

**Um
apartamento
em Urano**

**Crônicas
da travessia**

**Paul B.
Preciado**

Paul B. Preciado

Um apartamento em Urano

Crônicas da travessia

Tradução:
Eliana Aguiar

Prefácio:
Virginie Despentes



Candy Crush Saga, ou a dependência na era da telecomunicação

SOMOS A PRIMEIRA GERAÇÃO da história que vive rodeada por, para não dizer imersa em, uma forma digital e virtual de realidade (internet, videogames) que constitui uma terceira natureza — e digo terceira porque a cultura do livro e dos artefatos impressos funcionou durante séculos como a nossa segunda natureza artificial.

Durante a minha última viagem aos Estados Unidos, entre os cáusticos debates sobre a reforma do sistema de saúde pública do Obamacare, as chantagens do Tea Party, as ameaças do colapso do Federal Reserve e os rumores sobre as práticas de espionagem americana, uma notícia aparentemente mais banal revelou-se significativa para entender a gestão política dessa terceira natureza. A federação dos psiquiatras americanos (que não é, aliás, um congresso de santos) advertia que, com um número recorde de viciados, o jogo Candy Crush Saga deveria ser considerado uma autêntica epidemia nacional, e apoiava a criação de um centro virtual de reabilitação.

Lançado pela empresa britânica King em 2012, o Candy Crush Saga é (junto com seu equivalente oriental Puzzles & Dragons) o aplicativo mais baixado do mundo, com mais de 80 milhões de usuários, e realiza lucros de 700 mil euros por dia. Os analistas de videogames perguntam-se como um jogo estúpido com caramelos flutuantes conseguiu superar os sofisticados jogos desenvolvidos,

depois de anos de experimentação, por especialistas como a Nintendo.

Coisas que poderiam parecer defeitos transformam-se em motivos de sucesso no Candy Crush: o caráter infantil e inofensivo (não há violência nem sexo), a recompensa indireta desencadeada pela combinação de doces (*candies*), o número interminável de passagens de nível (até 410) e a falta de conteúdos culturais específicos que possam suscitar aprovação ou rejeição. Castidade, idiotice e gratuidade convertem-se em condições de possibilidade da democratização da dependência.

O Candy Crush é uma disciplina da alma, uma prisão imaterial que propõe uma estrita temporalização do desejo e da ação. É voltado para o indivíduo genérico despojado de suas defesas sociais secundárias (o que talvez explique por que a maior parte dos jogadores são aquilo que chamamos socialmente de mulheres): o jogo estabelece um circuito fechado entre o cérebro límbico, que administra a memória afetiva, a mão e a tela. O Candy Crush não é um jogo de aprendizado que treina e melhora habilidades do jogador. É simplesmente um jogo de azar instalado no mais acessível e próximo de nossos tecno-órgãos externos: o telefone celular. Las Vegas na palma da sua mão. O objetivo do Candy Crush não é ensinar nada ao jogador, mas capturar a totalidade de suas capacidades cognitivas durante um determinado tempo e apropriar-se de seus recursos libidinais, fazendo da tela do celular uma superfície masturbatória sub-rogada. O jogador nunca ganha nada no Candy Crush, mas, quando completa um nível, é a tela que tem um orgasmo, que corresponde aos lucros gerados para a companhia.

O Candy Crush põe em questão a relação entre liberdade e gratuidade pela qual advogam os defensores da pirataria: a nova estratégia de colonização do mundo virtual é criar o jogo mais simples possível e oferecê-lo de presente, fazendo com que o potencial jogador passe um máximo de horas conectado. Assim que o jogo se instala entre os hábitos vitais do indivíduo, é o próprio tempo de jogo e suas formas associadas de gasto (vidas suplementares) que produzem lucro.

O usuário do Candy Crush administra ao mesmo tempo uma multiplicidade de telas: muitas vezes, encontra-se fisicamente situado diante da tela de um computador ou de uma tevê que não funciona como quadro visual primário, mas como fundo e periferia, enquanto ele vai e volta incessantemente ao Facebook, checa seu e-mail etc. O casto tele-tecno-trabalhador-masturbador contemporâneo parece um controlador de voo instalado numa quixotesca torre de controle, da qual tuíta com uma mão e ordena caramelos digitais com a outra. Se René Schérer nos ensinou que as disciplinas pedagógicas desenvolvidas durante a modernidade serviram para colocar a mão masturbadora para escrever e trabalhar, percebemos agora que as novas disciplinas digitais põem a mão escritora e trabalhadora do fordismo para masturbar a tela do capitalismo cognitivo. Na realidade, o sistema bimembre do corpo humano (herdado de nosso corpo animal e de suas necessidades preênses) representa uma limitação para a capitalização total da sensibilidade almejada pelas tecnologias virtuais. Se a Google pudesse nos vender uma mão protética para que interagíssemos com o universo virtual, como aquela que o artista visionário Stelarc instalou em si mesmo, certamente o faria.

Nossa terceira natureza artificial demanda uma consciência nova, ao mesmo tempo que suscita um novo conjunto de relações de dominação e submissão. Cada geração precisa inventar sua própria ética em relação às suas tecnologias de produção de subjetividade, e, caso não o faça, como advertia Hannah Arendt, corre o risco do totalitarismo — não por malícia, mas por simples estupidez. Assim como os sistemas teológico-políticos apoiaram suas formas de controle na prevalência do livro único, nossas sociedades digitais correm hoje o risco de deslizar para uma forma de totalitarismo do software único, uma espécie de ontoteologia digital. Os aplicativos disponíveis na Google Play ou na Apple Store são os novos operadores da subjetividade. Lembre-se então de que, quando você baixa um aplicativo, ele não está sendo instalado em seu computador ou em seu celular, mas em seu aparato cognitivo.

Nova York, 26 de outubro de 2013

Cinema e sexualidade: *Azul é a cor mais quente* e *Ninfomaníaca*

A ESTREIA NOS ÚLTIMOS MESES de *Azul é a cor mais quente*, de Abdellatif Kechiche, e de *Ninfomaníaca*, de Lars von Trier, desencadeou uma ardente polêmica acerca da representação cinematográfica da sexualidade.

