

# iscte

INSTITUTO  
UNIVERSITÁRIO  
DE LISBOA

---

**Corpas em trama, trânsito e truque**  
**Fricções a(r)tivistas e interseccionais na coletiva A Revolta da Lâmpada**

Gustavo Gustrava

Mestrado em Antropologia

Orientador: Paulo Raposo  
Doutor em Antropologia, Professor Auxiliar – ISCTE-CRIA

Outubro, 2023

**Corpas em trama, trânsito e truque**  
**Fricções a(r)tivistas e interseccionais na coletiva A Revolta da Lâmpada**

Gustavo Gustrava

Mestrado em Antropologia

Orientador: Paulo Raposo  
Doutor em Antropologia, Professor Auxiliar – ISCTE-CRIA

Outubro, 2023

*Dedico este trabalho a todos os coletivos contra-hegemônicos que ainda não existem*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que passaram, mesmo que brevemente, pela experiência de ser *revoltose* - ou integrante da Revolta da Lâmpada:

*Amara Moira, Amanda Alencar, Ana Paula Pereira, André Bandim, André Botelho, Annelize Conti, Alberto Pereira Jr, Ale Almeida, Ariel Nobre, Augusto Malaman, Azizi Kizzi, Beto de Jesus, Bruna Wagner, Caco Neves, Cadu Oliveira, Caleb, Catia Kim, Carolina Veja, Caroline Freitas, Carué Contreiras, Cida Baptista, Dani Sznifer, Diego Bernardino, Dig Ferreira, Duda Heck de Sá, Eduardo Aquino, Eduardo Santos, Eloyr Costa, Elvis Justino, Ericah Azeviche, Erika Hilton, Estevão, Flora Pereira, Gabriel Lodi, Gê Katrevosa, Gerson, Gustavo Gustrava, Helvio, Isaac, James, José Roza, Julia Di Giovanni, Kaique Theodoro, Larissa Linder, Leandro Cunha, Liane Rossi, Luis Arruda, Luís Knihs, Lua Lucas, Luana Torres, Magô Tonhon, Mariana Ungaretti, Marine Sigaut, Manfrin, Max Christian Frauendorf, Paulo Nascimento, Pedro Zanotto, Plinio Cassimiro, Raphaela Comisso, Rafael Bacarolo, Rafael Canoba, Rapha Cruz, Renatto Souza, Rodrigo Abreu, Saulo Valente, Sissy Fico, Vagno, Valter, Veni, Vi Grunvald, Vitor, Wallace Ruy.*

Agradeço também a todas as outras centenas de pessoas que participaram ou ofereceram apoio para performances, apresentações musicais, oficinas, debates, mobilizações, *crowdfundings* – ou que simplesmente esfregaram a raba na rua conosco.

Estão, todes vocês, espalhades em cada linha deste trabalho.





## RESUMO

Em 2014, em São Paulo, eu co-fundei uma coletiva – assim, no feminino – a(r)tivista e interseccional chamada A Revolta da Lâmpada. Nosso lance era juntar uma multidão de corpos rejeitados, minorizados, despossuídos e estigmatizados para sair às ruas, em uma mistura de protesto e cortejo. Havia duas apostas: 1) construir uma aliança ativista entre corporeidades oprimidas diversas, que vinham de diferentes identidades (*queer* e/ou feminista e/ou negra e/ou periférica e/ou HIV+ e/ou *body positive*, entre outros marcadores), 2) acreditar na arte e na festa como os elos de conexão que possibilitariam tal coalizão.

As apostas revelaram duas encruzilhadas: 1) entre pertencimento e alteridade, 2) entre o (suposto) campo sensível da arte e o (suposto) campo pragmático do ativismo. Ao longo de toda a trajetória da coletiva, estes entrelugares iniciais foram disparadores de vários outros, criando fricções, tramas, trânsitos, truques e tretas. Meu objetivo ao trazer a experiência da A Revolta da Lâmpada para um formato etnográfico, portanto, também é um truque de encruzilhada: usar lentes acadêmicas para enxergar outros contornos em práticas e apostas extra-acadêmicas, e vice-versa. Faço isso a partir da minha própria fricção autoetnográfica como pesquisador e “objeto” (odeio essa palavra) de pesquisa simultaneamente. Menos em uma tentativa de encontrar respostas cristalizantes para as apostas da coletiva, e mais para investigar como A Revolta da Lâmpada navegou, sob quais barcos, se com mais ou menos destreza, pelos rios de dúvidas cristalinas que correm entre as rochas dualistas que cercam sua trajetória.

## PALAVRAS-CHAVE

autoetnografia; ativismo; interseccionalidade; corpo; não-dualismo; queer



## **ABSTRACT**

In 2014, in São Paulo, I co-founded an a(r)tivist and intersectional collective called A Revolta da Lâmpada. Our thing was to bring together a crowd of rejected, violated, dispossessed, and stigmatized bodies to take to the streets in a mix of protest and party. We had two bets: 1) to build an alliance between diverse oppressed communities, which came from different identities (*queer* and/or feminist and/or black and/or displaced and/or living with HIV and/or body positive, among other markers), 2) to believe in art and partying as the knots that would make this coalition possible.

These bets revealed two unstable positions: 1) between belonging and otherness, 2) between the (alleged) sensitive field of art and the (alleged) pragmatic field of activism. Throughout the collective's existence, these two initial crossroads have triggered several others, creating frictions, intertwinings, transits, tricks. My aim in bringing A Revolta da Lâmpada's experience into ethnographic research, therefore, is also a crossroad trick: I want to use academic lenses to possibly discover other outlines in extra-academic practices, and vice-versa. I do this from my own autoethnographic friction as simultaneously researcher and "object" (hate this word) of research. This is less an attempt to find crystallizing answers about the collective, and more an investigation of how A Revolta da Lâmpada has sailed, using which boats, if with more or less skill, through the crystalline rivers of doubts that flow between the binary rocks that have always surrounded its trajectory.

## **KEYWORDS**

autoethnography; activism; intersectionality; body; non-dualism; queer



## ÍNDICE

PREFÁCIO.....	1
CAPÍTULO 1 – Lente auto-etnográfica: vulnerabilidade em campo.....	5
1.1. Fricções autobiográficas: outsider e/ou insider?.....	10
CAPÍTULO 2 – Lente etno-histórica da Revolta da Lâmpada (RDL).....	15
2.1. Motivo de existência: o bonde das rejeitadas.....	22
2.2. Contexto de emergência: 2013 e o <i>big bang</i> de novos paradigmas políticos.....	26
2.2.1. Segunda premissa do big bang: por uma nova – e mais corporificada – esquerda.....	29
2.2.2. Terceira premissa do big bang: arejar o fazer político.....	31
CAPÍTULO 3 – Lente interseccional: a noção de "Corpo Livre".....	35
3.1. Fricções ontológicas: interseccional e/ou LGBTQIA+?.....	40
INTERLÚDIO – A inspiração queer.....	47
CAPÍTULO 4 – Lente artista: a noção de "Fervo Também é Luta".....	53
4.1. Fricções ético-estéticas: artistas e/ou ativistas?.....	59
CAPÍTULO 5 – Lente não-dualista: para todas as outras fricções.....	65
5.1. Vivas no apocalipse: debates não-binários na pandemia.....	69
CAPÍTULO 6 – Corpas em trânsito.....	73
6.1. Fricções relacionais: conciliadoras e/ou combativas?.....	80
6.2. Transicionar a RDL? Notas sobre uma Residência-Persistência Artística.....	83
CONCLUSÃO-FRICÇÃO – acabou e/ou não? .....	87
BIBLIOGRAFIA.....	89
ANEXO A - THE UÓKING DEAD: LIVES DO FIM DO MUNDO.....	93
ANEXO B - ETNO-ÁLBUM: CORPAS EM TRÂNSITO.....	101

## PREFÁCIO

Entre os meses de Outubro e Novembro de 2022, três fendas foram abertas nesta pesquisa:

- 1) Luiz Inácio Lula da Silva foi eleito presidente do meu país, Brasil, depois de quatro anos de inquestionável destruição genocida, ecocida e epistemicida promovida pelo presidente anterior, Jair Bolsonaro;
- 2) a coletiva de ativismo interseccional *A Revolta da Lâmpada (ou RDL)*, tema central e objeto motivador desta pesquisa, encerrou suas atividades;
- 3) eu recebi um diagnóstico de TDAH (Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade), ansiedade e depressão;

Estes três acontecimentos amarraram uma triangulação decisiva para delimitar o fim do trabalho de campo e o início da jornada de escrita. E quando eu falo em campo, me refiro não apenas ao *fieldwork* etnográfico "oficial" desta pesquisa, realizado entre Novembro de 2021 e Fevereiro de 2022, mas também ao campo "extra-oficial" de quase uma década, que começa em 2014, quando uma postagem minha em uma rede social fez nascer a Revolta da Lâmpada, coletiva que fiz parte durante toda a sua existência e fui uma das articuladoras<sup>1</sup> centrais desde o princípio. Durante todo este período, a triangulação que contorna o escopo desta dissertação foi costurada por três linhas de fuga (Deleuze, 1980), em três diferentes dimensões, cada uma sob um tensionamento:

- 1) a linha de espessura macro-local, que traça a trajetória do ativismo progressista / de esquerda do meu país, a resistir ao devastador tecido nazi-fascista e genocida da extrema direita, em particular a bolsonarista;
- 2) a linha de espessura micro-local, que borda a trajetória da Revolta da Lâmpada como coletiva independente em São Paulo, a negociar espaço com as tessituras uniformizantes dos ativismos institucionalizados da cidade - e também das próprias instituições com as quais ocasionalmente firmava parcerias;
- 3) a linha de espessura nano-pessoal: um emaranhado de fios puxados pela condição de pessoa neurodivergente, *queer*, ativista, imigrante em Portugal (onde escolhi desenvolver este trabalho), com *background* não-acadêmico, a pleitear espaço em um Mestrado em Antropologia 10 anos depois da minha graduação em Jornalismo. A buscar costuras e

---

<sup>1</sup> Sou uma pessoa de gênero fluido, e utilizo todos os pronomes, sem preferência - ainda que também sem completa aleatoriedade. Durante esta pesquisa, é possível que a pessoa leitora observe oscilações: posso me auto referir no masculino, feminino ou sob pronomes neutros.

adaptações - mas também provocações - com teares mais rígidos dos enquadramentos e das normativas acadêmicas, em processos que por vezes atropelam subjetividades sensíveis da pessoa pesquisadora além-pesquisa<sup>2</sup>.

Tenho *The Life of Lines* (2015), de Tim Ingold, como grande referência: gosto de pensar as coisas a partir de *linhas*. Acredito que a rigidez do *bloco* como metáfora para uma unidade simbólica não nos permite perceber impermanências importantes, uma vez que "*a world assembled from perfectly fitting, externally bounded blocks could harbour no life. Nothing could move or grow*" (p: 15). Ao longo deste trabalho, estas três linhas se entrecruzam em tramas complexas e não-lineares, atam e desatam nós, costuram trajetórias diferentes - e mesmo contraditórias - a depender do contexto e da escala. Isso não seria possível com blocos. Dentro do contexto acadêmico, por exemplo, mais especificamente no âmbito das Ciências Humanas, as linhas desta pesquisa não poupam críticas a uma dificuldade conservadora dos sistemas de legitimação acadêmica em atribuir status de "conhecimento" a boa parte das epistemologias que são produzidas para além dos seus *campi*, em processos de formação ainda assombrados por vieses positivistas. Mas no macro-contexto de ataque à ciência perpetrado pela extrema-direita em diferentes países do mundo, especialmente durante e após a pandemia de Covid-19, elas costuram o avesso, em absoluto apoio à ciência e às universidades e centros de pesquisa, contra o negacionismo e obscurantismo.

Ao fazer a leitura deste trabalho, portanto, meu objetivo (com intenção, sem garantia) é que você navegue pela trama complexa e rizomática, mas também às vezes arborescente (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p:31), costurada por essas linhas, que bordam diferentes trajetórias a depender da localização. A auto-etnografia, a etno-historiografia, o ativismo, a interseccionalidade, e a crítica dos dualismos são as cinco lentes que eu ofereço para enxergar os caminhos e navegar por essas trajetórias. A voz das minhas interlocutoras de campo, amigas e parceiras de ativismo, é uma consonância de bússolas que norteiam os diferentes destinos. O corpo é o barco - um navio pirata. Um corpo formado pelo cruzamento das trajetórias de múltiplos corpos - o que seria enfim a própria Revolta da Lâmpada.

---

<sup>2</sup> A escrita deste trabalho foi de fato um disparador de diversas crises de ansiedade, o que em última instância levou ao diagnóstico de TDAH e Transtorno de Ansiedade, e a um subsequente pedido de prorrogação do prazo de entrega da dissertação. Contudo, ainda que os diagnósticos tenham me ajudado a encontrar ferramentas bio-fármaco-psicológicas para endereçar melhor minhas questões, acredito na perspectiva do psiquiatra e antropólogo Arthur Kleinman quando ele nos lembra que um diagnóstico psiquiátrico constitui apenas uma interpretação da experiência e questiona a universalidade e o "caráter natural" de suas evidências (Kleinman, 1998, p.101-102). No meu caso, acredito que o sentimento de inadequação e incapacidade no ambiente acadêmico português, devido a um cruzamento de categorias que me faziam/fazem sentir "*outsider*", ajudaram a acionar o acúmulo de outras experiências de inadequação ao longo da minha história de vida, o que resultou em um pico de ansiedade que me fez buscar ajuda, para então descobrir como o TDAH e a ansiedade já se manifestavam em outras searas do meu cotidiano.



Como escolhi Portugal para desenvolver este trabalho, sendo um imigrante brasileiro, a metáfora de pensar a história da Revolta da Lâmpada como esse corpo-barco pirata me parece apropriada para ressignificar a força simbólica das caravelas coloniais. De fato, entre meu grupo de amigos aqui em Lisboa, majoritariamente *queer* e imigrantes, há uma piada sobre a qual escrevi em outro artigo:

*... baseada na ideia de "retro-colonizar" Portugal, como se o aumento expressivo do fluxo migratório de imigrantes brasileiros, principalmente quando racializadas e/ou queer, representasse algo como as "caravelas às avessas", uma espécie de inversão colonial em que a ex-colônia ocupa o território do colonizador e desestabiliza seus alicerces culturais (fundados no colonialismo). (GUSTRAVA, RAINHO, RAPOSO, 2023, no prelo)*

Parece-me pertinente, portanto, desenvolver este trabalho em Portugal: como forma simbólica de navegar na direção oposta à rota das caravelas que levaram ao Brasil todos os sistemas de interdição, classificação e hierarquização dos corpos considerados inadequados, "*com o objetivo de normalizar, sob arrepiantes e ignorantes parâmetros, as bestas selvagens que viviam neste desconhecido paraíso*" (PERRA, Hija de, 2015: 1). Sistemas estes que esta pesquisa anseia questionar e pensar quais possíveis estratégias e ferramentas estão em jogo para combatê-las, a partir da experiência de uma coletiva brasileira que ousou tentar articular todos esses corpos inadequados e insubmissos, todas as possíveis versões e atualizações de *bestas selvagens*, em uma aliança ativista, artística e festiva. Por fim, escolhi fazer este trabalho nas águas da Antropologia, também sob amarração de Tim Ingold: buscar uma "*filosofia com as pessoas dentro*" (1992, p. 696)



## CAPÍTULO 1 – Lente auto-etnográfica: vulnerabilidade em campo

*E se o autobiográfico não for mais do que a história dos outros a atravessar-nos?*  
(CHAILE, Gabriel, título de instalação artística para a BoCA Bienal 2023, Lisboa)

Em *From Anxiety to Method* (1967), Devereux discute as implicações que as ansiedades e subjetividades de quem pesquisa exercem sob a sua investigação, e argumenta que é a partir do reconhecimento dos seus efeitos que se pavimenta o caminho rumo a uma "autêntica, e não ficcional, objetividade (DEVEREUX, George, p.16)". De fato, antes desprezada, a elaboração sobre os vieses da pessoa pesquisadora na Antropologia passou a ser aspecto primordial na equação das relações de campo.

Não é propriamente novo o debate sobre a necessidade de localizar a própria pessoa pesquisadora em relação à própria investigação e a crítica da fantasia universalista que alicerçou a gênese da Antropologia. Porém, há algo que ainda precisa ser bastante discutido nesta frase de Donna Haraway: "*Há uma relação muito frouxa entre o que os cientistas acreditam ou dizem acreditar e o que eles realmente fazem*" (2009). Algo que Devereux deixa escapar quando diz: "*the study of men*".

OK, o texto é de 1967, está certo. Mas sabemos que a naturalização de *men* como sinônimo de humanidade e do masculino como *universal*, inspirado por aquilo que Hartsock (1983) chama de "masculinidade abstrata", ainda gera as implicações de sempre. No contexto das Ciências Humanas, o homem foi historicamente naturalizado como o pesquisador *onisciente, que observa e explica o mundo dos homens*, em detrimento de outros sujeitos inescapavelmente *situados, parciais, objetos de observação e explicação*. Como descreveu Lila Abu-Lughod sobre a sua própria experiência como mulher pesquisadora em *Locating Ethnography*: "*As someone who has worked with feminist theory and on the obviously 'partial' subject of women (...) I have been unable to escape the issues of location or 'situatedness'*" (2000: 261-262).

Spivak complementa ao pontuar a ideologia ocidental, localizada a partir da Europa, também como premissa universal de produção de conhecimento sobre o mundo: "*Embora a história da Europa como Sujeito fosse posta em narrativa pelo direito, pela economia política e pela ideologia do Ocidente, esse sujeito escondido fazia de conta que não tinha determinações 'geo-políticas'*" (2021, p: 18-19). Por consequência, localiza-se também a branquitude, em que "*o sujeito branco vê os outros, e a si mesmo, uma posição de poder, um lugar confortável do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo*" (FRANKENBERG apud PIZA, 2002, p.71). A heterossexualidade compulsória descrita por Adrienne Rich (1986), aliada à noção de cisgeneridade compulsória trazida por Beatriz Bagagli (p. 89) -

que inclusive discute como o termo cisgênero é recente e desconhecido pela grande maioria das pessoas cisgêneras, tamanha a naturalização histórica dos processos se "*subordinação morfológica do gênero (como construção psicossocial) ao sexo (como biologia)*" (GOMES DE JESUS, Jaqueline, 2014, p. 5) termina de desenhar o *template* de sujeito universal, elegível, portanto, para ocupar o lugar de criador de conhecimento sobre as especificidades do mundo. Ironicamente, o sujeito universal se revela bastante específico. Esse conjunto de categorias universalizadas costumam uma espécie de "capa de invisibilidade" que aciona o ilusionismo da imparcialidade. O efeito colateral é a intenção positivista de explicar culturas *Outras* como blocos homogêneos, com certas tendências a cristalizar diferenças de maneiras tão rígidas que podem ser consideradas próximas às inatas (ABU-LUGHOD, 2018, p: 202).

Por outro lado, quanto mais marcadores sociais da diferença uma pessoa que acede à posição de observadora - e não observada - carrega em seu corpo, menores são as chances de acionar o truque da invisibilidade<sup>3</sup>. As suas especificidades e corporeidades geralmente vêm marcadas antes de suas vozes. Acredito, portanto, que a noção de saberes localizados descrita por Haraway é uma estratégia de inverter o jogo.

*"Gostaria de uma doutrina de objetividade corporificada que acomodasse os projetos científicos feministas críticos e paradoxais: objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados."* (HARAWAY, Donna, 2009, p. 18)

Um dispositivo que retira a capa de invisibilidade e desmonta os dualismos *universal X específico, pesquisador X pesquisado*, etc. Redefinem-se os critérios de objetividade científica a partir do reconhecimento que uma investigação contém a *relação* que se estabelece entre *eu e o outro*. Uma objetividade sempre parcialmente ficcional - porque depende da equação resultante do encontro entre as vozes encontradas em campo com a dimensão interpretativa da própria pessoa pesquisadora, construída por seus vieses e perspectivas *a priori*ísticas.

A bibliografia das chamadas *standpoint theories* é bastante vasta, e tem permitido o fluxo de ventos perspectivistas e interseccionais por entre as rachaduras de um olhar binário e positivista para a etnografia, em cruzamentos feministas, decoloniais e *queer*. Mas e quando, para além da auto-

---

<sup>3</sup> Pode parecer contraditório acionar a palavra "invisibilidade" como privilégio, uma vez que, em discussões políticas, estamos acostumados a utilizá-la para descrever invisibilidades de grupos minoritários perante ao Estado, ao Direito, à política pública, à representação midiática, etc. Porém, nos processos de exclusão, mazela, perseguição, opressão e retirada de direitos, os grupos minoritários são bastante visíveis. Pessoas negras são bastante visíveis para a polícia, pessoas LGBTQIA+ são visíveis para projetos de poder religiosos fundamentalistas, e assim por diante. Por outro lado, a invisibilidade das categorias sociais que ocupam posições de poder acontece justamente pelo fato serem universalizadas enquanto "normais", "apenas pessoas", portanto sem necessidade de nomeação, categorização e subalternização.

localização, a etnografia começa de fato a partir de uma experiência pessoal? É na estrada dessas ideias que esta pesquisa chega no seu alicerce teórico inicial: que é a noção de *auto-etnografia*.

*In autoethnography, the author explores her or his personal experiences by relating them to community issues and vice-versa through an autobiographical-based and usually first-person written, spoken, visual, or "acted out" text that is developed through dramatic or literary-like "story" along with academic or scholarly argument and that requires the audience to "interpret" rather than "be informed of" the meanings and implications of the general theme. (SUGHRUA, 2019, p: 604)*

Isso porque o meu tema de pesquisa, A Revolta da Lâmpada, é uma coletiva que não apenas fiz parte, mas co-fundei e atuei como articuladora central<sup>4</sup> durante toda a sua existência. Para além da necessidade de localização das minhas subjetividades e *backgrounds*, há aqui uma pesquisa que invariavelmente se costura com a minha experiência pessoal. Meu desafio perspectivista é duplo: não só considerar meus próprios vieses como variáveis primordiais do processo de observação, mas também considerar que são vieses construídos a partir de uma profunda implicação política e afetiva para com o meu próprio objeto de estudo.

Essa situação é cheia de potências e riscos. Nela, me vejo em lugares híbridos: ao mesmo tempo pesquisador e informante, estudante e estudado, observador e alicerce fundacional do próprio objeto de pesquisa a ser observado. A antropóloga Fabiane Gama, em entrevista à edição #13 do podcast Antrópolis, chamada "Autoetnografia, Engajamentos e Experiências Sensoriais: uma conversa com Fabiane Gama" conta sobre o seu artigo "A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla" (2020). Gama oferece um olhar interessante sobre a resistência que existe na Antropologia com o método auto-etnográfico:

*Frequentemente acusam a auto-etnografia de ser uma escolha 'preguiçosa', como se a pessoa não quisesse se dar ao trabalho de fazer trabalho de campo para além de algo que já vive, e aí eu percebo muita confusão entre a auto-etnografia e a ideia de lugar de fala<sup>5</sup>, por exemplo. (...) A auto-etnografia vai ser produzida a partir de uma experiência pessoal, mas que não é desconectada com outras experiências - passa pelos mesmos processos de uma etnografia, mas quer provocar para o potencial do conhecimento produzido a partir de uma experiência vivida e corporificada. (...) A autoetnografia exige da gente um processo que é difícil, que é de escolher e arriscar até onde a gente quer se expor. Até onde a gente vai" (GAMA, Fabiane, Podcast Antrópolis, minutagem aprox. 47:00-55:00)*

---

<sup>4</sup> Hoje eu me percebo como articuladora central da Revolta da Lâmpada, ao final de todo o campo e trajetória da coletiva. Em muitas das entrevistas de campo, minhas interlocutoras/os apontam a minha vinda a Portugal como motivo de desarticulação interna na RDL. Por muito tempo, contudo, foi uma posição que neguei, uma vez que a coletiva tinha como premissa fundante a horizontalidade e a não-pessoalização das lideranças. Essa é, por exemplo, uma das tensões auto-etnográficas encontradas no decorrer desta pesquisa.

<sup>5</sup> Lugar de fala é assumido pela filósofa Djamilia Ribeiro como lugar no qual, do ponto de vista discursivo, os corpos subalternizados reivindicam sua existência. (2017)

De fato, a questão da exposição é bastante pertinente, que convida a pensar não apenas sobre o método, mas também sobre a escrita. Não foi nada 'preguiçoso' realizar este trabalho - cada palavra aqui digitada envolve uma vulnerabilidade etnográfica para decidir até onde me expor e expor pessoas próximas - em oposição a trabalhos em que o etnógrafo vai a campo, "estuda" uma realidade cultural, vai embora, publica, nunca mais volta e manda beijos. Nesse sentido, aproxima-se da premissa da antropóloga Jeanne Favret-Saada, a partir de uma "*reorientação metodológica que desloca o foco da etnografia da função de 'representar' para a disposição de 'ser afetado'*" (VIEIRA, Suzana de Alencar, p:1). Também arrisco uma aproximação com a ideia de auto-etnografia *performativa*, que questiona a inocência da descrição, invariavelmente *cristalizadora*, para o reconhecimento de que esta pesquisa produz efeitos, portanto um *movimento* para além da descrição e da representação. Como define Sughrua sobre a auto-etnografia performativa: "*The adjective "performative" of PA [performative auto-ethnography] generally refers to "movement, motion, fluidity, fluctuation, all those restless energies that transgress boundaries and trouble closure"* (p: 604). O reconhecimento dos efeitos produzidos pela auto-etnografia performativa, portanto, demandam assumir uma responsabilidade ética e política sobre aquilo que procuro projetar como conhecimento neste trabalho.

Todas as relações interpessoais trabalhadas em campo são amizades constituídas *a priori*, ao longo de anos, e em muitos níveis - artístico, ativista, afetivo. Quais são os impactos dessas relações previamente construídas no contexto etnográfico? Como a minha própria percepção previamente construída sobre o grupo, e sobre cada uma das pessoas entrevistadas, pode ter interferido na interpretação das entrevistas? De que formas trazer essas interferências para a equação de subjetividades da pesquisa? E em que medida a percepção previamente construída das pessoas sobre mim pode também interferir em suas respostas e interações? De que forma o meu retorno como "pesquisador" reconfigura a minha relação com meus interlocutores? Que dispositivos podem ser acionados para tentar endereçar essas questões? Levei todas essas questões auto-etnográficas na mochila durante o trabalho de campo.

Silvio Matheus Santos, assim como Sughrua, elabora sobre o conceito de auto-etnografia a partir da utilização dos princípios da autobiografia, de modo que esses dois termos se coadunam neste trabalho:

*A autoetnografia (...) tem como proposta descrever e analisar sistematicamente a experiência pessoal, a fim de compreender a experiência cultural (Ellis, 2004). Dessa forma, um pesquisador utiliza princípios de autobiografia e da etnografia para fazer e escrever autoetnografia. Como*

*um método, a autoetnografia torna-se tanto processo como produto da pesquisa* (Adams; Bochner; Ellis, 2011). (SANTOS, p. 219)

Judith Okely, no texto *Participatory experience and embodied knowledge* (1992), elabora mais especificamente sobre a ideia de *autobiografia* na Antropologia. A autora também faz um importante paralelismo entre a tradição antropológica e a tradição autobiográfica (como gênero literário) ocidentais, que explicaria a desconfiança objetivista que ainda paira sobre as experiências autobiográficas em etnografias. Para ela, a ideia de autobiografia ocidental tem um verniz colonial, "*do Grande Homem Branco, em que se narram histórias individuais e lineares de poder e progresso, e que definem o imaginário de uma 'vida significativa'*" (p. 4).

