde ou mais cedo, cada um. E há que reconhecê-lo sem os habituais temores de infantilização, de regressão solipsista ou de perda da diferença sexual. Por mais sós que possamos estar, o sexo que nos põe em relação com nós mesmos, que é dimensão irreduzível dela, abre-nos também à necessidade do outro, à falta que só o outro-sempre-por-vir pode preencher, parafraseando a sábia fórmula hegeliana, que nos ensina que o desejo é desejo do desejo do outro.

A erótica moderna alimenta-se da tecnologização do sexo e da exploração incessante dos limites da tolerância social. A exigência de verdade, no ocidente judeo-cristão, primeiro, e científico-racional, depois, transferiu-se da confissão para a *scientia sexualis* até desembocar na assumpção individual da estilização da conduta própria. Uma verdade que não reside naquilo que (nunca) se é, mas na busca do que se deseja ser. E esse devir, que é todo o devir-humano, já o sabemos, é interminável. Tempos houve, e que há quem queira manter no espírito e na letra dos manuais escolares de (des)educação sexual, em que o corolário obrigatório do sexo tinha forçosamente de ser o amor. Os tempos têm demonstrado que um pode perfeitamente prescindir do outro. Convenhamos, porém: sem humor é que o sexo não passa.

Fonte: Interact (www.interact.com.pt).

SEXOS BINÁRIOS, CÓDIGOS BINÁRIOS

Sadie Plant

A comunicação antes transitava entre distintos pontos nodais. Mensagens eram levadas de A para B, primeiro por seus mensageiros, e depois por meio do telégrafo, do telefone e do rádio.

A e B sempre foram aqueles com alguma coisa a dizer ou escrever. No mundo moderno, este tendia a ser um homem. As mulheres têm funcionado como as messageiras, e mesmo elas próprias como as mensagens.

"A sociedade que nós conhecemos, nossa própria cultura, é baseada sobre a troca de mulheres", escreve Irigaray. "As trocas sobre as quais as sociedades patriarcais estão baseadas tomam lugar exclusivamente entre homens. Mulheres, signos, mercadorias, e moeda corrente sempre passam de um homem para outro; se fosse de outra maneira, nos é dito, a ordem social poderia recuar por vínculos incestuosos e exclusivamente endogâmicos que paralisariam todo o comércio."

O patriarcado não é uma construção, uma ordem, ou uma estrutura. Estas são todas representações de uma economia, um sistema no qual a mulher funciona como moeda, e mercadoria; meio, recursos, e base material. Ela existe "só como a possibilidade de mediação, transação, transição, transferência - entre o homem e seu parceiro - instrumento, de fato, entre o homem e ele mesmo." A mulher é a mediadora, aquela que carrega suas mensagens, decifra seus códigos, conta seus números, gera seus filhos e repassa seu código genético. Ela é o meio, a ferramenta, a primeira mercadoria de uma economia especular cujos circuitos são a definição do

patriarcado.

A revolução dos telecoms não deixa esta situação intacta. "Dois terminais não criam dois interlocutores. No 'tele' espaço [...] não há mais quaisquer posições ou termos determinados. Apenas terminais numa posição de extinção." Esta é também a morte do sujeito, que perde sua diferença qualitativa dos objetos que ele pôde uma vez manipular como meios, ou mídia, para seus fins. A automação da comunicação funde mídia e mensagens, meios e fins. Linhas se tornam mais importantes que pontos, os quais por si mesmos sucumbem em redes rizomáticas que não mais funcionam como nodos de controle. Mensageiros, mensagens, e os pontos entre os quais eles circulam são codificados no 0 e no 1 da matemática binária, um botão de liga/desliga que é, como escreve Baudrillard, "não mais uma distinta oposição ou diferença estabelecida. Ele é um 'bit', a menor unidade de impulso eletrônico - não mais uma unidade de sentido[...] É assim que se mostra a matriz (matrix) de informação e comunicação, e como as redes funcionam."

Embora haja uma aceção na qual o forte reducionismo do código binário reforça os dualismos da economia sexual moderna, ele também tem efeitos bem contrários. A introdução do código binário insere um plano de equivalência que mina os verdadeiros alicerces de um mundo no qual homem e mulher faziam os papéis de superestrutura e base material. Mensageiros se tornam mais importantes que aqueles entre os quais eles transmitem as mensagens; sistemas de comunicação ganham vida própria; redes e máquinas aprendem a ligarem a si mesmas.

Este texto explora algumas conexões passadas, presentes e futuras entre mulheres, computação, mídia e comunicações a fim de dar uma resposta positiva a uma questão posta por Irigaray: "Se máquinas... podem ser ligadas por elas mesmas, as mulheres não poderiam fazê-lo do mesmo jeito?"

Tradução de Ricardo Rosas.

(Arquivo Rizoma)

SKINHEADS: HOMÓFOBOS OU AUTÓFOBOS?

Glauco Mattoso



(c) E.G.S.A.

Já virou escudo da militância gay alegar que todo machão que odeia bicha não passa dum entendido enrustido, argumento que, embora psicanaliticamente sustentável, é ponto nada pacífico quando se trata da violência antigay, tão antiga quanto a intolerância nazista e tão nova quanto as juventudes neonazistas, mais visivelmente representadas pelos skinheads. Mesmo que estes, em sua maioria, se preocupem em dissociar sua imagem do racismo, respondendo à infiltração de ultradireita com frentes como o SHARP (SkinHeads Against Racial Prejudice), o machismo e a violência nunca deixaram de ser cultuados entre os carecas botinudos.

[2] De tanto alardear brutalidade e masculinidade, os skins acabam reforçando o argumento do enrustimento, na medida em que fetichizam demais a auto-imagem e procuram nos companheiros seu espelho narcísico, inconfessavelmente erótico. Os antecedentes dessa cripto-homofilia no nazismo são bem conhecidos dos historiadores, embora nunca francamente admitidos. Sabe-se que a própria idéia do triângulo rosa para rotular prisioneiros gays nos campos de concentração (diferenciando-os de outras "categorias" como judeus, ciganos, etc.) partiu do braço direito de Himmler, um lindo e loiro oficial chamado Heydrich. É curioso notar que nenhum dos

figurões do Reich alemão tinha o perfil perfeito do ariano idealizado pelos teóricos da "raça superior": Goering era gordão, Goebbels franzino e coxo, Himmler e o próprio Hitler longe do tipo loiro e nórdico. No entanto, Himmler fazia questão de autorizar pessoalmente o casamento de cada um de seus comandados SS, a fim de evitar uniões racialmente impuras, e só autorizava (se a noiva fosse loirinha) depois de examinar a foto do jovem pelado, para conferir as características "arianas". (1) Imaginem só essas sessões de fotos e esses fotógrafos, com que patriotismo trabalhavam!

[3] Pois não é que o tal Heydrich era o único desse alto escalão que tinha exatamente a cara (e o corpo) do garanhão teutônico? E não é que os biógrafos de Heydrich descobriram que ele tinha transado na marra com um superior no começo da carreira militar? (2) Isso explica por que guardava tanto rancor de homossexuais, a ponto de forjar dossiês onde acusava velhos oficiais da Wehrmacht de relações desse tipo, a fim de afastá-los do caminho de Hitler no controle do poder dentro das forças armadas. Um desses oficiais foi o general Werner von Fritsch, banido vergonhosamente depois que a Gestapo, instruída pelos métodos de Heydrich, obrigou um michê a confessar que tivera um caso com aquele que ainda conservava influência interna contra Hitler. (3)

[4] Os próprios aliados do fuehrer foram vítimas do maquiavelismo de Heydrich, que poderia ser chamado de "a bicha maldita do nazismo". Isso porque a bicha "bendita", isto é, que se assumia e ostentava seu comportamento, era Ernst Roehm, um sargentão feioso e corpulento, cuja fama de disciplinador era tão grande quanto a de recrutar efebos para sua cama. Os ciúmes de Heydrich (e de seu superior Himmler) contra Roehm eram óbvios: despeitados, temiam que Roehm ficasse mais poderoso que o próprio Hitler e lhe tomasse o lugar, ou pelo menos exigisse o posto de comandante supremo do exército. De fato, Roehm organizara e comandava as SA, a tropa mais numerosa do partido (enquanto as SS eram minoritárias,

como tropa de elite), mas era tão fiel a Hitler que este o tratava por "du" (aqui seria "você"), uma intimidade que não concedia a nenhum outro subordinado. (4) Mesmo quando os enciumados apontavam ao fuehrer a conduta escandalosa de Roehm, o ditador respondia que a vida privada do oficial não importava. (5) Quem diria, o velho tio Hitler mais tolerante que seus discípulos, e estes mais realisticamente "rainhas" que o rei! Ciúme de bicha é fogo! De bicha nazista, então, é faca!

[5] Tanto é faca, que Heydrich acabou conseguindo incluir Roehm entre os sangrentamente expurgados como "traidores" na chacina conhecida como a Noite das Longas Facas, quando o comandante das SA foi tirado da própria cama (onde dormia com um de seus rapagões) para ser executado. (6) Antes disso Roehm já tinha sido temporariamente afastado do comando por causa das pressões das enciumadas. Passou umas férias forçadas (Pasmem!) na Bolívia, como assessor militar, de onde escrevia aos amigos, desconsolado porque naquele fim de mundo não havia quem o "entendesse"... (7) Voltou, reassumiu seu posto à frente das tropas (Eu disse "à frente"? Disse-o bem!), mas voltou para enciumar ainda mais as "malditas", que não o perdoavam por desfrutar tão abertamente aquilo que elas tinham de fingir combater com dossiês, triângulos e muito pigarro para engrossar a voz. Roehm, com sua cara brava marcada de cicatriz, morreu com fama de gostosão dos quartéis, enquanto Heydrich, com sua carinha de bebê Johnson, morreu num atentado, vítima dos guerrilheiros que resistiam à ocupação nazista na Checoslováquia. Bem feito, diriam as bichas comunistas e capitalistas.

[6] Com todo esse histórico de alcova e bastidores, o nazismo não é o mais salutar exemplo de virtudes heterossexuais, mas mesmo assim inspira o moralismo hipócrita numa reduzida parcela da nova geração, cuja face mais estereotipada é a dos skinheads, tidos como radicais em seu preconceito, a ponto de lincharem gays pelas ruas em vários cantos do mundo. As ocorrências policiais não mentem, mas será que refletem o comportamento

da maioria desses fãs da bota e do suspensório? Para todos os efeitos, prefiro acreditar que é a música, mais que a polícia ou a política, a fonte fidedigna para aquilatar o grau de hostilidade homófoba desses jovens arruaceiros. A banda mais representativa do rock skin, os 4-Skins, era sugestivamente fálica a partir do nome, que trocadilha com "foreskins" (prepúcios) e insinua (segundo as más línguas, cujo paladar rejeita esmegma) que seriam incircuncisos e, portanto, anti-semitas. Mas isso não passa de chifre em cabeça de cavalo, ou melhor, em cabeça de caralho. Na verdade, as canções da banda não atacam judeus nem gays. Limitam-se a protestar contra a polícia, os políticos, os patrões, o desemprego, o consumismo, enfim, nada mais ou menos que o temário recorrente das bandas punks na época de Thatcher. Em todo caso, a alusão caralhal dos 4-Skins fez escola mundo afora: uma banda skin chilena se batizou como Ocho Bolas, e uma alemã como Smegma...

[7] Entre as bandas que começaram quando os 4-Skins acabavam, duas merecem atenção: a Oppressed e a Condemned 84. O vocalista da Oppressed, Roddy Moreno, foi porta-voz do movimento SHARP, o que descaracteriza sua banda como nazista mas não a isenta da apologia de outros valores comportamentais da tribo, entre os quais a ultraviolência e a homofobia. Sobre a ultraviolência (termo popularizado entre os skins a partir do filme de Kubrick baseado no livro LARANJA MECÂNICA de Burgess), a canção homônima vê "tretas" por toda parte, no futebol, na rua, e até nas danceterias, cujo som, a "disco music", é universalmente identificado como "música de viado" e inspira compreensível nojo aos skins. Um dos versos da Oppressed manda o clubber enfiar sua música no cu: "Stick your disco up your ass!", no que faz coro com quase todas as bandas da música Oi!. Nunca é demais lembrar que a cena culminante do filme mostra em close o protagonista skin sendo obrigado a lambar a sola do sapato numa bichona, tipo dos mais antipáticos ao jovem rebelde. Quanto à Condemned 84, embora não fosse declaradamente pró-nazi, divergia das posições do SHARP

e se manifestava explicitamente contra os gays, como na canção "We hate you":

*We know who you are
We hate you and all homosexuals
We know what you are
We hate you and all homosexuals*

[8] O estilo de punk rock ouvido pelos skins, chamado de "Oi! music", data de 1980, mas a tribo skinhead é bem mais antiga, contemporânea dos "bottboys" (como eram chamados os hooligans ingleses na época da copa de 66) e dos "mods" (de "modern", tribo que se contrapunha aos "rockers", como eram chamados os que, na Inglaterra, copiavam a "juventude transviada" americana), e, sob influência dos imigrantes jamaicanos (rude boys) os skins ouviam reggae e ska desde 1968. Se na "Oi! music" as letras nem sempre são tão agressivas como seria de supor (até para justificar o lema "Having a laugh and having a say" ligado ao gênero), no reggae skinhead o bom humor comparece ainda mais frequentemente. Nesse contexto de sátira e paródia, o gay nem sempre é retratado como indesejável, embora pintado de forma estereotipada e pejorativa. Antes de exemplificar, faço pequena digressão para um histórico da bichice no rock.