No caso de *Azul é a cor mais quente*, a crítica exaltou de maneira quase unânime a câmera tátil e intrusiva de Sofian El Fani e as sequências repetitivas do filme como estratégias magistrais, através das quais Kechiche consegue captar a verdade da experiência sexual lésbica. Mas, por outro lado, boa parte da comunidade lésbica (inclusive Julie Maroh, autora do romance gráfico que inspirou o filme), mais visível nos fóruns de internet que nos jornais e revistas cinematográficas, não deixou de denunciar o filme como uma impostura visual que não consegue representar o “verdadeiro sexo entre mulheres”. No caso de *Ninfomaníaca*, é o próprio Lars von Trier quem joga com a quantidade de verdade sexual contida no corte final de seu filme. Von Trier afirma que filmou “tudo”, mas lamenta não poder mostrar, como se o corte que supostamente foi forçado a fazer fosse um strip-tease invertido: quanto mais avança a tesoura digital, menos verdade vemos. Em ambos os casos, a pergunta sobre a verdade do representado aparece com uma insistência clínica, judicial... e até policial.

Todos aqueles que polemizam sobre as tesouras de Adèle, protagonista de *Azul é a cor mais quente*, ou sobre a forçada (e promocional) tesoura de Von Trier compartilham uma mesma metafísica da representação: acreditam que existe uma verdade do sexo da qual o cinema pode se aproximar ou pode trair, que a imagem em movimento consegue ou não simular com êxito — mesmo que seja a golpes de vagina protética, no caso de *Azul é a cor mais quente*, ou de superteatralização dos diálogos filosóficos de Sade, em *Ninfomaníaca*.

O problema é que a relação entre sexualidade e cinema não é da ordem da representação, mas da ordem da produção. A crítica feminista Teresa de Lauretis afirma que, na modernidade, a fotografia e o cinema funcionam como autênticas tecnologias do sexo e da sexualidade: produzem as diferenças sexuais e de sexualidade que pretendem representar. O cinema não representa uma sexualidade preexistente, mas é (junto com o discurso médico, jurídico, literário etc.) um dos dispositivos que constroem o marco epistemológico e que traçam os limites dentro dos quais a sexualidade aparece como visível.

A sexualidade (em nossa memória ou em nossa fantasia) se parece com o cinema. É feita de fragmentos de espaço-tempo, mudanças abruptas de plano, sequências de sensações, diálogos apenas audíveis, imagens borradas... que o desejo, encerrado na sala de montagem, corta, colore, reorganiza, equaliza e cola. Esse processo que ocorre no sistema neuronal privado (outros dirão no inconsciente) encontra, com a invenção da indústria cinematográfica, uma dimensão coletiva, pública e política. A

indústria do cinema é a sala de montagem onde se inventa, produz e difunde a sexualidade pública como imagem visível.

A questão decisiva, portanto, não é se a imagem é uma representação verdadeira ou falsa de determinada sexualidade (lésbica ou outra), mas quem tem acesso à sala de montagem coletiva na qual se produzem as ficções da sexualidade. O que uma imagem mostra não é a verdade (ou falsidade) do representado, mas o conjunto de convenções (ou críticas) visuais e políticas da sociedade que olha. Aqui a pergunta “quem” não aponta para o sujeito individual (saber se Kechiche pode ou não representar a verdade lésbica por ser supostamente um homem heterossexual), mas para a construção política do olhar. Como modificar hierarquias visuais que nos constituíram como sujeitos? Como deslocar os códigos visuais que serviram historicamente para designar o normal ou o abjeto?

Recordemos, por exemplo, que a distinção moderna entre homossexualidade e heterossexualidade, ainda operativa nos filmes de Kechiche e Von Trier, aparece ao mesmo tempo que a fotografia e o cinema. Os novos discursos médicos, jurídicos e policiais utilizam as técnicas fotográficas como aparatos de vigilância e controle, difusão e inscrição. Enquanto os hospitais psiquiátricos europeus de finais do século XIX trabalhavam com a cumplicidade de uma equipe fotográfica que produzia incansavelmente imagens do homossexual ou da histérica como protótipos visuais da patologia, o cinema comercial inventava e reproduzia a imagem publicitária do casal heterossexual como união romântica. Da mesma forma, enquanto o corpo branco foi objeto, durante boa parte do século XX, da representação cinematográfica comercial, os

corpos não brancos eram filmados com os códigos reservados às linguagens da criminologia e da antropologia colonial.

Desde os anos 1970, estamos assistindo ao que poderíamos chamar de assalto à sala de montagem por parte das minorias político-visuais, cujas práticas, corpos e desejos tinham sido construídos cinematograficamente, até então, como patológicos. Mais uma vez, quando falo de minorias, não me refiro a um número, mas a um índice de subalternidade. As mulheres, por exemplo, eram e continuam a ser uma minoria político-visual, uma vez que a feminilidade como imagem se construiu como efeito do olhar heteronormativo. Os cinemas feminista (Trinh T. Minh-ha), experimental lésbico (Barbara Hammer) ou experimental queer (*Freak Orlando*, de Ulrike Ottinger, ou *Dandy Dust*, de Ashley Hans Scheirl) não pretendem representar a *autêntica* sexualidade das mulheres, das lésbicas ou dos gays, mas produzir contraficções visuais capazes de questionar os modos dominantes de ver a norma e o desvio. Da mesma forma, a Nouvelle Vague pós-pornô, feita sobretudo com vídeo (Virginie Despentes, Gaspar Noé, Shu Lea Cheang, Post-Op...), não busca representar toda a verdade do sexo, mas questionar os limites culturais que separam a representação pornográfica e a não pornográfica, assim como os códigos visuais que determinam a normalidade ou a patologia de um corpo ou de uma prática. Trata-se, finalmente, de inventar outras ficções visuais que modifiquem nosso imaginário coletivo, e deixo a vocês a tarefa de decidir se Kechiche e Von Trier conseguiram.

Nova York, 3 de fevereiro de 2014

A coragem de ser você mesmo⁹

QUANDO RECEBI ESTE CONVITE para falar da coragem de ser eu mesmo, meu ego deliciou-se como se estivesse diante de uma página publicitária em que eu fosse ao mesmo tempo objeto e consumidor. Já me via carregado de medalhas, vestido de herói... mas a memória dos subalternos logo me atacou, apagando qualquer complacência.