A correlação é intrigante, pois, em minha análise, revela um jogo de projeção do antropólogo positivista, crítico da dimensão autobiográfica: a recusa em aceitar uma etnografia a partir da própria experiência no trabalho etnográfico, sob o argumento de que seria uma *ego trip* da tradição autobiográfica como gênero literário, é ela mesma a própria *ego trip* do pesquisador *a prioristicamente* naturalizado como autoridade científica. Ou, nas palavras de Okely:

*Anthropologists who are reluctant to consider autobiography may be reacting to the carefully constructed tradition which sees autobiography as 'egoistic'. (...) The western tradition both defines autobiography as egoism and in turn demands it. Anthropologists have inserted the "I" only at key junctures in ethnographic monographs in order, it is argued, to give authority to the text (Clifford, 1986b; Pratt 1986; Rosaldo 1986) (...). That the anthropologist soon disappears from the text is, as I have argued before, consistent with the belief that autobiography is no more than the affirmation of individual power or confessional self-absorption.* (OKELY, Judith, 1992, p:5-6)

Algumas pistas possíveis para deslocar a autobiografia do paradigma individualista estariam, segundo a autora, na emergência de outras formas de autobiografia, nomeadamente a partir da fala de "outros" marginalizados ou historicamente excluídas da tradição ocidental: "*There are ways of breaking from the individualistic western paradigm both in the autobiography of the anthropologist and through autobiographical forms in other cultures.*" (OKELY, p. 8). Isso está em bastante consonância com a fala de Gama que, ao contar sobre as oficinas de auto-etnografia que ministra, destaca a diversidade de grupos minoritários, "*participantes negras, indígenas, trans*", em busca de fazer etnografia como uma forma de contar suas histórias em primeira pessoa.

Enfim, para voltar à frase inicial do artista Gabriel Chaile, que inaugura este capítulo: ainda que exista esse aspecto profundamente autobiográfico, e que eu sempre tenha me sentido "em casa" na Revolta da Lâmpada, também sempre me senti fora dela, simultaneamente. Por ser um grupo

interseccional, minha experiência como articuladora do grupo sempre ocupou uma zona híbrida, constantemente atravessada por outros olhares, histórias de vida e interpretações sobre o próprio coletivo.

As múltiplas tensões e idiosincrasias trazidas por esse aspecto plural e heterogêneo criam uma complexa equação de angulações interpretativas e dissensos denominadores comuns para uma cosmovisão política (inevitavelmente e sempre incompleta), a partir de experiências muito distintas entre as pessoas que o compõem. A Revolta da Lâmpada, portanto, é um grupo que me é continuamente, e ao mesmo tempo, familiar e estranho. É pesquisa dentro e fora, simultaneamente.

### **1.1. Fricções autobiográficas: outsider e/ou insider?**

Patricia Hill Collins, quando elabora sobre a noção de *outsider within* para se referir à experiência de marginalidade de mulheres negras que acedem ao ambiente acadêmico - mais especificamente à sociologia -, apresenta uma perspectiva que inverte tanto a lógica da tentativa de assimilação ao *insiderism* como a lógica da desistência: fazer o uso criativo da própria experiência de *outsider* como vantagem analítica.

*Ao contrário de abordagens que exigem submergir essas dimensões do self durante o processo de se tornar um cientista social objetivo, supostamente não enviesado, as outsiders within reintroduzem essas formas de conhecimento no procedimento de pesquisa. Na melhor das hipóteses, esse status parece oferecer às suas ocupantes um equilíbrio poderoso entre os pontos fortes de seu treinamento sociológico e as contribuições de suas experiências pessoais e culturais. Nenhum se subordina ao outro. Na verdade, a realidade vivenciada é usada como fonte válida de conhecimento para criticar fatos e teorias sociológicas, ao passo que o pensamento sociológico oferece novas formas de ver esta realidade vivenciada. (HILL COLLINS, 2016, p. 162)*

De forma análoga, Moten e Harney, em *University and the Undercommons* (2004), utilizam a noção de *undercommons* como este lugar "subcomum" habitado pelos intelectuais subversivos, insubmissos ao biopoder do Iluminismo, para os quais a relação de pertencimento com a universidade seria: "to be in but not of" (p: 101).

Minha trajetória pessoal no desenvolvimento de epistemologias não necessariamente enquadradas no *insiderism* acadêmico, a partir da minha experiência como ativista e artista nos últimos anos, chegaram a gerar tensionamentos e preocupações em alguns professores deste Mestrado - nomeadamente o receio de que eu estaria fazendo "Antropologia ativista". Outros aspectos que me distanciam daquele *template* que falamos há pouco, como ser uma bixa *queer*,



neurodivergente, não europeia, também me faziam sentir diferente, e falar abertamente sobre a dimensão política da sexualidade, por exemplo, já gerou discussões tensas com um professor. Nesse sentido, por muitas vezes, durante a experiência deste Mestrado, me percebi uma *outsider within* no ambiente acadêmico - uma intelectual à margem, a ocupar o lugar dos *undercommons*. Cheguei a falar muitas vezes a amigas que "não sou da Academia: estou na Academia".

Mas, se até aqui, este trabalho parece me *fixar* em um lugar de pesquisadora à margem, crítica de onto-epistemologias positivistas / objetivistas, trago um *plot twist*: a partir deste momento a crítica se volta para mim. É aqui que começo a endereçar todos os aspectos materiais e subjetivos que, afinal, também me aproximam do *template* de pesquisador, e que também podem revelar em mim vieses positivistas e intenções universalizantes. Aqui também reconheço que, apesar de toda a postura blasé e combativa que até agora eu pareço nutrir em relação ao ambiente acadêmico, é também nele que encontro acolhimento de outros docentes, colegas e, sobretudo, meu orientador, em minha dissidência epistemológica. Que talvez não seja tão dissidente assim, em uma Academia que talvez não seja tão engessada assim.

Em primeiro lugar: eu sou uma pessoa branca, da classe média brasileira. Só isso já me distancia bastante da noção de *outsider within* que, afinal, foi pensada a partir da experiência de mulheres negras. De fato, em minha rede de amizades em Lisboa e São Paulo - majoritariamente formada por artistas e/ou ativistas independentes, e que interseccionam uma diversidade grande de marcadores sociais da diferença, constantemente me dizem que sou muito acadêmico. Nesse contexto, afinal, sou visto como *insider*.

Sou brasileiro e vivo em Portugal, portanto imigrante, e já sofri diversos episódios de xenofobia e estereotipagem pelo meu local de origem. Contudo, além de ser uma pessoa branca, a minha existência é fruto do projeto de embranquecimento colonial brasileiro após a abolição da escravidão, quando ex-escravizados africanos eram jogados à própria sorte, enquanto os "senhores" eram indenizados e famílias de imigrantes europeus eram levadas ao Brasil para trabalhar, com salário e terra garantidos. Minha família, italiana, era uma delas. Eu tenho inclusive cidadania italiana - o que me faz, afinal, também europeu.

Defino-me como uma *bixa queer*, de gênero fluido, mas, materialmente, meu corpo e minha expressão ainda me trazem leitura de homem (e, portanto, privilégio de homem) em muitos lugares. Minha relação com a não-binariedade, ela própria, tem um nó em si mesma: sinto que ocupo um lugar não-binário entre a cisgeneridade e a não-binariedade (NB) como categoria de gênero - o acionamento

do termo *bixa*, uma ofensa ressignificada, demarca essa desidentificação com a categoria "homem gay", demasiado cisgênera e comportada, ainda que não necessariamente apresente uma transição de gênero. Algunes amigues NB diriam que qualquer desidentificação com a cisgeneridade é uma forma de não-binariedade, então isso me faria "elegível". Mas ser lido como homem, na maior parte dos casos, não é uma violência à minha subjetividade. Assim como não me incomoda se sou lido como mulher, não-binária, mostra - afinal, a leitura não é minha. Há contextos em que performo mais feminilidade, outros mais masculinidade, outros têm misturas improváveis dos dois e de outras performatividades, de gêneros inomináveis.

No contexto do ativismo, com a Revolta da Lâmpada, não era levado a sério em articulações com ativistas mais institucionalizados - mas fui constantemente acusada de ser "muito militante" quando buscava fazer discussões políticas em rodas de conversa entre amigues ou redes sociais. Como artista, criei coletivamente uma série de atos performáticos pela Revolta da Lâmpada, mas pouco desenvolvi, sozinho, trabalhos artísticos que tivessem qualquer tipo de respaldo de alguma instituição artística, ou mesmo de espaços de arte independente.

Portanto: *bixa queer* mas com acesso à categoria de homem cisgênero, latino-americano mas branco europeu, acadêmico mas ativista, ativista mas acadêmico, artista mas "sem obra própria", etc etc. A minha auto-localização, portanto, é ela mesma uma zona fronteira complexa, e talvez o que mais a defina seja o constante estado de "mas" - e a pendulação que me aproxima mais de um pólo ou de outro a depender do contexto. E é partir dessas múltiplas indefinições e insuficiências para ocupar "categorias completas", (ainda que também, às vezes, ocupando), na minha própria história, que eu me percebo inaugurando o que seria a RDL, e posteriormente trazendo essa experiência para o campo acadêmico: esse lugar de *movimento* e *fricção* identitária, que, a partir do reconhecimento da multiplicidade de cada sujeita, pudesse abrir espaço para uma "multiplicidade de multiplicidades".

Essa interlocução entre o processo de "transbordamento" das minhas próprias descobertas identitárias e a inauguração da Revolta da Lâmpada resulta em uma premissa auto-etnográfica que, por fim, poderia se aproximar da noção de *queer cyborg ethnographer*, desenvolvida por Jokinen e Nordstrom (2020), inspirada no manifesto ciborgue de Haraway, a partir da fricção, do não-dualismo e da ruptura com posições fixas:

*The cyborg in Haraway's (1985/1991) influential manifesto challenges the humanistic and anthropocentric ways of thinking. It emerges as an alien, inhabiting the ruptures of unraveling fixed categories: "The cyborg is resolutely committed to partiality, irony, intimacy, and perversity. It is oppositional, utopian, and completely without innocence" (p. 151). Haraway's*

*cyborg had the aim of going beyond binaries, and in this article, as the cyborg inhabits the queerness of the simultaneously existing parallel ontologies, “convivial crossings” (Puar, 2012, pp. 51, 56) are highlighted. “What follows [from this friction] aspires to an affirmative, convivial conversation between what have generally been construed as oppositional sets of literatures.” This “frictional thinking” itself is here considered cyborgian at an ontological level. (JOKINEN, NORDSTROM, 2020, p: 646)*

A partir desse pensamento friccional, ciborgue em nível ontológico, em que se assume a não-cristalização e se torna possível coexistir em diferentes formas de ser, torna-se possível também desenvolver novas epistemologias para driblar os sistemas de cristalização (também em consonância com as noções de *outsider within*, ou de *undercommons*). Nem negá-los, nem criar oposições a partir de suas regras: *hackeá-los*. A noção de *hackeamento* como atividade pragmática, para além do *hacking* computacional, tem sido bastante utilizada entre artistas e ativistas independentes, no sentido de ocupar instituições, por exemplo, e transformá-las por dentro, dissecando suas estruturas. Mas a primeira vez que encontrei essa noção em um ensaio acadêmico foi no texto “Hackeando o Sujeito: feminismo negro e recusa além dos limites da crítica” de Denise Ferreira da Silva (2021).

*Hackear aqui é uma de\composição, ou uma transformação radical (ou uma imagem) que expõe, abala e perverte forma e fórmulas. É um des-entendimento, uma des-leitura e uma des-apropriação ativas e propositais. Hackear é um tipo de leitura que é, ao mesmo tempo, uma imagem (no sentido de Benjamin, na referência ao trabalho feito pela imagem dialética) e uma composição (como descrição de um ato criativo), além de uma recomposição de elementos, no sentido que o termo tem na alquimia. (FERREIRA DA SILVA, 2021, p: 206)*

Para qualquer pessoa trans-les-bixa brasileira fluente em Pajubá<sup>6</sup>, a tradução de *hackeamento* para uma linguagem “pajubeyra” (LIMA, 2017), poderia ser simplesmente: *dar o truque*<sup>7</sup>. Na “Auréia: A Dicionária da Língua Afiada” (2006), de Angelo Vip e Fred Libi, que reúne 1300 verbetes da cultura LGBTQIA+<sup>8</sup> brasileira, a definição de dar o truque é *enganar*. O truque, portanto, não seria nem simplesmente jogar o jogo, nem negar o jogo: seria jogar a partir de algumas regras para subverter

---

<sup>6</sup> “Pajubá, ou Bajubá, um dialeto ou criptoletão 2 da linguagem popular constituída da inserção na língua portuguesa de numerosas palavras e expressões provenientes de línguas africanas ocidentais. Também muito usado pelo chamado povo do santo, ou seja, praticantes dos vários segmentos das Religiões de Matriz Africana e Afro Brasileiras, tais como a Umbanda e Candomblé, e também pela população das mulheres transexuais e travestis brasileiras. Outrossim, é o dialeto resultante da assimilação de africanismos de uso corrente, que por fim resultam na incompreensível linguajar para quem não aprendesse, ou não aprende, previamente seus significados, então esse “linguajar popular” a ser usado também como código entre a população das mulheres transexuais e travestis brasileiras e posteriormente adotado por todas as comunidades LGBTI e simpatizantes.” (MORAES DA SILVA, Fernanda, As Raízes Históricas do Pajubá ou Bajubá: Encruzilhada Dialética das Mulheres Transexuais e Travestis que já foi usado como Linguajar Codificado e Instrumento de Resistência, 2022, <http://www.fonatrans.com/2022/03/as-raizes-historicas-do-pajuba-ou.html>).

<sup>7</sup> Outros sinônimos de “dar o truque” no Pajubá: “dar o EQ” (ou “ekê”)

<sup>8</sup> A sigla do movimento LGBTQIA+ pode ser encontrada sob diversas variações a depender do contexto.

Comumente vê-se LGBT, há versões mais extensas como LGBTQIAPNB+, e também algumas com inclusões parciais como LGBTQ, LGBTI, LGBTIA, com ou sem o símbolo de soma. Cada uma das variações e instabilidades é reveladora de lutas e desigualdades internas e mudanças de paradigma sobre gênero e sexualidade ao longo do tempo. Para uma análise aprofundada sobre o aspecto dinâmico da sigla - ainda que escrita em outro contexto -, ver FACCHINI, 2002.

outras, confundir, embaralhar protocolos por dentro, a partir de uma *fricção de linhas em oposição à fricção dos blocos*. É na tensão tectônica do truque que se constrói essa pesquisa, essa pesquisadora e a trajetória da Revolta da Lâmpada.



## CAPÍTULO 2 – Lente etno-histórica da Revolta da Lâmpada

Era um domingo, 12 de outubro de 2014, Rio de Janeiro, sol e calor. Quem passou pela orla da praia de Copacabana neste dia, ali pelo meio da tarde, viu uma multidão de algumas centenas de pessoas (eu sendo uma delas) a marchar / dançar / protestar / performar, junto a uma caixa de som com rodinhas, levada por uma bicicleta. O ciclista usava óculos rosa e roupas com tecido esvoaçante. Lá, era decretada a ditadura gay<sup>9</sup> no Brasil. Em meio à cerimônia, o artista e ativista Rafucko, que vestia um uniforme militar em tons brilhantes de rosa e roxo, fazia rituais performáticos de "cura hetero" ou "cura cis"<sup>10</sup> em pessoas que chegavam apresentando uma teatralidade heterossexual e/ou cisgênera, para que fossem em seguida convertidas em belíssimas *pintosas*<sup>11</sup> após uma bênção de *glitter* na cabeça, jogado das mãos do líder clérico / militar da recém-criada autocracia homossexual.

O evento de Facebook que mobilizou o acontecimento: *Nova Parada LGBT - Sem Meias Palavras*<sup>12</sup>. a partir do perfil de um coletivo denominado Pink Bloc<sup>13</sup>, com a seguinte motivação em sua descrição: *Em 2014, a Parada Gay [do Rio de Janeiro] seria realizada em pleno período de eleições presidenciais (!!!), mas um "atraso no recebimento de verbas" pela organização adiou o evento para novembro. Certos de que que não é necessário ter DINHEIRO para exigir DIREITOS, munidos de uma bicicleta de som e nossos próprios corpos, convocamos todos e todas para a I Nova Parada LGBT. Foi nessa "nova parada" que nasceu a ideia da Revolta da Lâmpada.*

Em seguida, a descrição exigia o comprometimento dos candidatos à presidência com uma série de direitos civis de pessoas LGBTQIA+, tais como: casamento civil igualitário, criminalização da homofobia, políticas públicas para endereçar a exclusão social de pessoas trans, processos igualitários de adoção de crianças entre casais hetero e homossexuais, entre outros. Mas a lista de demandas também incluía direitos não exclusivamente condicionados às dissidências sexuais e de identidade de gênero - ainda que bastante relacionados - tais como: legalização do aborto, distribuição de material

---

<sup>9</sup> A paródia com a "ditadura gay" é uma provocação a políticos ultraconservadores e fundamentalistas religiosos, que midiaticam uma suposta "ditadura gay": <https://veja.abril.com.br/brasil/falta-coragem-para-enfrentar-a-ditadura-gay>

<sup>10</sup> "O Projeto de Decreto Legislativo brasileiro 234/2011, ficou conhecido como "cura gay" e foi apresentado pelo deputado e pastor evangélico João Campos de Araújo (PSDB-GO). Foi aprovado no dia 18 de junho de 2013 pela Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, presidida pelo pastor Marco Feliciano, que era criticado por declarações homofóbicas. Alterava uma resolução do Conselho Federal de Psicologia, suspendendo partes desse documento que proibiam psicólogos de considerarem a homossexualidade uma doença e de tentarem mudar a orientação sexual de seus pacientes. O projeto foi tirado de tramitação no dia 2 de julho de 2013 pelo então presidente da Câmara, Henrique Alves". Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Terapia\\_de\\_reorienta%C3%A7%C3%A3o\\_sexual](https://pt.wikipedia.org/wiki/Terapia_de_reorienta%C3%A7%C3%A3o_sexual)

<sup>11</sup> Gíria para gay afeminado, sinônimo de bixa

<sup>12</sup> <https://www.facebook.com/events/737067813038683/>

<sup>13</sup> Em referência à tática de agrupamento anarquista Black Bloc

educativo sobre HIV/Aids em escolas, reforma tributária de templos religiosos e até mesmo a legalização da exposição de mamilos femininos.

Muitas das iniciativas que assinaram o manifesto da *Nova Parada LGBT* do Rio de Janeiro já demonstravam um tipo de humor que imediatamente distanciava o evento do decoro institucional que poderia se esperar de ativismos mais formais – nomes como como *Ditadura Gay*, *Jihad Passiva*, *Brigada Sapatão*, *V de Viadão*, *Conspiração dos Unicórnios Satânicos Pela ditadura Comunista Gay e Feminazi*<sup>14</sup>, entre outros. Também se fazia notar a presença de grupos não necessariamente LGBTQIA+ na coalizão, como a Articulação de Mulheres Brasileiras, representantes da Marcha da Maconha e até mesmo o Greenpeace Brasil. Essas costuras apresentavam um paradigma transversal bastante relevante, e me geravam perguntas: porque interessa a uma marcha LGBTQIA+ a presença de coletivos feministas, de pessoas racializadas, de ambientalistas? Onde termina um ativismo e começa o outro? Como se cruzam? É possível demarcar separações claras entre diferentes opressões e ativismos?

Fiquei bastante interessada pela ideia de uma Nova Parada LGBT que transbordava de si mesma - marchava por pautas que iam além das especificidades de vivências gays, lésbicas, bissexuais, trans, intersexo, porque reconhecia a impossibilidade de pensar as categorias identitárias como unidades fixas e separadas entre si. Também me parecia interessante o acionamento criativo e político de uma linguagem orgulhosamente "pajubeyra", que rejeitava uma adequação à formalidade simbólica exigida para se tornar um "respeitável militante", palatável para jogar o jogo da política institucional heteronormativa, em oposição às "bixas loucas" (MacRae, 2017), loucas demais para ocupar o espaço institucional (alô Foucault). Colling oferece uma análise sobre o movimento LGBTQIA+ institucionalizado no Brasil a partir do aprisionamento não-interseccional das identidades sexuais e da heteronormatividade política:

*Parte do movimento LGBT do Brasil, em que pese suas diferenças internas e em relação a outros países, também tem entre suas características algo que percebi em vários movimentos similares no exterior (COLLING, 2015): trata-se do aprisionamento à lógica estrita da identidade, do paradigma da igualdade e da aderência à heteronormatividade. Isso tornou o grosso do movimento LGBT bastante normatizado e comportado. (COLLING, 2013a) Ora, se não há espaço no movimento, as pessoas encontram outras formas de fazer política com os instrumentos mais próximos de suas vidas. (COLLING, 2019, p: 23)*

Para além desse aspecto que escapava às fronteiras da própria sigla LGBTQIA+, também haviam diversas intervenções performáticas: além dos já citados rituais de "*cura hetero*" e "*cura cis*", também

---

<sup>14</sup> Outra paródia com um jargão utilizado pela extrema-direita para se referir a feministas, que foi popularizado pelo radialista conservador estadunidense Rush Limbaugh

aconteceu a *Sambada na cara*<sup>15</sup> de Silas Malafaia e Levy Fidelix<sup>16</sup>, o *Sarau de Sexo Oral* (com declamação de músicas e poesias sobre sexualidade), entre outras ações criativas que frequentemente ressignificavam algum tipo de ofensiva LGBTfóbica orquestrada por políticos conservadores, pastores fundamentalistas, entre outros agentes.

Eu morava em São Paulo e saí do ato pensando: "preciso fazer isso lá". No dia 27 de outubro de 2014, 11 dias depois, eu postei no meu Facebook uma foto minha, em preto e branco, sentada em um sofá de couro, maquiagem pesada nos olhos, sobrelha arqueadíssima, colete de *lamê*, corrente de ferro no pescoço. Já àquela época, anterior à hegemonia do Instagram, eu sabia que postar uma foto bonita de si mesma era boa uma estratégia de chamar a atenção para uma mensagem. No texto da postagem, uma convocatória direcionada às pessoas LGBT da minha rede de contatos, para participar de uma reunião de articulação do que defini à época como "*uma manifestação alternativa, prevista para acontecer na Av. Paulista em São Paulo, onde cobraremos de Dilmona*<sup>17</sup> *um compromisso com diversas pautas relacionadas aos direitos LGBT, da mulher e das minorias.*"<sup>18</sup> A data: 15 de Novembro, um dia depois do aniversário de quatro anos de um "famoso" ataque homofóbico ocorrido em São Paulo. Local: Avenida Paulista, número 777, local exato onde aconteceu o ataque. Deixo para a antropóloga Vi Grunvald contar essa história:

*No dia 14 de novembro de 2010, Luís Alberto Betônio caminhava pela Av. Paulista quando sofreu ataque por um grupo de jovens, um dos quais, aproximando-se dele, o agrediu com duas lâmpadas fluorescentes. O caso ganhou imensa repercussão midiática e deslançou uma série de discussões sobre violência contra a população LGBTQIA+ no Brasil e sobre a constante impunidade diante dela. O ataque foi tido como homofóbico, pois, independentemente da orientação afetivo-sexual de Luís Alberto Betônio, ele foi agredido porque leram seu corpo como um corpo inadequado para ocupar o espaço público sem sofrer algum tipo de sanção. Essa sanção, às vezes, é apenas verbal. Grita-se "viado" aqui, "traveco" ali, "sapatona" acolá. Mas não são poucas as vezes que essas ações deixam as palavras e passam para uma violência que age sobre o corpo, tentando fazer nele uma marca tão forte quanto o próprio estigma que carrega. (GRUNVALD, 2019, para: 6-7)*

De fato, a impremeditável possibilidade do uso de uma lâmpada fluorescente como arma, em uma das principais avenidas de São Paulo, em contraste com o peso simbólico de um "objeto que ilumina", tornou o caso bastante emblemático<sup>19</sup> - e a expressão "levar uma lampadada" passou a ser utilizada

---

<sup>15</sup> a *Sambada na Cara*, mais tarde, também viraria ação da Revolta da Lâmpada

<sup>16</sup> Silas Malafaia é um pastor ultraconservador e um dos mais enérgicos antagonistas da comunidade LGBTQIA+ no Brasil. Levy Fidelix é um político brasileiro que popularizou a infame frase homofóbica: "aparelho excretor não reproduz"

<sup>17</sup> Dilma Rousseff, então presidenta da República

<sup>18</sup> Link da postagem: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10152737666951321&set=pb.548241320.-2207520000&type=3>

<sup>19</sup> O caso é constantemente citado até os dias de hoje. Recentemente, a deputada federal Erika Hilton (PSOL-SP), que já participou de muitas ações da Revolta da Lâmpada, fez menção ao caso em discurso de enfrentamento



em muitos contextos para além do discurso homofóbico - passaram a se estender também a vários outros corpos considerados inadequados para ocupar o espaço público, a partir de olhares e juízos judaico-cristãos, patriarcais, machistas, racistas, hegemônicos, normativos - principalmente quando não se sujeitam a processos de assimilação. Corpos passíveis de "lampadada" passaram a abranger, por exemplo, mulheres consideradas "promíscuas" por viverem suas sexualidades de forma mais livre, ou mostrar mais o corpo, pessoas racializadas que rejeitam processos de embranquecimento, pessoas gordas que manifestam auto-aceitação, pessoas que envelhecem, e também pessoas com deficiência, que falam abertamente sobre a própria sexualidade, entre vários outros casos.

Este foi o acontecimento, portanto, que deu origem ao nome *Revolta da Lâmpada*. Antes de fazer a postagem-chamamento, eu conversava com uma grande bixa amiga, a Duda<sup>20</sup>, sobre qual poderia ser o nome da "versão paulistana" da *Nova Parada* do Rio de Janeiro. Primeiro nós pensamos: *que caso emblemático de homofobia podemos utilizar como tema?* Logo lembramos a cena da "lampadada". Foi então que a Duda deu a ideia: *"e se a gente tornasse isso uma espécie de revolta popular do nosso tempo, inspirada nas revoltas do início do século XX tipo Canudos, Chibata, Contestado, etc?"*. A ideia era acionar um diálogo com *lutas ancestrais*, com outro período histórico brasileiro de irrupção de revoltas populares, que aconteceu aproximadamente um século antes das Jornadas de Junho de 2013<sup>21</sup>.

Na postagem, que chegou a 632 curtidas e 179 compartilhamentos, o *répondez s'il vous plait* para a reunião superou minhas expectativas, e chegou a mais de 100 pessoas interessadas. Destas, aproximadamente 40 apareceram - e mal cabiam na sala de aproximadamente 40m<sup>2</sup> do meu então apartamento na esquina das Ruas Major Sertório e Rego Freitas, na República, centro de São Paulo - um tradicional ponto de trabalhadoras sexuais travestis. Havia representantes de movimentos estudantis, frentes LGBT de diferentes setores da esquerda, ativistas de diferentes gerações, acadêmicos e pesquisadores, comunicadores, e pessoas que simplesmente queriam começar a contribuir com o movimento.

Deste encontro foi organizada a primeira Revolta da Lâmpada na rua, da Av. Paulista até a Praça Dom José Gaspar, no centro de São Paulo, sob dois principais motes: **Corpo Livre!** - para aglutinar

---

a um PL proposto por parlamentares da extrema direita e da ala evangélica fundamentalista para proibir o Casamento Civil Homoafetivo. (discurso de 27/09/2023)

<sup>20</sup> Duda foi quem me convidou para a *Nova Parada* do Rio de Janeiro. Ela estava na organização do ato e era parte integrante do Pink Bloc - também foi ela que me apresentou a palavra de ordem "Fervo também é luta!", que passou a ser um discurso central da Revolta da Lâmpada.