[9] Até o final da década de 60 (coincidindo com o início do movimento gay nos States) o rock se manteve irredutivelmente machista, apesar de todo o clima de amor livre que caracterizou os anos do Flower Power. Entre os pioneiros do rock'n'roll havia bichas pintosíssimas, como o negro Little Richard, cujos gritinhos histéricos e cujo topete de Madame Pompadour não davam margem a dúvidas. Produtores e empresários judeus, embora mais discretamente, também eram gays notórios, como Phil Spector e Brian Epstein, ambos apaixonados por John Lennon. No entanto, nada aparecia nas letras, que só se referiam a garotas, garotas e mais garotas. Quando,

raramente, se aludia ao comportamento homossexual, era para criticar o menino cuja aparência ou modos eram de menina, como na canção "Are you a boy or are you a girl?" da banda The Barbarians. A feminilidade era, aliás, o único traço distintivo para se rotular alguém de fresco, e por isso a figura do travesti acabava sendo a caricatura que desfilava na cabeça do compositor. Foi assim que, pela primeira vez, o tema surgiu, sugerido num hit, quando Paul McCartney escreveu "Get back", em 1969. Na verdade, Paul queria tematizar outra classe de discriminados, os imigrantes paquistaneses. A canção se chamaria "No Pakistanis", visando satirizar o lema dos xenófobos, mas para fugir à pecha de politicamente incorreto o Beatle preferiu abordar a androginia de Jojo e Loretta. Pouco depois, em 1970, os Kinks foram mais ousados e, na canção "Lola", narram explicitamente a clássica história do rapaz que sai com uma garota e só na hora H descobre que ela é um homem.

[10] É verdade que os Stones já haviam posado vestidos de puta para promover a canção "Honky tonk women", mas a bichice de Jagger ficava só nas fofocas de bastidor. Depois dos Kinks, a década de 70 assistiu a uma explosão de androginia, como bem demonstra, entre outros, o ensaísta espanhol Eduardo Haro Ibars em seu livro GAY ROCK: Alice Cooper, Elton John, os New York Dolls, Queen, Kiss, Bowie, Reed, a discoteca, até desaguar na poesia dum Morrissey e na coreografia dum Michael Jackson nos 80. Ironicamente, Lennon, que se engajou em todas as lutas libertárias (irlandeses, negros, drogados, mulheres), não teve coragem de defender os gays abertamente. O máximo que fez foi uma letra a favor da boemia e da promiscuidade, numa solidária parceria com Elton John: "Whatever gets you thru the night". Muito pouco para um paladino das minorias e dos oprimidos. Seria algo a esconder?

[11] Voltando à vaca fria, ou melhor, à galinha fogaosa, a mesma história do travesti contada em "Lola" dos Kinks é revisitada constantemente, até na

música skinhead. Dois exemplos, o primeiro no reggae, o segundo na "Oi! music": Judge Dread, o leão-de-chácara branco que virou cantor e rivalizou com os ídolos negros como Laurel Aitken e Desmond Dekker entre o público skin, gravou "Je t'aime", onde satiriza a canção-tema do filme JE T'AIME MOI NON PLUS de Serge Gainsbourg, que virou trilha sonora de motéis e filmes X. Quanto à banda belga The Pride, lá está o traveco na canção "She male", cuja letra vale transcrição:

*I met a girl, in a bar
She said, let's go to my place it ain't far
She looked so good, she looked so fine
I couldn't wish myself a better Valentine*

*We're doing O.K., we're doing fine
We started kissing, by candle light*

*So now you get a private show
She started dancing and stripping waah
You never know what planned yours
When she pushed her red lips on mine*

*Entered her pants, with both hands
I felt a cock, it was a man*

*How could this happen to me?
That lovely girl is not a she
Why does it happen to me?
Is this some joke from God?
He'll better not mess around with me*

[12] Outro ídolo do ska skin é o gordérrimo Buster Bloodvessel, vocalista da

banda Bad Manners, cuja performance no palco foi delirantemente aplaudida pela carecada inglesa, ainda que debochadamente andrógina: imaginem o nosso tesudíssimo João Gordo dançando cancan e rebolando, com aqueles apetitosos pezões chatos (8) dentro de enormes coturnos! Será que o bom humor dos carecas brasileiros agüentaria tanto jogo de cintura? Não por acaso, a Bad Manners gravou uma cover de "Lola".

[13] Mas a verdade é que nem só de brincadeira vive o gay no cancionero skinhead. Há muita manifestação séria e combativa, tanto a favor como contra. A contrária fica, é claro, por conta das bandas da ala White Power, assumidamente nazistas, como a No Remorse, a Battlezone ou a Unruly. A defensiva, por parte das antinazistas, como a Oi Polloi. Vejamos alguns exemplos:

[14] Em "Another one bites the dust", a No Remorse associa o gay à epidemia de AIDS: (9)

*Read it in the papers
Another one bites the dust
They hail him as a hero,
Ignore his twisted lust
They only reap what they sew,
Open up your eyes
AIDS is their just deserts
See them drop like flies*

*Another one bites the dust
From his sexual deviant twisted ways
Another one bites the dust
Let's raise and cheer - there's one less gay
Another one bites the dust*

Segregation now - save us from AIDS
Another one bites the dust
Gay genocide - It's nature's way

Nature will reject
 Things that have no worth,
 From a homosexual popstar,
 To a junkies babies birth
 Nature has shown us
 A true prosperous way
 If we outlaw homosexuals
 We just might save the day

So one day, might watch TV
 And see any gays
 Because they'll all be in the Hospice
 Or laying in their graves
 Then we can all sit back
 And let morality reign
 And pray that our people
 Never let it happen again

[15] Em "Shadow of death", o alvo da banda é o michê, associado à droga:

When you were twelve you first tried glue
 You thought it was good to be one of the crew
 Sniff in the park, sniff on the train
 Feeling high, you're killing your brain
 A plastic bag was all you lived for
 Addiction set in, you want more! more! more!
 In the shadow of death, I'll see you there

You were the one, you didn't care

After a while you started to feel ill
 Feeling down, you're taking some pills
 You saw the world through a fucked up haze
 You're going down hill for a teenage craze
 Your mates have stopped, you're left on your own
 Kicked out of school, kicked out of home
 In the shadow of death, I'll see you there
 You were the one, you didn't care

You know you are dying as you stumble to your feet
 Thieving and poncing, to make ends meet
 Picked up, up town by a man with a tash
 He says he's got a job for you, with plenty of cash
 A lot of rich clients, who pay for their needs
 Now you're on the game, you'll never be free
 In the shadow of death, I'll see you there
 You were the one, you didn't care

The time is getting nearer, you're in the shadow of death
 No one will hear you, in your last dying breath
 Lying in the gutter is what the paper said
 Another young rent boy has ended up dead
 In modern day England, how can this be?
 Drugs and abduction are set to run free
 In the shadow of death, I'll see you there
 You were the one, you didn't care

[16] Em "Rent boy", a Battlezone também escolhe o michê como inimigo:

You look like a skinhead but that as far as it goes
 You dress like us for kicks or just to pose
 Your client get turned on by our style of dress
 You ain't one of us, you're just a fucked up mess

Rent boy, you're the scum of the earth
 Rent boy, you're a down and out
 Rent boy, you're the scum of the earth
 Rent boy, you're the lowest of the low

You're not a real skinhead but you dress the same
 Dirty perverted rent boy, you're on the fucking game
 If I saw you on the street I'd vent my rage
 I've got no time for a dirty filthy gay

Why choose skinheads and try and dress our way
 People know that you are given us a bad name
 Just you keep away from me, keep right out of my sight
 Cos if I see you you'll get a fucking fight

[17] Em "10%", o grupo americano Unruly invoca a estatística populacional para estigmatizar a minoria gay:

10 percent of the human race
 10 percent are such a fucking disgrace
 You claim that I am insecure
 The truth is you're the cancer, my boot is the cure

Army of faggots trying to conquer
 We ain't gonna take it any longer

Man humiliated on television
 Cause another man looked at him with perversion
 Exploiters of our country don't see it that way
 Because they get their ratings by promoting the gays

Time to strengthen our morals and get tougher
 Time to crush their uprising before they get stronger

It ain't enough for it to be taboo
 I don't wanna see the likes of you
 Day of judgement soon will be here
 For the round up of all those queers

[18] Por que será que esses skins nazistas têm tanta ojeriza ao michê, mais que ao travesti: A resposta me parece evidente: é porque o michê se veste e se porta, muito comumente, da mesma forma que eles próprios, másculos, musculosos, tatuados, carecas, usando suspensórios e coturnos, falando grosso, cantando as mesmas músicas, dançando nos mesmos passos pesadões, freqüentando os mesmos pontos. Um travesti é alguém que podem apontar e dizer: "Eu não sou isso!", mas um michê é alguém com quem podem ser confundidos, e que, pior ainda, pode deixá-los confusos quanto à própria sexualidade.

[19] O mais curioso é que, ao contrário do que os próprios nazistas comentam em suas canções, não são apenas michês os homossexuais que se identificam com a imagem e os costumes dos skins. Quando estive em Londres, em 1993, travei contato com um grupo organizado, que hoje tem similares na Alemanha e em outros países europeus: o GSG (Gay Skinhead Group), que editava um fanzine chamado SKINHEAD NATION e promovia encontros e correspondência entre skins gays. Na época, fui informado de que a maioria dos filiados era composta por autênticos skinheads, isto é,

suburbanos, operários, apreciadores de cerveja, futebol, ska e Oi!, com um único detalhe a diferenciá-los da parcela majoritária do movimento: tinham atração pelo mesmo sexo. Apoiavam, é claro, a ala SHARP e, na política, as correntes mais libertárias e progressistas, esquerdistas ou anarquistas, mas sem abrir mão dos valores e signos da tribo: esportes violentos, tatuagens, porres, farra, torcida fanática. Ou seja, uma surpreendente demonstração de que há espaço para tudo quando o preconceito é combatido em mão dupla, e não apenas no "sentido obrigatório" sinalizado pela mídia e pelas autoridades ou patrulheiros ideológicos.

[20] Naquela oportunidade também fiquei sabendo de outras fofocas que rolavam na cena. Uma, que o famoso John Byrne, fotógrafo dos skins, cujos postais corriam mundo e até ilustravam as páginas de abertura dos capítulos da BÍBLIA DO SKINHEAD de George Marshall (uma história anti-racista do movimento, que traduzi para o português), declarou-se gay em entrevistas a fanzines. Outra, que o famoso skin que aparece mostrando a sola do coturno em pose de artes marciais na capa do antológico LP STRENGTH THRU OI! estava entre os guarda-costas do próprio Ian Stuart, o Dylan dos naziskins: era um tal de Nicky Crane, que também se declarou gay num programa de TV. Boatos ou fatos, a verdade é que esse mesmo Stuart, que incluía o ataque aos gays entre os temas das canções que compunha para sua banda Skrewdriver, era o grande admirador de gays célebres como Jagger e Townshend, de cujas canções a Skrewdriver fazia covers, isso para não falar de Elton John (que caricaturou um skinhead no filme TOMMY), cuja "Saturday night's alright for fighting" foi tocada à exaustão por diversas bandas skins, nazistas ou não. Ao que parece, o discurso antigay é um tanto ou quanto relativo, valendo mais quando se trata de apontar bodes expiatórios para o que consideram mazelas sociais: drogas, prostituição, epidemias. Em suma, o gay faz o papel, na falta de alguém mais visível, de Judas no sábado de aleluia.