Vocês me dão agora o privilégio de falar da coragem de ser eu mesmo depois de me terem feito carregar o peso da exclusão e da vergonha por toda a minha infância. Vocês me dão esse privilégio como dariam mais uma tacinha de vinho a um doente de cirrose, ao mesmo tempo que negam meus direitos fundamentais em nome da natureza e da nação, que confiscam minhas células e meus órgãos para sua delirante gestão política. Atribuem-me agora a coragem como dariam uma ficha de cassino a um viciado em jogo, ao mesmo tempo que se negam a chamar-me por um nome masculino ou a flexionar no masculino os adjetivos a mim referentes, simplesmente porque não tenho nem os documentos oficiais adequados nem a barba necessária.

Vocês nos reúnem aqui com um grupo de escravos que conseguiram alongar suas correntes, mas que ainda se mostram cooperantes, que têm diplomas e aceitam falar a linguagem dos senhores: estamos aqui, diante de vocês, todos corpos designados de sexo feminino ao nascer, Catherine Millet, Cécile Guilbert, Hélène

Cixous, como se convocassem um bando de putas, de bissexuais, de mulheres com voz rouca, de argelinas, de judias, de espanholas, de mulheres de pele escura ou com cara de sapatão. Mas vocês nunca vão se cansar de ficar sentados diante da nossa “coragem” como quem se senta diante de um divertimento? Nunca vão se cansar de nos alterar para poder nos transformar em vocês mesmos?

Vocês me atribuem coragem, imagino, porque militei junto com esses que vocês chamam de putas, aidéticos e inválidos, porque falei em meus livros de práticas sexuais com dildos e próteses, porque contei sobre a minha relação com a testosterona. Esse é todo o meu mundo. Essa é a minha vida e não a vivi com coragem, mas com entusiasmo e júbilo. Mas vocês não querem saber da minha alegria. Preferem sentir pena e garantir que eu tenha ainda mais coragem, pois em nosso regime político sexual, no capitalismo farmacopornográfico reinante, negar a diferença sexual equivale a negar a encarnação de Cristo na Idade Média. Vocês me atribuem um pacote de coragem porque, diante dos teoremas genéticos e dos papéis administrativos, negar a diferença sexual hoje equivale a cuspir na cara do rei no século XV.

Vocês dizem “fale-nos da coragem de ser você mesmo” como os juízes do tribunal da Inquisição disseram a Giordano Bruno durante oito anos “fale-nos do heliocentrismo, da impossibilidade da Santíssima Trindade”, enquanto preparavam a lenha para acender uma bela fogueira. De fato, como Giordano Bruno, e embora já sinta o cheiro da fumaça, acho que uma pequena mudança não será suficiente. Que vai ser preciso sacudir tudo isso. Explodir o campo semântico e o domínio do pragmático. Despertar do sono coletivo da

verdade do sexo, como um dia foi preciso despertar da ideia de que o Sol girava ao redor da Terra. Para falar de sexo, de gênero e de sexualidade é preciso começar com um ato de ruptura epistemológica, uma condenação categórica, uma quebra da coluna conceitual que permita uma primeira emancipação cognitiva: é preciso abandonar totalmente a linguagem da diferença sexual e da identidade sexual (inclusive a linguagem da identidade estratégica como quer Spivak, ou da identidade nômade, como pede Rosi Braidotti). O sexo e a sexualidade não são propriedades essenciais do sujeito, mas antes o produto de diversas tecnologias sociais e discursivas, de práticas políticas de gestão da verdade e da vida. São o produto da coragem de vocês. Não há sexos nem sexualidades, mas usos do corpo reconhecidos como naturais ou sancionados como desviantes. E nem vale a pena sacar a última carta transcendental: a maternidade é apenas um outro uso possível do corpo, jamais uma garantia de diferença sexual ou de feminilidade.

Guardem a coragem para vocês. Para seus casamentos e seus divórcios, para suas infidelidades e mentiras, para suas famílias e suas maternidades, para seus filhos e sua herança. Guardem a coragem que é necessária para manter a norma. O sangue-frio de que precisam para emprestar seus corpos ao processo incessante de repetição regulada. A coragem, como a violência e o silêncio, como a força e a ordem, está do lado de vocês. Eu reivindico, ao contrário, a lendária falta de coragem de Virginia Woolf e de Klaus Mann, de Audre Lorde e de Adrienne Rich, de Angela Davis e de Fred Moten, de Kathy Acker e de Annie Sprinkle, de June Jordan e de Pedro Lemebel, de Eve K. Sedgwick e de Gregg Bordowitz, de

Guillaume Dustan e de Amelia Baggs, de Beth Stephens e de María Galindo, de Judith Butler e de Dean Spade.

Mas como eu os amo, meus corajosos iguais, desejo que vocês também percam a coragem. Desejo que lhes falte força para repetir a norma, que não tenham energia para continuar fabricando identidade, que percam a determinação de continuar acreditando que seus papéis dizem a verdade sobre vocês. E quando tiverem perdido toda a coragem, loucos de covardia, desejo que inventem novos e frágeis usos para seus corpos vulneráveis. É por amá-los que os desejo frágeis e não corajosos. Porque a revolução atua através da fragilidade.

Lyon, 22 de novembro de 2014

Uma escola para Alan

NO DIA SEGUINTE AO NATAL, morria Alan, em Barcelona. Menino trans de dezessete anos, Alan foi um dos primeiros menores trans a obter o direito de mudar de nome no documento nacional de identidade do Estado espanhol. Mas o certificado nada pôde contra o preconceito. A legalidade do nome nada pôde contra a força dos que se negaram a usá-lo. A lei nada pôde contra a norma. Os constantes episódios de assédio e intimidação que ele sofreu durante três anos nos centros escolares em que estava matriculado acabaram por destruir sua confiança na possibilidade de viver, levando-o ao suicídio.