<sup>21</sup> A relação da Revolta da Lâmpada com as Jornadas de Junho/2013 será aprofundada mais à frente.

diferentes opressões com base no corpo - e **Fervo Também é Luta!** - para diluir as fronteiras entre festa, arte e política, em cortejos performáticos, de inspiração queer e interseccional, que ocupam um lugar híbrido entre fervo<sup>22</sup> e movimento social (Grunvald, 2019)<sup>23</sup>. A manifestação / cortejo mobilizou cerca de 1200 pessoas, com 13 apresentações artísticas, mais de 15 discursos, 5 performances coletivas, considerável cobertura da imprensa<sup>24</sup> e uma pauta de 15 reivindicações, como: legalização do aborto, resgate do programa Escola sem Homofobia, Casamento Civil Igualitário, políticas públicas para a saúde de pessoas LGBTQIA+, legalização da maconha contra não-encarceramento da população negra, rediscussão da imunidade tributária de templos religiosos, aprovação da Lei de Identidade de Gênero, entre outras.

Das pessoas inicialmente engajadas na construção da manifestação, um grupo em torno de 20 decidiu seguir se reunindo para articular outras ações. Começou assim A Revolta da Lâmpada (ou RDL, ou Revolta) como coletivo - ou *coletiva*, como sempre foi chamada desde o início pelas pessoas integrantes. A RDL durou até o ano de 2022, fez outros 4 grandes protestos festivos (que passaram a se chamar Revoltas na Rua), mobilizou cerca de 70 integrantes durante seus oito anos de existência, desenvolveu atividades em parceria com museus, universidades, ONGs, festas independentes e outros coletivos. A primeira definição da RDL como coletiva tinha as seguintes premissas básicas:

*Acreditamos que a diferença e a igualdade são valores que coexistem, temos inspiração queer e interseccional. Lutamos pela liberdade dos corpos (periféricos, LBTTI, de mulheres, da população negra, indígena, pelos corpos de qualquer tamanho, de todas as idades, etnias e culturas). Buscamos por meio da interseccionalidade e do exercício de equilíbrio de protagonismo a nossa estratégica política: um espaço de coexistência em que diferentes vivências se unem pelo que têm em comum - neste caso, a não-liberdade do corpo.* (REVOLTA DA LÂMPADA, trecho do PAJUBÁ INICIAL, escrito para novas membras. Primeira versão: Junho/2016)

Há alguma bibliografia acadêmica sobre a atuação da Revolta da Lâmpada. Além deste trabalho, o pesquisador Eduardo Santos também desenvolveu sua dissertação de mestrado sobre a coletiva (para mais tarde tornar-se membro), sob o nome de "Corpo Livre: Corpo e Arte como Formas de Ativismo em São Paulo" (2019). A antropóloga Vi Grunvald (também membra) escreveu o artigo *Lâmpadas, corpos e cidades: reflexões acadêmico-ativistas sobre arte, dissidência e a ocupação do*

---

<sup>22</sup> palavra amplamente utilizada pela comunidade LGBTQIA+ brasileira para "festa" ou contexto de celebração

<sup>23</sup> "Desde os anos 90, esta articulação entre ação política e manifestação festiva estava já sendo usada para criar movimentos como Reclaim The Streets, Clown Army, SpotCit especificamente no contexto europeu, ou as festas de dança e música eletrônica (tecknivals, psytrance ou earthdream) um pouco por todo o lado. Marcelo Exposito no seu ensaio visual *La imaginación Radical (Carnavales de resistência)*, 2004, explora justamente estas articulações que se constituem nas festas de rua como bifurcações no fluir das palavras, dos desejos, das imagens, para colocá-las ao serviço do poder de articulação da multiplicidade, do extraordinário, da descontinuidade. *Reclamar a cidade é também reclamar o direito à festa.*" (GUSTRAVA, RAINHO & RAPOSO, 2023, no prelo)

<sup>24</sup> <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/a-revolta-da-lampada-4063/>

*espaço público* (2019) a partir das práticas desenvolvidas pela RDL. Leandro Colling cita a Revolta (outro jeito comum de se referir ao grupo) na obra "Artivismos das dissidências sexuais e de gênero" (2016). João Silvério Trevisan, um dos mais proeminentes ativistas LGBT do Brasil, um dos fundadores do grupo de ativismo *Somos* (1978) e do periódico homossexual *O Lampião da Esquina* (1978), traz um parágrafo sobre a Revolta da Lâmpada na edição atualizada do seu livro *Devassos no Paraíso* (2018):

*Tratava-se de um coletivo avesso a lideranças centralizadoras e afeito a ações diretas, em manifestações ruidosas nas ruas. Com uma pauta de reivindicações claramente estabelecida, mesclava protestos e festas públicas, para dar sentido ao seu método de atuação chamado "Fervo também é luta". O método inspirou, por exemplo, um evento de ativismo em que se criou um boneco que representava o exdeputado Eduardo Cunha<sup>25</sup>. Participantes dançaram saltando sobre o boneco, em represália festiva à sua afirmação de que na Câmara o projeto do casamento homossexual "só passaria por cima do seu cadáver". Como disse um dos organizadores: "O discurso político não sai apenas de nossas bocas, mas também da performatividade e das mais variadas expressões de gênero (TREVISAN, João Silvério, 2018, p. 559).*

A pessoa leitora então deve se perguntar: mas então o que há de relevante neste trabalho? Talvez o paradigma inicial da RDL dê algumas pistas: ainda que o primeiro encontro tenha tido uma grande maioria de pessoas LGBTQIA+ (em especial homens gays brancos), o principal elemento pautado na reunião era a falta de diálogo entre o movimento *queer*, feminista, negro, entre outros ativismos - preocupação que encontra eco em Robenilton dos Santos Luz (2011) quando descreve como a falta de interseção entre raça, gênero e orientação sexual cria diferentes hierarquias e invisibilidades internas no ativismo negro, feminista e gay/lésbica, à medida em que cada um dos três eixos identitários passa a ser definido e essencializado à imagem e semelhança de seus membros com mais marcadores de privilégio social. Resume o autor: "*a contra-hegemonia gay é branca e masculina, o feminismo é heterossexual e branco, a negritude é machista e heteronormativa*".

Falava-se da necessidade de uma união estratégica entre os ativismos no contexto de efervescência ativista que vivíamos, somado ao momento das eleições presidenciais. Queríamos nos "diferenciar" da *Nova Parada do Rio de Janeiro* na criação de uma iniciativa que não nascesse ancorada nas questões LGBTQIA+ como centro gravitacional, que não fosse uma *Nova Parada de São Paulo*, mas que já nascesse *horizontal* entre diferentes ativismos. Nesse sentido, criamos coletivamente a ideia de **Corpo Livre!** como esse "guarda-chuva" que pudesse agrupar diferentes experiências de opressão localizadas no corpo, com estratégias que supostamente garantiriam equilíbrio de protagonismo entre

---

<sup>25</sup> Em fevereiro de 2015, o então presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha, que seria peça chave para o impeachment da presidenta Dilma em 2016, disse que a legalização do aborto só seria aprovada "por cima do seu cadáver". Na ocasião, nós confeccionamos um cadáver-boneco do deputado e fizemos um Passaço de Cadáver do Eduardo Cunha, que se transformou no primeiro vídeo da RDL: <https://www.youtube.com/watch?v=U-iUEDhf8g4>

diferentes marcadores. Como escrevemos em resposta a uma entrevista da Carta Capital:

*Esse momento é estratégico para incidência política! É necessária a participação popular nas ruas e que essas vozes sejam escutadas nesse momento de constituição de alianças, governabilidade, etc. O assunto dos direitos das minorias e especialmente dos direitos LGBT e foi palco central no primeiro turno e arrefeceu durante o segundo turno. É a hora de trazer esse debate de volta a mídia e às redes sociais, porque não aceitaremos mais uma vez ser moeda de troca de armadilhas eleitoreira. A Revolta da Lâmpada surgiu dessa necessidade emergente de aumentar a mobilização e unificar as várias frentes do movimento LGBTs, das feministas, d@s negr@s e das outras minorias sociais. Entendemos que o contexto político é crítico, dado o crescimento de bancadas conservadoras no legislativo federal e do conservadorismo que isso representa, mas que ao mesmo tempo é fértil para a luta: o residual das eleições deixou uma ânsia crescente na população em participar mais ativamente da política. O modelo da Revolta da Lâmpada, nesse sentido, vem com uma nova lógica. Estamos experimentando uma nova estratégia de manifestação, baseada na coexistência entre pessoas de organizações de militância reconhecidas, novos coletivos de militância e indivíduos que nunca haviam se envolvido com grupos organizados, mas que militam dia a dia com seus corpos e suas expressões de gênero; cujas vivências são atos políticos por si só. Dado o contexto de efervescência política, foi necessária só uma faísca para unir todos esses universos em prol de um movimento unificado, organizado e plural. (REVOLTA DA LÂMPADA, resposta para entrevista da revista Carta Capital, Novembro/2014)*

Mas essa é precisamente a questão / tensão que acompanhou o grupo durante toda a sua existência: é possível criar um horizonte interseccional "do zero", como se pudéssemos ignorar os efeitos de um início marcadamente LGBTQIA+? É possível "superar" essa predominância inicial e garantir o almejado equilíbrio de protagonismo e representação? Que condições e distribuições iniciais determinam desequilíbrios futuros?

Nossa aposta era que a **arte e o fervo**, a partir da palavra de ordem **Fervo Também É Luta!**, seriam dispositivos capazes de facilitar implicações afetivas e alianças cada vez mais interseccionais, em oposição aos ativismos que operam por demarcações um bocado rígidas das categorias sociais, de forma particularmente racionalista. Porém, sempre nos posicionamos como um movimento social e buscamos pragmatismo em nossa pauta de reivindicações. E dessa forma os dualismos não paravam de pipocar: fazemos arte ou ativismo? Temos foco LGBTQIA+ ou somos uma frente ampla? Reformistas ou revolucionárias? Exitosas ou fracassadas?

Então, pessoa leitora, respondendo a sua possível pergunta: acredito que este trabalho, mais do que oferecer respostas, descubra novas perguntas sobre a possibilidade de navegar pelos oceânicos espaços entre estes dualismos clássicos do ativismo de forma a encontrar mais estratégias em suas nuances, a partir de uma experiência autoetnográfica, ainda que profundamente coletiva. E que isso possa oferecer mais ferramentas e mais *insight* para outras experiências coletivas que buscam

fortalecer as costuras entre diferentes (porém sempre interligados) ativismos em coalizão.

### 2.1. Motivo de existência: o bonde das rejeitadas;

*E então há nós. Nós não é nem um sujeito nem uma entidade formada, tampouco uma multidão. Nós é uma massa de mundos, de mundos infraespetaculares, intersticiais, com existência inconfessável, tecidos de solidariedades e de dissensões impenetráveis ao poder; e então também são os perdidos, os pobres, os prisioneiros, os ladrões, os criminosos, os loucos, os perversos, os corrompidos, os demasiado-vivos, os transbordantes, as corporeidades rebeldes. Em suma: todos aqueles que, seguindo sua linha de fuga, não se encontram confortáveis na tibieza climatizada do paraíso imperial. (TIQQUN, 2019, p: 150)*

Antes de entrar em maiores detalhes sobre as condições de emergência da Revolta da Lâmpada no contexto das Jornadas de Junho/2013 no Brasil, é preciso antes elaborar sobre o principal elemento motivador de sua existência, que em última instância nos levou à ideia de **Corpo Livre**: os sistemas de contingência biopolítica que determinam quais corpos estão mais próximos ou mais distantes de um modelo de cidadão “naturalmente” detentor de direitos, em que níveis, a partir de quais marcadores sociais da diferença (e interseções entre marcadores), e condicionados a quais processos históricos.

Isso porque a premissa fundante da coletiva, desde o seu nascimento, foi cimentada pela intenção de promover um horizonte interseccional entre diferentes grupos minorizados em aliança, nas ruas, pelo reconhecimento de suas precariedades - diferentes, ainda que análogas - a partir do corpo como denominador comum.

Vamos começar com a leitura da *Manifesta* da Revolta da Lâmpada, texto que traz o *core* conceitual da coletiva, e que era entoado em todos os cortejos anuais do grupo (além de outras atividades) desde a sua fundação, em 2014 (ainda que o nome Revolta da Lâmpada faça referência a um caso de violência homofóbica ocorrido em 2010, na cidade de São Paulo, como a *Manifesta* contextualiza):

*14 de novembro de 2010. um grupo de pessoas é agredido com lâmpadas fluorescentes. a expressão de seus corpos na rua foi enquadrada pelos agressores como inadequada, inadmissível, passível de punição.*

*a lâmpada fluorescente virou um símbolo da opressão não só aos LGBTs, mas a todos os corpos percebidos como inadequados pela norma.*

*a revolta da lâmpada é uma revolta pela liberdade de todo corpo.*

*o corpo que é ~lampadado~ por ser como se é e utilizado como se deseja.*

*o corpo que se mexe, ama, fala, fode, beija, toca ou se transforma de jeitos diferentes, à margem das normas do mexer, do amor, da fala, da foda, do beijo, do toque ou da transformação.*

*o corpo que questiona, que não precisa se moldar a um padrão, que não pede VIP pro opressor para entrar na boate cafona que ele frequenta.*

*o corpo violentado por andar livre.*

*o corpo que aborta.*

*o corpo transformado, transviado, transgredido.*

*o corpo que tinha pau e agora tem buceta.*

*o corpo que tinha seio e agora não tem.*

*o corpo que utiliza o cu para outros fins deliciosamente não reprodutores.*

*o corpo pintoso, afeminado, aviadado, fechativo.*

*o corpo de macha, de fancha, de sapatão.*

*o corpo de peito e pau.*

*o corpo de barba e salto.*

*o corpo grande ou pequeno ou peludo ou pelado.*

*o corpo negro. o corpo periférico. o corpo encarcerado.*

*o corpo que vive com HIV.*

*o corpo com deficiência.*

*o corpo indígena. o corpo do povo de santo.*

*o corpo que envelhece.*

*o corpo assexual e o corpo intersexo.*

*o corpo que busca outros estados de consciência.*

*o corpo laico.*

*o corpo dissidente, desviante, descolonizado.*

*o corpo inclassificável.*

*o corpo permitido.*

*o corpo político.*

*o corpo que deseja ter direito de ser o que é, não importa o que for.*

*o CORPO LIVRE!*

(MANIFESTA DA REVOLTA DA LÂMPADA<sup>26</sup>, primeira versão escrita em Novembro/2014, última atualização em Novembro de 2017)

Um ano antes de Judith Butler publicar *Corpos em Aliança e a Política das Ruas* (2015), a Revolta da Lâmpada nascia já com o intuito de criar uma *práxis* de coalizão interseccional, que tivesse a capacidade de articular diferentes experiências de opressão na mesma plataforma de ativismo - ainda que a efetividade dessa estratégia seja objeto de um debate amplo e cheio de nuances, que não por acaso é a motivação central deste trabalho. De toda forma, essa intenção é bastante alinhada com Butler:

*Agora estou trabalhando a questão das alianças entre várias minorias ou populações*

---

<sup>26</sup> Neste vídeo de 2015, chamado "Amazonas do Fervo", feito em resposta a um *stunt* da Igreja Universal que convocava um "exército de Gladiadores do Altar", é possível assistir a uma leitura coletiva da manifestação: [https://www.youtube.com/watch?v=WYmKmDgnKl4&t=89s&ab\\_channel=RevoltadaL%C3%A2mpada](https://www.youtube.com/watch?v=WYmKmDgnKl4&t=89s&ab_channel=RevoltadaL%C3%A2mpada)

*consideradas descartáveis; mais especificamente, estou preocupada com a maneira pela qual a precariedade - esse termo médio e, de algumas formas, esse termo mediador - pode operar, ou está operando, como um lugar de aliança entre grupos de pessoas que de outro modo não teriam muito em comum e entre os quais algumas vezes existe até mesmo desconfiança e antagonismo (BUTLER, Judith, p. 29)*

É interessante paralelizar a análise de Butler com o paradigma da imunidade de Esposito (2005). O autor explica que a noção de comunidade vem do termo *munus*, que significa obrigação, dever com o coletivo – portanto, uma premissa de responsabilidade, uma implicação ética. Ao mesmo tempo, o individualismo neoliberal opera sob uma lógica de auto-proteção e pertencimento pela assimilação. Assim, a relação inseparável e paradoxal entre comunidade e imunidade faz emergir, nos regimes de exclusão, processos de seleção que determinam os corpos elegíveis para fazer parte da comunidade, portanto protegíveis, e os "corpos-patógenos" a serem combatidos, passíveis de imunização. "Curas" que excluem, adoecem e matam. Quando a necropolítica descrita por Achille Mbembe (2016) encontra o paradigma da imunidade de Esposito, operam-se genocídios, ecocídios e epistemicídios que aniquilam vidas em nome da preservação da vida. Da vida de quem?

*Se a comunidade é algo na qual nascemos e para a qual devemos sempre, a sociedade moderna individualista se constitui na tentativa de imunização. Trata-se justamente do mecanismo que liga a semântica da comunidade à biopolítica e que torna os dois conceitos, de comunidade e imunidade, inseparáveis. Afinal de contas, ao mesmo tempo que protege a comunidade daquilo que lhe é externo, a imunidade é aquilo que também a nega. (NEVES, Barbara, 2017, p. 10)*

Aqui volto à Butler para dizer que a premissa da imunização vira violência e ódio à diferença quando o sujeito que está (supostamente) mais inserido na noção normativa de comunidade tenta "*imunizar-se contra o pensamento de sua própria precariedade*" (BUTLER, 2015, p. 78). Essa negação, portanto, cria e acentua desigualdades políticas. A imunização assume a forma de violência dirigida às supostas ameaças - que são, no caso, os corpos que estão fora, ainda mais vulneráveis, às margens do modelo de sujeito merecedor de direitos. Para este sujeito, a frase "*direitos humanos para humanos direitos*" serve de escudo, um antibiótico (que acredito ser placebo) para curar sua própria precariedade. E assim cria-se o enquadramento de um "humano direito" - que *projeta* a negação da sua própria vulnerabilidade em forma de violência contra humanos considerados "desajustados", inimigos a serem combatidos. Esta é a primeira entre várias táticas de projeção utilizadas pela extrema direita para vilanizar grupos minoritários e assim fazer a manutenção de sistemas históricos de opressão - falaremos de outras neste trabalho.

Mais adiante em Butler, esse sistema de contingenciamento imunitário também faz pensar sobre a noção de "povo". O povo é de fato "todo mundo"? Em uma sociedade marcada por princípios de exclusão como a interdição, a separação e a rejeição (FOUCAULT, p. 10), quais são os truques discursivos que desenham as suas fronteiras?

*Quando a luta para definir quem pertence ao "povo" se intensifica, um grupo contrapõe sua própria versão do "povo" àqueles que estão de fora, os que considera uma ameaça ao "povo" ou opositores da versão proposta de "povo". Como resultado, temos (a) aqueles que buscam definir o povo (um grupo muito menor do que o povo que buscam definir); (b) o povo definido (e demarcado) no curso dessa aposta discursiva; (c) o povo que não é "o povo"; e (d) aqueles que estão tentando estabelecer esse último grupo como parte do "povo". Mesmo quando dizemos "todos", em um esforço para propor um grupo que inclua a todos, ainda estamos fazendo suposições implícitas sobre quem está incluído, de forma que dificilmente superamos o que Chantal Mouffe e Ernesto Laclau descreveram tão acertadamente como "a exclusão constitutiva", por meio da qual qualquer noção particular de inclusão é estabelecida. (BUTLER, 2018, p.11)*

Ela cita o exemplo do Pegida [Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes - Patriotas Europeus contra a Islamização do Ocidente], "... um partido político alemão abertamente anti-imigrantes, que, em janeiro de 2015, afirmou 'Nós somos o povo', uma prática de autonegação que buscava precisamente excluir os imigrantes muçulmanos da ideia vigente de nação." (BUTLER, 2018, p. 9-10)

O ex-presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, afirmou, em discurso datado de 15/07/2022<sup>27</sup>, a seguinte frase: "As leis existem para proteger a maioria. As minorias têm que se adequar". Mais uma estratégia de projeção: ao tentar criar uma ideia homogênea de "maioria" e entender minorias como grupos a serem "assimilados" pelas regras de uma maioria supostamente homogênea, o ex-presidente aplicava o golpe narrativo da noção de "povo". Um truque que a Revolta da Lâmpada constantemente tentava "desmascarar" ao utilizar a frase "Não somos minoria! Juntas somos a esmagadora maioria" em suas comunicações, na tentativa de explicitar que a coalizão interseccional de diferentes dissidências, de fato, agrupava a imensa maioria da população.

Nesse sentido, essa "esmagadora maioria", necessariamente múltipla, poderia se aproximar da noção de "multidão" em Virno - em oposição à premissa Una do "povo". Virno vai lá em Hobbes para diferenciar as ideias de *povo* e *multidão*. A multidão - ao contrário do povo - traria em si a pluralidade de anseios, inquietações, desejos, *standpoints*, precariedades e percepções de mundo de uma união

---

<sup>27</sup> <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2022/07/15/bolsonaro-defende-falas-transfobicas-minorias-tem-que-se-adequar.htm>



de Muitos.

*Hobbes detesta — uso intencionalmente um vocábulo passional, pouco científico — a multidão e investe contra ela. Na existência social e política dos muitos enquanto muitos, na pluralidade que não converge em uma unidade sintética, ele percebe o maior perigo para o “supremo império” (...). Em De Cive, onde expôs longamente seu horror pela multidão, lê-se: ‘O povo é um Uno, porque tem uma única vontade e, a quem se lhe pode atribuir uma vontade única’” (VIRNO, p. 4-5)<sup>28</sup>*

Em seguida, Virno explica que, "no pensamento liberal, a inquietude despertada pelos “muitos” foi aquietada mediante o recurso à dupla público-privado (...) O povo é o coletivo, a multidão é a sombra da impotência, da desordem inquieta, do indivíduo singular" (p. 6). Merece bastante atenção essa elaboração de Virno pois, ao meu ver, revela mais um jogo de inversão, tal qual quando a suposta política de proteção à vida se revela uma política de morte, ou o modelo de "humano direito" - uma minoria - é considerado maioria. Neste caso, o liberalismo faz com que a ideia homogênea de povo sirva de representação da esfera pública (diversa e múltipla), ao passo que a complexidade da multidão passa a ser aprisionada na esfera do privado.

## **2.2. Contexto de emergência: 2013 e o big bang de novos paradigmas políticos;**

*Veio o tempo em que por todos os lados as luzes desta época foram acendidas.*  
(MOMBAÇA, Jota, texto homônimo, publicado em 26/11/2018)<sup>29</sup>

Com a lente da multidão proposta por Virno acoplada aos óculos, já podemos começar a entrar nas condições de emergência da Revolta da Lâmpada: o momento sócio-político e histórico de inquietação generalizada que culminou com uma cadeia mundial de protestos ocorridos no início dos anos 2010, articulados em grande parte pelo uso de redes sociais como ferramentas de mobilização coletiva (algo bastante novo até então), e que desencadeou novos paradigmas políticos para todos os lados: entre eles, a emergência de uma nova geração de ativismos independentes no Brasil – que, no campo progressista, ganhou contornos marcadamente feministas, antirracistas e *queer*.

Mas vamos manter o *zoom* em escala global por enquanto: me refiro aos protestos desencadeados pelas lutas antiglobalização do início dos anos 2000 (BULGARELLI, 2018, p. 489) que, nas palavras (um pouco dramáticas) de Castells, "*começaram no sul e no norte, na Tunísia e na Islândia,*

---

<sup>28</sup> Importante pontuar aqui que a noção de povo tem um poder de persuasão social que a noção de multidão não tem, e era constantemente trazida pela Revolta da Lâmpada em suas atividades, como forma de disputá-la na premissa dos Muitos.

<sup>29</sup> <https://www.buala.org/pt/corpo/veio-o-tempo-em-que-por-todos-os-lados-as-luzes-desta-epoca-foram-acendidas>

e de lá a centelha acendeu o fogo numa paisagem social diversificada e devastada pela ambição e manipulação em todos os recantos deste planeta" (Castells, p. 7, 2012), como os movimentos *Occupy*, as *Primaveras Árabes*, e, no Brasil, as *Jornadas de Junho de 2013* - esta última, uma erupção de protestos em diferentes localidades do país, chamados pela antropóloga Rosana Pinheiro-Machado de "'revoltas ambíguas': manifestações políticas e/ou os atos de ação coletiva que não possuem uma orientação ideológica clara em sua largada" (2019, p:15). Esses fenômenos redefiniram rumos, ferramentas e práticas do ativismo urbano tal qual um *big bang* de novos paradigmas políticos, com efeitos em todos os lados.

Utilizo a metáfora do *big bang* (sob o risco de ser dramática também) sem a ilusão de que tais efeitos nascem do vácuo. Pelo contrário, é pelo "excesso de matéria", pelo acúmulo histórico do grito de comunidades subalternizadas, insatisfações não endereçadas, evidências cada vez mais graves da crise climática, a crise de refugiados, o acentuamento de desigualdades pelo capitalismo neoliberal transnacional, o giro pós-colonial - e ao mesmo tempo as atualizações coloniais, as descentralizações (e re-centralizações) culturais e midiáticas, o despertar de sentimentos nacionalistas e neofascistas que pareciam adormecidos - tudo ao mesmo tempo na rua.

É um *big bang* profundamente marcado pela narrativa utópica de uma nova ordem mundial, de uma reconstrução do planeta no início de um novo milênio. Um ideal que levou milhões às ruas pelo mundo todo, multidões conectadas por um denominador comum: a indignação<sup>30</sup>. Mas indignações que vinham de percepções completamente diferentes da realidade, muitas vezes diametralmente opostas e irreconciliáveis. Uma multidão heterogênea de pessoas que se encontram nas ruas para (re)descobrir os abismos que as separam. A interpretação dessa "nova ordem mundial", portanto, rapidamente revelou-se bastante diversa de contexto a contexto, estilhaçada em incontáveis interpretações do que seria o tal "povo" - e, portanto, ideias bastante distintas da "vontade popular".

Nesse sentido, as *Jornadas de Junho* brasileiras também semearam trajetórias políticas diametralmente opostas, na análise de Rosana Pinheiro-Machado: se por um lado criaram as condições para o fortalecimento da extrema-direita e do bolsonarismo no Brasil, por outro também foram responsáveis pela emergência de uma série de movimentos ativistas independentes que a antropóloga chama de *Novíssimos Movimentos Sociais* (2019, p. 21).

*De um lado, a análise [das Jornadas de Junho] foca as pessoas comuns, os sujeitos de classes*

---

<sup>30</sup> Comentário do meu orientador em conversa sobre esse momento: "o livro famoso da época que circulava na Europa e USA foi o *Indignez-vous* do filósofo judeu que escapou ao Holocausto, Stephane Hessel. Lembro que meu pai comprou e me ofereceu na altura em que saiu em Portugal"

*populares que tiveram suas vidas impactadas de maneira profunda pela crise multidimensional brasileira e que foram seduzidos pela mensagem bolsonarista. De outro, olha-se para os novíssimos movimentos sociais, fundamentalmente anti sistêmicos, como a nova onda do feminismo que explodiu no Brasil no século XXI e as formas emergentes de luta anticapitalista, que se pautam pelas questões de raça, gênero e sexualidade e que o mainstream intelectual, majoritariamente composto por homens brancos, ainda se recusa a tratar com a devida importância. (PINHEIRO-MACHADO, 2019, p :13)*

Maria Gloria Gohn cita Blumer para caracterizar o contexto que cria as condições para o nascimento de novos movimentos sociais<sup>31</sup> a partir da noção de *carências sociais*, onde há "*insatisfação com a vida atual, desejo e esperança de novos sistemas e programas de vida*" (GOHN, 2014, p. 30) - porém com caráter amorfo, por motivos bastante distintos e ainda indefinidos no momento embrionário de irrupção, que resultou tanto na emergência de uma nova onda de ativismos dissidentes, como também no aumento vertiginoso de movimentos e partidos da extrema direita neo-fascista ao redor do mundo.