[21] Se gays famosos são "tolerados", os anônimos pagam o pato e raramente encontram quem os defenda no plano musical. Nessa direção, a banda escocesa Oi Polloi (trocadilho com o som Oi! e a expressão grega "hoi polloi" que significa a plebe) fez a canção mais porrada em favor do respeito à liberdade de escolha, comportamento e expressão, "When two men kiss":

When two men kiss,
Walk hand in hand
The fear of what you don't understand
Explodes into violence
Screams break the silence
"The guy was a poof",
"The guy was queer"
Dehumanised and living in fear
No, you're not thick
And you say
"They're sick"
But the only sickness
I can see is the cancer of your bigotry

[22] A canção está no disco TOTAL ANARCHOI, que deveria servir de modelo, mais no sentido lírico que instrumental, tanto para os que combatem indiscriminadamente qualquer skinhead (caso dos Anarco-Punks) quanto para alguns trogloditas carecas brasileiros, cujo terceiro-mundismo os impede de enxergar mais longe e em várias direções. De cego já basto eu, mas minha língua ainda sente o paladar da poeira na sola dum coturno e meu ouvido sabe distinguir nitidamente uma guitarra bem-tocada numa letra bem-escrita, embora preconceituosa.

São Paulo, outubro de 2000.

GLAUCO MATTOSO, poeta e livre-pensador. Visite o site do Glauco : sites.uol.com.br/glaucomattoso

NOTAS:

(1) No livro *SS E GESTAPO: A CAVEIRA SINISTRA*, escreve Roger Manvell: "A partir de 1932, os membros das SS tinham de obter seu 'Livro do Clã' (Sippenbuch) e tirar um certificado de aprovação para qualquer moça que escolhessem para casar. Assim, o departamento de Darré mantinha registros de 'reprodutores' para todo homem das SS, o qual tinha de provar que seu sangue 'ariano' não estava contaminado desde 1750! Inventaram-se formas complicadas para levar a cabo esse processo e, com o passar dos anos, e com o aumento dos efetivos das SS, a equipe de pesquisa aumentou proporcionalmente, para realizar essas laboriosas pesquisas. Mesmo durante os anos de guerra, quando Himmler trazia os mais pesados fardos sobre os ombros, ele ainda encontrava tempo para examinar os registros genealógicos de algum indivíduo, sem falar que ele se reservava pessoalmente o exame da foto do noivo nu, para verificação antropológica visual. Isso se tornara um fetiche para ele."

(2) No livro *HEYDRICH*, escreve Alan Wykes: "Heydrich não era propriamente um revolucionário, mas um carreirista nato, um sequioso de poder pessoal. Canaris, muito hábil na avaliação do caráter dos homens, como todos os maquinadores têm de ser, não deixou de reconhecer nele um conspirador potencial que, entusiasmado com as narrativas de espionagem do próprio Canaris, era um material maleável. Desse modo, cuidou para que o jovem cadete recebesse o tipo certo de bons boletins. Também preparou as circunstâncias necessárias a que Heydrich participasse de um ato de homossexualidade com um oficial de marinha. Canaris conseguiu cópias das cartas trocadas entre os dois homossexuais e fotos do coito por eles

praticado, pois, para Canaris, a qualquer momento pode surgir a necessidade do uso da chantagem e, embora Heydrich tivesse sido mais vítima do que propriamente um parceiro complacente, a prova do fato podia ser usada de várias maneiras. Os negativos foram cuidadosamente guardados no cofre de Canaris e Heydrich recebeu insinuações da sua existência e talvez do seu paradeiro. Numa pasta havia uma anotação em que se dizia que 'Heydrich não reagiu como eu esperava. Sua reação revelaria menos receio às conseqüências, que ódio típico do homossexual'. [...] Sendo assim, não é de estranhar que ele conseguisse manter em segredo o caso de homossexualidade que teve com o Tenente do Corpo de Comunicações que fora seu parceiro ativo, retirando, sem que se saiba como, do cofre de Canaris as provas que ali se encontravam."

(3) No livro *STAUFFENBERG*, escreve Gerry Graber: "Sabia-se que Blomberg e Fritsch tinham tido o descaramento de discordar de Hitler quanto ao rumo que devia tomar o iminente ataque que seria desfechado à Tcheco-Eslováquia e à Polônia. O primeiro foi demitido por ter-se casado com uma jovem, sua secretária, que havia praticado a prostituição, e o segundo teve sua carreira arruinada devido a uma acusação forjada de homossexualismo; este foi um dos primeiros exemplos da predisposição da Gestapo de inventar acusações infamantes para desacreditar criaturas inocentes. [...] Quando o General Werner von Fritsch continuou mantendo opinião contrária à de Hitler nas conferências militares em Berchtesgaden, o bando de Hitler não conseguiu descobrir nada de desabonador em seu passado. Assim, Goering arrebanhou um criminoso num distrito de má fama em Berlim que jurou que Fritsch o abordara num mictório público naquela cidade. Os protestos de inocência de Fritsch de nada lhe valeram e com isso não teve outra alternativa senão demitir-se do seu posto." Outro autor na mesma coleção biográfica, Roger Manvell, esclarece melhor no livro *GOERING*: "O problema seguinte era o General Barão Werner von Fritsch, Comandante-Chefe do Exército e sucessor natural de Blomberg. Do ponto

de vista de Hitler, ele era um reacionário antiquado que se opunha à nova política agressiva traçada para o exército. Coube a Himmler e à Gestapo incriminar falsamente Fritsch, o que foi feito com presteza, de modo que, a 26 de janeiro, Hitler, apoiado por Goering, pôde confrontar Fritsch com um dossiê preparado pela Gestapo que pretendia provar ser ele homossexual. Hitler chegou a ponto de receber pessoalmente a única testemunha da Gestapo na questão - um degenerado, chamado Schmidt, que foi preparado para jurar que vinha extorquindo dinheiro de Fritsch por causa de seu homossexualismo. Segundo uma testemunha ocular, Goering estava muito excitado nesse confronto entre Fritsch e seu suposto chantagista. Essa testemunha era o Coronel Friedrich Hossbach, um dos Ajudantes-de-Ordens de Hitler e que o fora também de Fritsch. Sentia-se ele tão enojado com o que acontecia, que conseguiu avisar Fritsch antecipadamente, a fim de que se preparasse para enfrentar a acusação. Fritsch refutou as alegações, mas, mesmo assim, foi dispensado do posto."

(4) No livro *A NOITE DAS LONGAS FACAS*, escreve Nikolai Tolstoy: "Tanto quanto era capaz de verdadeira afeição, Hitler, ao que tudo indica, sentia amizade verdadeira pelo velho guerreiro. Ele e Amann, seu editor, eram as únicas pessoas a quem carinhosamente tratava pelo familiar pronome 'du' - tu."

(5) Ainda Tolstoy, aspeando palavras do próprio Roehm e de Hitler: "Esses hipócritas... O homossexualismo não constitui razão suficiente para afastar um líder capaz e honesto de qualquer posição, na medida em que seja discreto, pois maior ou menor anormalidade não é da conta de ninguém. Mas ao inferno com a pederastia. Faço o que quiser dentro de quatro paredes, como qualquer outro..." [...] E ainda: "Nada mais falso do que a chamada ética social. Declaro, solenemente, que me recuso a fazer parte desse grupo de 'quadrados' e não nutro ambições de tornar-me um deles. Não faço questão alguma de ser considerado homem de moral, pois

aprendi, pela experiência, que a 'moral' desses 'moralistas' não é assim tão severa..." [...] "Quando as queixas sobre o comportamento de Roehm começavam a se tornar freqüentes a seus ouvidos, o Fuehrer desviava o assunto e declarava tacitamente: 'Por que devo preocupar-me com a vida particular de meus seguidores? Minha preocupação deve ser com o serviço que prestam à causa. Em tempo de crise não se fazem mudanças em postos importantes, apenas por essas razões. Ridículo! Gosto da música de Wagner; devo tapar os ouvidos a ela simplesmente porque seu autor é pederasta? Isto é absurdo... e tanto quanto diz respeito a Roehm, sei, pelo que já fez, que posso depender de maneira absoluta dele e confiar cegamente nele..."

(6) Escreve Wykes no livro *HEYDRICH*: "Era claro que precisava haver 'justificativa'. Himmler registrou que 'Heydrich encontrou provas da existência de uma ameaça de revolta nas fileiras das SA; esta é a parte do seu trabalho que ele realiza melhor - a descoberta de toda sorte concebível de provas, independente da necessidade'. E não há dúvida de que aí se incluíam também as provas inconcebíveis. Na invenção de mentiras, Heydrich não perdia para o Dr. Goebbels, embora com objetivos diferentes. A ordem concreta para 'liquidar os inimigos do estado' partiu de Hitler no dia 27 de junho. Ela foi dada pessoalmente a Himmler, que recebeu de Heydrich a lista completa dos que deveriam ser executados. A relação de nomes foi entregue aos agentes da Gestapo, que deveriam ir a suas residências, ou aonde quer que estivessem, e fuzilá-los imediatamente. [...] Não se sabe ao certo quantos, naquele sangrento final de semana, foram assassinados. Sabe-se entretanto que montaram a mais ou menos mil. Gregor Strasser, a quem Hitler jamais perdoara por haver tentado disputar com ele a direção do partido, foi fuzilado em seu escritório; e Ernst Roehm, que era para Heydrich o epitome do odiado homossexualismo, foi retirado do quarto em que dormia com seu amante e fuzilado, recebendo tiros na cabeça, no peito e no ventre. Mais tarde, Heydrich foi ver o cadáver, levando consigo alguns bêbados que vomitaram sobre o corpo obeso do ex-

camarada de Hitler. Diz-se que 'seu riso de hiena, que explodiu ao ver a profanação do cadáver, foi aterrador.'" Tolstoy tem versão algo diferente desse desfecho, dizendo que quem foi tirado da cama que dividia com o amante era Heines, amigo do comandante, enquanto Roehm, preso pessoalmente por Hitler, foi executado separadamente do motorista que seria seu parceiro na ocasião: "Enquanto Hitler corria na direção do quarto onde estava Roehm, um destacamento das SS arrombava a porta do quarto do líder Conde von Spreiti. Ele e seu colega, o Standartenfuehrer Uhl, sem entender o que se passava, tiveram pés e mãos amarrados e sem a menor cerimônia foram feitos prisioneiros. Em outro quarto, o Obergruppenfuehrer Heines era encontrado, nu, na cama com seu jovem motorista. Ambos foram imediatamente mortos a tiros e seus corpos, a sangrar, arrastados para fora do edifício." [...] "Mas, ao deixar Stadelheim, Hitler se revelou, subitamente, o sádico que procura livrar-se de suas dores infligindo-as aos outros. 'Fuzilem seu motorista, Max', gritou nervosamente, 'depois contem-lhe o que aconteceu.

Tranquem-no na cela e aguardem minhas ordens'. Só dois dias depois é que Roehm morreu. Hitler determinou que se lhe deixasse um revólver na cela, a fim de que pudesse suicidar-se 'honrosamente'. Roehm recusou e aguardou seu destino com o mesmo estoicismo e coragem que revelara ao longo de sua carreira. A 2 de julho, dois guardas das SS, cumprindo ordens de 'Sepp' Dietrich, penetraram na cela de Roehm. Despido da cintura para cima, Roehm levantou-se como se quisesse dizer alguma coisa, mas suas palavras foram silenciadas por um barulho que lhe fora familiar toda a vida, o dos tiros de pistola. E, com expressão de profundo desprezo no rosto, rolou morto pelo chão."

(7) Escreve Tolstoy no livro A NOITE DAS LONGAS FACAS: "Sem dúvida não sentia saudades de La Paz, pois havia escrito, mesmo, inúmeras cartas a amigos da Alemanha lamentando a solidão que sentia numa cidade 'onde

nada se sabe a respeito dessa nossa forma de amor'."

(8) Quando fiquei sabendo que João Gordo tem pé chato e o dedão mais curto que o segundo, me apaixonei imediatamente, pois sou doente por esse formato de pé, chamado "egípcio", o mesmo de Zico, Ayrton Senna e do cartunista Laerte...

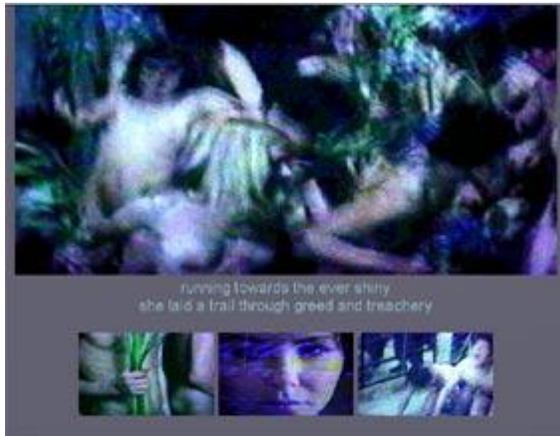
(9) Curiosa coincidência: exatamente o mesmo discurso da nossa imprensa marrom e de alguns televangélicos, que chamavam a AIDS de "peste gay"...