A morte de Alan poderia ser considerada um acidente dramático e excepcional. Contudo, não houve acidente: mais da metade dos adolescentes trans e homossexuais dizem ser objeto de agressões físicas e psicológicas na escola. Não houve exceção: as mais altas taxas de suicídio ocorrem entre adolescentes trans e homossexuais.

Mas como é possível que a escola não tenha sido capaz de proteger Alan da violência? A resposta é simples: a escola é o primeiro espaço de aprendizado da violência de gênero e sexual. A escola não só não foi capaz de proteger Alan como também facilitou as condições de seu assassinato social.

A escola é um campo de batalha para o qual são enviadas as crianças, com seu corpo delicado e seu futuro em branco como únicas armas, um teatro de operações no qual se trava uma guerra

entre o passado e a esperança. A escola é uma fábrica de machinhos e de bichas, de gostosas e de gordas, de espertos e de retardados. A escola é a primeira frente da guerra civil: o lugar onde se aprende a dizer “nós, meninos, não somos como elas”. O lugar onde se marcam os vencedores e os vencidos com um signo que acaba por se transformar num rosto. A escola é um ringue no qual o sangue se confunde com a tinta e onde são recompensados os que sabem fazê-los correr. Que importam os idiomas ensinados, se a única língua que se fala ali é a violência secreta e surda da norma? Alguns, como Alan, sem dúvida os melhores, não sobrevivem. Não podem participar dessa guerra.

A escola não é simplesmente um lugar de aprendizagem de conteúdos. A escola é uma fábrica de subjetivação: uma instituição disciplinar cujo objetivo é a normalização de gênero e sexual. O aprendizado mais crucial que se exige da criança na escola, sobre o qual assenta e do qual depende qualquer outro adestramento, é o de gênero. É a primeira coisa (e talvez a única) que vamos aprender ali. Fora do ambiente doméstico, a escola é a primeira instituição política na qual a criança é submetida à taxonomia binária do gênero, através da exigência constante de nomeação e identificação normativas. Cada criança deve expressar um único e definitivo gênero: aquele que lhe foi designado ao nascer. Aquele que corresponde à sua anatomia. A escola potencializa e valoriza a teatralização convencional dos códigos da soberania masculina no menino e da submissão feminina na menina, ao mesmo tempo que vigia o corpo e o gesto, castiga e patologiza toda forma de dissidência. Justamente por ser uma fábrica de produção de identidade de gênero e sexual, a escola entra em crise quando

confrontada com processos de transexualidade. Os colegas de Alan exigiam que ele levantasse a camiseta para mostrar que não tinha peito. Insultavam-no, chamando-o de sapatão ou recusando-se a chamá-lo de Alan. Não houve acidente, mas planejamento e concordância social ao castigar o dissidente. Não houve exceção, mas regularidade na tarefa levada a cabo pelas instituições e por seus usuários para marcar quem coloca sua epistemologia em questão.

A escola moderna, como estrutura de autoridade e de reprodução hierárquica do saber, ainda está sujeita a uma definição patriarcal da soberania masculina. Ao fim e ao cabo, as mulheres, as minorias sexuais e de gênero, os sujeitos não brancos e com diversidade funcional passaram a integrar a instituição escola há pouco tempo: cem anos, para as mulheres; cinquenta ou até vinte para os segregados por motivos de raça; apenas uma década para aqueles com diversidade funcional. À tarefa primeira de fabricar virilidade nacional, acrescentam-se em seguida as de modelar a sexualidade feminina e integrar e normalizar a diferença racial, de classe, religiosa, funcional ou social.

Junto com a epistemologia da diferença de gênero (que, em nossos ambientes institucionais, tem o mesmo valor que tinha o dogma da divindade de Cristo na Idade Média), a escola funciona segundo uma antropologia essencialista. O idiota é idiota e o bicha é bicha. A escola é um espaço de controle e domínio, de escrutínio, diagnóstico e sanção, que pressupõe um sujeito unitário e monolítico que deve aprender, mas não pode nem deve mudar.

Ao mesmo tempo, a escola é a mais brutal e fantoche das fábricas de heterossexualidade. Embora aparentemente assexual, a

escola potencializa e fomenta o desejo heterossexual e a teatralização corporal e linguística dos códigos da heterossexualidade normativa. Estes poderiam ser os nomes das matérias obrigatórias de toda escola: “Princípios do machismo”, “Introdução ao estupro”, “Oficina prática de homofobia e transfobia”. Um estudo recente realizado na França mostrou que o insulto mais comum e mais vexatório utilizado entre xs alunxs nas escolas era “bicha” para os meninos e “puta” para as meninas. Não houve acidente na morte de Alan, mas premeditação da violência, continuidade do silêncio. Não houve exceção, mas repetição impune do crime.

Sabemos, desde a revolução de escravos do Haiti e as posteriores revoluções afro-americanas, feministas ou queer, que existem pelo menos quatro caminhos de luta contra as instituições violentas. O primeiro é a sua destruição, que exige uma mudança radical dos sistemas de interpretação e produção da realidade, e que, portanto, leva tempo. O segundo é a modificação de seus estatutos legais. O terceiro é a transformação que se opera através de seus usos dissidentes; embora aparentemente modesta, essa é uma das vias mais potentes de destruição da violência institucional. E o quarto é a fuga que, como insistiam Deleuze e Guattari, não é evasão, mas criação de uma exterioridade crítica: linha de fuga através da qual a subjetividade e o desejo podem voltar a fluir.

Para acabar com a escola assassina, é necessário estabelecer novos protocolos de prevenção da exclusão e da violência de gênero e sexual em todos os institutos e escolas. Todos: públicos e privados. Todos: metropolitanos e rurais. Todos: católicos e laicos. Todos. Não estou me referindo aqui à fantasia humanista da escola

inclusiva (e seu lema “toleremos o diferente, integremos o doente para que se adaptem”). Ao contrário, trata-se de desierarquizar e desnormalizar a escola, de introduzir heterogeneidade e criatividade em seus processos institucionais. O problema não é a transexualidade, mas a relação constitutiva entre pedagogia, violência e normalidade. Não era Alan quem estava doente. É a instituição, a escola que está doente, e é preciso curá-la submetendo-a a um processo que poderíamos chamar, com Francesc Tosquelles e Félix Guattari, de “terapia institucional”. Salvar Alan exigiria uma pedagogia queer capaz de trabalhar com a incerteza, com a heterogeneidade, capaz de aceitar a subjetividade sexual e de gênero como processos abertos e não como identidades fechadas.