No caso do Brasil, as multidões que vimos nos telejornais em 2013, e que também fizemos parte, de fato apresentavam a pluralidade da "multidão". Mas também aprendemos que, quando ganham uma proporção que escapa a qualquer tentativas de definir suas pautas centrais, o impacto simbólico de tais multidões pode ser capturado em uma armadilha metonímica às avessas, com o objetivo de aparelhar a multiplicidade de vozes nas ruas à uma ideia *Una de povo* - de repente, a diversidade de inquietações da multidão é planificada em uma narrativa hobbesiana: todo o povo pela parte do povo. E nesse caso o jogo é simples: a bola tá ali quicando, quem tem mais recursos para apanhar a bola e se apropriar da narrativa, apanha - não por acaso, os mesmos interessados na manutenção de poderes *Unos*. Foi exatamente essa a oportunidade que o então emergente - e bastante financiado - Movimento Brasil Livre (MBL), grupo liderado por jovens da *alt-right* brasileira, encontrou para vincular a ideia de povo e "vontade popular" às manifestações pelo impeachment da presidenta Dilma Rousseff em 2016. O resultado drástico iniciado com esse processo nós já sabemos.

Aqui, portanto, reside o paradigma do dualismo *povo X multidão*, para o qual pretendo oferecer uma perspectiva não-dualista: como pensar em uma multidão que não seja tão amorfa que não tenha uma unidade comum de articulação e coalizão, portanto passível de ser capturada por forças planificadoras e universalizantes, mas que também não reproduza a perspectiva fascista do "povo como unidade", que cria portanto regimes de exclusão, assimilação ou hierarquização. Afinal, como

---

<sup>31</sup> Uma definição bem ampla de movimentos sociais como referência: "Informal networks, based on shared beliefs and solidarity, which mobilize about conflictual issues, through the frequent use of various forms of protest" (DELLA PORTA & DIANI, 1999, p: 16)

*Pode-se conceber um Uno que, longe de ser um porquê concludente, seja a base que autoriza a diferenciação, que consente a existência político-social dos muitos enquanto muitos. Digo isto para assinalar que uma reflexão atual sobre a categoria de multidão não tolera simplificações apressadas, abreviações arbitrarias, mas que deverá enfrentar problemas ríspidos: em primeiro lugar o problema lógico (para reformular, não para eliminar) da relação Uno-Muitos (VIRNO, p. 7)*

A RDL, portanto, nasce a partir dessa tentativa, um bocado paradoxal: a criação de uma coletividade que pudesse ao mesmo tempo trazer uma unidade de luta sem perder o aspecto plural, diverso, heterogêneo das diversas corporeidades ali representadas.

### **2.2.1. Segunda premissa do big bang: por uma nova - e mais corporificada - esquerda**

*A esquerda festiva que rifa vidas, o que faz? Como disse brilhantemente Djamila Ribeiro, ela pode não ajudar a matar, mas, invariavelmente, pula corpos. (CUSTODIO, Tulio, A esquerda festiva que pula corpos, publicado em 14/09/2017)<sup>32</sup>*

Bruno Cava, em entrevista ao website do Instituto Humanitas da Unisinos, sumariza as Jornadas de Junho como "o levante da multidão que, no Brasil, distendeu-se no longo arco entre os primeiros atos pela redução do preço da passagem, no começo de junho de 2013, até a greve dos garis em fevereiro de 2014 e os protestos contra a organização da Copa do Mundo (#NãoVaiTerCopa)." E também contextualiza Junho como fenômeno decisivo para demarcar uma descrença generalizada na política tradicional, o que o entrevistador Ricardo Machado intensamente define como "uma força vital que tem a forma de um espectro a assombrar a institucionalidade de nossa política em ruínas":

*O substrato do levante junhista foi, de um lado, a torrente de indignações devido à saturação das condições de vida urbana, especialmente quanto aos gargalos de mobilidade, moradia, renda e poluição. O acontecimento foi destituente para os governos em todos os níveis e o próprio modelo representativo ao explicitar, em sua estética de ações diretas, enxame e ativismo autoral, a enorme defasagem entre o horizonte de expectativas propagandeado pelos megaeventos e seus discursos ufanistas de Brasil Maior, e a experiência real das pessoas. (CAVA, entrevista publicada em 23/06/2018)<sup>33</sup>*

Uma segunda premissa que justifica a metáfora do *big bang*, no campo da esquerda progressista,

<sup>32</sup> O termo "esquerda festiva" passou a ser empregado no Brasil para setores um bocado Românticos da esquerda – e, não por acaso, um bocado embranquecidos. O autor Túlio Custodio explica melhor no texto: <https://www.jusbrasil.com.br/noticias/a-esquerda-festiva-que-pula-corpos/499230947>

<sup>33</sup> <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/580155-o-horizonte-dos-desafios-contemporaneos-foi-tracado-no-mapa-de-junho-de-2013-entrevista-especial-com-bruno-cava>

é o notório fortalecimento de vozes, experiências, ativismos e coletividades pautados pela realidade vivida a partir de outros marcadores sociais da diferença para além do eixo "classe" - uma espécie de fissão interna que tornou insustentável a continuidade de premissas clássicas da esquerda marxista tradicional, insuficientes para dar conta das interseções raciais, de gênero, sexualidade, etc, no acentuamento das desigualdades sociais.

Essa disputa no campo da esquerda já certamente acontecia, mas as Jornadas de Junho ofereceram impulso para que a perspectiva da interseccionalidade<sup>34</sup> subisse mais rápido pelas escadas do campo progressista, construídas por epistemologias feministas, sudacas, *queer*, *crip* e decoloniais desenvolvidas nas últimas décadas. Novas coletivas e iniciativas negras, feministas, LGBTQIA+, de pessoas com deficiência, pessoas vivendo com HIV, imigrantes e refugiades - entre outros marcadores - ajudaram a consolidar a importância de pensar o aprofundamento das desigualdades a partir de uma premissa multidimensional, que considera múltiplos eixos e cruzamentos. Importante ressaltar, contudo, que essa consolidação da perspectiva interseccional no campo da esquerda ainda é frágil e está em constante disputa. (volte alguns parágrafos e releia as últimas linhas da citação de PINHEIRO MACHADO acima)

Liane Rossi, mulher cisgênera lésbica e membra da RDL, estava na faculdade com o surgimento do PT (Partido dos Trabalhadores) e a ascensão de Lula como liderança política durante as greves do ABC<sup>35</sup> em 1979. Ela se filiou ao partido desde o início, e foi militante do PT por muitos anos. No trecho da entrevista de campo que fizemos, ela relata o momento em que percebeu esse processo:

*Eu fiquei encantada com o Lula, nasceu o PT, eu, estava na faculdade, então tinha um desdobraimento com o mundo acadêmico, com as possibilidades que o PT juntava a questão de classe, com um território intelectual interessantíssimo naquela época, então era um espaço para mudar todas essas coisas que me incomodavam, mas depois fui descobrindo que era um espaço machista, era "companheira, traz o cafezinho, traz um lanche". Eu estava enrugada naquela coisa de mudar, mas eu não tinha descoberto ainda que você pode trabalhar por essas mudanças, mas pode abrir muitos outros caminhos. Esses outros caminhos davam a impressão que ia atrapalhar a mudança principal, que era ganhar a eleição, fazer uma revolução, e tudo isso tirava o foco do principal. Essa luta é importante, mas dentro dela tem que estar todas essas outras coisas, se não não adianta porra nenhuma. (LIANE ROSSI, entrevista realizada em 20/01/2022)*

---

<sup>34</sup> A noção de interseccionalidade, assim como a sua importância para este trabalho, será desenvolvida com maior detalhamento no Capítulo 3

<sup>35</sup> As greves do ABC (sigla que se refere às cidades industriais de Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano, na região metropolitana de São Paulo) foram "uma série de manifestações operárias ocorridas entre os anos de 1978-80, no contexto de abertura política da ditadura militar, e que marcaram o ressurgimento do movimento trabalhista brasileiro, após a repressão promovida pelo regime entre 1968 e 1972." (Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Greves\\_de\\_1978-1980\\_no\\_ABC\\_Paulista](https://pt.wikipedia.org/wiki/Greves_de_1978-1980_no_ABC_Paulista))

Parte dessa esquerda tradicional vai fazer uma crítica ao que chama de "militância identitária", em oposição binária à "luta de classes", como o filósofo Wilson Gomes dicotomiza em artigo publicado no portal da revista Cult em 21/01/2022<sup>36</sup>: "*Os militantes identitários são pessoas que decidiram, ao longo das últimas três décadas, trocar a razão principal do engajamento na disputa política típica da esquerda marxista, a luta de classes, pela ideia de um conflito fundamental entre elites opressoras e privilegiadas e minorias historicamente oprimidas*". O acionamento desse dualismo revela o que a deputada federal Erika Hilton, uma das principais vozes atuais da política interseccional no Brasil - e que também foi participante ativa da Revolta da Lâmpada - chama de "debate de uma esquerda ultrapassada".

*Há anos atrás, quando o movimento LGBTQIA+ ganhava força no Brasil, havia essa discussão sobre 'ah, não podemos confundir a luta de classes com a luta identitária, o mais importante é a luta da classe trabalhadora', mas a identidade do ser também compõe uma discussão que muitas vezes está atrelada à luta de classes, porque na grande maioria das vezes quem está lutando a partir do dispositivo da identidade também é oprimida no viés de classe. Eu acho que as lutas se somam e não podem ser separadas. 'Ah, mas a classe é o pilar'. Não, a questão racial é uma questão que muitas vezes antecede a questão de classe. Não é colocar uma agenda em detrimento de outra, é interseccionalizar as agendas. Será que as realidades e vivências dentro do espectro da classe trabalhadora são iguais pra todo mundo? Será que eu, enquanto mulher travesti negra, enfrento os mesmos problemas que um homem branco na classe operária? (HILTON, Erika, entrevista para o jornalista Leandro Demori no programa Dando a Real, veiculado em 03/10/2023 no canal TV Brasil)*

### 2.2.2. Terceira premissa do big bang: arejar o fazer político.

Por fim, o terceiro motivo pelo qual recorro ao *big bang* (peço desculpas pela insistência) vem de uma premissa estratégico-metodológica: o clima de efervescência ativista e da irrupção fugaz de diferentes insatisfações na rua, cuja velocidade e espontaneidade não raro escapava da captura de lideranças de ativismos institucionalizados, aliado à própria descrença nos atores tradicionais da política, portanto, passa a gerar um sentimento de mudança também em relação ao fazer ativista em si, em que novos movimentos independentes passam a questionar o *modus operandi* dos ativismos mais tradicionais<sup>37</sup>. A linguagem do protesto, da manifestação política e da ocupação do espaço público, de certa forma, ganha novo impulso de ruptura com molduras institucionalizadas da *práxis* ativista e buscam hibridização com linguagens criativas/artísticas (agora é a hora que ela, a noção de *ativismo*<sup>38</sup>, entra

<sup>36</sup> <https://revistacult.uol.com.br/home/dois-problemas-democraticos-da-politica-identitaria/>

<sup>37</sup> Raposo faz um interessante paralelo entre a *performance art* e as performances políticas: "*A performance art constitui-se, como movimento de vanguarda, a partir grosso modo dos anos 1970, digamos assim, nesse abuso simbólico, e, de algum modo, também essas performances políticas contemporâneas são abusos simbólicos das estruturas oficiais do diálogo político – os parlamentos e os gabinetes governativos*". (RAPOSO, p: 99)

<sup>38</sup> A noção de *ativismo*, assim como a sua importância para este trabalho, será desenvolvida com maior detalhamento no

no texto), "para além do padronizado em manifestações partidárias e sindicais típicas" (MOURÃO, 2015 in COLLING, 2019, p. 14). <sup>[1]</sup> Colling cita Tróí para correlacionar a cena da arte ativista contemporânea no Brasil com outros fenômenos similares no passado, em que haveria um 'revival' da arte situacionista dos anos 60" (TRÓI in COLLING, 2019, p. 14), em que há produção de um discurso muitas vezes anarquista e anti-institucional. De fato, não é nova a relação entre arte e ativismo em busca de um fazer político menos corporativista e mais independente: mas também é fato que essa relação andava meio morna, e foi reaquecida pelo contexto pós-Junho<sup>39</sup>. Aliás, falando em corporativismo, Gohn pontua a impermeabilidade como um dos fatores possíveis de uma crise de mobilização entre movimentos sociais Brasileiros que foram institucionalizados durante os anos 90:

*Os vícios, males e consequências do corporativismo não foram superados, porque muitos movimentos estão entrincheirados em si próprios, donos de verdades, não-permeáveis a críticas. Outros ainda são conduzidos de forma paternalista, cerceando as bases enquanto reservas próprias. Ou seja, há muitos problemas internos em vários movimentos populares, que já abordamos em outros trabalhos (Gohn, 1992), os quais seriam normais em regimes de plena democracia mas que se tornaram problemáticos no contexto brasileiro, na vigência de uma cultura política que não se transformou o suficiente para o pleno exercício do jogo democrático, que convive com regras do fisiologismo e de práticas do tradicionalismo, mas fala em nome da modernidade. (GOHN, 2014, p. 323)*

Não é à toa que ocorrem tais processos de entrincheiramento e impermeabilização dos movimentos sociais descritos por Gohn - eles estão relacionados à necessidade de assimilação aos enquadramentos rígidos e categorias fixas da política institucional, para assim conseguir disputar espaço nos gabinetes onde se produz política pública. Portanto, a crítica ao enrijecimento dos movimentos sociais não pode ser vista com unilateralidade e observada sob lentes polarizantes. De fato, a necessidade de "ordenar" os movimentos sociais para que possam aceder aos espaços da política institucional encontra paralelo com a tendência das próprias ciências sociais em marginalizar a construção de uma teoria dos movimentos sociais, justamente por não conseguir encaixar dentro de seus *frameworks* a suas complexidades e constantes transformações.

*Social movements have always been an irritating phenomenon in social theory (as they are in social reality). Their preoccupation with the problem of social order moved social movements to a residual category in social theorizing. The central issue has been to find out how to transform movement into order, how to contain and channel deviance toward orderly life. This has made them an object of theorizing that remained at the margin of social theory. Looking*

---

#### Capítulo 4

<sup>39</sup> "Aliás, desde os anos 90, esta articulação entre ação política e manifestação festiva estava já sendo usada para criar movimentos como Reclaim The Streets, Clown Army, SpotCit especificamente no contexto europeu, ou as festas de dança e musica electrónica (tecknivals, psytrance ou earthdream) um pouco por todo o lado. Marcelo Exposito no seu ensaio visual *La imaginación Radical (Carnavales de resistência, 2004)*, explora justamente estas articulações que se constituem nas festas de rua como bifurcações no fluir das palavras, dos desejos, das imagens, para colocá-las ao serviço do poder de articulação da multiplicidade, do extraordinário, da descontinuidade. Reclamar a cidade é também reclamar o direito à festa." (GUSTRAVA, RAINHO & RAPOSO, no prelo, 2023)

*into the "giants upon which we stand" (Merton 1965) such as Weber, Durkheim, or Simmel, they do not tell us much about social movements. This even holds for Marx who engaged in social movements but who did not produce a compelling theory about social movements.(...) By keeping social movements conceptually at the margin of social theorizing, they tell us a lot about the margins where the reproduction of order does not succeed. The more these social theorists were preoccupied with order, the more interesting social movements became as analytical keys to the problem of creating order in the permanent movement produced by social action. (EDER in DELLA PORTA & DIANI, 2015, p. 31)*

Por fim, há de se destacar o impacto decisivo gerado pelas redes sociais no modo como o ativismo passou a ser mobilizado - e percebido - no Brasil e no mundo. Na esteira da oposição às formas de mobilização mais centralizadoras e cartesianas do ativismo tradicional, as redes sociais apresentavam a possibilidade de um modelo de mobilização autônomo, descentralizado e independente. Muitos dos tais novíssimos movimentos sociais emergem, justamente, a partir de postagens e eventos criados no Facebook - como a própria Revolta da Lâmpada. As redes sociais contribuíram para a construção de uma nova cultura política, e apresentaram novos paradigmas para os modelos de ação ativista que eram acionados até então. Tindall nos oferece um panorama do papel que tais plataformas passaram a desempenhar, negativa e/ou positivamente, nos processos de interlocução/comunicação dos movimentos sociais com a sociedade civil: seja no que diz respeito à mobilização (ou desmobilização), fluxo de informação (verdadeira ou falsa), reconhecimento identitário (ou campanhas de perseguição a identidades minorizadas), criação de capital social e também repressão/criminalização de movimentos, protestos e ações sociais.

*Networks can create opportunities. For example, they shape conditions for participation in collective action and social movements by acting as conduits for the flow of information, the development of pro-movement attitudes and values, and the development of collective identities. Importantly, networks also link individuals and groups to other movement actors and potential actors. Past social movement participants are often recruited for participation in new movements, and new episodes of mobilization. Networks can also provide non-movement related opportunities. For example, the ties developed through mobilization can act as a type of social capital that might be utilized in other contexts. In addition to their role in facilitating mobilization, social network ties can also serve to constrain action in some circumstances. (TINDALL in DELLA PORTA & DIANI, 2015, p. 231)*

Já sabemos os desdobramentos pouco motivadores dessa história - a utopia de uma internet de convergência e democratizada nos acessos se revelou uma distopia das bolhas algorítmicas, do fortalecimento das abismos e polarizações e da emergência da noção de pós-verdade. Como sintetiza Barbosa no texto de apresentação do livro "Pós-verdade e fake news" (2022): "A era das redes sociais começou com a promessa de libertação e empoderamento de minorias, mas parece estar nos levando para as trevas da desinformação" (BARBOSA, 2022, p.7)



Castells diz que "torturar corpos é menos eficaz que moldar mentalidades" (2013, p. 9), em uma referência direta às premissas panópticas foucaultianas. A partir de Junho/2013 no Brasil, e das grandes manifestações globais do início dos anos 2010, esse *statement* nunca pareceu tão evidente. Nesse sentido, o contexto paradigmático do ativismo contemporâneo, impulsionado pelas redes sociais, escancara o aspecto de manipulação narrativa e da importância do campo discursivo nas disputas políticas. Essa preocupação intensificada com o enfrentamento do maquinário de desinformação da extrema na chamada "guerra de narrativas" também vai ser um elemento central de preocupação (e ação) dos chamados *Novíssimos Movimentos Sociais*. Facchini cita Alvarez para trazer uma perspectiva reveladora da interconexão e inseparabilidade entre política e discurso:

*Tem se mostrado analiticamente relevante a contribuição de Sonia Alvarez, produzida a partir dos feminismos latino-americanos e de uma crítica de sua circunscrição a uma "sociedade civil" separada de uma "sociedade política". O interesse está na clareza com a qual Alvarez define os feminismos como "campos discursivos de ação", constituídos por "teias político-comunicativas" "malhas costuradas por cruzamentos entre pessoas, práticas, ideias e discursos" que vinculam indivíduos e agrupamentos com diversos graus de formalização ao Estado, instituições e redes internacionais, universidades, atores do mercado e da mídia, entre outros. Interessa também por enfatizar a "gramática política" que vincula as/os atoras/es que com o campo se identificam. Tratam-se, nas palavras de Alvarez, de "linguagens, sentidos, visões de mundo pelo menos parcialmente compartilhadas, mesmo que quase sempre disputadas, [constituindo] um universo de significados que se traduzem ou se (re)constróem ao fluir ao longo de diversas teias político-comunicativas, norteando as estratégias e identidades das atoras/es que se coligam nesse campo" (FACCHINI, 2018, p. 315)*

Então, para recapitular, é importante que olhemos para estes quatro aspectos como condições de emergência para começar a falar da nossa protagonista, a Revolta da Lâmpada: 1) a emergência no Brasil dos Novíssimos Movimentos Sociais após as Jornadas de Junho de 2013, 2) o caráter interseccional destes novos movimentos, que passou a desafiar tanto o campo da esquerda tradicional, historicamente pautado pelo eixo "classe", como os olhares identitários "exclusivistas" dentro do feminismo, do movimento negro e do movimento LGBTQIA+, por exemplo 3) a preocupação em repensar os modelos tradicionais de protesto e ação política a partir de (re)aproximações com o campo das artes e 4) a preocupação com a comunicação e a disputa de narrativas na sociedade civil como forma de disputa política, para além dos gabinetes institucionais.

Estas premissas são linhas que, trançadas, formam a corda com a qual a Revolta da Lâmpada vai começar a atar seus nós. E é a partir destes nós que nossa jornada continua. Os próximos dois capítulos vão aprofundar os dois principais pontos de ancoragem da coletiva: a **interseccionalidade** (por meio do *Corpo Livre!*) e o **ativismo** (por meio do *Fervo Também é Luta!*). Em seguida, no capítulo 5, proponho uma lente crítica dos dualismos, e aciono alguns binários recorrentes em debates sobre

política, ativismo e ação social. A partir de percepções diferentes - às vezes divergentes, às vezes consonantes, às vezes, surpreendentemente, ambas - sobre a Revolta da Lâmpada obtidas nas entrevistas de campo, relacionadas a cada um dos dualismos.



### CAPÍTULO 3 – Lente interseccional: a noção de “Corpo Livre”

*A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo –, medimos o valor do mundo por categorias, que se referem a um mundo puramente fictício (NIETZSCHE, 2007, p. 431)*

Denise Ferreira da Silva, em "A Dívida Impagável" (2019), chama o processo histórico de categorização, enquadramento, hierarquização e controle da diversidade humana de Mundo Ordenado - que seria o pilar fundante do modelo onto-epistemológico colonial europeu, responsável por organizar as sociedades neoliberais modernas, desenhar fronteiras bem definidas entre pessoas e culturas e criar dualismos (recorrentes no debate antropológico, e também neste trabalho) a partir destas fronteiras: eu e o outro, universal e específico, natureza e cultura, identidade e diferença, entre outros.

*A diferença cultural sustenta um discurso moral cujo pilar é o princípio da separabilidade. Esse princípio considera o social um todo composto de partes formalmente independentes. Cada uma dessas partes, por sua vez, constitui tanto uma forma social quanto unidades geográfica e historicamente separadas que, como tal, ocupam posições diferentes perante a noção ética da humanidade – identificada com as particularidades das coletividades branco-europeias. (FERREIRA DA SILVA, Denise, 2019, p. 43)*

Explicita-se, criticamente, a ideia da diferença cultural enquanto *efeito* (e não causa ou motivação) de um projeto no qual a separabilidade é um princípio ontológico privilegiado. (p. 45). Um bom exemplo está em Rabinow e Rose (2006), no texto "*Biopower Today*", onde se explica como a biologização eugenista da ideia de raça no século XIX, influenciada pelo pensamento darwinista, fazia parte de um projeto biopolítico<sup>40</sup> que dependia desse *efeito* de subalternidade para justificar a dominação colonial pela escravidão (p. 205). Um exemplo de como a separabilidade e a demarcação da diferença é construída em torno de um *efeito* desejado.

Em oposição ao Mundo Ordenado, gestado pelo princípio da separabilidade, a autora imagina o Mundo Implicado, pela via de um recurso que ela denomina *poética negra feminista* - que "*não somente expõe a perversidade da lógica que transubstancia os resultados da violência total característica da arquitetura colonial em atributos naturais significados por corpos negros, mas identifica e mobiliza o excesso que sustenta a lógica como um índice de uma outra imagem do mundo e das possibilidades que esta abriga.*" (p. 36).

---

<sup>40</sup> Hacking resume bem a noção foucaultiana de biopolítica neste trecho: "*One can tell the story of biopolitics as the transition from counting hearths to the counting of bodies. The subversive effect of this transition was to create new categories into which people had to fall, and so to create and to render rigid new conceptualizations of the human being (HACKING, Ian, p. 281)*"

*E se, em vez de o Mundo Ordenado, imaginássemos cada coisa existente (humano e mais-que-humano) como expressões singulares de cada um dos outros existentes e também do tudo implicado em que/como elas existem, ao invés de como formas separadas que se relacionam através da mediação de forças?* (FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 43)

É possível, acredito, fazer uma amarração análoga aqui com a noção de World Without Objects (WWO) de Tim Ingold, como alternativa crítica à Object Oriented Ontology (OOO) (INGOLD, 2015, p. 16). Mas uma leitura desatenta poderia acionar outro perigoso - porém recorrente - dualismo: de um lado, a naturalização das separabilidades hierarquizantes e as percepções cristalizadoras de culturas e categorias sociais / identitárias disponíveis. Do outro, imaginar uma utopia universalizante de abandono da diferença, como se pudéssemos de fato "escapar" das ordenações hierarquizantes deste Mundo Ordenado, ou da OOO, e superar os seus efeitos - ou, como diz minha amiga Vi Grunvald em conversas informais, "*nascer seca embaixo d'água*".

Alguns discursos falaciosos como "somos todos iguais", "all lives matter", "a colonização foi há muito tempo", "o ativismo identitário é obcecado por categorias", "deixem nossas crianças em paz" ou "ideologia de gênero", nesse sentido, também funcionam sob a artimanha da projeção invertida, já citada neste trabalho em outras ocasiões, ao tentar omitir o aparato neo-colonial de categorização e hierarquização por racialização, gênero, sexualidade, entre outros marcadores, para assim acusar quem na verdade busca questioná-las como seus perpetuadores. Ou: deixem vocês, com seus chás de revelação de gênero, as crianças em paz.

Não se trata, portanto, de assumir o caráter estático das noções que separam e cristalizam as categorias em definições fixas (que, por sua vez, ainda pautam a formulação de direitos e identidades), tampouco acreditar na ficção abstracionista de abandoná-las totalmente em detrimento de noções-armadilhas, igualmente universalizantes ("*somos todos iguais*"), que invisibilizam as desigualdades. Ainda que também seja ficção, a elaboração monolítica das categorias culturais e identitárias têm efeitos materiais de exclusão, opressão, violência, precarização e desigualdade - e também de agrupamento coletivo em torno de uma pauta, ativismo, luta por políticas públicas.

Trata-se de investigar como tais categorias e eixos de subordinação interagem, se entrecruzam, se implicam, criam novos substratos e informam experiências mais complexas de vulnerabilidade sócio-política, que escapam às definições centrais de cada eixo unitário. Em outras palavras: acessar as categorias como ferramentas para complexificá-las de forma endógena; *hackear* suas limitações a partir da análise dos seus múltiplos cruzamentos. Aqui é bastante oportuno destacar a importância da noção de *encruzilhada* em Leda Maria Martins (1997): "*O termo encruzilhada, utilizado como operador*

*conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emerge dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções, sistemas simbólicos diferenciados e diversos” (p. 28).*

Um paradigma essencialmente *interseccional* - termo que, que não por acaso, vem do feminismo negro, que se encontra no cruzamento de estudos da negritude e dos estudos de gênero. Como define Carla Akotirene, a interseccionalidade é uma "*oferenda analítica preparada pelas feministas negras*" (2018, p. 12).

*Na metáfora de nossos ancestrais, a interseccionalidade seria uma encruzilhada de estruturas. Os marxistas decidiram pela avenida de classe, as feministas pela avenida de gênero, os afrocentristas pela avenida de raça, em diferentes abordagens que, tentam enfrentar o capitalismo, o patriarcado e o racismo. As mulheres negras, na tradição política, a exemplo da abolicionista Sojourner Truth, decidiram acreditar num encontro simultâneo e inseparado de estruturas, cuja repercussão é identitária. Quem luta contra apenas uma opressão, fortalece outras. (AKOTIRENE, Carla, texto publicado no website Casé Fala<sup>41</sup>)*

Em um de seus textos mais importantes, *La conciencia de la mestiza* (2005), a pensadora Gloria Anzaldúa descreve as formas pelas quais sua experiência cria uma consciência *mestiza*, que desafia não só a estabilidade dos marcadores sociais, mas também as análises que tratam a interseccionalidade como mera soma de especificidades - como se os cruzamentos interseccionais não produzissem *novas especificidades*:

*Como mestiza, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a queer em mim existe em todas as raças.) Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. Soy un amasamiento, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados. (ANZALDÚA, Gloria, p. 707-708)*

Como pensar direitos aplicáveis a vivências *mestizas* como a de Gloria Anzaldúa? Seria a partir da categoria gênero? Se sim, qual o risco de deixar as especificidades de matiz racial e sexual de fora? Se a partir de raça, quais seriam os riscos de invisibilizar as precariedades trazidas pelas violências de gênero e também da sexualidade lésbica? Se a partir da sexualidade, como dar conta das questões

---

<sup>41</sup> <http://casefala.com.br/site/a-interseccionalidade/>

raciais de modo que tenham a mesma importância? Se a partir da ideia de pertença ou não-pertença a uma nação, como garantir as costuras com todos os outros marcadores já citados?