Fonte : Site do Glauco Mattoso (<http://glaucomattoso.sites.uol.com.br/>).

(Arquivo Rizoma)

TÁTICAS DE GUERRILHA

[Renata Aquino](#)



A Web é feminina. Apesar de óbvio, o fato tem sido esquecido a ponto das mulheres desaparecerem quase ou totalmente de alguns setores de tecnologia. Mas as garotas preparam uma pequena revolução. O ciberfeminismo é a tomada de poder das mulheres invisíveis. São hackers, programadores, administradoras de sistema, engenheiras de software, profissionais de robótica e muitas outras mulheres que querem o que, por direito, também é seu. As mulheres querem a Web.

O ciberfeminismo começou no meio dos anos 80. Rachel, a andróide de "Blade Runner", pode ser considerada a primeira heroína do ciberfeminismo. Donna Haraway em "Manifesto Ciborgue" detona a idéia tradicional do ciborgue. Haraway compara o ciborgue, sempre calado e submisso, com a mulher. Só que o ciborgue tem seu sexo disfarçado, é uma máquina, "assexuado".

Mas o primeiro problema surgiu quando as garotas decidiram que não queriam ser apenas meros andróides. "Era o verão de 91 e éramos quatro garotas. Estávamos com calor, tudo estava muito chato e éramos muito pobres. Decidimos mudar o mundo da pornografia e fazer pornografia para garotas.

Criamos algo usando computadores roubados: Implore (Beg), Puta (Bitch), Caída (Fallen) e Pegada (Snatch). Decidimos que era mais divertido brincar com computadores e passamos a nos chamar VNS Matrix". O relato é de Francesca da Rimini, que junto com Josephine Starrs, Julianne Pierce, e Virginia Barratt foram um dos primeiros grupos de ciberfeministas.

[VNS Matrix](#) é um trocadilho com Vênus Matrix e é o grupo de garotas mais ousadas entre as ciberfeministas. Para as VNS tecnologia só se faz com muito tesão. "O clitóris tem que ser uma arma apontada em direção à Matrix" é a primeira frase do manifesto das garotas.

Além da política, da pornografia e da arte, o ciberfeminismo também representa uma vida mais fácil para as mulheres. Seguindo o exemplo da primeira hacker conhecida da História, Ada Byron Lovelace, as mulheres criaram projetos de tecnologia que servem para o público em geral e para educar outras mulheres. É o chamado tech-empowerment, educação, poder e respeito através da tecnologia.

Como fazer mulheres hackers

Ainda está longe o dia em que a proporção de mulheres hackers será a mesma que a de homens. Na cena hacker, ao contrário da piada que diz "o bom da Web é que ninguém sabe se você é um cachorro", a questão sexual é transparente e incomoda. As mulheres que querem ser respeitadas em IRCs (bate-papo) de hackers têm que agüentar muita piada e desprezo no

início. Adquirir habilidade é essencial e uma garota precisa ser infalível para ser respeitada como um homem hacker principiante.

Mas nem tudo são espinhos. As mulheres são muito mais cuidadosas e peritas na área de segurança e estão sendo mais e mais procuradas neste setor de tecnologia. Lucent, Cisco e outras empresas já abriram cursos e oportunidades de emprego específicas para mulheres de tecnologia. Listas e fóruns começam a pipocar na Web para as garotas interessadas em uma lucrativa carreira como hacker de chapéu branco, ou pró-segurança.

Há que se espantar é com a demora desses acontecimentos. De acordo com números extra-oficiais, as mulheres são atualmente 54% dos internautas nos EUA. Ou seja, as mulheres são metade da Internet mas sua participação na construção da infra-estrutura tecnológica é quase inexistente.

Algumas mulheres, para "chegar lá" no mundo da tecnologia usam de chantagem sexual para adquirir conhecimento e poder. É comum presenciar garotas tentando "subir na vida" seduzindo homens hackers no IRC. O final desta história, no entanto, é triste. Hackers experientes, bem-pagos e mais velhos não costumam ir ao IRC para aprender novos truques. As redes de relacionamento se tornam mais sofisticadas e, no topo da pirâmide, a hacker "desfrutável" tende a ser descartada. Sites como o [Old Boys Network](#) ensinam a mulheres de tecnologia códigos de conduta e truques mais úteis do que os aprendidos com script kiddies.

O que fazer se suas fotos nuas foram parar na Internet

Ser uma hacker, no entanto, não é o desejo de toda mulher. Muitas só queriam entender direito o que significa afinal POP3, SMTP, DNS, IPConfig, 802.11b, Ethernet, Firewall e dezenas de siglas e nomes da tecnologia. Para essas mulheres, o que fazer então quando o spam passa a entupir a caixa

postal? O que fazer quando o ex-namorado insiste em mandar um vírus obscuro de represália? E, mais comum e pior, o que fazer quando suas fotos nuas vão parar na Internet?

Pamela Gilbert teve que sobreviver a isso. E não só conseguiu se defender do título de mercadoria mais quente do alt.sex como perseguiu o ex-namorado na própria Usenet. Gilbert era, na época, professora universitária de literatura e não tinha nenhum contato com a Internet a não ser o uso de email. Foi através de uma amiga do ex-namorado que ficou sabendo que suas fotos nuas viraram mercadoria na Usenet.

A primeira reação foi pavor. Pamela queria se esconder do mundo. Mas esfriou a cabeça e traçou um plano de arrepiar a coluna de qualquer machão na Web. Os postulados Pamela Gilbert para fotos nuas na Web:

1. Não se deixe abater. Parar de trabalhar ou se esconder do mundo só vão fazer feliz ao ex-namorado desonesto.
2. Dente por dente. Documente todos os passos do ex-amante despeitado. Não adianta tentar reaver as fotos mas mostrar a um juiz os emails da dor-de-cotovelo pode render uma bela indenização.
3. Evite violência. Se o moçoilo não se contenta apenas em lhe desmoralizar mas também toma providências como terrorismo tecnológico ou físico, bote a polícia atrás dele. Uma ordem de restrição conseguiu que o ex-namorado de Pamela não chegasse mais perto dela e ainda ficasse desmoralizado.
4. Não espere ajuda dos amigos do ex-namorado. Infelizmente a irmandade do machismo é grande. E a ignorância e o desprezo da importância de trocas de email ajudam. Uma associação feminista é a melhor alternativa para buscar ajuda.

A perspectiva brasileira e latina

O ciberfeminismo no Brasil é virtualmente inexistente. O primeiro trabalho a falar de ciberfeministas brasileiras está em produção atualmente por uma mexicana doutoranda da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro).

Amália Eugênia Fischer Pfaeffle é doutora em comunicação e professora universitária. Defendeu e divulgou sua tese sobre ciberfeminismo em revistas e diversas conferências. O [trabalho](#), chamado "Producción de tecnocultura de género, mujeres y capitalismo mundial integrado" já tem versões em português.

P.: Por que um trabalho sobre ciberfeminismo?

R.: Decidi fazer um trabalho sobre ciberfeminismo por vários motivos:

1. Porque é importante que as mulheres se apropriem da tecnologia.
2. Porque na Internet se reproduzem as mesmas arborizações que na sociedade. Mesmo que a maneira como as mensagens são trocadas na Web não passem por um centro, uma censura etc. mas alguns conteúdos são patriarcais, racistas, lesbo e homofóbicos e reproduzem de certo modo a sociedade patriarcal. É importante que as mulheres desconstruam também na rede essa sociedade. O patriarcado se reproduz em todos os níveis.

P.: Do que se trata o seu trabalho e como tem sido recebido?

R.: Meu trabalho é uma análise sobre o Capitalismo Mundial Integrado, as lutas e resistências dos movimentos sociais no contexto da globalização e a Tecnocultura de Gênero. Como se produz o relacionamento entre tudo isso

e em que nível de complexidade. Tem sido bem recebido por mulheres interessadas na problemática.

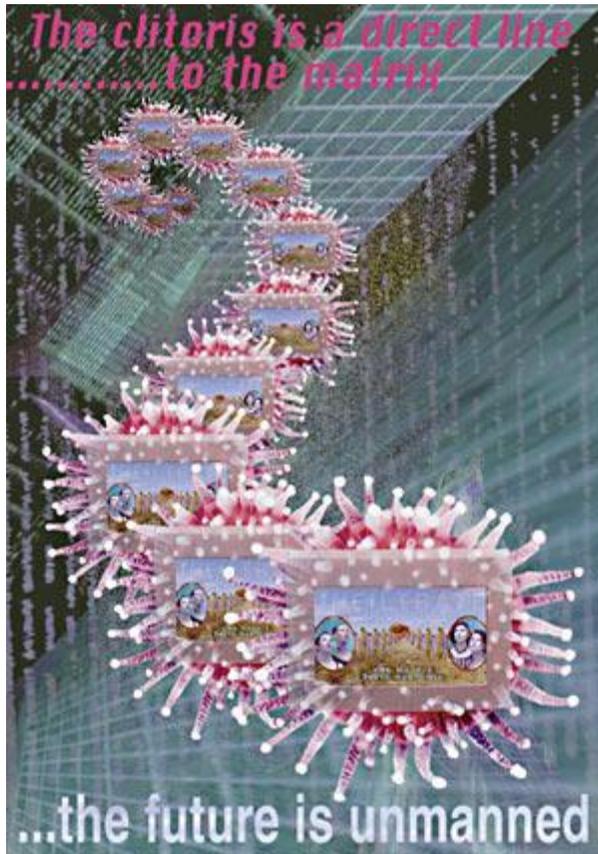
P.: Você considera que a mulher irá ganhar mais espaço no mundo tecnológico?

R.: Pergunta difícil de responder. Acho que existe muita ciberliteratura feminista na Internet, mas em inglês e um pouco em espanhol. Acho que a cada vez mais as feministas estão preocupadas com o ciberfeminismo. Você encontra desde meninas que respondem agressivamente e na mesma linha que os homens até outras que fazem análises mais filosoficamente complexas.

Mas sim, acho que as mulheres vão ganhar mais espaço no mundo tecnológico. Temos apenas que tomar cuidado para não perdermos nossos direitos a qualquer momento. Governos autoritários são a pior hipótese e podem levar isto a acontecer.

P.: Qual a sua definição didática de ciberfeminismo?

R.: Por um lado, é análise e prática do feminismo na Internet e uma luta mais das feministas por desconstruir o imaginário patriarcal na Internet. E uma proposta teórica sobre o feminismo e a tecnologia cibernética, assim como uma crítica ao patriarcado e ao capitalismo. Por outro lado, trata-se de fazer com que as mulheres tenham acesso à tecnologia e saibam como usá-la.



Garotas do barulho

São muitas as opções e os projetos para mulheres em tecnologia. Fizemos uma lista histórica e geográfica dos destaques para as garotas que querem

mais.

LISTA

1. [Ada Byron Lovelace](#) - A Rainha das Máquinas Programadora e engenheira do primeiro "computador". Inglaterra, 1852.
2. [VNS Matrix](#) - Francesca da Rimini, Josephine Starrs, Julianne Pierce, Virginia Barratt
3. Donna Haraway - [Manifesto Ciborgue](#)
4. Old Boys Network - [Women Hackers](#)
5. [Guia Pamela Gilbert para fotos nuas na Web](#)
6. ["Producción de tecnocultura de género, mujeres y capitalismo mundial integrado"](#)

Matéria publicada inicialmente na [Revista Geek](#) e no [Jornal do Brasil - Caderno Internet](#)

Fonte: Magnet (www.magnet.com.br).

TEORIA QUEER

Jackie Susann



Teoria *queer* é o discurso acadêmico que substituiu em grande parte o que costumava ser chamado de estudos gays e lésbicos. O termo foi cunhado por Teresa de Laurentis para "uma conferência de trabalho para teorizar as sexualidades gays e lésbicas que foi realizada na Universidade da Califórnia em Santa Cruz em fevereiro de 1990". A palavra *queer* desde então tem se tornado mais ou menos sinônimo de gay e lésbica (ou talvez apenas homens gays) mas ao mesmo tempo uma das principais vantagens vistas nela foi seu caráter inclusivo: *queer* abrangia homens gays, lésbicas, bissexuais, transsexuais, sadomasoquistas e uma lista potencialmente infinita de outros tipos de alguma forma marginalizados por sua sexualidade.