Diante da escola assassina é necessário criar uma rede de escolas-em-fuga, uma trama de escolas trans-feministas-queer que acolham os menores que se encontrem em situação de exclusão e assédio em suas respectivas instituições de ensino, mas também todos aqueles que preferem a experimentação à norma. Esses espaços, embora sempre insuficientes, seriam ilhas reparadoras, capazes de proteger as crianças e adolescentes da violência institucional, evitando que a história de Alan se repetisse. Uma escola trans-feminista-queer funcionaria como uma heterotopia compensatória capaz de proporcionar o cuidado necessário para permitir a reconstrução subjetiva e social dos dissidentes político-sexuais e de gênero. Na cidade de Nova York, por exemplo, funciona desde 2002 o Instituto Harvey Milk (em homenagem ao ativista gay assassinado em 1978, em San Francisco), que acolhe

110 estudantes queer e trans vítimas de assédio e exclusão em seus centros de formação anteriores.

Quero imaginar uma instituição educativa mais atenta à singularidade de cada estudante que à preservação da norma. Uma escola microrrevolucionária, onde seja possível potencializar uma multiplicidade de processos de subjetivação singular. Quero imaginar uma escola onde Alan poderia continuar vivo.

Kassel, 23 de janeiro de 2016

Teatro do mundo

ÀS VEZES IMAGINO O MUNDO como uma companhia de teatro com pouco mais de 7,3 bilhões de atores humanos. Uma companhia na qual todos, absolutamente todos, atuamos numa mesma e única peça.

Olho hipnotizado para o World Population Clock, o relógio da população mundial: 7 399 348 781. No tempo que levo para escrever esta cifra, o número do mundômetro já mudou. Esse tempo é também o tempo da minha vida: o tempo em que se escreve e se apaga minha própria partitura. Dois novos atores entram em cena a cada segundo, enquanto um outro sai a cada cinco. Hoje, incorporam-se à peça 272 mil novos atores. E 113 900 deixam o palco. Nessa singular obra de teatro, o cenário é dividido por fronteiras intransponíveis, de modo que os atores vindos do outro lado não são reconhecidos como parte da mesma companhia. Um ator migrante tenta cruzar uma fronteira da cena do mundo a cada 27 segundos. E um em cada oito perde a vida nessa tentativa.

Pergunto-me como é que aceitamos embarcar cegamente na realização de um roteiro tão delirante. Como e por que nos submetemos ao papel que cada um de nós interpreta. Alguns chamam a aceitação dessa encenação que nos foi designada de fé ou de aprovação do plano divino, outros a chamam de determinismo social ou de natureza humana; o neoliberalismo fala da lei do livre mercado como se fosse um índice meteorológico, e a psicologia do

eu faz da identidade um objeto quantificável que levaria cada ator a afirmar que seu papel em tal cenografia é verdadeiro, autêntico e insubstituível. Pior ainda: por que chamar de cidadão um ator que não tem acesso à definição dos termos de sua entrada em cena nem à possibilidade de reescrever seu papel?

Não é fácil reconhecer esse teatro, pois o cenário é tão grande quanto o mundo, o tempo de atuação coincide com o tempo da vida e os atores confundem-se a todo momento com o público. Como se não bastasse, trata-se de uma encenação sem diretor. Deus, a natureza humana, o mercado ou a identidade são ficções que ganham realidade na cena graças a um exercício constante de teatralização coletiva. Mas quem tira partido da estabilidade dos papéis atribuídos? Como esses papéis são distribuídos? Por que se repetem sempre as mesmas falas dos mesmos textos? Por que faltam parágrafos inteiros da história? Como é possível que não se possa acrescentar atos ou modificar a cenografia?

Spinoza primeiro e Nietzsche depois perceberam o problema: negamo-nos a reconhecer que nós mesmos estamos escrevendo (e repetindo) o roteiro. Preferimos submeter-nos a assumir a responsabilidade por essa desastrosa encenação.

O primeiro ato de emancipação cognitiva consiste em perceber que qualquer um poderia atuar no lugar de qualquer outro nessa faraônica e naturalizada obra de teatro. Um ator é qualquer ator. Veja bem como voam os números do mundômetro e não se faça de especial. Um corpo é qualquer corpo. Uma alma é qualquer alma. Nacionalidade, sexo, gênero, orientação sexual, raça, religião ou etnia são apenas avatares do roteiro. Um ator que faz o papel de soldado e escravo sexual no Exército de Resistência do Senhor, em

Uganda, poderia desempenhar também o de dona de casa heterossexual, de classe média, numa casa de subúrbio em Milão: trocaria o facão por um ferro de passar e aprenderia a fazer *panetone*, medindo com precisão as proporções de farinha, fermento, ovos, manteiga e açúcar. Um belo dia, deliciando-se com uma fatia de seu *panetone* e uma taça de *espumante asti*, imagens de seu antigo papel lhe viriam à mente. Ela recordaria cenas do massacre do campo de refugiados sudaneses de Achol-pii. Recordaria suas próprias palavras numa língua que já não entende e as imagens dos caminhantes noturnos, dos atores-crianças caminhando pelas noites rumo à cidade de Gulu para escapar do campo de refugiados. Recordaria, descrente, ter estuprado. E recordaria, então com sexo aparentemente masculino, ter sido estuprada. Agora plenamente instalada em seu papel de milanesa, iria até o armário de remédios, tomaria um comprimido de ibuprofeno com um relaxante muscular e, deitada no sofá da sala, deixaria que as lembranças se apagassem como se fossem sonhos. Um outro ator, encarnando com perfeição a espera no corredor da morte de uma prisão em Montana, poderia abandonar seu papel e assumir a posição veemente de Alain Finkielkraut num debate na rádio France Culture sobre a identidade nacional francesa. Um outro, tentando driblar os controles da fronteira de Melilla, poderia transformar-se num leitor de jornal com passaporte europeu, num sábado qualquer num aeroporto qualquer.