Kimberlé Crenshaw, jurista e feminista negra que cunhou a ideia de interseccionalidade em 1989, diz que o termo surge da urgência em pensar uma ferramenta adequada para as pesquisas que envolviam gênero e raça, no que diz respeito às experiências de subalternização vividas por mulheres negras que não se localizavam unicamente em um ou outro, mas na combinação entre os dois marcadores. "A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação" (CRENSHAW in: STELZER & KYRILLOS, 2021, p. 240). Ela se propunha a examinar a tendência predominante em tratar as duas categorias como mutuamente excludentes na produção de leis contra a discriminação racial e de gênero, e também nas teorias feministas e antirracistas. Já existiam reflexões sobre esse cruzamento anteriores à emergência do próprio termo, tanto pelo movimento social liderado por mulheres negras, como pelo trabalho intelectual de pensadoras e pesquisadoras negras (GONZALEZ, 1984; DAVIS, 1981). O termo emerge, portanto, a partir de um lugar também híbrido e relacional, uma localidade fronteira entre a academia e o ativismo.

Stelzer e Kyrillos, contudo, apontam que os estudos sobre interseccionalidade dentro da academia tendem a ignorar essa origem baseada no movimento social, especialmente aqueles que tinham como protagonistas mulheres negras. "*Minimizar tal origem tende a diminuir o potencial transformador e crítico da própria interseccionalidade*" (STELZER & KYRILLOS, p. 241). Patricia Hill Collins e Sirma Bilge também destacam esse desbalanço e pontuam a necessidade de dar maior ênfase na *práxis crítica* da interseccionalidade, ou seja:

*"...as maneiras pelas quais as pessoas, como indivíduos ou parte de um grupo, produzem, recorrem ou aplicam estruturas interseccionais na vida cotidiana. (...) A práxis crítica da interseccionalidade pode ocorrer em qualquer lugar, dentro e fora do mundo acadêmico. Este livro dá especial ênfase à interseccionalidade como prática crítica porque os entendimentos comuns da interseccionalidade subestimam as práticas que tornam possível o conhecimento interseccional, especialmente aquelas que envolvem crítica, rejeição e/ou tentativa de corrigir os problemas sociais gerados por desigualdades sociais complexas". (HILL COLLINS, Patricia & BILGE, Sirma, p. 51-52)*

Como já foi brevemente contextualizado, a Revolta da Lâmpada nasce pautada pela intenção de desenvolver uma práxis interseccional por meio da ideia de **Corpo Livre** como premissa para uma coalizão entre pessoas consideradas dissidentes em relação às normatividades sociais que classificam e hierarquizam as populações com base nos atributos marcados em seus corpos. É, portanto, uma

aliança de ativistas que vêm de diferentes comunidades racializadas (nomeadamente negras e ameríndias) e/ou sexuais (LGBTQIA+) e/ou de gênero, entre outros marcadores como classe social, idade, mobilidade / deficiência, *body shape*, lugar de origem, etc - mas, também, de pessoas que fazem parte de duas ou mais comunidades/marcadores simultaneamente.

Em suma, a coletiva busca no *corpo* esse *locus comum* à teia complexa de experiências de subalternidade ali colocadas. Cada corpo (ou *corpa*, como gostávamos de falar) trazia uma narrativa diferente de interdição da própria liberdade. Pessoas com diferentes experiências de exclusão e também de privilégio. Que vêm de *backgrounds* sócio-culturais e identitários distintos, em muitas ocasiões bastante contrastantes entre si. Muitas proximidades, também muitos abismos e desigualdades. Mas com uma inquietação comum: *meu corpo não é livre por ser como é*.

*Clearly, the body is conceived of as the locus of punishment, justice, and example in Brazil. It is conceived by most as a proper site for authority to be asserted through the infliction of pain. On the bodies of the dominated-children, women, blacks, the poor, and alleged criminals-those in authority mark their power, seeking, through the infliction of pain, to purify the souls of their victims, correct their characters, improve their behavior, and produce compliance. To understand how these conceptions, and their consequences, can be accepted as natural in everyday life, it is not enough simply to unveil the associations of pain and truth, pain and moral development, or even pain and a certain type of authority. These conceptions of punishment and chastisement are associated with other notions that legitimate interventions in the body and with the absence of respect for individual rights. (CALDEIRA, Teresa, p. 367, 2000)*

Mas é fundamental olhar para as costuras interseccionais sem perder de vista a dimensão das desigualdades econômicas produzidas pelo capitalismo - isso resultaria em uma visão da economia e da cultura como esferas separadas. Para evitar a armadilha, Nancy Fraser, propõe "*uma abordagem crítica que revela as conexões ocultas entre elas. Em outras palavras, trata-se de usar a distinção a contrapelo, tornando visíveis e sujeitos a críticas tanto os subtextos culturais de processos aparentemente econômicos, quanto os subtextos econômicos de processos aparentemente culturais*" (FRASER, 1997, p.289). Bilge recorre a Hall e Ferguson para fundamentar um argumento que revela como o capitalismo neoliberal pode se apropriar da afirmação interseccional de minorias em processos de segmentação de mercado:

*Hall ressalta que, à medida que novos movimentos sociais desenvolveram e articularam reivindicações de justiça e identidades minoritárias com os seus projetos de saber contra-hegemônicos, as estratégias de acumulação flexíveis do capitalismo encontraram maneiras de transformar esses novos interesses por diferenças locais e minoritárias em novos nichos de mercado, promovendo mercados cada vez mais segmentados, grupos menores, nichos de estilos de vida e identidades. Roderick Ferguson (2012) argumenta que o processo introduziu uma afirmação minoritária de "uma nova e poderosa contradição na sociedade" (pp. 41-42):*



*a afirmação de minorias que elabora críticas decisivas da autoridade hegemônica, também fornece, através de sua institucionalização, oportunidades sem precedentes para o exercício do poder hegemônico. Tanto a interseccionalidade quanto o feminismo estão ligados a essa contradição.* (BILGE, Sirma, 2018, p. 72)

Nesse sentido, a coalizão interseccional de corpos em aliança, a partir do "*direito de assembleia no espaço público*" (BUTLER, 2018) emerge como possível linha de fuga de capturas hegemônicas das identidades contra-hegemônicas, a olhar para o corpo "*como um eixo transemiótico de energias pulsionais que, em tempos de censura, liberava margens de subjetivação rebelde*". (RICHARD, 2013 in COLLING, 2019, p. 12). Uma perspectiva *corporificada* da atuação política<sup>42</sup>, a tentar desviar de processos biopolíticos ardilosos, ora baseados em segmentações sofisticadas, com o potencial de cristalizar e "produtizar" identidades complexas, ora baseados nas *descorporificações* necessárias para aceder à política, que ocorrem no âmbito dos movimentos identitários institucionalizados. São linhas de fuga que correm não necessariamente por fora desses processos (como se fosse possível), mas visando hackeá-los e transformá-los, também, a partir de uma práxis crítica. Elvis Justino, um dos entrevistados em campo, membro da Revolta da Lâmpada mas também bastante envolvido no ativismo LGBTQIA+ institucionalizado de São Paulo, oferece um olhar interessante no sentido do hackeamento – ou do *truque*:

*As instituições são quadradas, é muito difícil você mudar essa estrutura. Cara, é uma puta de uma estrutura que existia há séculos. Como é que você combate? Como é que você muda isso? E aí eu só forçando como a Revolta faz força de dentro de fora pra dentro, sempre forçando, sempre tensionando, abrindo cada vez mais. É esse que eu acho que é o papel da Revolta: fazer com que a instituição entenda que nem sempre precisa ser uma caixinha. Você pode abrir a caixinha pra uma coisa bem maior, bem mais ampla. Dá pra você fazer isso de uma outra forma. Eu acho que nesse papel a Revolta faz bem.* (ELVIS JUSTINO, entrevista realizada em 29/11/2021)

### **3.1. Fricções: interseccional ou LGBTQIA+?**

Como discutimos antes, a Revolta da Lâmpada já inicia habitando uma contradição. Na primeira reunião, uma maioria de ativistas provenientes da luta LGBTQIA+ (ainda que houvesse também representantes de outros movimentos), insatisfeitas com alguns elementos do *modus operandi* do movimento, e preocupada com a ascensão da extrema-direita após as Jornadas de Junho, discutia sobre a vontade de articular uma coalizão interseccional, que justamente não fosse apenas ancorada em experiências LGBTQIA+. Uma iniciativa que pudesse, desde o seu início, acionar um modelo que

---

<sup>42</sup> A contribuição de Merleau-Ponty para a crítica do dualismo mente X corpo (1963) é bastante pertinente para entender a "descorporificação" do ativismo tradicional.

comportasse diferentes tipos de opressão, com base no corpo. Mas, ainda assim, era uma maioria de pessoas LGBTQIA+.

Um breve contexto sobre essa insatisfação: à sua maneira, o movimento LGBTQIA+ Brasileiro vivia um ponto de inflexão análogo ao que vivia a esquerda em seu sentido mais "amplo". O pesquisador Leandro Colling oferece uma análise sobre as semelhanças entre a esquerda tradicional (pautada pelo eixo classe, sem um olhar para o cruzamento interseccional de outros eixos) e o movimento LGBTQIA+ tradicional (que também frequentemente resistia a pensar formulações cruzadas entre as dissidências sexuais e de gênero com pautas antirracistas, feministas, entre outros):

*Acredito que o movimento institucionalizado LGBT segue de perto uma forma de fazer resistência e de sistematizar a indignação (em termos de tática e estratégia) nos moldes herdados da esquerda que lutou contra as ditaduras nesses países. O esforço político deveria estar voltado para o inimigo principal. Todas as outras formas de opressão deveriam esperar para um momento posterior à vitória. (COLLING, Leandro, 2015, p. 15)*

Também já discutimos bastante sobre a relação entre os processos de institucionalização dos movimentos sociais e a tendência a um certo engessamento das categorias sociais, bem definidas e separadas entre si, muitas vezes necessária para aceder ao espaço da política institucional e lutar por políticas públicas. No caso das experiências LGBTQIA+, que já são bastante diversas apenas dentro da sigla, por vezes era bastante desafiador trazer interseções com outros marcadores a esse movimento mais institucionalizado a que Colling se refere.

Facchini ajuda a contextualizar a ascensão do conservadorismo aliada ao crescente descrédito com o ativismo institucionalizado - um contexto que resultou no aparecimento, a partir do início dos anos 2010, de experimentações críticas dos modelos de ação política anteriores - o que resultou, entre outras coisas, no que Colling nomeia "Artivismos das dissidências sexuais e de gênero" (2019).

*Desde o início da década, intensificou-se a aliança entre setores conservadores no Legislativo com proposição de projetos de lei que avançam sobre direitos sociais e, com especial intensidade e visibilidade, sobre os direitos sexuais e reprodutivos e no pós-impeachment há destruição de estruturas governamentais de combate ao racismo, à desigualdade de gênero e à LGBTfobia. Ao mesmo tempo, massificavam-se as críticas à institucionalização dos movimentos sociais e à possibilidade mesma de representação política, com desvalorização do "essencialismo estratégico"<sup>43</sup> e descrédito nas possibilidades de obtenção de direitos via*

---

<sup>43</sup>A expressão "essencialismo estratégico" (originalmente proposta por Spivak) refere um tipo de solidariedade temporária para efeitos de ação social. O qualificativo "estratégico" estabelece uma ressalva em relação ao denegrado "essencialismo" e, simultaneamente, suspende as propostas alternativas de muita teoria social pós-estruturalista (nomeadamente na esteira de Foucault e, mais recentemente, de Butler) que apontam no sentido do estilhaçamento das categorias identitárias. Muitos movimentos sociais de cariz identitário não vivem separados da reflexão teórica e

*diálogo com instâncias estatais. Tal cenário foi marcado pelo desfinanciamento de organizações não governamentais, pela desvalorização de formas institucionais de organização e atuação e pela valorização da horizontalidade, da autonomia, da espontaneidade e da instantaneidade da reação das ruas e das redes, do ativismo. (FACCHINI, 2018, p. 324)*

De volta à nossa primeira reunião: dessa forma, a Revolta da Lâmpada aparece com a intenção de buscar exatamente essa atuação descrita por Facchini, ancorada na horizontalidade, autonomia, espontaneidade, reação nas ruas e redes, ativismo. E também, pela premissa da interseccionalidade e da não-centralidade LGBTQIA+ como ponto focal, em coalizões amplas, frente ao avanço da extrema-direita. E assim fomos para a rua, a gritar pelo corpo livre e festejar em um fervor que também é luta.

Logo após a primeira marcha, um ativista de São Paulo, que era bastante crítico da APOLGBT, associação que organiza a Parada LGBTI+<sup>44</sup> Oficial da cidade (e a maior do mundo), fez uma postagem elogiosa da Revolta da Lâmpada em suas redes sociais, porém definindo a nossa primeira marcha como uma "Parada LGBTQIA+ alternativa", em oposição à Parada Oficial. Era exatamente o que queríamos evitar: ser uma "Nova Parada LGBTQIA+" de São Paulo – ainda que nossa inspiração tenha sido justamente a "Nova Parada LGBTQIA+" do Rio de Janeiro.

Esta situação, já de partida, apresentou a contradição: como buscar um horizonte interseccional "balanceado" se boa parte da linguagem, das estéticas e da carga simbólica das experiências LGBTQIA+ inevitavelmente inspiravam nossas atividades? Outra contradição: nós, que também éramos bastante críticos dos modos de organização da APOLGBT, como foi ilustrado acima, imediatamente assumimos uma postura de não-antagonismo em relação à Parada LGBTI+ oficial de São Paulo - evento que, por maiores fossem os nossos questionamentos sobre corporativismos, despolitizações e aproximações profundas com o capital privado, reúne entre 2 a 4 milhões de pessoas por ano, nas ruas, pela luta LGBTQIA+ - uma importância política que fala por si só, e não pode ser negada. Na ocasião, portanto, evitar o antagonismo não era apenas uma maneira de nos posicionar como algo diferente de uma "outra parada LGBTQIA+", mas também evitar binarismos que esvaziassem a relevância da Parada Oficial.

Em várias outras ocasiões, fomos acionadas como um coletivo LGBTQIA+. Quando aconteceu uma coalizão na esquerda para um ato contra a Reforma da Previdência, fomos convidadas pelo Bloco LGBT

---

confrontam-se com o dilema de, por um lado, recusarem os próprios termos da categorização de que são alvo e, por outro, necessitarem de identificação com as categorias de modo a poderem movimentar-se no espaço público" (VALE DE ALMEIDA, Miguel, 2009, p. 2)

<sup>44</sup> Versão da sigla utilizada pela APOLGBT

da organização, que tinha uma página de evento no Facebook à parte do evento unificado. Nossa solução foi divulgar o evento unificado, para não reforçar a visão de que éramos apenas LGBTQIA+, mas dizer no texto que o Bloco LGBT tinha chamado. Outro exemplo foi quando fomos convidadas para fazer uma fala para um ato público em apoio a Jean Wyllys, ex-deputado federal gay, no dia 29/01/2019. Desde o assassinato da vereadora do Rio de Janeiro Marielle Franco, em 2018, ele só andava com escolta - e também era vítima diária de fake news difamatórias. Jean teve que renunciar seu mandato e sair do Brasil em 2019 pelas frequentes ameaças de morte recebidas. Na ocasião do ato, fomos convidadas - e divulgadas - como coletiva LGBTQIA+. Entre os dias 28 e 29, esse fato gerou a seguinte discussão no grupo de Whatsapp entre diferentes revoltoses:

- *Mas a gente é coletivo LGBT? choquita! n sabia... rs. Por favor, quem for, já começa corrigindo isso. As questões de sexualidade e gênero não são mais importantes pra gente que raça! Depois xingam e ninguém sabe pq! Rs*
- *É louvável termos em vista a interseccionalidade como um valor que nos seja caro. Porém, além da maioria de nós sermos LGBTs, todos os rolês nos quais nos engajamos têm relação principalmente com gênero e sexualidade. Não vejo problema nenhum em sermos um coletivo LGBT.*
- *Gente desculpa, participei de alguns coletivos LGBT e não havia interseccionalidade alguma. Não vejo a RDL como LGBT, não consigo. Não seria um problema se fosse, mas sinceramente por tudo que experenciei e vivi aqui não entra nessa caixinha, é muito maior que isso.*
- *Pra mim é uma questão estratégica. Basicamente o direito a opacidade ou obscuridade. Pq nomear é essencial. Mas os tempos urgem por visões mais abrangentes porque o bonde dos infelizes pelas normas aumenta cada vez mais. Deste modo, ser apenas lgbt não é estratégico. Ainda que a maioria de nós sejamos lgbt. Não somos apenas isso.*
- *Gente, eu não entendo essa crise. Acho que estamos falando a mesma coisa. Qual é o problema de ser LGBTQIA+ e interseccional também?*
- *Gente, algumas pessoas (eu incluído) nunca vão conseguir ver a revolta como coletivo lgbt pq participaram ativamente da construção de valores e diretrizes fundamentalmente interseccionais. isso está na base da rdl, no fundamento. em alguma medida eu concordo com o paulo e com a erika. eu acho sim que, por sermos uma maioria lgbt e branca, nosso foco de ação acaba sendo lgbt branco. e a tão prometida renovação nunca acontece pq ao mesmo tempo somos muito protecionistas e temos um comportamento de "panela", ainda que tentemos evitá-lo.*
- *Bom, ainda sobre sermos ou não um coletivo LGBT, compartilho duas impressões depois do que discutimos aqui: 1) Ser um coletivo LGBT não é incompatível a ser um coletivo interseccional; 2) Há entre nós, aparentemente, uma confusão entre interseccionalidade, diversidade e representatividade. A RDL não será "mais interseccional" caso mais pessoas negras a componha, ou mais pessoas pobres (isso só pra ficar nos recortes de raça e classe). Por ora, é isso.*

Cida Baptista, mulher negra, cisgênera e heterossexual, era membra da RDL. E para ela, a Revolta

era sim LGBT, o que não impedia a sua participação: *"Eu vejo a RDL como um coletivo LGBT, mas que abre possibilidade pra tudo, que sempre abriu possibilidade para uma mulher cis hetero como eu, por exemplo."* (CIDA BAPTISTA, entrevista realizada em 20/11/2021). Rodrigo Abreu diz que *"Ali eu fui ouvir sobre gordofobia, ali eu fui ouvir sobre envelhecimento, né? Fui ouvir sobre uma série de outras coisas que não estavam só pautadas pela questão LGBT"* (RODRIGO ABREU, entrevista realizada em 28/01/2022)

Enquanto pesquisadora que ao mesmo tempo é membra da coletiva, portanto interlocutora da minha própria pesquisa, afirmo que, apesar de continuar acreditando que a busca pelo horizonte interseccional deva ser contínua em uma coletiva como a RDL, hoje meu pensamento é um pouco mais alinhado às mensagens que defendem que não há problema em assumir a ênfase LGBTQIA+. De fato, ter esse foco e um horizonte interseccional não são coisas necessariamente excludentes. Aceitar este foco talvez não seja assumir uma preponderância das dissidências de gênero e sexualidade em relação a outras dissidências, mas talvez simplesmente reconhecer que a coletiva nasce, principalmente, a partir delas. Ainda que busque uma linha de fuga do desequilíbrio de pautas, *"a fuga só acontece porque é impossível"* (MOMBAÇA, 2021). Nesse contexto, é impossível escapar de sua origem - ainda que possa expandi-la, ressignificá-la, costurá-la a outras linhas com outras origens.

Contudo, é fato que a coletiva sempre teve uma maioria branca. Erica Azeviche, mulher negra, na entrevista de campo, faz uma crítica de como, afinal, mesmo em um coletivo que buscava um horizonte interseccional, ter uma maioria branca ainda poderia resultar mais no consumo ideológico da questão racial como um *"badge antirracista"* do que propriamente em uma *práxis* interseccional capaz de articular gênero, sexualidade e negritude de formas menos desiguais.

*Eu acho que a questão racial ainda é um consumo ideológico dentro da Revolta. Eu acho que é só a gente observar quem é que não flopa<sup>45</sup>. Ou quem é quem tem a autoestima para poder colocar qualquer questão. Às vezes, eu comento alguma coisa [no grupo de Whatsapp], flopa. Se o [membro homem gay branco] colocar, não vai flopar. Sobre o consumismo ideológico é uma coisa da nossa geração, consumir ideologicamente pautas, adesivar ideologias e conceitos como se fosse uma camisinha ou um absorvente. Essa política normativa de como formular mesmo o pensamento sobre negritude, vida trans, vida, vida gay, vida lésbica.* (ERICA AZEVICHE, entrevista realizada em 02/12/2021)

Por fim, outro motivo que gerava, em algumas revoltosas, uma posição de alinhamento à definição da RDL como LGBTQIA+ era a indisponibilidade de pensar coalizões com algumas correntes antagonistas da pauta LGBTQIA+ dentro da própria esquerda. Em 13/05/2016, eu mandei uma

---

<sup>45</sup> gíria para "fracassar" ou, neste caso, "ficar sem resposta"

mensagem no grupo de Whatsapp dizendo que havia feito uma postagem em meu perfil pessoal do Facebook "*falando sobre a necessidade de uma união maior das esquerdas, pra gente se juntar mais e rachar menos, que vários movimentos sociais precisam se juntar e etc. Eu fiz esse post e aí as pessoas começaram a responder e tá dando um caldo, tem um monte de gente interessada em conversar.*". E propus que a gente, como coletiva, tentasse articular essa conversa. Ao que um membro respondeu:

*Antes de chamarmos essa reunião convocando "todas as militâncias de esquerda", me permitam uma pergunta: qual a real disposição que temos para dialogar com todas as pessoas de esquerda - ou que ao menos se apresentam como tal? E por "todas as pessoas" eu me refiro, por exemplo, aos esquerdomachos, às feministas que não reconhecem as mulheres trans como mulheres ou às brancas que diminuem as pautas das mulheres negras... enfim, essa galera aí que cêis tão ligado quem são. (mensagem enviada em 13/05/2016)*



## INTERLÚDIO: A inspiração queer/cuir

*Nós, os uranistas, somos os sobreviventes de uma tentativa sistemática e política de infanticídio: sobrevivemos à uma tentativa de matar em nós, quando ainda não éramos adultos e não podíamos nos defender, a multiplicidade radical da vida e o desejo de mudar os nomes de todas as coisas.* (PRECIADO, Paul, 2020, p: 30)

Nomeio este trecho *interlúdio* como uma forma de amarrar um nó entre a linha interseccional e a linha artista por meio da inspiração queer/cuir<sup>46</sup> que sempre acompanhou a RDL. O uso do termo *inspiração*, e não algo como *localização*, não é à toa. *Ser queer*, na visão da coletiva, já seria uma contradição ontológica, uma vez que se o horizonte *queer* se trataria de um conjunto de linhas que podem apontar para caminhos ao mesmo tempo identitário e não-identitários - e não de um bloco a ser fixado em uma posição estável. De fato, a inclusão da letra Q na sigla LGBTQIA+ é motivo de bastante debate entre ativistas e acadêmicos: ao mesmo tempo que traz a contradição de cristalizar a *queerness* como identidade (*ser queer*), também passa a ser um recurso para pessoas sexo/gênero desviantes que não se veem em nenhuma outra letra da sigla.

A fricção entre as categorias identitárias e o horizonte *queer*, sem dúvidas, sempre foi uma das mais presentes nas discussões, práticas e relações da RDL. Para começar a falar desta fricção, é necessário um contexto dos estudos de sexualidade e de gênero, a partir da crítica de dualismos como: homossexual/heterossexual, masculino/feminino, sexo/gênero, e, em última instância, natureza/cultura.

Aqui, falar d'*A História da Sexualidade* (ed. 2007) de Foucault parece sempre inevitável. É preciso relembrar que as categorias sexuais e de gênero como as conhecemos hoje são invenções do século XIX, a serviço de um regime de controle biopolítico patriarcal e colonial que passa a recorrer às formas "científicas" - e não mais necessariamente morais ou religiosas - de enunciar sobre a verdade dos corpos, mediado por um conjunto de ciências como a sexologia, anatomia, medicina clínica e

---

<sup>46</sup> O uso de *cuir* ou *kuir* em substituição à palavra *queer*, no Brasil e em outros países da América Latina, é uma estratégia linguística frequente para tentar driblar os vieses coloniais de um termo que, "por ser anglo-americano, ressoa de diferentes maneiras quando viaja por outros contextos" (Pelucio, 2016, p. 126). Jota Mombaça, no texto "*Para Desaprender o Queer dos Trópicos: desmontando a Caravela Queer*" (publicado em 24/07/2016), contextualiza como o termo, por entrar pela porta da academia no Brasil, passa a ganhar outros contornos, bem menos marginais do que no contexto estadunidense: "*Embora haja uma história oficial do queer vinculada compulsoriamente ao eixo da genealogia estadunidense, os modos como essa palavra-chave penetrou os múltiplos vocabulários locais fez proliferar outras narrativas. Em resumo: o queer de Pindorama, do sul quente dos trópicos, não emerge a partir dos mesmos processos que o queer de cima. Aqui, por exemplo, antes de informar diretamente os ativismos cotidianos de pessoas translésbicas, queer aparece como evento acadêmico.*" (MOMBAÇA, Jota, [Para Desaprender o Queer dos Trópicos: Desmontando a Caravela Queer](#), publicado em 24/07/2016) A Revolta da Lâmpada utilizava *queer*, *cuir* ou *kuir* em diferentes contextos, mas principalmente em português com efeitos análogos ao *queer* em contexto, como *bixa*, *sapatão*, *transviado*, etc.



psiquiatria. No caso das normas sexuais e de gênero, tais verdades se empilham na construção de um totem a ser instalado no futuro de um embrião. Nasce um bebê com vagina, a vagina define o gênero mulher, imputa-se a esse protótipo de mulher um papel de gênero feminino, assume-se que essa criança vai desenvolver atração afetivo-sexual a serviço do outro pólo do binarismo: o homem.

Ao afirmar que "*não se nasce mulher, torna-se mulher*" (1949), Simone de Beauvoir fez parte de uma geração de feministas que deu um importante passo para a desconstrução deste totem. Começava-se a questionar a definição de gênero como algo natural e o arcabouço de papéis e expectativas de gênero desiguais entre homens e mulheres a partir dessa naturalização. Autoras como Adrienne Rich, (1986), já citada aqui, também fizeram importantes contribuições para a crítica da heterossexualidade compulsória. Era fundamental, num contexto de universalização da aparente "natureza" deste regime biopolítico, por discursos biologizantes que atrelam genitália a gênero e gênero à sexualidade, revelar como tal regime não tinha nada de natural: era construído a partir de uma cultura patriarcal de dominação.