A teoria *queer* é baseada em boa parte na obra de Michel Foucault, um filósofo francês com um vigoroso pendor para uma variada série de drogas e sexo gay anônimo, especialmente S/M, em particular com sua *História da Sexualidade I : A Vontade de Saber*. A tese de Foucault (simplificando bastante) é de que nossas idéias sobre sexualidade são uma construção absolutamente moderna (ele a remonta a 1870, se recordo corretamente). Antes disso, não havia coisas tipo, digamos, homossexual. Havia apenas a

sodomia, um tipo particular de pecado que qualquer um, potencialmente, poderia experimentar. Mas no final dos anos 1870, o "homossexual" foi inventado, alguém cuja vida era definida em torno dos atos sexuais dos quais participava. Conseqüentemente, este tipo de categorização se espalhou até que a vida de todo mundo fosse definida por sua sexualidade. A coisa interessante sobre a análise de Foucault da invenção dos homossexuais é de que ela permite, pela primeira vez, um "discurso inverso": homossexuais poderiam começar a defender seus interesses usando as mesmas categorias e terminologia que tinham sido usadas para marginalizá-los. Embora essa categoria "homossexual" servisse para oprimir aqueles que ela rotulava, também os fez verem a si mesmos como um grupo definível com interesses comuns pelos quais se poderia lutar e defender.

O próprio Foucault não foi um teórico *queer* per se (ele uma vez alegou que sua obra não tinha nada a ver com a liberação gay) mas suas teses são, de modo geral, fundamentais na área. Elas são recapituladas, por exemplo, por duas das talvez mais proeminentes e significativas teóricas *queer*, Eve Kosofsky Sedgwick e Judith Butler.

A reputação de Sedgwick foi estabelecida com seu livro *Epistemology of the Closet*, que consiste principalmente em leituras desconstrutivas de textos canônicos para descobrir a fluidez da distinção entre relações homosociais e homossexuais. Ela argumenta que esta distinção homosocial/homossexual é fundamental para a cultura ocidental, e diz que qualquer análise de qualquer aspecto de nossa sociedade que não leve isto em conta é fundamentalmente falha.

Judith Butler é mais famosa por uma série de livros (incluindo *Gender trouble* e *Bodies That Matter*) nos quais ela argumenta que o gênero é "performativo", querendo dizer que os sexos não têm nenhuma validade intrínseca ("ontológica"), que o gênero não é uma parte natural de uma

pessoa mas algo que elas devem constantemente representar. Isto não é, como algumas leituras poderiam fazer-lo, uma afirmação simplista de que você pode literalmente decidir a cada dia de que gênero você quer ser. Sua posição é, tal como a entendo, de que todas as distinções de gênero são falsas, mas isso não nega sua influência histórica.

Além de Foucault, outros importantes pontos de referência teórica para os estudos *queer* são Derrida e a desconstrução, Freud/Lacan e a psicanálise, e o “feminismo francês” de Kristeva e Irigaray.

Apesar da impressionante diversidade do material que tem sido chamado teoria *queer*, há alguns princípios básicos comuns a todos. Teóricos *queer* concordam que a sexualidade é um constructo histórico específico (note-se que isso não tem nada a ver com discussão se a homossexualidade é natural ou cultural); que nossa sociedade oprime sistematicamente aqueles fora de suas categorias de normalidade sexual; que a homofobia é um problema mais estrutural que individual, mas isso não justifica homófobos individuais. Além dessas concordâncias básicas (as quais tenho certeza de que seriam contestadas por alguns teóricos *queer*), há muito espaço para debates e conflitos internos.

Tradução de Ricardo Rosas

Fonte: The Bomb (www.barbelith.com/bomb).

MENTES DE PELÚCIA

Revista 2K



Um espaço que concentra quase todos os gêneros de bichos: onça, cachorro, raposa, elefante. Não é zoológico, festa de criança nem comercial da Parmalat. Na verdade, está bem longe do público infantil. É mais ou menos isso que acontece entre os aficionados de uma crescente corrente [comportamental](#) que reúne uma comunidade bastante heterogênea de tarados - sexuais ou não - por bichinhos com características humanas, conhecidos como furries (peludos, em inglês). Dentro do conceito, vale tudo: Mickey Mouse, Pato Donald, Sonic ou Lobo Mau. Os [interesses](#) também variam: existem desde os que querem apenas trocar idéias que

inspirem novos personagens e histórias em quadrinhos até os contos e desenhos com as mais cabeludas [fantasias sexuais](#) envolvendo os pobres dos bichinhos.



Um furry é, antes de mais nada, uma pessoa que gosta tanto de um determinado bicho ou personagem que simplesmente tenta ser um deles.

Para isso, faz de tudo: veste fantasias, imita seu comportamento, maqueia-se, usa penteados. Verdadeiros transformistas do mundo animal.

"Mark acredita ser um doce texugo, Rod quer ser uma lontra e Laurie, a leoa, quer lambar o creme e andar sempre no limite", dizia o subtítulo da [reportagem](#) da revista Marie Claire inglesa sobre a Convenção de Furrries da Califórnia, a maior do gênero no mundo, que desde 1997 reúne milhares de aficcionados - a maioria a caráter - para palestras, demonstrações, debates e, claro, muita festa. Na verdade, a comunidade já existe há mais tempo, desde 1986, mas cresceu muito na década de 90, principalmente entre a comunidade gay americana. E a explosão da internet só aumentou a popularidade da coisa. No Brasil, não existe ainda uma associação formada, mas uma dupla de furrries tupiniquins garante que vai mudar essa situação.



O carioca Adriano Carvalho e o gaúcho Omar Balbuena pretendem lançar o Projeto Furry.br, um site destinado à comunidade brasileira interessada - para o bem ou para o mal - nos bichinhos. "A idéia central dos furrries é desmistificar os personagens como sendo 'coisa de criança' e transformá-los num alter-ego cibernético ou num estilo de vida", explica a dupla, que montou uma página na internet para explicar suas idéias. "É uma cultura com um princípio

único e genérico: a liberdade. Queremos que as pessoas soltem o lado animal que possuem e descubram como fazer isso", completam os brasileiros, que ainda não tem uma previsão sobre quando lançarão o projeto
Furry.br.

Outro simpatizante brasileiro, Ricardo Canheta, que há treze anos desenha os personagens de quadrinhos Bolas de Pêlo, montou uma página com explicações sobre o assunto. "Você anda pela rua e vê uma pessoa usando uma camiseta do Pernalonga, por exemplo... Isso é um Furry... ", explica Ricardo. Nós pegamos gosto por esses personagens animais com aparência humana até porque, no fundo, no fundo, queremos ser um deles!", acredita Ricardo.

Fonte: Revista 2K

(www.02k.com.br/almanaque/geladeira.php?ult_notas=1056).

Links: www.furrybrasil.com.br

TESES PELO FIM DO SISTEMA DE GÊNEROS

Ilana Amaral

Esta é a primeira versão – a ser ainda discutida e aprimorada com outras companheiras – de um conjunto de teses a ser levado, como contribuição ao debate, ao Seminário Internacional Sobre Gênero, a ser realizado em San Cristobal de las Casas, Chiapas, México, em maio/junho deste ano, organizado por um grupo de movimentos que participa das iniciativas da AGP (Ação Global dos Povos). Neste Seminário, deverá ser elaborada uma proposta de novo Manifesto da AGP, a ser apresentada na Conferência Mundial da Ação Global dos Povos, que realizar-se-á no próximo ano, em algum país – a ser definido – da América Latina.

1.

Partimos aqui do mercado mundial. Toda a vida humana foi, em nosso tempo, submetida ao domínio da economia através do desenvolvimento histórico do sistema de produção de valores. Esse não é apenas um fato econômico da vida moderna. Não é um dado a mais da realidade, ele é em si, a submissão mesma da vida, toda ela, à lógica da produção mercantil, a submissão da vida à economia. Assim, o mercado mundial, através dos seus agentes (os monopólios, que concentram a quase totalidade da riqueza humana em nossos dias) submete todas as dimensões da existência humana à sua lógica cega. Inclusão ou exclusão do mercado: eis a alternativa perversa dada nos marcos do mundo do tráfico mercantil. Isso significa que mesmo aquelas esferas da vida que se nos apresentam como estando a "salvo" da "contaminação" da esfera social, a esfera da individualidade, os mais íntimos recônditos da alma humana, o universo do desejo, a esfera dos afetos, foram inteiramente submetidas à lógica universal da produção mercantil. Não se trata apenas de dizer que só temos acesso à satisfação das

nossas necessidades mediante o dinheiro, mas mais radicalmente, de que as nossas necessidades e os nossos desejos são, eles mesmos, produzidos a partir da lógica da mercantilização. Não se trata, assim, ao falar do mercado mundial, de falar de uma dimensão da vida, senão de uma dimensão que se estendeu e contaminou, com as suas determinações, toda a existência humana. Trata-se, assim, de uma completa economização da vida, da redução da vida à economia.

2.

O mercado é a supressão radical do indivíduo. A característica fundamental do sistema produtor de mercadorias é a submissão da individualidade à universalidade do trabalho abstrato. Isso significa que enquanto sou trabalhadora, proprietári@ - ou negativamente, uma desempregad@, uma despossuíd@ (é sempre desse modo que um indivíduo existe para e no mercado) não sou um indivíduo, ou seja, não sou alguém dotad@ de existência, sentimentos, aspirações, desejos próprios e únicos, mas sou precisamente um a mais de uma espécie, ou seja, um trabalhador, um proprietário, um desempregado. Não há, aqui, indivíduos, pois a supressão de toda a individualidade é o dado primeiro da universalização do trabalho abstrato, do trabalho produtor de mercadorias. Nele, o que se realiza é precisamente o oposto da singularidade, da concretude, da individualidade, na medida em que o trabalho se apresenta não como "este trabalho", como um trabalho concreto, mas na medida em que pode ser intercambiado com quaisquer outros trabalhos, mediante o intercâmbio das mercadorias. Ou seja, não conto enquanto sou produtor@ desse ou daquele produto, enquanto faço isso ou aquilo, mas conto exatamente na medida em que, ao receber uma determinada quantidade de dinheiro em troca da minha força de trabalho, posso, por minha vez, trocar esse dinheiro por outros produtos, que satisfarão as minhas necessidades. Assim, não importa, no fundo, aquilo que eu faço, ou o que desejo, apenas o próprio fato de que tudo por ser

trocado por tudo, ou seja, de que todas as coisas se apresentam, a despeito da sua diferença, como iguais, na medida em que, numa determinada quantidade (que é dada pelo tempo de fabricação de cada coisa) tudo é igualado, tudo pode ser trocado por tudo. O que ocorre aqui, portanto, é a desaparecimento do indivíduo e da diferença, sob o peso do domínio das relações mercantis. O mercado como dado que permeia hoje toda a vida humana - mesmo que negativamente, com @s excluíd@s do mundo do trabalho e do consumo - torna universal essa desaparecimento.

3.

A negação da individualidade que se realiza sob o domínio do mercado se apresenta, contraditoriamente, como a aparição do indivíduo. Justo ali onde o indivíduo real desaparece radicalmente numa existência doravante determinada pelo trabalho abstrato, é que em seu lugar encontramos o discurso do indivíduo, a idéia de uma existência autônoma, os Direitos como direitos individuais. É preciso, uma vez que a universalidade da mercadoria se apresenta, a despeito da negação que realiza, através dos indivíduos - embora aqui reduzidos à condição de meros produtores de mercadorias - que o simulacro da diferença tome o lugar da diferença negada. Se nos primórdios do mercado mundial essa aparição se apresentava na forma abstrata dos Direitos Universais, no capitalismo em crise permanente do final do século XX ele se apresenta como tentativa de inclusão das "minorias sociais" - em cujo interior se manifestaria a individualidade - na esfera do mercado. Toda a diferença é imediatamente, sob a ordem mercantil, reconduzida à identidade abstrata dos "produtores" e "consumidores".

4.