Não há segredo. O outro não pode mudar seu papel porque você se nega a mudar o seu. Mas a cada segundo, enquanto um novo ator entra em cena, é possível mudar o roteiro, negar-se a repetir o papel que nos foi designado, modificar o texto, pular um ato. A

revolução não começa com uma marcha sob o sol, mas com um hiato, uma pausa, um deslocamento mínimo, um desvio no jogo de improvisos aparentes.

Navegando nas páginas de relógios digitais da internet, caio em death-clock.org, um dispositivo que calcula o dia da morte em função da data e do lugar de nascimento, do peso e da altura. Devo escolher também um humor entre otimista, pessimista, neutro ou suicida. Apesar desse nosso teatro, sou indubitavelmente otimista. Em seguida, enfrento a inevitável exigência do roteiro: sexo masculino ou feminino? Tento os dois. Como mulher, o relógio da morte garante uma vida de 92 anos, oito meses e treze dias, com uma previsão da data em que abandonarei a cena teatral: domingo, 22 de julho de 2063. Como homem, 86 anos, dois meses e onze dias. Data prevista da morte: sábado, 20 de janeiro de 2057. Suponho que não havia papéis para atores trans nessa obra teatral. Mas a reescritura do roteiro já começou.

Berlim, 6 de fevereiro de 2016

Tecnoconsciências

TRABALHO NUMA MESA cujos extremos estão um em Atenas, outro em Barcelona. Numa ponta, Itziar desenha mapas literários da cidade, transcreve o bairro de El Besòs usando como modelo a rua em que vivia o depressivo e masturbador escritor catalão Miquel Bauçà, em seguida traça os contornos do bairro de Gràcia a partir das perambulações descritas pelo poeta Enric Casasses. Entretanto, na outra ponta da mesa, imagino as formas que um coletivo pode assumir quando se reúne para pensar, agir ou gozar. Formas determinadas pelo pacto ou pelo contrato, pela autonomia ou pela independência, pelo poder ou pela potência, pela lei ou pela regra, pela amostragem ou pela experimentação, pela improvisação ou pela partitura. A mesa, separada por milhares de quilômetros físicos, une-se graças aos suportes protéticos da internet. A música que soa em Atenas se ouve em Barcelona. A voz, a mais protética e fantasmática de todas as habilidades do corpo (lembramos que nascemos sem voz e que esta só é “implantada” em nosso corpo depois de termos sido socializados, como se fosse um software), é a única coisa que consegue cruzar o umbral. O mesmo tempo e dois espaços. Mas se prestarmos atenção no segundo necessário para que a voz e a música cheguem de Atenas a Barcelona, em cada nota, poderíamos dizer que há dois tempos e um único espaço. Contudo, são as categorias newtonianas de espaço e tempo (topologia e cronologia) que parecem ter entrado em colapso.

Flutuamos. Olhamo-nos e eu me pergunto onde está este olhar, como é possível olhar-se quando o que os olhos veem não são outros olhos, mas a imagem dos olhos numa tela. Às vezes, a observo enquanto olha um mapa em sua tela. Impossível averiguar o momento em que seus olhos deixaram de ver-me e substituíram minha imagem por outra. Nossas telas se olham. Nossas telas se amam. Quando isso acontece, não estamos estritamente nem aqui nem lá. A música, os mapas, a escrita, nós como entidades relacionais, nosso amor existem então, constituem-se no espaço que Deleuze denominava *dobra*, cujas externalidades internas consistem em milhares de cabos de internet, dobrados e distribuídos em centenas de milhares de telas.

As telas são a nova pele do mundo, penso comigo enquanto movo sua imagem com o dedo para fazê-la coincidir com a minha. São a pele de uma nova entidade coletiva radicalmente descentrada e em processo de subjetivação. Enquanto isso, os implantes eletrônicos acabarão transformando nossa pele em telas. Atravessamos uma transformação semelhante à que os habitantes do planeta viveram quando Gutenberg inventou a imprensa. Depois da reprodução mecânica da Bíblia, vieram a secularização do saber e a automatização da produção. Hoje, a velocidade da transformação tecnológica supera inclusive as previsões mais excêntricas da ficção científica. A cada ano, assistimos à obsolescência de aparatos e aplicações que nos pareciam eternos e ao nascimento de novos aparatos que incorporamos em apenas algumas horas. Chegaremos à desmaterialização absoluta e à automatização total. Esforçamo-nos para naturalizar tudo, queremos continuar narrando nossas paixões como faziam Homero ou

Shakespeare, teimamos em nos preocupar com a produção, a ideologia, a religião ou a nação, mas tudo está se movendo. Queremos seguir afirmando que deus existe, que a nação existe, que o sexo existe, que o trabalho e a greve existem. Mas talvez já não seja assim. Não participo dos sonhos utópicos do pós-humanismo, mas tampouco partilho a ideia daqueles que veem na tecnologia um instrumento neutro que opera como mediador em nossa relação com o mundo. O que o Ocidente chama de tecnologia não é mais que uma modalidade científico-técnica do xamanismo e, portanto, uma das formas que nossa consciência assume quando se desdobra de maneira coletiva: uma exteriorização partilhada da consciência coletiva. Deixemos para trás as visões patriarcais e coloniais da tecnologia (que oscilam entre delírios de superpotência e paranoias de total desempoderamento) e enfrentemos as formas heterogêneas que nossa consciência está assumindo. Estamos mudando, e somente alguns de nós (os que têm o monstro dentro de si, aqueles nos quais a própria subjetividade e o próprio corpo foram publicamente assinalados como campos de experimentação e testemunhas materiais da mutação) percebemos isso.

Turim, 14 de janeiro de 2017

Carta de um homem trans ao antigo regime sexual

SENHORAS, SENHORES E OUTROS:

Em meio ao fogo cruzado em torno das políticas do assédio e abuso sexual, eu gostaria de tomar a palavra como contrabandista entre dois mundos, o mundo “das mulheres” e o mundo “dos homens” (esse dois mundos que poderiam não existir, mas que alguns se esforçam para manter separados por uma espécie de Muro de Berlim do gênero), para informar a respeito de alguns “objetos perdidos” (*objets trouvés*), ou melhor, “sujeitos perdidos” (*sujets trouvés*) na travessia.