Contudo, diversas formulações dos estudos *queer*, a partir dos anos 90, passaram a construir um paradigma crítico dentro do próprio feminismo: ao questionar o imperativo biologizante que determinaria a "natureza" do gênero, pode-se incorrer em no risco de pular para outro imperativo dualista: o cultural. Como Butler elabora em *Problemas de Gênero* (2003):

*A ideia de que o gênero é construído sugere um certo determinismo de significados do gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável. Quando a 'cultura' relevante que 'constrói' o gênero é compreendida nos termos dessa lei ou conjunto de leis, tem-se a impressão de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino. Nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino. (...) Não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais. (BUTLER, 2003, p.26-27)*

Ou seja: assume-se, sim, que gênero é uma construção cultural, mas uma construção fixa, sob o risco de levar a um essencialismo identitário, que exige uma formulação "universal" do que é uma mulher para garantir representação, sob uma lógica de estabilidade e coerência. É aí que se constrói o dualismo sexo/gênero, filho de outro dualismo: natureza/cultura. Como já discutimos no decorrer deste trabalho, assim cristalizam-se outras identidades dissidentes do totem biopolítico sexual e de gênero - oposições políticas do regime patriarcal e heterossexual, porém dentro deste mesmo regime signifiante. Nesse sentido, as categorias "mulher" ou "homossexual", passam a ganhar os contornos mais ou menos rígidos dentro dos movimentos feministas e LGBTQIA+. Criam-se noções como "mulheres são tão capazes quanto os homens" ou "ser gay é tão normal como ser hetero" - que podem

funcionar no diálogo com uma sociedade que aprendeu a pensar a partir do dualismo normal/anormal, mas não deixam de reforçar esse mesmo sistema.

Dentro do ambiente acadêmico, a teoria *queer*, portanto, emerge como um conjunto de saberes que se dedica a pensar formulações e estratégias contra-produtivas que não buscam apenas se opor ao estigma, e sim desmontar as lógicas discursivas que constroem o estigma. O uso da palavra *queer* não é à toa - trata-se da resignificação de uma ofensa destinada a pessoas desviantes das normas sexuais e de gênero, esvaziando, portanto, seu potencial ofensivo. Em poucas palavras, os saberes *queer* passam a operar a partir da resistência aos processos de captura, cristalização, normalização e assimilação - algo que Monique Wittig também faz, mesmo antes da "emergência" da chamada teoria *queer*, ao dizer que "lésbicas não são mulheres". Como demonstra Preciado em *Multidões queer: notas para uma política dos "anormais"* (2011):

*Desidentificação surge das "sapatas" que não são mulheres, das bichas que não são homens, das trans que não são homens nem mulheres. Desse ponto de vista, se Wittig foi retomada pelas multidões queer, é precisamente porque sua declaração segundo a qual "as lésbicas não são mulheres" é um recurso que permite opor-se à desidentificação, à exclusão da identidade lésbica como condição de possibilidade de formação do sujeito político do feminismo moderno. Identificações estratégicas. As identificações negativas como "sapatas" ou "bichas" são transformadas em possíveis lugares de produção de identidades resistentes à normalização, atentas ao poder totalizante dos apelos à "universalização". Sob o impacto da crítica pós-colonial, as teorias queer dos anos 1990 contaram com enormes recursos políticos da identificação "gueto"; identificações que tomariam um novo valor político, já que, pela primeira vez, os sujeitos de enunciação eram as "sapatas", as "bichas", os negros e as próprias pessoas transgêneros. Aos que se agitam sob a ameaça de guetização, os movimentos e as teorias queer respondem por meio de estratégias ao mesmo tempo hiperidentitárias e pós-identitárias. (PRECIADO, Paul B., 2011, p: 15)*

Contudo, acredito que a negação das narrativas de diferenciação binária (entre normal e abjeto, entre positivo e negativo, funcional e disfuncional) associadas aos estudos *queer*, em palavras simples, foi um pouco longe demais. No percurso de suas formulações, a própria teoria *queer* se deparou com outro paradigma crítico em si mesma. Lee Edelman, em *No al Futuro* (2014) ao negar a afirmação da esperança de futuro e assumir a *negatividade* como premissa *queer* (p. 21), incorre na mesma armadilha de se opor ao regime a partir das regras do regime - neste caso, ao assumir o dualismo positivo/negativo, ou afirmação/negação, fixando a *queerness* em torno da negação. Esteban-Muñoz em *Utopia Queer* (2020), faz uma crítica contundente da proposição teórica de Edelman:

*A esperança política não funciona para as pessoas queer porque, assim como a significação, não foi feita para elas. Em seu lugar, Edelman recomenda que xs queer renunciem à esperança e se aferrem a uma certa negação, característica de nosso estado de abjeção no simbólico. (...) Mas com a mesma firmeza que rechaço a futuridade reprodutiva, me nego a*

*renunciar a conceitos como política, esperança e um futuro que não seja coisa de crianças.*  
(MUÑOZ, 2020, p. 174)

Anzaldúa, em *Borderlands/La Frontera: the new mestiza* (2012), também faz uma reflexão sobre como a "armadilha" da contraordem queer pode se encerrar em si mesma:

*Uma contraordem encerra um em um duelo de opressor e oprimido; travado em combate mortal, como o policial e o criminoso, ambos são reduzidos a um denominador da violência. A contra argumentação refuta a opiniões e crenças da cultura dominante, e, para isso, é orgulhosamente desafiador... Mas não é um modo de vida.* (ANZALDUA, 2012, p. 8).

E, voltando à certeza de que "ninguém nasce seco embaixo d'água", como pensar *modos de vida queer* que, ao mesmo tempo: 1) continuem a desviar das artimanhas biologizantes que sustentam o regime patriarcal hetero-cis-normativo, 2) reconheçam a inevitabilidade de escapar do arcabouço cultural e simbólico atribuído às identidades sexuais e de gênero, mas que, ao mesmo tempo, 3) busquem linhas de fuga e outras formas de imaginação onto-epistemológica que considerem materialidades e aculturamentos ao mesmo tempo? Como pensar a *queerness* a partir de uma análise situacional, mais baseada em práticas e contextos - ou linhas de desvio - do que definições "do que é queer" - contrablocos niilistas em oposição aos blocos hegemônicos? De que formas o *queer* pode abranger multiplicidades e as infinitas formas com que cada pessoa, a partir de suas subjetividades, potências e limitações, negocia com a fricção interseccional entre norma e desvio, entre sexo e gênero, entre masculino e feminino, entre utopia e distopia, entre pulsão de vida e de morte?

Anne-Fausto Sterling utiliza um conjunto de dualismos analisados criticamente pela filósofa Val Plumwood para mostrar como são interligados:

*Razão X Natureza  
Macho X Fêmea  
Mente X Corpo  
Senhor X Escravo  
Liberdade X Necessidade (natureza)  
Humano X Natural (não humano)  
Civilizado X Primitivo  
Produção X Reprodução  
Eu X Outro*

*No uso cotidiano, os conjuntos de associações de cada coluna na lista costumam andar juntos.* (FAUSTO-STERLING, 2001, p. 61).

E assim voltamos para o aspecto interseccional - para o potencial que a coalizão de diferentes tipos de "anormalidades" corporificadas pode gerar, para além das dissidências de gênero e

sexualidade. Gabriel Lodi, membro da RDL, homem trans e um dos entrevistados em campo, conta quando foi a uma reunião em casa e, por ver a mim (na época, uma pessoa gorda) e outras pessoas com corpos não-normativos, se sentiu à vontade para tirar a camiseta e deixar as cicatrizes da sua cirurgia de mastectomia à mostra:

*Quando cheguei e vi vocês sem camisa, que são corpos não-padrão, foi a primeira vez que eu fiquei sem camisa na minha vida assim em grupo, foi na tua casa, sabe. E aí é muito louco porque Rodrigo vem pra mim e fala: "Nossa, ver você, um boy trans com a sua cicatriz à mostra me deu vontade de tirar a camisa também e lidar com as minhas questões com o meu corpo" (GABRIEL LODI, entrevista 24/11/2021).*

A questão de Rodrigo neste caso, que também era a minha, em muitos casos, não era da ordem da sexualidade ou do gênero: era da ordem dos padrões de beleza e da "anormalidade" colocada a corpos não-magros. Ver pessoas outras pessoas gordas sem camisa fez com que Gabriel se sentisse confortável em tirar também, o que por sua vez fez outra pessoa não-magra sentir o mesmo conforto.

A inspiração *queer*, portanto, a partir do questionamento da "*tecnologia de dominação hétero-social que reduz o corpo às zonas erógenas de acordo com uma distribuição assimétrica de poder entre os sexos (feminino/masculino)*" (PRECIADO, Paul B. 2002, p: 19), pode ajudar a abrir um leque de questionamentos sobre todas as outras ficções de normalidade hegemônicas, para além das próprias dissidências sexuais e de gênero. A escritora conservadora portuguesa Maria Helena Costa<sup>47</sup>, em artigo para o portal d'O Observador, catastrofizou logo no título: *Queer é a destruição de tudo o que é natural e normal (publicado em 17/09/2022)*. Pois bem, é isso mesmo. Uma catástrofe muito bem vinda.

Por fim, para conectar com o próximo capítulo, se faz necessária aqui uma conexão entre *queer* e arte, como duas possibilidades de *potencializar imaginações políticas* - e conectada ao recorte que Colling oferece ao propor uma investigação dos chamados "ativismos das dissidências sexuais e de gênero". A emergência da RDL, afinal, está localizada num contexto de irrupção de uma série de outras iniciativas que tensionam 1) o essencialismo identitário dos movimentos LGBTQIA+ pelo horizonte *queer* 2) a *práxis* política tradicional pelo horizonte da arte. Diversas iniciativas: coletivos artísticos/ativistas, artistas da música, artistas de performance, artistas plásticos, escritores/as/us e produções audiovisuais (Colling, 2018, p: 19-20). A Revolta da Lâmpada acionava a inspiração *queer* como forma de, também, reconhecer esse eixo criativo, que se expressava a partir de práticas artísticas para imaginar outros mundos possíveis, em textos, linguagens, estéticas, corporalidades - e chucas ácidas. Não entendeu o que é chuca ácida? Continue lendo.

---

<sup>47</sup> Leia se tiver coragem: <https://observador.pt/opiniao/queer-e-a-destruicao-de-tudo-o-que-e-natural-e-normal/>



#### CAPÍTULO 4 – Lente artista: a noção de “Fervo Também é Luta!”

*É tempo de ressuscitar e ocupar a rua com força total, é tempo de furacão sapatão, de terremoto preto, de tsunami travesti, de gordas sísmicas, de tornado vyado, de incêndio feminista, de um maremoto positHIVO de corpos vulneráveis que se fortalecem juntos, é tempo de chuca ácida, de armas queermicas, de fazer buraco na camada d’OZOMI. (A REVOLTA DA LÂMPADA, 2017).*

O texto aí em cima não tá escrito errado, não: é *chuca* ácida mesmo, com C. Você sabe o que é *chuca*? Dá pra fazer com a mangueira do chuveiro (ou o chuveirinho ao lado do vaso sanitário), com uma *chuqueira* portátil ou até com uma garrafa de água, aquelas em que o plástico é mais flexível. *Chuca* é o jeito que a comunidade LGBTQIA+ brasileira usa para se referir a enema - a introdução de água no reto para higienização interna. Rituais necessários (ou não) quando há "*uso do sistema excretor para fins deliciosamente não reprodutores*" - chora, Levy Fidelix.

*Chuca ácida*, portanto, era uma performance coletiva em que *revoltoses* (como sempre foram chamadas as pessoas do grupo, ou que faziam parte dos eventos) empunhavam grandes *rabas*<sup>48</sup> de PVC, em diferentes tons de pele, com um canhão de papel picado a sair pelo meio - bem, você sabe o que tem no meio da raba. Tódes disparavam o *jato de chuca* (este, de papel) em frente ao prédio da Federação das Indústrias do Estado de São Paulo, a FIESP, na Avenida Paulista<sup>49</sup>. Além da *Chuca Ácida*, outras performances coletivas notáveis da Revolta da Lâmpada incluíam o *Ritual de Golden Shower* ("armas" d'água acopladas a genitálias gigantes), o *Catwalk Ativista* (desfile de corpos livres sob um tapete de fotos de inimigos políticos da direita neoliberal conservadora), a *Sambada na Cara das Inimigas* (emprestada da Nova Parada LGBT do Rio de Janeiro - também sob a foto dos inimigos), o *Processo Cissexualizador* (em que duas pessoas trans vestidas de jaleco e munidas de prancheta saem pelo protesto a perguntar a pessoas cisgêneras "há quanto tempo você se sente cis?"<sup>50</sup>), entre outras.

Estas ações (além das várias apresentações musicais, de dança, entre outros formatos, que aconteciam em uma Revolta na Rua) são exemplos representativos do outro alicerce fundamental em que a RDL se ancora, que é a prática artística e ativista - ou *artista*. Além do *Corpo Livre!*, outro conceito fundante da atuação da Revolta da Lâmpada é a frase *Fervo também é luta!* - que aciona o

---

<sup>48</sup> jeito informal para se referir à bunda, que afinal também é outro termo informal. Peço desculpas pela falta de decoro, mas acho um desperdício semântico falar de raba ou bunda a partir de termos *desenrabantes* como nádegas ou glúteos

<sup>49</sup> Isso porque o então presidente da FIESP, Paulo Skaf, tinha feito massivo apoio às manifestações de impeachment de Dilma Rousseff com a campanha "Não Vou Pagar o Pato"

<sup>50</sup> Em uma paródia dos "processos transexualizadores", em que pessoas trans dependem da validação de um psiquiatra, para conseguir os laudos necessários para hormonização, retificação de nome, entre outros processos de afirmação de gênero.

uso de dispositivos artísticos, festivos e performáticos como ferramentas estratégicas para ocupar o espaço público, dialogar com a sociedade civil e lutar por direitos e políticas públicas a corpos dissidentes, anualmente organizando marchas/cortejos performáticos nas ruas, em pequenos festivais com artistas provenientes de grupos sociais minoritários. A tentativa é de corporificar criativa e artisticamente as diversas experiências marginalizadas no espaço público. Por isso, a discussão teórica sobre a noção de ativismo é fundamental para construir este trabalho.

*Artivismo é um neologismo conceptual ainda de instável consensualidade quer no campo das ciências sociais, quer no campo das artes. Apela a ligações, tão clássicas como prolixas e polémicas entre arte e política, e estimula os destinos potenciais da arte enquanto ato de resistência e subversão. Pode ser encontrado em intervenções sociais e políticas, produzidas por pessoas ou coletivos, através de estratégias poéticas e performativas (...). A sua natureza estética e simbólica amplifica, sensibiliza, reflete e interroga temas e situações num dado contexto histórico e social, visando a mudança ou a resistência. Artivismo consolida-se assim como causa e reivindicação social e simultaneamente como ruptura artística – nomeadamente, pela proposição de cenários, paisagens e ecologias alternativas de fruição, de participação e de criação artística. (RAPOSO, Paulo, 2015, i. 6)*

É evidente que toda obra de arte tem contexto, viés e efeito político, mas percebo que a emergência de um termo como *artivismo* não vêm da necessidade de uma inscrição total da prática artística no fazer político, ou vice-versa, mas sim de uma necessidade contemporânea de pensar como a arte *politicamente engajada* revela as inevitáveis implicações e cruzamentos entre os campos da arte e da política - à luz da ideia de Mundo Implicado, de Ferreira da Silva, e em linha de fuga do programa kantiano, que cria mais um dualismo entre a subjetividade atribuída à arte e o racionalismo atribuído à política.

Colling, no texto de abertura da obra "*Artivismos das Dissidências Sexuais e de Gênero no Brasil*" (2019), oferece um panorama da discussão sobre a validade ou não do termo. Alguns autores como Mesquita consideram o termo midiático e "problemático por denotar um certo engessamento dos campos de relação entre ativismo e arte" (Mesquita, 2008, p: 31 in Colling, 2019, p: 15). Mesquita prefere "arte ativista".

Contudo, este é um debate que costuma se ater mais às questões semióticas e ao preciosismo das definições, ou seja, se é "válido ou não" o uso do termo, do "que é ou não artivismo", ou ainda do que seria um "movimento" ativista, em detrimento de algo talvez mais relevante - um viés que simplesmente considera as diferentes formas com as quais o termo passa a ser empregado por diferentes agentes do campo relacional entre arte e ativismo, para além de juízos sobre a validade semântica ou não do termo. Como diz Trói: "*Se o sufixo 'ismo' procura dar a ideia de algo instituído,*

*de movimento, aqui é preciso um esforço permanente para fugir da ideia de movimento unificado e pensar na emergência de determinada produção como um acontecimento"* (Tróí, 2018, p: 76 apud Colling, 2019, p: 15).

Nesse sentido, o ativismo poderia potencialmente nomear um campo de experimentações artísticas que têm, de forma mais ou menos explícita, uma intenção de agenciar transformações sociais e políticas (não necessariamente vinculadas a instituições políticas tradicionais) ou pelo menos amplificar o *awareness* sobre diferentes dissidências, injustiças e desigualdades, em muitos níveis, e em camadas mais subjetivas da experiência social, desafiando a concepção do fazer político imbuída em certo racionalismo ou, para dizer com outras palavras, na noção de que a práxis política opera através da palavra, argumentação formal e relações institucionais, muitas vezes mediadas pelo Estado. De forma análoga, assumiria-se, sob as lentes de Gadamer "uma concepção de conhecimento e de verdade para além do ideal metódico da ciência moderna." (GADAMER, p.531).

Aliás, a noção gadameriana de  *fusão de horizontes* sobre a arte é uma lente interessante para olhar a emergência do termo *ativismo* - em que a obra de arte, ao instaurar um mundo próprio e oferecer uma nova perspectiva sobre as coisas, tem a capacidade de desafiar o nosso próprio mundo e os nossos preconceitos. Esta é a razão pela qual Gadamer critica a noção de "diferenciação estética", ou seja, a tese de que, na experiência estética, "seriam suprimidos o mundo onde a obra tem a sua origem, bem como o mundo daquele que contempla a obra." (SAMPAIO, Rui, p. 533). Nesse sentido, experienciar a arte, por mais que inaugure novas possibilidades, isso não surge de um vácuo cultural, e sim responde à materialidade dos mundos pré-existentes que a obra tensiona - daí a inseparabilidade das dimensões políticas e artísticas. De certa forma, é essa a aposta da arte politicamente engajada.

Já o sociólogo brasileiro Fernando do Nascimento Gonçalves (2012) ensaia uma perspectiva maffesoliana para o *ativismo*, a partir da ideia de uma "centralidade subterrânea", que atuaria como uma possibilidade complementar, em uma camada mais relacional e experiencial da vida social, frente aos métodos mais logocêntricos do ativismo tradicional:

*Outra hipótese é que essas lógicas também podem ser aproximadas das noções maffesolianas da socialidade e da razão sensível, onde o emocional e a partilha dos sentimentos regem os encontros, formam e cimentam os laços sociais e forjam o sentido de pertencimento de grupo. São essas noções que permitem entender também o princípio maffesoliano da "centralidade subterrânea" (Maffesoli, 2003) que preside os movimentos da vida social e que não são iluminados nem valorizados pela lógica social dominante e que nem por isso deixam de operar e definir modos de vida e formas sociais. É que nessa centralidade subterrânea desenvolve-se o que Maffesoli (2004) chamou de "poder instituinte", que não se opõe, mas difere do "poder*



*instituído". É desse "poder instituinte" que parecem tratar as práticas de arte e ativismo analisadas neste artigo. (GONÇALVES, Fernando - p. 179-180)*

As perspectivas de Gadamer e Maffesoli não foram selecionadas aleatoriamente - ambas falam do caráter agenciador, intencional da arte. Ao fazer uma análise crítica de "Rhythm 0" famosa performance de Marina Abramovic. Fisher-Litche diz que *"uma tal performance subtrai-se à influência das teorias estéticas tradicionais. Ela resiste veementemente a uma estética hermenêutica que aspira a compreender a obra de arte"*. (FISHER-LICHTE, 2018, p.19). Na performance, a artista convida o público a fazer o que quiser com ela, com qualquer um dos 72 objetos à disposição - de flores a barras de ferro e uma arma. Os tensionamentos relacionais e os efeitos gerados pela obra são mais importantes do que a busca pelo seu sentido. Sob essa mesma premissa, o antropólogo Alfred Gell, no livro *Arte e Agência* (2018), rejeita a discussão sobre arte em termos semióticos e instaura uma ruptura com uma definição do "sentido" da arte e do objeto artístico dentro da Antropologia, ao assumir uma abordagem orientada pela *ação e transformação*:

*A recusa em falar de arte em termos de símbolos e significados pode talvez causar alguma surpresa, já que os domínios da "arte" e do simbólico são tidos por muitos como mais ou menos coextensivos. Em vez de enfatizar a comunicação simbólica, concentro-me nas ideias de agência, intenção, causalidade, resultado e transformação. Vejo a arte como um sistema de ação cujo propósito é mudar o mundo, e não codificar proposições simbólicas acerca dele. A abordagem da arte centrada na "ação" é inerentemente mais antropológica do que a abordagem semiótica, já que se preocupa com o papel prático de mediação exercido pelos objetos de arte no processo social, e não com a interpretação dos objetos "como se" eles fossem textos. (...) Ela não possui uma natureza "intrínseca", independente de um contexto relacional. (GELL, 2018, p. 351)*

Talvez, em alguma medida, o ativismo enquanto categoria não necessariamente precise ser legitimado como arte nem como ativismo, segundo os critérios legitimadores de cada campo, e sim emerge como categoria híbrida com o potencial de desafiar tais processos de enquadramento, questionar o caráter estanque das definições clássicas estabelecidas nos dois campos – ao mesmo tempo ocupando ambas – e *"forçar deslocamentos importantes, desafiando os limites do possível também em termos do que é artístico e do que não é"* (DI GIOVANNI, p.9). Ainda segundo Di Giovanni, sobre emergência do termo *ativismo*:

*Por um lado trata-se de formas histórica e simbolicamente associadas ao ativismo, ao protesto, a irrupção de processos coletivos de auto-organização, denúncia e reivindicação de direitos (...). Ao mesmo tempo, trata-se de experiências coletivas mal contidas pelas fronteiras convencionais da política em sentido estrito, formas de dissenso e reivindicação que mais se aproximam à dimensão cotidiana dos "modos de vida" e "contraculturas" do que das estruturas programáticas e ideológicas que o senso comum atribui aos movimentos sociais. Ao mesmo tempo em que habitam o universo da ação e da organização política, trata-se de modos*

*de intervenção notavelmente ligados a práticas experimentais próprias dos mundos da arte ou, em muitos casos, explícita ou implicitamente informadas pela história do deslizamento das práticas artísticas para fora do campo de autonomia que define a arte moderna, ao encontro de outras dimensões da vida social (Wright 2014:12). (DI GIOVANNI, p. 2)*

Já discutimos como a Revolta da Lâmpada, desde a sua fundação, habita um lugar híbrido entre ativismo e arte, que remete à instabilidade do próprio termo ativismo. Em muitas ocasiões, inclusive, o termo foi utilizado pela coletiva em suas atividades. Em maio de 2016, a coletiva ministrou uma oficina aberta chamada *Artivismo da Fechação - Estratégias de luta para somar mais e rachar menos*, no MASP (Museu de Arte de São Paulo) - com o objetivo de pensar a utilização da arte como forma de promover coalizões necessárias entre grupos minoritários. Nesse sentido, o acionamento do **Fervo** como ponte de conexão para esse fazer artista era fundamental, e vinha da inspiração *queer* e interseccional da coletiva. Ao organizar ocupações festivas e performáticas na rua, a RDL buscava um modelo de assembleia que pudesse desestabilizar os regimes de “*autorização seletiva que visam dirigir os comportamentos dos utilizadores do espaço público*” (STAVRIDES, 2012, p. 589), por todas as corpos que, de várias formas, têm seu acesso ao que é público interdito, limitado, marginalizado, precarizado, exterminado ou "lampadado" por tais regimes.

E, como diz Grunvald: “*mesmo espaços semipúblicos. Travestis e pessoas trans que não podem acessar banheiros. Pessoas pretas da periferia que são impedidas de acessar shoppings*” (2019, para: 11). E complemento: mesmo a direitos que são considerados universais (seja por protocolos formais de direitos humanos, seja pelo senso comum), portanto, de interesse público: Direito à família a pessoas LGBTQIA+ obliteradas de seus lares. Ao trabalho a travestis que vivem da prostituição como única opção. À renda digna a pessoas (majoritariamente racializadas) em situação de “uberização” do trabalho. À moradia às pessoas em situação de rua. A alimento de qualidade às pessoas (majoritariamente pobres e periféricas) moradoras de zonas consideradas “desertos alimentares”, com acesso quase exclusivo a alimentos ultraprocessados. À saúde às pessoas periféricas, pobres, a viver com HIV. De ir e vir a pessoas negras e pessoas com deficiência. À união/casamento civil a casais LGBTQIA+ que precisam de reconhecimento como casais para ter acesso a direitos de familiar. Ao afeto a corpos considerados objetos, como de pessoas trans. De sentir desejado a corpos considerados dessexualizados, como pessoas gordas, que envelhecem ou com deficiência. À não-estigmatização de pessoas vivendo com HIV, usuárias de drogas, etc. Entre muitos outros direitos de interesse público, demandados em festa pública, pela união dos corpos interditos.

O uso da ideia de **Fervo** e do dispositivo festivo como acionador do aspecto artístico na práxis política da RDL pode parecer um bocado *naive* para o olhar de crítico de arte dado a definições e

significados, que poderia dizer, por exemplo, que "a arte não precisa necessariamente ser alegre". Mas convido a uma reflexão mais aprofundada sobre a alegria disparada aqui, que poderia ser observada à luz de Espinosa, como processo liberador, "*que favorece o processo de aprendizagem numa certa experiência afetiva*" (FERREIRA DE PAULA, 2017, p. 16).

Uma alegria que, quando coletivizada pelos corpos em aliança de Butler, pode ser informada também pela ideia de "*carnevalização*" de Bakhtin (2008). Mas que, no caso de experiências de dissidência, de corpos oprimidos, cerceados e estigmatizados, é uma alegria com um componente que não perde de vista a percepção da violência e das feridas coloniais, que produzem a raiva como afeto de passagem, "*como parte do processo de conscientização*" (bell hooks, 2019, p. 85) para a formação de outros mundos.

*Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo mas o existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades – as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. (...) Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar este espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida.* (KRENAK, Ailton, 2019, p. 32-33)

Para além das manifestações / cortejos performáticos de rua, a prática artista da Revolta da Lâmpada também se espalhava em outros contextos, como: participação em assembleias públicas, eventos em universidades, ocupação de Assembleias Legislativas para pressionar por alguma pauta em defesa de direitos de minorias e, inclusive, em parcerias com instituições de arte. Além da parceria já mencionada com o MASP, também havia uma atividade regular realizada com o MAM (Museu de Arte Moderna), no Parque do Ibirapuera, em São Paulo - em que a coletiva organizava debates abertos sobre diferentes corporalidades, com aberturas e desfechos performáticos. A área é densamente frequentada por adolescentes, principalmente de periferia, nos chamados *rolezinhos* - algo que foi midiaticado<sup>51</sup> com bastante pânico moral pela imprensa tradicional. Cida Baptista, membra da Revolta, conta na entrevista de campo como ela percebia o efeito das nossas atividades no MAM:

*Por exemplo, quando a gente ia no Ibirapuera... era muito importante, porque eram jovens de diversos lugares e realidades que paravam pra ouvir, ouviam até onde interessava e não era nada imposto, independentemente de quem estivesse, a gente tava ali falando. Teve uma*

---

<sup>51</sup> <https://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2017/04/jovens-abusam-de-alcool-e-drogas-em-rolezinhos-no-ibirapuera-em-sp.html>

*mesa, não lembro se era sobre gordofobia, e a gente fez uma roda que todo mundo dançou, e foi uma integração tão grande com os jovens ali, todo mundo num contexto só. Aquilo foi um atrativo, uma isca pra atrair a atenção das pessoas. É um jeito de estar ali não pra ditar regras ou impor comportamentos, e sim dividir experiências, tentando oferecer pra eles meios de lidar com as situações que se apresentam na vida. A gente chama atenção pela prática artística que a gente tem, e não necessariamente pela explicação do que vamos fazer "olha a gente vai fazer tal coisa, isso e aquilo" - não é uma coisa imposta, é algo espontâneo. Essa espontaneidade tem muito do que eu entendo por arte. A Cicla por exemplo não era tanto da espontaneidade, e sim ficar buscando formas de explicar, explicar, explicar. (CIDA BAPTISTA, entrevista realizada em 20/11/2021)*

Esta "Cicla" que Cida menciona era a chamada "Cicla das 5", um ciclo de debates (que colocamos no gênero feminino, portanto *cicla*) anual que organizávamos na FESPSP, a Faculdade de Sociologia de São Paulo, para conversar sobre diversas temáticas relacionadas a arte, ativismo, corporeidades oprimidas, assim como no MAM - porém, com jovens universitários, em ambiente acadêmico, o que acabava trazendo outra tonalidade para os encontros.