É assim que os movimentos sociais que manifestam a explosão da reivindicação da diferença são continuamente integrados na ordem

mercantil: Mulheres - trabalhadoras, consumidoras, nicho de mercado que se abre com a explosão da luta em torno das reivindicações em torno do direito feminino; GLS - consumidores, nicho de mercado, e mercado potencialmente abundante, dizem os analistas, nicho de alta rentabilidade, de alta expectativa de consumo. Negros - consumidores, nicho de mercado: "Negro classe A também consome". O "politicamente correto" é a expressão mais visível, na esfera dos direitos, da tentativa de captura, pela lógica mercantil, da explosão da diferença: todas as formas de discriminação são passíveis da intervenção de um advogado litigante em busca de indenizações. Aqui não estamos, contudo, em face da diferença. Estamos em face do cru simulacro. A estetização que transforma movimentos autônomos de reivindicação do direito à diferença em "nichos de mercado" é apenas a sua face mais visível: "um novo modo de ser mulher", "Negro é lindo"... assim, os mass media, incorporam, cotidianamente, os apelos da diferença como apelos ao consumo: a diferença é eliminada enquanto diferença. Trata-se da inclusão social do diferente pelo e no mercado. Redução, portanto, da diferença, à identidade abstrata de "consumidores."

5.

Aqui estamos, ainda e sempre, na esfera do mercado, na esfera da abstração. As mulheres de carne e osso, maiores vítimas da eliminação definitiva, estrutural e cada vez mais radical de amplas parcelas da humanidade da esfera do trabalho e com ele da esfera do consumo, vítimas preferenciais da miséria e da violência e os seus movimentos autônomos de luta contra a opressão, os homossexuais vítimas da violência cotidiana nos grandes centros, sobretudo aqueles obrigados à prostituição - submissão do desejo à forma abstrata do valor, à mercantilização - os negros, vítimas preferenciais da violência policial e do desemprego, não são aqueles representados na realidade estetizada dos "nichos de mercado". O "indivíduo" portador de direitos é nada mais que um mero vazio, o homem

reduzido a uma única dimensão é, pois, o exato oposto da individualidade como sede da diferença..

6.

Como dado primeiro da realidade mundial, é do mercado que partimos. Mas ele é apenas o nosso ponto de partida, enquanto é aquilo a que foi reduzida a vida humana. Mas partimos em direção a um mais-além. É no sentido da superação do mercado mundial e da abstração que o constitui, da superação do trabalho abstrato e da economização da vida inteira que nos dirigimos. Destruir o mercado é condição sine qua da constituição da individualidade, da aparição real das diferenças negadas pela universalização da forma mercadoria. Se não nos contentamos em ser portador@s (ou em nossa maioria, nas condições do capitalismo atual, não-portador@s) de mercadorias, é preciso pôr – no lugar das relações mediadas pelo dinheiro – relações diretas entre os indivíduos. Sem compreender a centralidade da necessidade da destruição do mercado, não é possível sequer falar de vida: estaremos sempre na esfera do simulacro, na esfera da pura representação da vida.

7.

Se a negação do mercado é condição da individualidade, da diferença, é necessário, entretanto, que explicitemos que uma crítica radical do mercado é exatamente crítica da desaparecimento da diferença. Tal desaparecimento, contudo, embora ganhe uma centralidade e uma radicalidade inteiramente novas sob o domínio do trabalho abstrato, não se inicia, historicamente, com o domínio das relações mercantis. O desempregado que espanca sua mulher, que mata o homossexual na rua ou que espanca um negro até a morte talvez se reconheça num projeto de superação do mercado, se este se apresenta a ele simplesmente como a possibilidade de satisfação das suas

necessidades. A superação do mercado não implica, entretanto, somente no "fim" da restrição à satisfação das necessidades mas é condição da emergência da individualidade e da diferença radicais. Como tal, ela implica, necessariamente, o fim de toda e qualquer identidade ou particularismo que elimine a diferença, ou seja, a condição da superação do mercado é o estabelecimento de relações diretas, anti-hierárquicas, não representativas entre os indivíduos o que supõe, evidentemente, a eliminação de toda e qualquer hierarquização e forma de domínio. No lugar das relações mercantis, portanto, ou estarão relações diretas e horizontais ou estaremos ainda na esfera da negação da individualidade, na esfera do domínio.

8.

A negação da diferença não se inicia com as relações mercantis. Ela é obra da invenção da Cultura. Ela é, assim, obra humana. Como obra humana, ela é co-natural, historicamente, ao patriarcado. O sistema de gêneros é ao mesmo tempo fruto e condição da usurpação primeira da diferença. O que caracteriza a humanidade do homem é a cultura - a linguagem, o trabalho. É na cultura que as condições puramente naturais da espécie foram, do ponto de vista histórico, alteradas, abolidas, mantidas e/ou aprofundadas. O gênero, a etnia, a classe, enfim, todos os particularismos que põe o fim da individualidade tem aí a sua origem. A natureza é o dado primeiro com o qual nos confrontamos mas, e é isso mesmo aquilo que caracteriza a aparição de um mundo humano, toda a naturalidade é suspensa pela intervenção da cultura. Assim, o desligamento da sexualidade da função puramente reprodutiva, a construção do desejo - esse outro do instinto - a invenção dos laços amorosos, são, todos eles, obra aberta pelo agir próprio do homem. Nada, uma vez se distanciando das determinações da natureza - façamos fogo, foi assim que se representou a obra civilizatória, numa afirmação primeira da distância que o opõe à animalidade - é mais "puramente" natural no homem. Todas as construções através das quais o

homem cria o mundo humano carregam em si a marca dessa ruptura.

9.

A instituição da diferença dos órgãos reprodutores como móvel de identidade social e de domínio são uma instituição humana. Se na natureza há machos e fêmeas, só a espécie humana constitui gêneros. O gênero é uma invenção histórica da humanidade, um modo de identidade, de supressão da diferença que se origina numa dada diferença/identidade naturais, a amplifica e institui a partir dela todo um sistema hierárquico e classificatório. O gênero é um dos modos, modo primeiro, do ponto de vista histórico, do sistema e no sistema não há diferença. Não há, na natureza, homens e mulheres. Essa é uma construção social, uma construção humana. Que todo o arcabouço da nossa civilização se tenha constituído a partir dessa "diferença" de gêneros, parece reforçar a tese de uma naturalidade de tal classificação. Com efeito, se fêmea e macho são determinações biológicas presentes também em outras espécies parece legítimo supor que isso a que chamamos de natureza autorize essa classificação.

O que as culturas - as que se impuseram ao longo da história da humanidade como vencedoras - inventaram, ao longo de suas trajetórias, foi a supressão das diferenças radicais entre os indivíduos a partir do gênero, da etnia, da classe. É, assim, a civilização que suprime a individualidade com a invenção dos sistemas classificatórios. Essa não é, senão, uma crença constituída historicamente. Um determinado modo de "classificar as individualidades" a partir de uma determinação natural. Nada impede, por exemplo, que fossem outras as determinações biológicas que tivessem dado origem a outros sistemas classificatórios possíveis. Se é verdade que a individualidade é diferença radical, os indivíduos temos, todos nós, uma série de características, naturais ou não, todas elas passíveis de encontrar "identidade" com outras individualidades sem, contudo, que tal

"identidade" (identificação, aliás, diz melhor o que aqui se pretende, pelo caráter provisório que implica) suprima a diferença originária. O gênero não é, pois, um dado natural, mas um modo historicamente determinado de classificar os indivíduos da espécie humana com base numa dada identidade/diferença biológicas, apenas uma entre tantas possíveis. Não se trata aqui, é evidente, de suprimir as identificações biológicas como realmente existentes mas, apenas, de sublinhar que tais identificações são dados imediatamente naturais, e que cada uma das identificações possíveis dadas na natureza é precisamente uma entre tantas. A individualidade que somos supõe, precisamente, uma multidão de identificações, todas elas igualmente possíveis, ou seja, o fato de sermos irreduzível diferença implica que somos sempre essa combinação irreduzível e única de identificações possíveis. O que caracteriza a invenção do sistema de gêneros não é, entretanto, o biológico propriamente dito, ao contrário, é justamente a criação das representações associadas às funções reprodutivas que transformam o macho e a fêmea biológicos no Homem e na Mulher.

10.

É, contudo, dominante, a apreensão dessa determinação de gênero como uma determinação "natural". Mas a natureza não é - já foi dito - um modelo para a compreensão daquele que se caracteriza por ser um inventor de novas naturezas a partir de si. O que é próprio do homem é exatamente a suspensão de todo dado natural pela invenção da cultura. Se a tradição, se a herança patriarcal é já um fundamento de tal naturalização do sistema de gêneros, a introdução das relações mercantis, mais que reforçar a naturalização, aprofunda, amplia e universaliza tal naturalização à medida em que submete a naturalidade do sistema de gêneros à naturalização das relações sociais em sua totalidade. A naturalização das relações de gênero é agora momento da naturalização do humano enquanto tal que se realiza sob a forma-mercadoria. Se as relações sociais aparecem naturalizadas sob

o domínio do trabalho abstrato, as relações de gênero, momento essencial das relações entre os indivíduos aparecem aqui, também elas, como relações universais e naturais. Assim, a introdução das relações mercantis, a constituição do trabalho como trabalho abstrato - radicaliza, aprofunda e submete tal "naturalização" do gênero à naturalização mesma da propriedade e das relações mercantis: é dado como natural o fato de doravante os indivíduos não mais se relacionarem diretamente mas somente mediante as trocas mercantis. A desaparecimento integral do indivíduo aprofunda, assim, a desaparecimento primeira dada já na invenção do sistema de gêneros.

11.

O Gênero - como todo sistema classificatório - implicou, historicamente, uma classificação, uma normatização e uma hierarquização. É a partir da identidade de gênero que se instituem as representações próprias à "natureza" do Masculino e do Feminino: o macho caçador- provedor, a fêmea reprodutora; o masculino, ativo e o feminino, receptivo. Tais representações, são, evidentemente, inteiramente arbitrárias e contingentes. Naturalmente, tudo aquilo que não se encontra nesse esquema de representação cai, no interior do sistema, com todas as gradações e as variações possíveis, no registro do anormal, do desviado, do patológico. A partir da identidade, a diferença é situada como patologia. É no sistema de gêneros que se situa, histórica e logicamente, a origem não só da misoginia mas também da homofobia. Evidentemente, como todo sistema, o de Gêneros possui um princípio claro, um único princípio do qual o outro é negação: O Masculino, o pai, foi o primado a partir do qual o feminino apareceu como sendo da ordem do complemento. É nessa relação de complementaridade que se radica, a um só tempo, a subalternidade da mulher, a homofobia e mesmo a determinação das relações amorosas como uma "fusão", na qual desaparecem as individualidades.

12.

Há, contudo, no sistema de gêneros tal como existiu historicamente, na multiplicidade de suas configurações, uma permanência central: a hierarquização dos papéis e o lugar de subalternidade do Feminino. A invenção do Masculino e do Feminino é sistema e, como tal, exclusão da diferença. Esse sistema teve, na história, um nome bem determinado: Patriarcado. Na tradição patriarcal a diferença é mulher. Se o princípio é o do masculino, o "outro" aqui, o negado, o subalterno, é o feminino. Toda a história humana, toda a cultura, no Ocidente e no Oriente, é permeada pela construção real de relações patriarcais de gênero como fundamento das representações - míticas, religiosas, científicas, filosóficas - da subalternidade do Feminino. É assim que um projeto de resgate da individualidade não pode prescindir, como núcleo de sua crítica da realidade, da crítica das relações patriarcais e da subalternidade do feminino. Foi, do ponto de vista de sua gênese histórica, o patriarcado que inaugurou o poder nas relações humanas. A dominação de gênero é, assim, historicamente, fundadora - anterior, portanto, à dominação étnica, à dominação de classe. Esse é o significado central da enunciação da tese 08 do sistema de gêneros como princípio da eliminação da diferença.

13.

Trata-se, portanto, de considerar que a luta pela constituição da individualidade implica, necessária e fundamentalmente, a luta pela superação do sistema de gêneros, na medida em que constituir um mundo fundado na diferença, impõe a eliminação do sistema enquanto tal. Só nesta perspectiva, pensamos, a diversidade, a diferença, poderá se apresentar na sua radicalidade, a partir da superação das identidades que abra espaço à emergência da diferença. Se as relações sociais fundadas no trabalho

abstrato dão uma face inteiramente nova à dominação da mulher, implicando na sua condição de "vítima sacrificial" preferencial da crise da sociedade de mercado - através, num primeiro momento, da sua inclusão no mercado e da dupla jornada de trabalho que tal inclusão significou, através, na crise de mercado, da exclusão violenta e preferencial dos postos de trabalho e de sua inclusão no comércio extra-oficial de corpos, através da violência sexual, da violência doméstica, da violência simbólica cotidiana, da pauperização e, por outro lado, implicam numa "masculinização" daquelas que ocupam postos chave no mercado de trabalho, das executivas do capital, de fato as relações mercantis não "inventam" essa condição de subalternidade, mas a amplificam e potencializam: se o mercado é negação da diferença, doravante, sob o domínio da forma valor, só através do dinheiro é possível "contornar" a subalternidade. Mas esse "contorno" expressava radicalmente, desde os primórdios da sociedade mercantil o fato incontornável da subalternidade do feminino no sistema: função igual, salário desigual. Tal continua sendo, de modo cada vez mais radicalizado, o lugar do feminino na sociedade de mercado: a subalternidade, cada vez mais radical.