Não falo aqui como homem, pertencente à classe dominante daqueles a quem foi designado o gênero masculino ao nascer, que foram educados como membros da classe governante, aos quais foi concedido ou antes exigido (esta seria uma possível chave de análise) que exercessem a soberania masculina. Tampouco falo como mulher, uma vez que abandonei voluntária e intencionalmente essa forma de encarnação política e social. Falo aqui como homem trans. Não pretendo, contudo, representar em nenhuma medida nenhum coletivo. Não falo nem posso falar como heterossexual, nem como homossexual, embora conheça e habite as duas posições, dado que, quando se é trans, essas categorias tornam-se obsoletas. Falo como trãnsfuga do gênero, como fugitivo da sexualidade, como dissidente (muitas vezes inepto, visto que

carente de código preestabelecido) do regime da diferença sexual. Como autocobaia político-sexual que fez a experiência, ainda não tematizada, de viver em ambos os lados do muro e que, à força de atravessá-lo dia após dia, acabou farto, senhoras e senhores, da rigidez recalcitrante dos códigos e dos desejos que o regime heteropatriarcal impõe.

Deixem-me dizer, aqui do outro lado do muro, que a coisa está pior do que minha experiência como mulher lésbica me permitiu imaginar. Desde que moro como-se-fosse-um-homem no mundo dos homens (consciente de encarar uma ficção política), pude comprovar que a classe dominante (masculina e heterossexual) não vai abandonar seus privilégios porque nós enviamos alguns tuítes e demos alguns gritos. Depois dos abalos da revolução sexual e anticolonial do século passado, os heteropatriarcas embarcaram num projeto de contrarreforma ao qual se unem agora as vozes “femininas” que desejam continuar sendo “importunadas/molestadas”. Esta será a guerra dos mil anos; a mais longa das guerras, pois afeta as políticas da reprodução e os processos através dos quais um corpo humano se constitui como sujeito soberano. A mais importante das guerras, portanto, porque o que está em jogo não é o território ou a cidade, mas o corpo, o gozo, a vida.

O que caracteriza a posição dos homens em nossas sociedades tecnopatriarcais e heterocêntricas é que a soberania masculina está definida pelo uso legítimo das técnicas da violência (contra as mulheres, contra as crianças, contra outros homens não brancos, contra os animais, contra o planeta em seu conjunto). Poderíamos dizer, lendo Max Weber com Judith Butler, que a masculinidade é

para a sociedade aquilo que o Estado é para a nação: detentor e usuário legítimo da violência. Essa violência pode se expressar socialmente como domínio, economicamente como privilégio, sexualmente como agressão e estupro. A soberania feminina, ao contrário, só é reconhecida na capacidade das mulheres para gerar. Em termos sexuais e sociais, as mulheres são súditas. Só as mães são soberanas. Nesse regime, a masculinidade se define necropoliticamente (pelo direito dos homens de dar a morte), enquanto a feminilidade se define biopoliticamente (pela obrigação das mulheres de dar a vida). Poderíamos dizer que a heterossexualidade necropolítica seria algo como a utopia da erotização do encontro sexual entre Robocop e Alien... esperando que, com um pouco de sorte, um dos dois consiga se dar bem.

A heterossexualidade não é somente, como ensina Monique Wittig, um regime de governo: é também uma política do desejo. A especificidade desse regime é que ele se encarna como processo de sedução e de dependência romântica entre dois agentes sexuais "livres". As posições de Robocop e Alien não são individualmente escolhidas ou conscientes. A heterossexualidade necropolítica é uma prática de governo que não é imposta pelos que governam (os homens) às governadas (as mulheres), mas é sobretudo uma epistemologia que fixa as definições e as posições respectivas dos homens e das mulheres através de uma regulação interna. Essa prática de governo não assume a forma de uma lei, mas de uma norma não escrita, de uma transação de gestos e códigos cujo efeito é estabelecer na prática da sexualidade uma partição entre o que se pode e o que não se pode fazer. Essa forma de servidão sexual repousa numa estética da sedução, numa estilização do

desejo e numa coreografia do prazer. Esse regime não é natural: trata-se de uma estética da dominação historicamente construída e codificada, que erotiza e perpetua a diferença de poder. É essa política do desejo que mantém vivo o antigo regime sexo-gênero, em que pesem todos os processos legais de democratização e empoderamento das mulheres. Esse regime heterossexual necropolítico é hoje tão degradante e destrutivo quanto eram a vassalagem e a escravidão em pleno Iluminismo.

O processo de denúncia e visibilização da violência que estamos vivendo faz parte de uma revolução sexual, que é certamente lenta e tortuosa, mas também imparável. O feminismo queer situou a transformação epistemológica como condição de possibilidade de uma mudança social. Tratava-se de questionar a epistemologia binária e naturalizada afirmando diante dela uma multiplicidade irreduzível de sexos, gêneros e sexualidades. Entendemos que, hoje, a transformação libidinal é tão importante quanto a transformação epistemológica: é preciso modificar o desejo. É preciso aprender a desejar a liberdade sexual.

Durante anos, a cultura queer foi um laboratório de invenção de novas estéticas das sexualidades dissidentes diante das técnicas de subjetivação e dos desejos da heterossexualidade necropolítica hegemônica. Somos muitos os que abandonamos há tempos a estética da sexualidade Robocop-Alien. Aprendemos com as culturas machona/mulherzinha e BDSM, com Joan Nestle, Pat Califia e Gayle Rubin, com Annie Sprinkle e Beth Stephens, com Guillaume Dustan e Virginie Despentes, que a sexualidade é um teatro político no qual o desejo, e não a anatomia, escreve o roteiro. É possível, dentro da ficção teatral da sexualidade, desejar limpar sapatos com

a língua, ser penetrado por todos os orifícios ou caçar o amado num bosque como se fosse uma presa sexual. Contudo, dois elementos diferenciais marcam a distância entre a estética queer da sexualidade e a estética heterodominante do antigo regime: o consenso e a não naturalização das posições sexuais. A equivalência dos corpos e a redistribuição do poder.