#### **4.1. Fricções ético-estéticas: artistas e/ou ativistas?**

*NÓS NÃO QUEREMOS NEM UM MATERIALISMO VULGAR NEM UM "MATERIALISMO ENCANTADO", O QUE ELABORAMOS É UM MATERIALISMO DO ENCANTAMENTO. (TIQQUN, 2019, p: 217)*

A RDL era formada por pessoas que vinham de diversos contextos. E nessa encruzilhada entre arte e política, havia artistas sem experiência no meio ativista e ativistas sem experiência no meio artístico. Isso gerava alguns tensionamentos: as pessoas mais ligadas a práticas institucionais, por exemplo, eventualmente não se sentiam criativas o suficiente para participar mais ativamente dos processos de criação artística. O trecho abaixo é ilustrativo destas situações: nele, eu conversei com Luís Arruda, advogado e ativista proveniente de movimentos mais institucionalizados, e membro da RDL desde a fundação (o único, além de Paulo Nascimento e eu, que fez parte do início ao fim).

*- Gustavo: É, eu vejo a sua trajetória dentro do movimento social mais institucional, né? E eu sempre te vi como uma pessoa super importante dentro da revolta, até por estar desde o começo, e puxando pra um lugar, não sei se essa é palavra certa, mas quase como um guardião dessa ideia de que somos um movimento social, de que não podemos perder isso de vista, ainda que a gente faça coisas artísticas.*

*- Luís: Eu me considero uma pessoa criativa, mas não sou criativo no ponto que você é, no ponto que outras pessoas da revolta são.*

*- Gustavo: Depende do contexto também, né?*

*- Luís: Eu tive uma ideia que todo mundo amou, que a Magô fez*

*- Gustavo: O processo, cissexualizador*

*- Luís: Isso, o processo cissexualizador. Eu dizia, por que que a gente não põe na Paulista um povo perguntado "porque que você é hetero cis?" e a Magô acatou isso na hora*

- Gustavo: *Você criou uma performance*
- Luís: *Mano, foi uma ideia, a Magô criou toda a história*
- Gustavo: *Sim, mas sempre foi sobre essa troca*
- Luís: *Eu tenho alguns insights mas não sei concretizar eles, e o coletivo muitas vezes pegou esses insights e fez coisas maravilhosas. Daí, na hora de concretizar, eu fico no lado da produção.*
- Gustavo: *Mas você deixa de ser um artista?*
- Luís: *Nesse lugar de poder dar ideias e estalos, porque ideias e estalos são coisas que de vez em quando, sinceramente não sou religioso, mas parece que vem de outro lugar, entendeu? E todo mundo tem isso. Eu me considero um contribuidor. Mas faço parte de um coletivo artista, faço a minha parte lá dentro e sinto que minha parte tão importante quanto à parte da pessoa que desenhou. Acho que tem esse problema no movimento: o artista no movimento social é muito tido como gênio, entendeu? Tipo... não, gata. Se não tiver ninguém por trás daquela criatura, geralmente ele se fudeu, e a gente está por trás segurando*
- Gustavo: *E às vezes alguém que se considera mais produção é que vai ter a ideia artística, como você teve na performance da Magô. Acho que essas divisões entre arte e ativismo meio que se diluem no fazer artístico e coletivo. (LUÍS ARRUDA, trecho de entrevista realizada em 25/01/2022)*

E, por outro lado, também havia artistas que expressaram frustração, e até mesmo saíram da coletiva, em situações em que não havia engajamento coletivo na criação por parte de um grupo mais vinculado. Rodrigo Abreu, homem cis gay não-branco, ator e performer, foi uma das pessoas que saiu da coletiva após uma situação como esta. Neste trecho da entrevista de campo abaixo, ele oferece um contexto e faz correlação crítica entre a predominância de pessoas brancas e acadêmicas na organização intelectual da coletiva, enquanto os processos de criação e produção ficavam mais nas mãos de artistas, frequentemente independentes, mais vulneráveis e racializados:

*A organização intelectual da revolta era muito pautada pelas pessoas brancas, acadêmicas. E aí, pensando numa estrutura racista de pensamento, eu acho que a gente não conseguia mesmo se posicionar. E aí a comunicação vai ser branca, porque quem está construindo a comunicação é branco, não é? Eu sinto que as pessoas pretas não conseguiam se afirmar intelectualmente. Você pensava assim, "por que é que eu não fui cogitado para pensar nesse texto?". Esse foi um dos pontos fortes pra eu sair. Chegou uma hora que eu vi que assim: todos os eventos que tiveram, eu agi ativamente, desde ir fazer compras na 25 de março, construir as coisas, organizar a produção executiva, oferecer meu tempo para esse fazer, porque outras pessoas tinham seus trabalhos, elas não são artistas que não tem um horário formal de trabalho, então esse reconhecimento não era dado porque quando chegava para acontecer a festa, sempre haviam críticas - e as críticas sempre eram das pessoas que não estiveram lá. E sempre pessoas brancas. (RODRIGO ABREU, entrevista realizada em 28/01/2022)*

A festa que Rodrigo se refere, "*Me Chame Pelo Meu Nome*", aconteceu em 22/03/2018, e foi organizada por nós para comemorar uma decisão do Supremo Tribunal Federal que garantiu a pessoas trans o direito de retificar os próprios nomes em seus documentos<sup>52</sup>. Na ocasião, apenas um pequeno

<sup>52</sup> <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2018-08/stf-confirma-que-transexual-pode-alterar-registro-civil-sem-cirurgia>

grupo da coletiva se engajou na construção do evento: desde a decoração do espaço até a articulação com artistas e performers.

Poderíamos dizer que os processos de materialização são comumente atribuídos ao ativismo tradicional, à política e às ciências, que por sua vez são associados ao campo da objetividade e garantiriam, portanto, representações éticas, realistas e imparciais. A noção de desmaterialização atribuída à subjetividade da arte e do trabalho criativo, por outro lado, frequentemente é interpretada sob o risco de uma manipulação estética fantasiosa e propagandística. A situação narrada por Rodrigo, no contexto de uma construção artista independente e coletiva, parece revelar que o contrário também acontece - e que, portanto, há uma ficção de segurança ética associada aos modos logocêntricos de pautar o ativismo, ao passo que a preocupação estética pode se originar de um profundo compromisso ético, na "*criação de uma performatividade marcante de contrapoder, por ser das poucas armas políticas disponíveis, o que exige uma muito maior criatividade, irreverência e eficácia na comunicação de protesto adotada*" (MOURÃO, 2015, para: 22). A produção de uma obra coletiva demanda trabalho objetivo: comprar material, pintar parede, confeccionar alegorias. Enquanto que a discussão intelectual sem engajamento prático, sem mão na massa, também corre o risco de se converter em estética discursiva, porém esvaziada de ação.

De todo modo, preocupações éticas com as linguagens e manifestações estéticas da RDL apareceram em muitos casos - muitas vezes sob um pretexto interseccional bastante válido, ainda que sensível. Cida Baptista, apesar de ter lembrado positivamente das ações artistas no MAM, também fez uma crítica interessante à linguagem "pajubeyra" utilizada pela coletiva em suas comunicações - que, *mea culpa*, era em grande parte escrita por mim: "*Muitas gírias que não alcançam muitas pessoas. Seria mais fácil "falar normal" do que usar discursos que falam falam falam e ninguém entendeu nada - só usaram palavras pra deixar aquele discurso maravilhoso*" (CIDA BAPTISTA, entrevista realizada em 20/11/2021)

Outro caso emblemático foi quando, na Revolta na Rua de 2017, cujo tema era "*Meu Koo Para a Censura*"<sup>53</sup>, nós plotamos um painel para o carro de som com a imagem de um cu. Havia um tratamento digital que disfarçava bastante, mas quem olhava com atenção via, de fato, um cu. Em toda Revolta na Rua, havia uma extensa programação de falas convidadas, e uma delas era de um coletivo de mães de pessoas LGBTQIA+ que sempre nos apoiou, desde o começo. Mas, mesmo com o disfarce digital-anal, o painel de cu foi suficiente para que o Mães pela Diversidade cancelasse a participação naquela

---

<sup>53</sup> O tema fazia referência à caça às bruxas que a extrema-direita estava realizando contra artistas queer, contexto aqui: <https://gamarevista.uol.com.br/cultura/artistas-de-hoje-contr-a-censura/>

edição. Isso não significa que a relação tenha sido cortada - inclusive, havia pessoas que faziam parte dos dois coletivos. Um tempo depois, o Mães pela Diversidade fez uma homenagem à RDL, algo que gerou outro tensionamento: algumas pessoas da coletiva não queriam aceitar a homenagem por conta da situação anterior.

Mais um caso: na última Revolta na Rua, em fevereiro de 2020, fizemos um "Ritual de Golden Shower", em que confeccionamos genitálias alegóricas presas a "armas" de água para encenar um rito de lavagem urino-terapêutica pela Avenida Paulista<sup>54</sup>. As genitálias eram *paucetas*, ou seja, esculturas de genitálias intersexuais, com diferentes combinações entre *paus* e *bucetas*, inspiradas no trabalho de artista não-binária Cibelle Cavalli Bastos. Cibelle, contudo, inicialmente demonstrou preocupação em associar o seu trabalho com o ato:

*Tem certas coisas rolando de performance que eu acho que não colabora com a nossa causa. Eu fiz um Twitter só ficar ficar stalkeando os canais de direita e não adianta nada, entendeu? Algumas coisas que a gente tem feito como performers e tem utilizado como estratégia de resistência só agravam. Eu não quero me associar a esse rolê do golden shower no Carnaval. Eu acho importante a gente ter um approach bafônico e lúdico em face a toda essa violência e imbecilidade que as pessoas tem, do jeito que entendem gênero, sexualidade e genitália, por isso que eu fiz as paucetas. Eu acho fofo as arminhas d'água, mas de repente chama de squirting? Eu sei que a Revolta não quer falar com a direita, mas a gente também não tá numa bolha. A gente tá e não tá ao mesmo tempo. Eu andei pensando muito recentemente em como a gente tá trabalhando performance, em como pensar trabalhos que sejam mais efetivos, que não sejam desserviços. Tanto trabalho de performance que é desserviço, stuck in 1990, coberto de sangue com uma cruz no cu, você que tá no Brasil, fala pras pessoas pararem de fazer performance com cruz no cu. Não serve pra nada. A gente tem que ter estratégias melhores. Certos significados engatilham as pessoas altamente pra um ponto de dissonância cognitiva que acaba fudendo tudo que a gente tava tentando falar. (CIBELLE CAVALLI BASTOS, troca de mensagens pelo Facebook em 12/01/2020)*

Durante o meu campo, em uma discussão sobre momentos de tensionamento da trajetória da RDL no nosso grupo de Whatsapp, um membro da Revolta escreveu: "*Lembro que havia uma discussão sobre os limites dos atos, tanto na questão de não atrair ódio, como qual seria o limiar da ofensa. E se devíamos passar esse limiar ou não. Lembro que foi um ponto que fez o grupo pausar e discutir*". (mensagem enviada em 07/11/2021)

---

<sup>54</sup> "Você sabe o que é golden shower? No dia 06 de Março de 2019, em um tweet, o então presidente, Jair Bolsonaro, quis saber. Na véspera, ele havia compartilhado um vídeo de duas pessoas queer em um ato-performance (...). No ato, uma pessoa urina na outra - está aí a resposta: isto é golden shower. Bolsonaro compartilhou o vídeo explícito em sua rede social como parte da estratégia que o fez ser eleito: disparar gatilhos que fortalecem o pânico moral de inspiração cristã e vilanizam dissidências sexuais e de gênero, projetando nelas a figura do inimigo a ser combatido por um herói, o "Messias" - que será afinal ele mesmo." (GUSTRAVA, RAINHO & RAPOSO, no prelo, 2023)

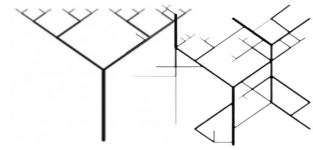
Uma das máximas que a gente sempre usava era: *para cada contexto, uma estratégia*. E, mesmo assim, todas essas situações demonstram que, no cruzamento entre arte e ativismo, os contornos éticos das nossas escolhas estéticas eram constantemente difíceis de desenhar, e ganhavam diferentes formas de acordo com a lente utilizada. Até que ponto o compromisso ético de dialogar com mais gente (premissa do ativismo) compromete outro compromisso ético de evitar a auto-censura (premissa da arte)? Quando é docilização e quando é rebeldia egóica? Como cutucar sem perfurar? Como medir a resistência da membrana? E quando se perfura?

*À primeira vista, arte e ativismo caracterizam-se por aspectos distintos: tradicionalmente a arte situa-se de forma exclusiva no simbólico, o ativismo opera ações simbólicas que intervenham ativamente no real; a valorização histórica da autoria levou a arte a construir-se a partir do individual, o ativismo visa suscitar uma ação coletiva; a arte paralelamente reinterpreta o mundo, o ativismo visa transformar o mundo. No entanto, basta um simples exercício de reflexão antropológica, para se poder desmontar quaisquer premissas conceptuais que identifiquem fronteiras exatas entre o que não são mais que construções culturais erigidas com base em narrativas inscritas em tradições históricas que se podem sempre alterar, reinventar, subverter ou sobrepor. (MOURÃO, 2015, para: 1)*





## CAPÍTULO 5 – Lente não-dualista: para todas as outras fricções



Para começar a entrar em paradigmas mais específicos da Revolta da Lâmpada, apresento a quinta lente fundante deste trabalho, que é a crítica dos dualismos. A própria escolha em utilizar o termo "lente" para nomear as minhas principais abordagens teóricas já parte de um princípio de não-binarização. Prefiro a metáfora da lente à do quadro / moldura para se referir a o que seria um enquadramento teórico. Enquadrar soa algo mais rígido, sem elasticidade, de forma a criar um dualismo entre *o que está dentro* e *o que está fora* - sob o risco de perder nuances fundamentais. Veja bem, não pretendo aqui questionar a necessidade fundamental de delimitar os limites teóricos e etnográficos de uma investigação, isso seria incorrer em outro binarismo: enquadrado/rarefeito. Gosto da premissa de um leque de olhares intercambiáveis para a mesma pesquisa, um conjunto de lentes teóricas acionáveis - e alternáveis - para enxergar diferentes aspectos, como quando filtros translúcidos de cores variadas revelam contornos e tonalidades distintas sobre o mesmo desenho, a depender do que precisa ser destacado. Mas há desenho.

Ao longo da nossa navegação até agora, a pessoa leitora já deve ter observado que passamos por algumas Diomedes, ilhas dualistas cujas inevitáveis fricções tectônicas fizeram emergir experiências híbridas como a Revolta da Lâmpada. Já falamos de binarismos como universal/específico, normal/desviante, independente/institucional, ordenado/implicado, sexo/gênero, masculino/feminino, natureza/cultura, afirmação/negação, entre outros. Esta lente não-dualista, ainda que só apareça agora, seria uma espécie de lente-que-enxerga-as-lentes por assim dizer. Seria o momento em que 1) reconhecemos os dualismos como "*modos europeus e norte-americanos de entender como funciona o mundo*" (FAUSTO-STERLING, 2001, p. 60), 2) investigamos quais foram os modos que a Revolta da Lâmpada, durante sua trajetória, buscou tensionar - ou se viu tensionada entre - tais dualismos (com mais ou menos êxito, ainda que a noção de êxito/fracasso também seja passível de uma análise des-binarizante), 3) identificamos outros binarismos-chave da experiência da coletiva, pelos quais a Revolta da Lâmpada navegou durante sua trajetória. A tentativa aqui é inspirada na noção de "criticismo mais que crítico" de Fred Moten (2018), ou simplesmente "como ver como vemos as coisas".

*There's a more-than-critical criticism that's like seeing things—a gift of having been given to*

*love things and how things look and how and what things see. (...) Criticism, the capacity to see things in their branching and unfolding and generative differentiation, attends to generation while critique, as Marx deploys it, attends to the regulation and policing of generation; meanwhile, critique, which seems to be deployed almost everywhere in the normative human sciences to police generation, is so driven by its own implicit claims upon national identity or political subjectivity—which are themselves subject to a force, and have been understood by way of a logic, of dissipation implying a mystery of loss and of what was lost—has all but become degenerate. (MOTEN, 2018, cap 8, location 3878 - 3905)*

A coletiva frequentemente viu-se em pendulação por uma série de entre-lugares: por exemplo, entre o ativismo tradicional e as coletividades artísticas. Entre atividades e debates que demandam, ao mesmo tempo, e a depender do contexto, dissensos e consensos, unidades e separações. Entre a postura independente, de rua, e a articulação com instituições públicas e privadas. Entre a busca pelo êxito e a pedagogia do fracasso. Entre a necessidade organizacional pragmática para desenvolver uma atividade e a preocupação em não enlatar e "produtizar" experiências de contínua transformação e aprendizado coletivo. Esses e outros tantos lugares *entre* dois eixos de dualismos como identidade e diferença, utilização e rejeição das categorias, indivíduo e coletivo, produto e processo, conciliação e combate, etc, fazem com que o olhar seja pautado pela perspectiva da multiplicidade, e crítica das dualidades. A partir daqui, portanto, assumo a lente não dualista como um mecanismo para *ver como vemos as coisas*.

Neste momento, quem lê pode estar a se perguntar: "mas se o objetivo é des-binarizar, por que esta pesquisadora está acionando tantos binarismos?". Eu pergunto: lembra-se quando, há algumas páginas, discutimos sobre o discurso conservador da "ideologia de gênero" como estratégia de projeção, ao naturalizar a "ideologia de gênero" já existente (o dualismo masculino/feminino) e projetar a "obsessão por gênero" justamente às pessoas interessadas em questioná-lo? Aqui temos um caso parecido: trata-se de endereçar a hegemonia do mecanismo dualista naturalizado nos *hard-drives* ontológicos e epistemológicos das pessoas a partir de um processo de reconhecimento das condições de existência desse mecanismo e da nomeação dos dualismos criados por ele, no contexto desta pesquisa. Não se trata de tentar alcançar algo exterior à cultura binária, mas um exterior DA cultura. Nesse sentido, a intensificação alucinatória dos binários seria a própria tentativa de fuga. Fazer a crítica a partir da engrenagem fundada pelo próprio objeto da crítica

*Invocamos um dualismo para recusar um outro. Servimo-nos de um dualismo de modelos para atingir um processo que se recusa todo modelo. É necessário cada vez corretores cerebrais que desfçam os dualismos que não quisemos fazer e pelos quais passamos. Chegar à fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO, passando por todos os dualismos que constituem o inimigo necessário, o móvel que não paramos de deslocar. (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 42).*

Woodward oferece um contexto importante sobre a forma como as lógicas de diferenciação das oposições binárias foram defendidas pela teoria linguística de Saussure como "*essenciais para a produção do significado*" (HALL, 1997 in WOODWARD, 2000, p. 49)". O pós-estruturalismo, os Estudos Culturais e os Estudos Feministas, Queer e Decoloniais, contudo, têm questionado essa importância de muitas formas. Ao acionar Derrida, um dos principais críticos dos dualismos na filosofia, e feministas como Beauvoir e Irigaray, a autora desenvolve uma argumentação sobre o uso político dos dualismos.

*Uma característica comum à maioria dos sistemas de pensamento parece ser, portanto, um compromisso com os dualismos pelos quais a diferença se expressa em termos de oposições cristalinas - natureza/cultura, corpo/mente, paixão/razão. As autoras e os autores que criticam a oposição binária argumentam, entretanto, que os termos em oposição recebem uma importância diferencial, de forma que um dos elementos da dicotomia é sempre mais valorizado ou mais forte que o outro. Assim, Derrida argumenta que a relação entre os dois termos de uma oposição binária envolve um desequilíbrio necessário de poder entre eles. (...) Quão inevitáveis são essas oposições? (...) Estão essas dicotomias organizadas para desvalorizar um dos elementos? Tal como feministas como, por exemplo, Simone de Beauvoir e, mais recentemente, Luce Irigaray, têm argumentado, é por meio desses dualismos que as mulheres são construídas como "outras", de forma que as mulheres são apenas aquilo que os homens não são, como ocorre na teoria psicanalítica lacaniana. Podem as mulheres ser diferentes dos homens sem serem opostas a eles? (WOODWARD, 2000, p. 51 -53)*

A discussão não é tão nova, mas o efeito da lógica binária como *linha de chegada*, enquanto ferramenta onto-epistemológica positivista-colonial para diferenciar as coisas e encerrar os significados, sem nuance e dimensão política, ainda serve, portanto, a projetos de poder biocropolíticos e gera impactos devastadores na experiência social, mesmo em contextos considerados progressistas. Ao passo que pensar os dualismos como pontos de partida, diferenciações iniciais para que, a partir delas, se investigue seus entre-lugares, nuances, pendulações, amarrações complexas. Sem a ilusão de uma "des-binarização binária", que se assume, ela própria, enquanto solução cristalizada ou linha de chegada, esta lente procura enxergar os elementos da pesquisa a partir dos binarismos que lhe são característicos, para em seguida tentar navegar por suas nuances. Em termos simples, a resposta da possível pergunta da pessoa leitora seria, portanto, algo que Vi Grunvald sempre diz em nossas conversas informais sobre dualismos, sob inspiração deleuziana: "*o problema não é começar com os binarismos, e sim terminar com eles*".

E, ainda sob os atravessamentos de Deleuze & Guattari na Antropologia, gostaria de delinear um método analítico não-dualista, a ser aplicado nas próximas páginas, a partir da percepção das premissas *rizomáticas* e *arborescentes* como modelos epistemológicos não excludentes.

Não raro, as práticas, discussões e metodologias desenvolvidas no interior da Revolta da Lâmpada navegam no tensionamento entre estes dois modelos - rizoma como o caule de crescimento horizontal e não-hierárquico, árvore como a estrutura organizacional centralizada a partir da raiz e do tronco. Ainda que seja uma coletiva em contínuo exercício para a criação de um *modus operandi* descentralizado, fluido, queer, não-hierárquico e anti-normativo - portanto, *rizomático* - a RDL usualmente discutia a necessidade de também, em variados contextos, incorporar métodos hierárquicos, "regras" e estratégias organizacionais *arborescentes* para desenvolver suas atividades.

A questão aqui é perceber que, ainda que a premissa rizomática seja uma oposição crítica à compulsoriedade dos modelos arborescentes trazidas pelos olhares positivistas de organização social, é importante evitar reforçar o dualismo rizoma/árvore como se ambos fossem noções cristalizadas, que não criam em si suas próprias contradições, e como se as raízes da árvore e o mycelium rizomático não coabitassem o mesmo solo.

*O que importa é que a árvore-raiz e o rizoma-canal não se opõem como dois modelos; a primeira age como modelo e como decalque transcendentais, ainda que engendre suas próprias fugas; o outro age como processo imanente que subverte o modelo e esboça um mapa, ainda que constitua suas próprias hierarquias, mesmo se suscita um canal despótico. Não se trata deste ou daquele lugar na terra, nem de um momento dado na história, menos ainda de tal ou qual categoria no espírito. Trata-se do modelo enquanto tal, que não cessa de se erguer e de desmoronar, e do processo enquanto tal, que não cessa de se prolongar, de se romper, e de recomeçar. Não se trata de um outro, de um novo dualismo. (DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix in VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo - p. 103)*

Entendo essa elaboração como proposta metacrítica de análise das dualidades: para fazer oposição à supremacia onto-epistemológica arborescente e pensar um horizonte rizomático, é preciso partir do reconhecimento de que ambas as matrizes não criam uma nova dualidade - pelo contrário, estão implicadas. Se as estruturas hegemônicas têm premissa arborescente e princípio de separabilidade - e se o rizoma torna possível um modelo epistemológico para o Mundo Implicado, não faria sentido, portanto, pensar o rizoma como uma oposição binária à árvore.

Portanto, no decorrer de sua trajetória, essa perspectiva dualista e rizomática, paradoxalmente, também precisou acionar modelos arborescentes a partir de vários dualismos clássicos dentro do campo das artes, da política pública, dos direitos humanos e do movimento social. Muitas das tensões do ativismo operam por meio de matrizes binárias, a partir de olhares dualistas, mesmo em contextos de questionamento dos dualismos ("ninguém nasce seco embaixo d'água").

Para apresentar alguns desses outros dualismos, e as estratégias que a coletiva criava para tensioná-los, vou utilizar como objeto de análise a última atividade da RDL - ou penúltima, se considerarmos a residência artístico-etnográfica de campo que realizei com o grupo. Foi uma série de 5 debates públicos em formato *live*, realizada em plataformas de videoconferência com streaming, chamada *The UÓking Dead - lives do fim do mundo*.

### 5.1. Vivas em meio à morte: debates não-binários na pandemia

O último cortejo da Revolta da Lâmpada foi em 08 de fevereiro de 2020. Mas foi a primeira vez que decidimos aproveitar o período de Carnaval ao invés de mobilizar o ato em Novembro, que sempre foi o mês "oficial" desde o primeiro, em 2014. Também era a primeira vez que ocupávamos as ruas após a eleição de Jair Bolsonaro. O tema do ato: "O Fervo do Fim do Mundo".

*o fim do mundo está próxi... não, pera. ele já chegou. e se antes a gente lutava pra evitar o fim do mundo, hj lutamos pra sobreviver em meio a ele, essa treva neonazifascista. mas o que eles não esperavam é que, ainda que nos matem cada vez mais, continuamos mais vives do que nunca. pq DA CRISE FAZ-SE O CLOSE. depois de um hiato dramátiko de 2 anos<sup>55</sup>, A Revolta da Lâmpada voltará a barbarizar as ruas NO DIA 08/02 para O FERVO DO FIM DO MUNDO - carnaval do apocalipse queer. (REVOLTA DA LÂMPADA, texto de divulgação, publicado no Facebook em 22/01/2020).*

Entre as performances listadas na programação, tivemos atrações como o "Arremesso de Inimigas da Borda da Terra Plana", em que a drag queen Divina Kaskaria jogava fotografias de políticos ultraconservadores de cima do carro de som. Ou o "Ritual de Golden Shower", que já contei mais acima. E teve também o "Culto Travesti - o Arrebatamento", ministrado pelas artistas e sacerdotisas trans Alice Guel e VENI. Na cerimônia, a dupla Norma & Cis-tema (encenada respectivamente por Magô Tonhon e Gabriel Lodi, pessoas trans e membros da RDL) foi destituída de seus poderes, foi decretado o fim do mundo como o conhecemos e a RDL seguiu em cortejo dionísíaco rumo ao novo mundo.

Na ocasião, nós não sabíamos que aquilo era de fato bastante profético - mas não do jeito que queríamos. No mesmo mês, as notícias dos primeiros casos de Covid-19 no Brasil começaram a invadir

---

<sup>55</sup> A Revolta da Lâmpada não saiu às ruas em 2018 e 2019 - apesar de ter desenvolvido outras atividades durante este período. O motivo foi uma multa de aproximadamente R\$ 18.000,00 da Prefeitura de São Paulo, referente ao ano de 2017, por não ter autorização para realizar eventos de rua. Durante os anos anteriores, também não tínhamos autorização. Porém, quando chegava a polícia, o chamado Bonde das Advogatas argumentava que aquilo era um protesto, e que o direito de manifestação estava salvaguardado pela Constituição Federal. Em 2017, o argumento não adiantou - o que já revela outro tensionamento dualista: como enquadrar um protesto festivo? Evento ou manifestação? Depois de um imbróglio jurídico bastante difícil, conseguimos deixar de pagar a multa por provar que, afinal, se tratava de um protesto.

nossas telas. O número de mortes aumentava exponencialmente em escala global. A cada semana, especialistas da área da saúde alertavam para o estado de emergência e para a necessidade imperativa de *lockdown*, enquanto o presidente dizia que se tratava apenas de uma "gripezinha", e orientava a população a seguir "vida normal". Apoiadores de Bolsonaro organizavam carreatas em várias cidades do Brasil em protesto às medidas de isolamento. Era mesmo o fim do mundo que conhecíamos. A gente só errou na direção da profecia: o novo mundo era ainda pior.