14.

Se o sistema de gêneros não é um dado natural, mas uma construção humana, isso não implica que as representações do Masculino e do Feminino que ele construiu não possuam a força de uma determinação da natureza, ou seja, que a humanidade, depois de milênios de dominação patriarcal, não tenha "naturalizado" tal sistema e suas representações. É nessa medida que do Masculino e do Feminino emergem, como um modo de organizar as nossas existências individuais, representações que se nos apresentam como naturais: Mulheres são amorosas, dóceis e sensíveis, homens são determinados, agressivos, competitivos. Tais representações, ainda que sejam verdades históricas no sentido de que no horizonte das

relações de gênero o Masculino e o Feminino efetivamente se apresentaram, "em geral", a partir de tais características, estas são e serão sempre apenas representações historicamente situadas e portanto só parcialmente verdadeiras - ou "verdadeiras" enquanto mostram uma construção social histórica e determinada. Isso significa não só que as representações em torno do masculino e do feminino são variáveis historicamente, mas sobretudo que no horizonte mesmo de sua validade, num momento histórico determinado, há sempre o espaço de negação de tais representações, porque no mundo da norma há sempre o lugar do diferente, mesmo que numa situação de subalternidade. Assim é que em todos os momentos do sistema, explodiram sempre conflitos de individualidades ou grupos com os modos sociais de representação dos papéis. Como representações historicamente situadas, elas são, evidentemente, passíveis de reestruturação - as últimas décadas, sobretudo, têm observado uma "ampliação" do horizonte possível de representações em torno do masculino e do Feminino, ampliação, contudo, inteiramente presa, ainda e sempre, ao sistema de gêneros enquanto tal, pois o sistema pode e precisa, aliás, do diferente que confirma a necessidade da regra.

15.

Se no sistema a diferença é negada e, finalmente, homens e mulheres vêm a sua individualidade cindida nas representações do masculino e do feminino, que gerações após gerações de homens e mulheres sob o domínio patriarcal viram a sua individualidade negada, desrespeitada, cerceada, isso não significa, em absoluto, que do ponto de vista histórico tal processo seja simétrico. É precisamente na assimetria das relações como relações de poder que o sistema de gêneros se constitui e na medida em que o feminino representou sempre o outro, a diferença - é essa a fonte de toda a misoginia - é lícito, parece-nos, identificar às representações historicamente ligadas ao feminino - ou parte delas - a luta pela diferença enquanto tal. Se há um

lugar de subalternidade estabelecido pelo sistema de gêneros, é no confronto com tal subalternidade, é na reivindicação do lugar do outro negado, da diferença, que é possível encontrar a ponte capaz de nos fazer dar o salto no abismo para além da identidade. Se é verdade que no interior do sistema - e isso é válido, pela mesma razão, para as outras articulações sistemáticas como a de etnia e classe - constitui-se um princípio e uma subalternidade, a saída do sistema, a negação deve poder se localizar preferencialmente - embora no interior do sistema todos sejamos igualmente negados como individualidade - justo no âmbito do negado, na diferença. Isso significa que, embora sendo negador de toda a individualidade, o sistema como tal pesa sobremaneira sobre os ombros daquel@s que nos encontramos no lugar de subalternidade. E significa também que a luta pela construção de um mundo humano no qual a individualidade possa, finalmente, se apresentar na sua radicalidade, exige, necessariamente, que a situação de opressão e violência à qual temos sido, por gerações e gerações submetidas, seja por nós mesmas intransigentemente denunciada, negada cotidianamente e radicalmente superada.

16.

Assim, se para que possamos superar as relações mercantis, mediadas pelo dinheiro, é necessário que construamos experiências de organização autônomas, nas quais as relações mediadas sejam substituídas por relações diretas onde sejam superados os princípios da representação, ou seja, se é necessário basear as organizações anti-capitalistas numa experiência cotidiana de ruptura com a passividade e o mando/obediência característicos das relações mercantis e do Estado que as representa, como forma de construir desde já os contornos de uma sociabilidade na qual a diferença é fundamento, do mesmo modo, e com igual radicalidade, é preciso superar as determinações históricas do sistema de gêneros - a

misoginia e a homofobia - a partir da própria experiência de luta contra as suas formas atuais. Assim, se a experiência da construção de organizações autônomas, ou seja, anti-hierárquicas e horizontais é condição da superação das relações mercantis porque põe, desde a experiência cotidiana a ruptura prática com a mediação e a representação, é evidente que também no seio das lutas que contestam a opressão de gênero - e que parte, portanto, forçosamente da nossa situação presente, ou seja, do gênero enquanto uma realidade plenamente vigente do ponto de vista social - é necessário que superemos os limites do sistema de gênero na nossa própria prática cotidiana. Ou seja, trata-se de encontrar meios concretos de ao mesmo tempo em que partimos da realidade da opressão Feminina e da homofobia, destruímos as representações históricas ligadas à idéia de sistema enquanto tal. É necessário, pois, que a individualidade e as relações diretas se manifestem na forma do combate cotidiano e intransigente a todas as formas de misoginia e homofobia sem que com isso, contudo, caiamos numa naturalização do feminino, do masculino ou do homoerotismo. Trata-se, assim de que procuremos experimentar, desde já, a ruptura com o sistema de gêneros buscando incorporar a diferença e a individualidade como o fundamento, embora negado na nossa condição atual, daquilo que somos e do mundo que queremos construir como a nossa morada.

Se a negação do sistema - como foi dito acima, encontra o seu lugar privilegiado, quanto ao sistema de gêneros, nas mulheres e homossexuais, pela condição de subalternidade, que seja o combate à subalternidade submetido ao combate mesmo à idéia do gênero enquanto tal, ou seja, que o combate à subalternidade do feminino e à exclusão possa ir à raiz do problema compreendendo que a crítica à situação de opressão feminina ou contra a homofobia só se realiza, na radicalidade, como crítica ao sistema de gêneros em sua totalidade, ou seja, como crítica ao sistema enquanto tal. Assim, é absolutamente necessário que busquemos, no interior das experiências autônomas de combate ao mercado, realizar um trabalho

nuclearmente voltado ao combate à misoginia e à homofobia como expressões radicais do sistema de gêneros no mundo contemporâneo sem que, contudo, do ponto de vista de sua forma mesma, tal trabalho aprofunde e consolide as determinações do sistema mas, ao contrário, buscando incorporar todos os indivíduos que se coloquem na perspectiva desse combate, experimentando superar, assim, na própria forma de nossa constituição como movimentos autônomos de recusa ao sistema de gêneros, as suas determinações. Ousemos pois, como nos sugere a palavra de ordem da convocação deste seminário, quebrar as determinações do sistema. "Ni Hombres, Ni Mujeres, sino TODO LO CONTRÁRIO!!!"

Notas:

1. Indivíduo, tal como pensamos aqui, designa simplesmente a absoluta unicidade, a singularidade absoluta que faz dos homens entes radicalmente diversos entre si. Não é possível, dados os limites dessas teses, enfrentar aqui a complexa questão de fundamentar esse uso do conceito de indivíduo. Usamo-lo aqui na medida em que ele parece, na linguagem comum, traduzir exatamente a idéia de unicidade que aqui se quer sublinhar. Isso não significa, contudo, que não haja uma clara consciência do quão problemático é esse conceito, sobretudo quando consideramos a perspectiva central dessas teses, que é a de sublinhar a luta pela diferença. Seria, entretanto, necessária uma longa digressão - que não cabe nos limites dessas teses - para legitimar o uso que aqui fazemos dele. Não se trata, pois, de um uso acríptico do conceito, mas de "contornar" o problema, contentando-nos, provisoriamente, com o significado usual de indivíduo como o único, não como "um" de uma espécie.

2. Não é à toa que a representação é o modo próprio de ser da vida social no mundo do tráfico mercantil: a esfera da política, a esfera da "coisa pública" compreendida como tarefa de especialistas, de uma parte

destacada das individualidades, se apresenta aí e tem que se apresentar, como representação. A vida em comum não é, no mundo do tráfico, algo que nos diz respeito diretamente, ela deve ser coisa dos representantes. Os políticos tomam, na esfera do "público", o lugar do trabalho abstrato na esfera da economia: como o outro, usurpam o lugar do concreto, do real, e põe a sua representação. A representação na esfera da política é, assim, a extensão do princípio do simulacro presente na forma nuclear do mundo do tráfico mercantil: o trabalho na sua forma abstrata é representação universal real do trabalho concreto. Não há indivíduos e nem vontades, há cidadãos e representantes da vontade. Mas a vontade, já dizia o primeiro grande crítico da representação no mundo moderno, não pode ser representada, porque a vontade não se transfere.

3. Não é aqui o momento, evidentemente, para tratar das relações do homem com a natureza e da sua feição historicamente destruidora. Não se trata, aqui, de uma valoração iluminista, progressista, das relações do homem com a natureza, mas do simples reconhecimento da cultura como aquilo que é próprio do invenção de si mesmo pelo homem. Que essa feição destruidora é a face das relações entre o homem e a natureza sobretudo a partir da constituição do capitalismo, é uma outra questão, certamente central para um projeto de superação do mercado, que extrapola, entretanto, os limites destas teses.

4. Sistema aqui significa um processo real de eliminação da diferença a partir de certas particularidades. Tomando certos caracteres particulares que diferenciam alguns indivíduos entre si e ao mesmo tempo os identificam com outros, remetendo-os, assim, a uma totalidade, a individualidade é agora pensada não só como diferença, mas também como identidade. O sistema é, assim, o modo no qual, ao ser integrada numa totalidade, a individualidade é precisamente negada na sua irreduzível diferença. Ao ser "parte" de uma totalidade, todo indivíduo é, ao menos em

certo sentido, um a mais na totalidade. Trata-se aqui justamente do problema referido na nota 1. O sistema é aqui pensado, então, como um evento real e integral que é um fato da existência, da linguagem e do pensamento.

5. É freqüente que encontremos, no seio do movimento feminista ou na abordagem da questão de gênero na literatura, uma tentativa de contrapor à tradição patriarcal uma natureza mulher, como a que encontramos na tese do Matrimônio, período anterior à divisão patriarcal de poderes, que pretende resgatar uma natureza mulher anterior ao sistema de gêneros ou na apresentação de um princípio fêmea biológico, a tese de que os fetos seriam, todos, em princípio, femininos (cf. Badinter, E.). Essa operação, contudo, nos põe em face de uma transposição de um universo lingüístico, valorativo e classificatório que é justo a característica central do "sistema" transposta de modo inteiramente arbitrário para um universo marcado pela diferença, ou seja, pensa a partir do sistema - porque o feminino como princípio exige, como todo princípio, a complementaridade - para explicar relações que seriam exatamente da ordem da ausência do sistema, ou seja, da ordem da diferença, fazendo, assim, uma verdadeira metafísica do feminino. Perguntamo-nos, aqui, inclusive, não só pela validade de tal procedimento mas, também, pelo sentido da reivindicação de um "princípio Mulher"(cf. Morace, Sara), na medida em que a reivindicação do primado do feminino só inverte a ordem na hierarquia do sistema, reproduzindo o horror à diferença que todo sistema classificatório traduz e implica necessariamente.

6. É evidente que a configuração do sistema de gêneros sofreu inúmeras alterações históricas - inclusive quanto ao aceitável e o inaceitável - ele observou, assim, quanto à norma e ao "desvio", várias formas possíveis ao longo da história humana. Entre os gregos, por exemplo, o sistema de gêneros não implicava homofobia, antes valorava positivamente, em função

da absoluta misoginia, as relações entre "iguais". É absolutamente intraduzível nos limites destas teses e mesmo de uma extensa pesquisa antropológica a explicitação dessa multiplicidade de variações.

Fonte : Rede Anti-Capitalista de Belo Horizonte (<http://riseup.net/rabh/>).

VAMOS FAZER UM 68?