Como homem trans, desidentifico-me da masculinidade dominante e de sua definição necropolítica. Nossa maior urgência não é defender o que somos (homens ou mulheres), mas rejeitá-lo, é desidentificar-nos da coação política que nos força a desejar a norma e a repeti-la. Nossa práxis produtiva é desobedecer às normas sexuais e de gênero. Depois de ter sido lésbica a maior parte da vida e trans nos últimos cinco anos, estou tão distante dessa estética da heterossexualidade quanto um monge budista que levita em Lhasa está longe do supermercado Carrefour. Não gozo com essa estética do antigo regime sexual. Não me excita “molestar” quem quer que seja. Não me interessa sair de minha miséria sexual passando a mão nos outros no metrô. Não sinto nenhum tipo de desejo pelo kitsch erótico-sexual que vocês propõem: caras que usam sua posição de poder para bater uma punheta e bolinar os outros. Tenho nojo dessa estética grotesca e assassina da heterossexualidade necropolítica. Uma estética que renaturaliza a diferença sexual e situa os homens na posição de agressores e as mulheres na de vítimas (dolorosamente agredidas ou alegremente importunadas).

Se é possível afirmar que trepamos mais e melhor na cultura queer e trans, é porque afastamos a sexualidade não apenas do âmbito da reprodução, mas sobretudo do campo da dominação de

gênero. Não estou dizendo que a cultura queer e transfeminista escapa de toda e qualquer forma de violência. Não há sexualidade sem sombras, só não é necessário que a sombra (a desigualdade e a violência) presida e determine a sexualidade.

Representantes do antigo regime sexual, levem com vocês a parte que lhes cabe das sombras *and have fun with it*. E deixem-nos enterrar as nossas, que estão mortas. Gozem de sua estética da dominação, mas não queiram transformá-la em lei. E depois, deixem-nos trepar segundo nossa própria política do desejo, sem homens nem mulheres, sem pênis nem vaginas, sem machados nem fuzis.

Arles, 15 de janeiro de 2018

Notas

1. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos, 1988, p. 15. [Ed. bras.: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.]
2. Slavoj Žižek, *El año que soñamos peligrosamente*. Madri: Akal, 2013, p. 66. [Ed. bras.: *O ano em que sonhamos perigosamente*. Trad. de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.]
3. Félix Guattari, *Les trois écologies*. Paris: Galilée, 1989, p. 14. [Ed. bras.: *As três ecologias*. São Paulo: Papirus, 1990.]
4. Ver Donna Haraway, *SF: Speculative Fabulation and String Figures*. documenta 13. Kassel: Hatje Cantz, 2011.
5. Sobre a gestão farmacopornográfica da sexualidade, ver Paul B. Preciado, *Testo junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Trad. de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.
6. Silvia Federici, *Calibán y la bruja*. Madri: Traficantes de Sueños, 2010, p. 16. [Ed. bras.: *Calibã e a bruxa*. Trad. de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.]
7. Ibidem.
8. Trata-se da crônica publicada por Michel Onfray em seu blog <mo.michelonfray.fr> e republicada na revista semanal *Le Point* de 6 de março de 2014. Desde então, foi apagada tanto do blog quanto da *Le Point*, mas pode ser lida em páginas como a que se segue, de “espírito cristão e francês”: <www.lescrutateur.com/2016/10/quand-michel-onfray-va-aux-sources-de-la-theorie-du-genre.html>. No final do mesmo ano de 2014, Onfray insistia em suas críticas à teoria de gênero, ao escrever uma resenha de um livro da pensadora conservadora Bérénice Levet. Ver

<bibliobs.nouvelobs.com/essais/20141219.OBS8406/la-theorie-du-genre-ce-nouveau-puritanisme-par-michel-onfray.html>.

9. Paul B. Preciado, então ainda legalmente Beatriz, escreveu este texto por ocasião de um debate sobre “A coragem de ser você mesmo” no festival Mode d’Emploi de Lyon, que também tinha como convidadas Catherine Millet, Cécile Guilbert e Hélène Cixous.

10. O escritor chileno e ativista queer Pedro Lemebel morreu na sexta-feira, 23 de janeiro de 2015, de câncer, em Santiago. Durante o regime de Pinochet, Lemebel e Francisco (Pancho) Casas formaram o coletivo artístico-ativista Yeguas del Apocalipsis, utilizando a performance e a escrita como ferramentas críticas para lutar contra a ditadura. Lemebel foi autor, entre outros livros, de *Loco afán* (1996), *De perlas y cicatrices* (1998) e *Tengo miedo torero* (2001). Foi agraciado com o prêmio José Donoso em 2013 e candidato ao Prêmio Nacional de Literatura do Chile em 2014. Continuará a ser um dos escritores e ativistas políticos queer mais criativos e radicais do século XX.

11. No dia 23 de março de 2015, uma comissão que incluía tanto a Fundação MACBA como os delegados do governo da Prefeitura de Barcelona, da Generalitat e do Ministério de Cultura destituiu Paul B. Preciado de seu cargo de diretor de Programas Públicos e do Programa de Estudos Independentes e Valentín Roma de seu cargo de diretor de exposições do MACBA por terem exibido a escultura *Not Dressed for Conquering*, de Ines Doujak, no quadro da exposição *La Bestia y el Soberano*.

12. Ver <vimeo.com/yeswefuck>.

13. Em 21 de dezembro de 2017, os catalães foram convocados às urnas pelo governo central espanhol.

Copyright © 2019 by Paul B. Preciado

Publicado mediante acordo com Casanovas & Lynch Literary Agency S.L.

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Título original: Un apartamento en Urano: Crónicas del Cruce

Capa: Celso Longo e Daniel Trench

Imagem de capa: Inspirada em foto de NASA/JPL-Caltech

Preparação: Diogo Henriques

Revisão: Adriana Bairrada e Clara Diament

ISBN 978-85-5451-777-9

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ S.A.

Praça Floriano, 19, sala 3001 — Cinelândia
20031-050 — Rio de Janeiro — RJ

Telefone: (21) 3993-7510

www.companhiadasletras.com.br

www.zahar.com.br

facebook.com/editorazahar

instagram.com/editorazahar

twitter.com/editorazahar