Carlos Gerbase (gerbase@zaz.com.br)



Li, algumas semanas atrás, um livro que envelheceu assustadoramente (em seguida explicarei o uso deste advérbio), chamado *Um ensaio sobre a revolução sexual após Reich e Kinsey*, de Daniel Guérin, um francês bissexual, que hoje teria 95 anos (tentei descobrir, via Internet, se ainda está vivo, mas não consegui). O livro (da Brasiliense, editado em 1980) chegou à minha casa emprestado pelo meu amigo Moa (ou Moah Cyr, como queiram), há uns dez anos, mas eu nunca tinha prestado atenção nele (apesar de nunca tê-lo devolvido; até para isso é preciso um certo interesse). Mas, depois de rodar *Tolerância*, atravesso um surto (que alguns poderão associar a uma adolescência tardia, quiçá doentia) de curiosidade sobre o tema (a sexualidade humana, suas regras, seus mistérios), que me levaram a esse *Ensaio..*, à releitura de *O taoísmo do amor e do sexo* (do

chinês Jolan Chang) e à obra de José Ângelo Gaiarsa (de quem já li três livros, algo repetitivos, mas sempre incisivos e corajosos).

Mas vou voltar à vaca fria, ou seja, ao livro de Guérin. O dado mais importante: foi escrito em 1969, ainda sob o tremendo impacto dos acontecimentos de maio de 68 (e ainda quando os Beatles tocavam e gravavam juntos; quando o "amor livre" era uma prática, e não uma lembrança; quando havia uma oposição clara entre direita e esquerda, entre capitalismo e socialismo; quando o termo "pós-modernidade" não havia sido cunhado, pois a modernidade ainda parecia ser o melhor remédio contra o reacionarismo). Em 69, Guérin apontava para um grande número de manifestações sociais e mudanças comportamentais da juventude ocidental e profetizava que o final do nosso século assistiria a uma radical transformação das relações amorosas, com efeitos profundos na família nuclear e na sociedade.

Para fortalecer seu prognóstico, Guérin fornece ao leitor informações básicas sobre os trabalhos de Reich (de quem se proclama fã) e de Kinsey (a quem faz críticas, mas reconhece como pesquisador sério), além de recuperar algumas idéias básicas de Freud. Enfim, traça um bê-a-bá dos estudos sobre sexo no século 20, dentro de uma perspectiva "progressista", ou seja, a de que a humanidade está (ou estava) evoluindo para um estágio de maior tolerância sexual, em que as minorias seriam mais felizes, porque menos reprimidas (para Kinsey, a problemática do homossexualismo é muito representativa, ou muito mais representativa do que parece à maioria heterossexual). Mas a evolução alcançaria também a maioria da população ocidental, e seus reflexos já estariam evidentes na crescente liberalização dos meios de comunicação de massa, nos festivais de rock (onde rola de tudo), na literatura libertária, nas revistas "para adultos", na indústria da pornografia, etc.

É, na verdade, um livro desigual, com bons capítulos, que parecem escritos com cuidado e preocupação estética, e outros textos que mais parecem panfletos, curtos no conteúdo e pobres na forma. Mas, no todo, é um livro perfeito para marcar uma época, um período da humanidade em que o otimismo em relação ao sexo era crescente (otimismo entre os que gostam de sexo, é claro. E eu não sei se estes são a maioria; temo que não). Guérin escreve em 68, mas parece impaciente para ver o que profetiza acontecendo em 78, ou 88, ou 98. Então, a grande pergunta que precisamos fazer é: o que aconteceu com aquela semente de liberação, que parecia capaz de germinar à força, vencendo todas as formas reacionárias de conservadorismo sexual?

Uma das respostas possíveis é dada pelo próprio Guérin, que se intitula socialista-anarquista (para ele, o anarquismo é uma forma evoluída de socialismo). A revolução sexual, conforme vista em 68, só seria vencedora e determinante de um novo conjunto de relações inter-pessoais, se a revolução socialista também fosse, antes dela (ou junto com ela) igualmente vencedora e determinante de uma novo conjunto de relações econômicas e sociais. Em outras palavras, para trepar à vontade, só derrubando o capitalismo e a insuportável pressão da "posse" de bens materiais e espirituais. E quem fará a dupla revolução? Guérin afirma que "a revolução sexual, do mesmo modo que sua gêmea, a revolução social, é, antes de tudo, obra do povo".

E o tal "povo", em 68, parecia estar disposto a esta dupla revolução. Não quero discutir o que significa a palavra povo (espero, ansioso, o filme de Furtado/Assis Brasil a esse respeito), mas posso antecipar que o "povo", em 68, na visão de Guérin, era uma entidade bem concreta, que tomava universidades, atirava pedras na polícia, fazia greves de verdade (e não esses simulacros horrendos que fazemos hoje) e tirava a roupa para protestar (e não para aparecer na mídia). Para Guérin, os sinais da revolução

sexual, em pleno curso, estavam nas ruas e nas camas: "A liberdade de cada um de nós de trepar à vontade é um dos últimos direitos, uma das últimas fantasias de que dispomos. Ela deve permanecer (perdoem-me essa comparação) um dos meios de defesa do homem, assim como o sindicalismo operário existente contra o patrão, individual ou coletivo, ou o conselho operário que age contra os carros blindados de uma pretensa "ditadura do proletariado".

Vejam como Guérin não está atrelado à burocracia soviética (aliás, o stalinismo foi tremendamente reacionário quanto ao sexo) e à esquerda mais tradicional. Guérin apenas diz (e que bom ouvi-lo dizer isso, depois de fazer *Tolerância*) que sexo e política são assuntos muito próximos. Para buscar a liberdade sexual, é preciso entender (e romper) as amarras sociais e políticas que a sociedade impõe a seus sócios. E isso não é fácil. É difícil. Parecia mais possível em 68. Mas as revoluções, por ele anunciadas com tanto otimismo, revelaram-se, no máximo, surtos românticos de liberdade num mundo predestinado à cadeia lógica do capitalismo universal e totalizante. Nessa cadeia, o sexo é produto importante, gera muito dinheiro e é até admitido (veja-se a publicidade) como impulso natural, saudável e "positivo" do ser humano, mas a sua prática está longe, muito longe, de ser livre. Em 99, estamos muito mais perto de 58 (ano em que eu não existia) do que de 68 (ano em que ouvi Beatles e Rolling Stones pela primeira vez). É triste, mas é verdade.

Neste final de século, em que há evidente falta de perspectivas políticas, em que assistimos a todo momento a esquerda brigando com ela mesma, em que a direita dança sozinha numa breguíssima, imensa e interminável festa da revista "Caras", a tal revolução sexual, que um dia Guérin previu com tanta convicção, virou, virou, virou... na verdade, não virou nada. Continuou sendo uma eterna promessa, que minha geração não soube (ou não conseguiu) tornar realidade. A AIDS tem pouco a ver com essa derrota.

Quando ela estabeleceu, em meados dos anos 80, "O GRANDE MEDO" (que a mídia soube explorar com todo o reacionarismo possível e imaginável) as coisas já estavam definidas. A AIDS foi apenas a pá-de-cal.

Fonte: Não (www.nao-til.com.br).

A não-revolução sexual é a vitória de uma sociedade de classes, que se afirma como a única possível, e que, portanto, continuará validando, cada vez com mais força, suas grandes instituições: o casamento monogâmico e exclusivista, a família patriarcal, o sexo como força procriadora (e não libertária) e o direito de consumir "sexo" como um produto, como um bem à venda, e não o de vivê-lo como um direito básico do ser humano. O capitalismo, enquanto erotiza à última potência um cigarro, um desodorante, ou um creme dental, determina a forma esquemática com que devemos nos apaixonar por outro ser humano e viver essa paixão da forma mais previsível e menos erótica possível.

Gaiarsa ainda lembraria que vivemos a ilusão de querer, nos dias de hoje, segurança e felicidade ao mesmo tempo, o que é uma impossibilidade completa. Ou temos a segurança da família, as bênçãos da sociedade, o fluxo regulado e seguro de bens materiais e emocionais que o capitalismo nos proporciona (e temos que nos contentar com o capitalismo rastaquera brasileiro), ou buscamos a felicidade, que (sempre segundo Gaiarsa) só pode ser alcançada com liberdade sexual. Como a revolução fracassou, essa liberdade, hoje, está fora da lei, e quem se atreve a buscá-la estará infringindo toda sorte de normas, escritas e não-escritas. Será criticado pelos familiares, censurado pelos amigos e estigmatizado como "imoral" e "tarado" por quase todos. Por esses motivos, a segurança é, hoje, muito mais popular que a felicidade. E, ao que parece, continuará sendo no próximo século. Ou não?

Novembro/99

ZEN NUDISMO E SEXUALIDADE

Aimberê César



A moral dominante em nossa sociedade só admite como correta a fórmula Homem + Mulher = Família, mas na prática o desejo sexual se manifesta das mais diversas formas: homossexualidade, bissexualidade, voyeurismo, masturbação, incesto, sexo oral, sexo por telefone, sexo virtual, etc. Enquanto se sustenta o conflito entre o que se preconiza como certo e o modo como se pratica o sexo, estamos na realidade adotando a mentira como padrão comportamental na sexualidade. Não há saída neste labirinto esquizofrênico.

A libido é completamente livre, pois não está presa a conceitos e preconceitos, mas sim ao prazer, que ultrapassa os limites da lógica e do “bom senso”.

O impasse da sociedade atual parece ser este: - Ou encara a diversidade do mundo real e torna-se mais flexível em relação aos anseios de cada indivíduo, ou sucumbe dentro de um autoritarismo cego que força o homem a se encaixar num molde em que não cabe, mantendo-o para sempre expulso do “Jardim do Éden”, ou seja, a felicidade sem culpa. Se é inevitável termos normas, inclusive para garantir os direitos individuais, que estas sejam mais abrangentes e menos preconceituosas, de forma a enquadrar o maior número de pessoas e possibilidades dentro da área do comportamento humano, com o mínimo de discriminação em relação às diferenças.

Somente ao cidadão cabe arbitrar sobre o seu prazer, sendo dever do Estado garantir que ninguém seja forçado a fazer ou participar de nada contra a sua vontade.

Nestes termos, como padrões mais amplos, a pansexualidade e a poligamia, se adotadas, comportariam todas as possibilidades no campo da sexualidade humana, pois, como normas de comportamento, expandem os limites do desejo, abrindo caminho para o desenvolvimento da libido de uma forma clara, livre de preconceitos e culpas, criando novas e infundáveis fórmulas para a felicidade no campo do prazer individual e coletivo.

© 1997 Aimberê Cesar

texto publicado na revista Item 4

Rio de Janeiro

ZEN NUDISMO

FILOSOFIA – PRÁTICA – ARTE – MAGIA PERFORMANCE

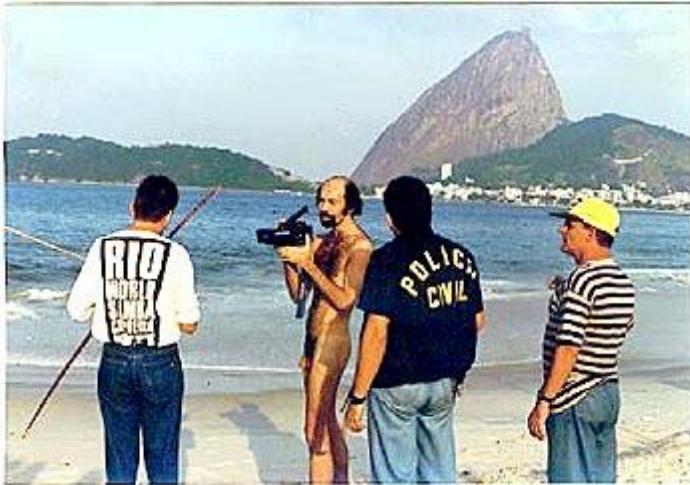
Idéias colocadas em prática criam corpos que adquirem sentidos no mundo real, onde passam a desenvolver vida própria, interagindo com as pessoas e o meio.

As performances da série Zen Nudismo são ações que objetivam estimular reações diante da materialização do óbvio.

A arte contemporânea cria um laboratório de experimentações que permite levantar questões que vão além de situações específicas da arte.

Temas comportamentais como a nudez, o sexo e as drogas, permitem ao

artista avançar em áreas ainda polêmicas para a sociedade, evidenciando o papel transformador da arte.



Diante de olhares atentos de um público formado por câmeras, artistas, repórteres, crianças, banhistas, visitantes e participantes da ECO 92 (1ª Conferência Internacional de Ecologia, no Rio)... A polícia tentou intervir mas viu-se intimidada na interação com a arte e o público.

Fontes: Zen Nudismo (www.geocities.com/SoHo/Studios/5388/).

Revista Item (www.agora.etc.br).