No final de Junho de 2020, o Brasil já contabilizava quase 60.000 mortes e aproximadamente 1,4 milhão de casos<sup>56</sup>. Mais da metade das mortes, desde o início da pandemia, tinha acontecido só naquele mês. O país caminhava a passos largos para a posição de liderança global em mortes diárias que assumiria meses depois, mas já era líder em desinformação sobre a Covid-19<sup>57</sup>. O cenário de apocalipse causou muita ansiedade em toda a coletiva. Não era só o medo da morte, a preocupação com nossos afetos, o isolamento e o pânico generalizado: era a inconformidade em ver o negacionismo de Bolsonaro promovendo um genocídio e não poder ir para as ruas contra ele. Como sobrevive uma coletiva que tem o espaço público como principal plataforma de assembleia, que é sobre corpos livres na rua, num momento em que a rua foi interditada? Como se instaura um outro campo de possibilidades? Que rua vamos ocupar quando pudermos voltar?

Entre os meses de Maio e Junho, o grupo de Whatsapp da Revolta da Lâmpada acumulava más notícias. Revoltosas a perder pessoas queridas para a Covid-19, um caso de suicídio de um homem trans negro que algumas conheciam - por ter sido obliterado pelo fenômeno do cancelamento digital, muitas ativistas e artistas membras ou próximas da RDL (principalmente negres e/ou trans) que estavam em situação de extrema vulnerabilidade financeira por não poder trabalhar devido à pandemia. Nós tínhamos algum dinheiro obtido em parcerias com instituições e crowdfunding. Então, apostamos em algo que pudesse, ao mesmo tempo, fortalecer financeiramente quem precisava e aproveitar o isolamento e a "pausa nas atividades" para gerar conversas internas entre a nossa comunidade e sobre as nossas próprias práticas.

Se no "Fervo do Fim do Mundo" que fizemos em fevereiro o apocalipse só uma profecia alegórica, durante a pandemia, e com Bolsonaro, ele de fato se realizava. Mas, em meio a um regime de morte, estávamos vivas. E queríamos discutir estratégias para a sobrevivência coletiva da nossa comunidade.

---

<sup>56</sup> <https://www.sanarmed.com/linha-do-tempo-do-coronavirus-no-brasil>

<sup>57</sup> <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/06/brasil-lidera-desinformacao-sobre-numero-de-casos-e-mortes-por-covid-19-no-mundo.shtml>

Assim criamos a série de debates online "*The UÓking Dead*<sup>58</sup>: *lives do fim do mundo - Ideyas & prátikas artistas para sobreviver ao apocalipse zumbi bolsonarista*", inspirada na série estadunidense *The Walking Dead*.

*A Revolta da Lâmpada esfregou seu cu em asfalto paulistano no início de fevereiro para profetizar o fim do mundo. E, bem... nem nostraDAMOS, nem jesusa cristina, nem a márcia sensitiva seriam tão certeyras???? ˘( ˘)˘ Mas foi ainda pior do que a gente imaginava: o combo Corona + Bolsonaro acelerou de vez a desertificação da política, da arte e da sociedade. Instaurou uma ode à morte como se fosse vida, à mentira como se fosse verdade e à destruição como se fosse progresso. Criou zumbis. Exércitos de zumbis neonazi. Em carreatas, armados, acampados, ocupando ruas esvaziadas. Não têm medo do vírus, porque já estão mortos. Estão prontos para nos matar também. O roteiro de Chernobrazyl já passou por House of Cards, Bacurau, Os Doze Macacos... até chegar nesse remake sádico de THE UÓL KING DEAD. Esse tempo de isolamento, incerteza e reginaduartização da cultura nos faz afogar em distopia e ansiedade, néam. Artistas sem poder expressar sua pulsão criativa. Ativistas sem poder ocupar as ruas. Artistas sem nenhum dos dois. Tá barra pra caralha. Mas a realidade que se impõe é essa, e a gente precisa conversar e se articular pra não sucumbir a ela. Falar sobre nossas práticas pra esboçar algumas trincheiras possíveis. O mesmo 2013 que germinou o bolsonarismo também criou uma rede de coletivos artistas interseccionais e ajudou a consolidar o fazer político pela arte coletiva. Nós temos muitos aprendizados até aqui. Vamos trocar esses aprendizados para que, eventualmente, consigamos pensar nossas rotas de fuga e de guerra. Nos próximos dias, vamos fazer uma série de 6 lives para discutir estratégias NÃO-BINÁRIAS de subsistência frente ao apocalipse zumbi da crise covid-política. (REVOLTA DA LÂMPADA, texto de divulgação, publicado no Facebook em 08/07/2020)*

Inspirado em modelos de ação que, segundo argumentei, são operantes na *práxis* política da Revolta da Lâmpada, cada uma das lives trazia entre 2 a 4 convidadas para debates que propunham des-binariar noções e conclusões estáticas e já-dadas na contraposição entre diferentes campos temáticos importantes, que de certa forma contavam a história das tensões fundantes da coletiva desde o seu início: ativismo de rua vs. ativismo digital (discussão especialmente relevante em tempos de Covid-19), movimento institucionalizado vs. ativismo, individual vs. coletivo, heróis vs. vilões, sucesso vs. fracasso, sagrado vs. profano. Os diálogos intencionavam olhar para tais dualismos a partir da definição de *agenciamento* de Deleuze, em entrevista a Parnet:

*Só se sai efetivamente dos dualismos deslocando-os como se de um fardo se tratasse, e quando se encontra entre os termos, quer sejam dois ou mais, um desfiladeiro estreito como uma margem ou uma fronteira que vai fazer do conjunto uma multiplicidade, independentemente do número de partes. Aquilo a que chamamos agenciamento é precisamente uma multiplicidade. Ora, qualquer agenciamento tem de comportar linhas de segmentaridade dura e binária, assim como linhas moleculares, ou linhas de margem, de fuga ou de declive. (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 160).*

---

<sup>58</sup> UÓ é uma gíria "pajubeyra", usada amplamente pela comunidade LGBTQIA+ brasileira, e significa "ruim" ou "desagradável"



No **ANEXO A**, a pessoa leitora encontra o texto descritivo de cada uma das *lives*, onde é possível perceber como a coletiva propunha suas formulações sobre cada um dos tensionamentos entre os pólos que a rodeavam. Todos os dualismos mapeados nas seis *lives* estão implicados entre si, e muitas vezes a pessoa leitora pode se deparar com elaborações em um subcapítulo que poderiam também servir a outro. A própria lógica de separabilidade de tais dualismos como solução metodológica já se revela contraditória, assim como toda tentativa de encapsular em um formato - seja um ciclo de debates ou uma pesquisa etnográfica - complexidades multidimensionais. Por isso, insisto na metáfora das lentes. Se a limitação deste modelo é mais ou menos etnograficamente aceitável, ou se a lente não está bem focalizada, que possamos descobrir juntas, em debate.



## CAPÍTULO 6 – Corpos em trânsito

*Eu sou a minha própria embarcação*  
(LUEDJI LUNA, letra da música *Um Corpo no Mundo*, 2017)

Quero voltar ao corpo. Porque o *locus* de todas as categorias, heranças ontológicas e subjetividades que constituem cada pessoa é o corpo. É no corpo que éramos artistas, ativistas, queers, bixas, sapatonas, bissexuais, pansexuais, assexuais, mulheres trans e travestis, homens trans, intersexo, não-binárias, cisgêneras, pretas, brancas, ameríndias, latinas, gordas, magras, PCDs, putas, PVHIV, que envelhecem, mães, mulheres, do povo de santo, imigrantes, refugiadas, periféricas, de classe média, trabalhadoras formais, trabalhadoras informais, entre tantos marcadores e sobreposição de marcadores. Corpos formadas por uma constelação própria. Que partiam de diferentes lugares físicos e simbólicos, cujas trajetórias traçavam linhas de tamanhos e espessuras distintas, linhas que formavam uma trama improvável a cada reunião, atividade ou Revolta na Rua. A matriz corpo era essencial.

Ainda em Lisboa, um pouco antes de regressar a São Paulo para o trabalho de campo, e já bastante envolvido pelas linhas de Ingold, organizei meu campo em três etapas:

1) Por meio de uma investigação epistolar, que exige outro tempo de reflexão e de resposta, enviei, ainda em Portugal, cartas escritas à mão para 14 pessoas revoltosas e ex-revoltosas com um convite para a entrevista de campo. Recebi confirmação de 9, que já apareceram nas páginas anteriores: Cida Baptista, Eduardo Santos, Elvis Justino, Ericah Azeviche, Gabriel Lodi, Liane Rossi, Luís Arruda, Paulo Nascimento e Rodrigo Abreu.

2) Fiz entrevistas-jornadas semi-estruturadas com cada uma das nove pessoas. Minha proposta era: eu vou até sua casa, a gente começa a entrevista de lá e faz, juntas, o seu trajeto até a República (região central de São Paulo, onde eu morava, e onde geralmente aconteciam as reuniões da coletiva). As entrevistas estavam organizadas em três blocos: a) sua trajetória na cidade b) quando e como essa trajetória encontra a RDL c) sua análise dos problemas e potências da RDL

3) Organizei uma Residência Artística experimental, com X encontros, durante uma semana, no espaço cultural Esponja, com a ajuda de Rodrigo Abreu e do artista-tecelão Alexandre Heberte, e convite aberto para membros e ex-membros.

Depois de ter feito as entrevistas, o aspecto que me pareceu mais comum a todas as nove pessoas

parecia confirmar uma hipótese que já me acompanhava desde 2014, e que pude colocar à prova neste trabalho. Minha hipótese era a de que, com todos os dissensos, tensões e rupturas que já aconteceram no grupo desde sua origem, o que aquele grupo diverso de pessoas parecia partilhar, além de um corpo oprimido, era o *trânsito*. Isso já tinha aparecido, de diversas formas, em várias conversas com praticamente todas as pessoas revoltosas e ex-revoltosas, durante todos os anos de atuação da coletiva. As nove pessoas que entrevistei são afetos muito próximos, com quem estabeleci trocas profundas. Mas, ainda assim, ao trazer essas questões para o campo, e ouvir a história de vida de cada uma com mais detalhes, pude perceber com mais clareza o aspecto dinâmico que parecia ser comum entre revoltosas.

Evidente que todo corpo faz trânsitos. Mas aqui me refiro a corpos que fazem do trânsito uma ética. Que desenham *corpografias urbanas*, memórias urbanas inscritas no corpo (JACQUES, 2008). Corpos-entre, que escapam das armadilhas de um pertencimento imobilizado - ainda que tenham suas pertenças. Que desviam de auto-percepções fixas - ainda que amarrem nós para fixar o que precisam, de acordo com suas urgências. Que buscam um *embodiment* crítico das próprias subjetividades a partir de trajetórias, andanças e deslocamentos que traçam linhas por diferentes bairros, cidades, contextos culturais, cenários urbanos e não-urbanos, contatos com diferentes modos de vida.

A ideia aqui não é romantizar o trânsito: nem como um conto de fadas do Erasmus em intercâmbio pela Europa, nem como as andanças de heroicas guerreiras latino-americanas em eterna luta. Me refiro tanto a deslocamentos difíceis como prazerosos, motivados por diferentes fatores: curiosidade, sobrevivência, gozo, resistência, existência – ou ainda [r]existência, assim, ao mesmo tempo<sup>59</sup>. Qualquer que seja o elemento motivador, o objetivo é perceber aqui como tais deslocamentos, ao promover diferentes lentes de auto-elaboração na fricção com outros contextos, ajudam no processo de *acknowledgment* de cada corpo na sua relação com o mundo e com suas subjetividades. Mas também, à medida em que os trânsitos ficam mais frequentes, muitas entrevistas falaram sobre o processo de aprender a navegar com mais fluência e negociar melhor com os protocolos de cada espaço e desenvolver estratégias múltiplas e situacionais para abrir espaços – dar o truque.

Nas entrevistas, também era curioso perceber a linha narrativa que cada pessoa escolhia pra falar da sua relação com a cidade. Gabriel pegou o fio da sua transição de gênero, e como foi isso pautando

---

<sup>59</sup> O uso do termo [r]existência tem sido frequentemente utilizado pelo ativismo LGBTQIA+ no Brasil, justamente para dar essa dimensão “não-binária”, em que nossas existências não se definam somente pela luta, mas também não pareçam já-dadas, como se não fosse necessária a luta. Como disse Vi Grunvald em conversa informal: “Não existimos para lutar, lutamos para existir”.

as relações e os lugares que ele viveu em São Paulo. Eduardo puxou pela vida gay oculta que vivia quando, ainda dentro do armário, começou a frequentar lugares LGBTQIA+. Cida falou a partir dos lugares em que trabalhou e viveu com a família. Paulo a partir do trânsito favela-centro. Rodrigo pelos processos de racialização ao sair do Rio de Janeiro e chegar em São Paulo.

A partir daqui, quero trazer trechos que demonstram diferentes trajetórias, curvas, tensionamentos, desvios, paralelismos, contradições e amarrações narradas por cada uma das nove pessoas que entrevistei. Para cada exemplo, desenhei uma linha relacionada à trajetória - física e/ou identitária e/ou afetiva e/ou simbólica e/ou corporal e/ou filosófica - narrada no trecho.



**Cida Baptista** morou em regiões mais centrais e mais periféricas de São Paulo. Ela conta como esse contraste afetava seu senso de pertencimento na cidade - mas como isso também desenvolveu conhecimento estratégico para se posicionar de acordo com o contexto.

*Minha vida é muito engraçada, porque eu tinha alguma condição financeira, mas eu sempre vivi uma outra história completamente diferente, numa posição social que não é a minha. Meu avô foi gari. A casa que eu nasci era no Bom Retiro [bairro mais central], e a única família negra e pobre do bairro era a nossa, porque o patrão dele tinha imóveis lá, e cedeu uma casa para nós, para pagar um aluguel mais em conta. Mas todas as outras famílias eram de classe média. Foi uma vida complicada porque você vive uma realidade diferente. O tanto de coisa que eu passei em termos de racismo, de racismo estrutural, na época eu não percebia, era tipo: "não tem jeito, então vai". Mais tarde eu fui morar em Itaquera [bairro mais periférico], mas não havia um pertencimento meu lá, eu não era aceita pela vizinhança. O meu jeito era diferente, porque eu vim de um lugar diferente - eu saía de lá e atravessava a cidade pra viver outras coisas aqui. A vizinhança não conversava comigo, sempre fui excluída. Era tipo "ela faliu, tá morando aqui mas não pertence". Eu fui pra lá numa situação de despejo, meu ex marido era irresponsável e não se preocupava, pra ele tanto fazia dar uma boa educação ou colocar em qualquer escola - hoje em dia meus filhos são formados e tão bem de vida. Mas você fica meio sem identidade... acaba não pertencendo a nada, né? Isso faz com que você adquira um traquejo, um aprendizado de se posicionar de jeitos diferentes a depender do lugar em que você está.*



**Eduardo Santos** explica como a sua chegada em São Paulo, ainda “dentro do armário” começou a inverter o paralelismo entre a linha visível (heterossexualidade) e a linha oculta (homossexualidade) em uma espécie de “vida dupla”, até que a linha da homossexualidade preponderou.

*Eu tinha esse desejo pelo corpo dos meninos na escola, mas eu inventei a desculpa pra mim mesmo que eu não queria ser mais gordo, e sim ter o corpo que eles tinham - assim eu teria mais acessos. Aí quando eu comecei a crescer, mudei de colégio, entendi que pra não sofrer bullying eu tinha que fazer parte da galera popular, e até passei eu a cometer bullyingzinhos, e construí essa pessoa engraçada e amiga da galera que faz o bullying pra não sofrer o bullying. Depois do colégio veio a faculdade, em Pouso Alegre [Minas Gerais], onde comecei a namorar com a Carol, um amor absurdo, quase 5 anos juntos. Eu ainda tava namorando com ela nessa transição de vir pra São Paulo. Ficamos ainda um ano namorando à distância, mas as visitas começaram a ficar mais espaçadas, um mês, dois meses - foi aí foi que eu comecei dar vazão aos desejos e fiz um perfil no [disponivel.com](#)<sup>60</sup>. Conheci o Guilherme, outro cara gay no armário, e com ele vivi uma fase junto a um grupo de amigos heteros. A gente ia em festas hetero com essa turma e depois ia pro Hells no Vegas. Vida dupla mesmo! Depois pegava hotelzinho na Augusta pra pegar os boys. Essa coisa da bicha do interior que vai a SP pra se descobrir, né?*



**Ericah Azeviche**, ao iniciar a narrativa da sua trajetória a partir da infância na Vila dos Pescadores, favela do município de Cubatão, seguida dos cruzamentos com outros contextos fora da favela, pontua a fricção entre o desenvolvimento de linha rígida para lidar com a violência do plano material e uma linha sensível de conexão espiritual.

*Para retomar a trajetória, a minha infância foi marcada por muita violência. Eu vi muita gente morrer, eu sabia o horário que a pessoa ia morrer, quem ia matar, e eu juntava os corpos das pessoas, com a maior frieza do mundo, sem drama. Isso marcou muito minha vida. Com quatro anos de idade, eu já sabia o que era morte. Então, na infância também, era muito atormentada por espíritos – daí pode falar que pode ser alguma patologia minha, alguma, esquizofrenia – pode ser, tipo, não interessa, eu vi espíritos, eu ia dormir, e sentava os espíritos na cabeça da cama. (...) Da segunda à oitava série, fui estudar num SESI, a maioria era branca, obviamente, éramos poucos negros. Fui monitora em todos os anos, eu não queria ser monitora, mas a galera sempre me elegia. Eu mandava no SESI, todo mundo sabia onde eu morava, e que meu primo era do tráfico, então tinham um pouco de medo de mim, mas era muito engraçado, porque eu era a pessoa mais legal, e eu defendia todos: os gordos, os afeminados, as lésbicas, porque eu achava que era mais forte, e era mesmo... A minha negritude nunca me pôs num lugar de fragilidade, sempre foi num lugar de potência. (...) Uma outra professora que eu tive de dança, eu saí da companhia dela. Foi uma viagem que a gente foi para a Barra Bonita. Mas então, tem essa questão: por ser perturbada espiritualmente, eu tinha alguns medos, então alguém bateu à porta do hotel e eu gritei. Reclamaram para o hotel e a professora veio brigar comigo porque eu gritei e ela falou assim para mim “você grita porquê?” eu falei: “porque a porta bateu”, e aí, ela falou para mim, “você mora num lugar que tem tiro todo dia, porque você vai se assustar com a porta que bateu?”.*



---

<sup>60</sup> website brasileiro de encontros gays que era bastante utilizado antes dos aplicativos

**Elvis Justino**, que é de Cidade Ademar, bairro da periferia de São Paulo, utiliza a sua verve questionadora e a busca pelo livre exercício da sua sexualidade como fios condutores de rupturas e deslocamentos pela cidade. Fios que sempre retornam à periferia para potencializá-la. Ele é pai da Família Stronger, um agrupamento familiar e ativista de pessoas LGBTQIA+ periféricas, e organiza Paradas Periféricas por diferentes bairros nas margens de São Paulo.

*As pessoas não saem muito daqui... tem gente que nasceu, viveu e morreu aqui sem conhecer o centro de São Paulo, pra você ter uma ideia. Minha adolescência foi aqui, e eu sempre estudei aqui também. O meu ativismo começa na igreja, onde eu era pastor. Eu tive um rompimento muito grave porque eu era pastor de lá, mas eles não queriam me pagar um salário. Minha família era muito problemática na igreja, a gente tinha voz e questionava muito - quando distribuíam santinho pra votar em político, a gente falava "não, você sabe que isso é errado". Quando eu saí da igreja, comecei a buscar viver minha sexualidade, uma coisa levou a outra. (...) Na minha primeira baladinha fora do bairro, eu percebi como o mundo gay podia ser tóxico - como alguns lugares podiam ser libertadores e tóxicos ao mesmo tempo. Só que o que as bichas brancas de lá não sabiam é que elas encontraram o periférico errado, né? Quando eu cheguei lá, tinha um grupo de gays que começou a tirar sarro da minha roupa, do meu corte de cabelo. E eu disse "Olha, eu nunca tive vergonha do que sou, sou favelado mesmo. Eu falo errado mesmo, me visto assim, desse jeito que eu gosto. E se eu pudesse comprar roupas mais chique, eu compraria. Eu tenho dinheiro pra isso. Compraria agora, se quisesse." Aí eu peguei, tirei dinheiro, joguei na cara delas. (...) Agora isso tá mudando, mas os encontros LGBT como os do Arouche<sup>61</sup> eram frequentados por pessoas que eram pessoas pobres, vindo da periferia, que tem orgulho de ser da periferia, mas tinham que viver a sexualidade lá. Por outro lado, quando você volta pro bairro, as pessoas começam a te olhar como "princezinho". "Você vai pra fora, você conversa com outras pessoas, conhece todo tipo de cara, você é diferente da gente." Não, eu sou a mesma pessoa, uma pessoa que sempre amou o bairro, mas tem aqueles que realmente tem essa percepção... e muda o tratamento.*



**Gabriel Lodi** conta a sua história a partir de uma que linha apresenta dois degraus dialéticos de transição. Mem mulher lésbica, nem o ideal de homem construído pela cisgeneridade: enfim, um homem trans. Outra masculinidade possível.

*Eu nunca me encaixei num grupo sapatão porque, né, não era. Quando eu vim pra São Paulo, naquela época eu falava que andrógeno. Já usava binder<sup>62</sup>, então já tinha uma questão com meu gênero e com o meu corpo. Eu não arrancava a roupa pra transar, por exemplo. Mas eu não sabia como colocar aquilo, entendeu? Eu só vivia. Então eu conheci a Roberta que é uma mina trans que trabalhava no restaurante que eu trabalhava nessa época, que me falou "Ei amigo. Você é um homem trans.". A princípio eu rejeitei, e ela disse: "Deixa eu te fazer uma pergunta. Você usa faixa no peito. Se você pudesse fazer uma cirurgia você tiraria até o ponto*

<sup>61</sup> Largo do Arouche, praça do centro de São Paulo, historicamente frequentada por pessoas LGBTQIA+

<sup>62</sup> Peça de roupa justa que achata o seio para que fique reto

*de não precisar usar sutiã, deixaria tudo reto?” Eu despenquei a chorar aquele dia. Logo comecei a tomar hormônio, entrei num relacionamento com a minha chefe, a Bil, e depois de uns 3 anos saímos do restaurante e abrimos uma empresa de confeitaria. Aí eu fui pra Zona Sul [bairro de classe média, mais familiar], onde vivi um delírio cis gênero. Eu já tinha transformado bastante, chego num bairro onde ninguém me conhece, barba na cara, legitimado, meus vizinhos me tratando “E aí Gabriel tudo bem?”. Pra que eu ia falar que era trans, né? Mas 1 ano e meio antes de conhecer vocês, comecei a entrar em crise com aquilo. Sabe quando um primo começava a fazer uma piada com travesti, e só de corrigir isso eu era chamado de viado? De não poder tirar a camisa? Eu já tinha visto a Erika Hilton umas duas semanas antes, tava louco conhecendo outras pessoas trans, veio o teatro junto na minha vida, e então eu rompi com tudo isso, voltei pro centro e conheci vocês.*



**Liane Rossi**, que vem da baixada do Glicério, em Santo André, narra como o seu local de origem despertou a sua consciência de classe para começar a fazer ativismo no Partido dos Trabalhadores, e como essa linha encontrou, ao se deparar com a violência de gênero dentro do partido, outro nó.

*O básico de eu ter vindo da baixada do Glicério é que foi de lá que a minha consciência de consciência social aconteceu, porque a gente era pobre, mas não os mais pobres ali, e das minhas amigas de infância, eu acho que as que não morreram tão presas, pra você vê como era. E meus pais levavam a gente nós 3 - somos 3 irmãs - numa rédea curta, então a gente ia pra escola voltava pra casa, porque era muito fácil a gente dar ali uma volta no quarteirão e voltar grávida para casa. A minha militância começou com 16 anos antes do PT existir, na escola a gente fundou um grêmio. (...) Mas eu não tinha uma trajetória de militância interseccional ou de gênero antes da minha entrada na Revolta, porque essas tentativas do PT foram muito frustrantes sempre, um partido de homens brancos ou acadêmicos, ou dos operários, mas todos acham que vai poder passar a mão na sua bunda a hora que quiser.*



**Luís Arruda** começa a fazer seus trânsitos em São Paulo quando é obliterado por outros gays de sua cidade, Campinas - justamente por expor sua sexualidade publicamente. A linha de fuga encontra ressonância no ativismo, que por sua vez apresenta outra fricção – a falta de afeto.

*Então assim, eu era a viadinha da escola em Campinas, fui uma das primeiras pessoas de Campinas que se assumiu publicamente, acho que em 2001, e que depois disso as bixas pararam de falar comigo. Isso porque eu fiz um beijaço<sup>63</sup> que saiu no jornal, daí as bixas ficaram com medo de mim, por que ser vista perto de mim era uma confirmação de que elas também eram gays. Então eu comecei a vir para São Paulo, por que eu queria beijar na boca, e lá não rolava mais nem date, eu era a bixa loca que fez protesto. Eu fiquei tipo que choque foi esse*

<sup>63</sup> Tipo de protesto comum entre grupos LGBTQIA+, em que casais se reúnem na rua para um beijaço coletivo



*entendeu? E aí é isso, eu entrei pro Identidade<sup>64</sup> em dois mil e dois, ia distribuir camisinha nas baladas de campinas, as bixas jogavam a camisinha em mim e falavam “eu não uso isso”, umas coisas desse nível, entendeu? Mas depois eu tive uma pausa de militância também, eu saí do Identidade, fiquei três meses na Europa, morei em Paris, voltei, e fique distante da militância. Porque a militância me trouxe essa coisa do tipo muito trabalho e pouca afetividade.*



**Paulo Nascimento** explica como os trânsitos em contextos fora do seu bairro de origem, Pirituba, desenharam uma linha com três estágios de amarração: 1) vergonha 2) assimilação e 3) observação crítica.

*O que rolou em relação a começar a sair daqui de Pirituba, em primeiro lugar, foi começar jogar vôlei no Clube da Lapa, aí eu tive contato com a gente de classe média alta que estudava no Colégio Bandeirantes<sup>65</sup>, que chegava no clube de motorista. Eu acho que eu vi aquela galera diferente e me sentia muito menos. Minha família tinha menos grana, meu pai analfabeto, tinha vergonha deles. E aí eu comecei a frequentar o cursinho, que era mais de uma galera que que estava a fim de estudar, e uma das coisas que eu fui percebendo era essa associação de ignorância com pobreza. No Clube, o fato de que eu jogava bem pra caralho no final das contas eu ficava sentindo meio que integrado aquilo, teve uma menina que fez uma festa de 15 anos de debutante, eu fui uns dos meninos lá que dançou a valsa, então eu acho que eu tinha uma ilusão de integração que depois que o tempo foi passando e aquilo não foi se confirmando, foi se mostrando ilusório, e eu acho que essa ilusão de integração veio várias vezes. Eu fui estudar em Franca e também ficava muito, acho evidente lá como que a mais do que ficaria aqui, essa sensação ilusória de integração, de fazer o curso de francês com uma menina que é filha de diplomata, só que ver que aquilo é ilusório, mas também perceber que alguém que não é da minha classe não necessariamente era um filho da puta.*



**Rodrigo Abreu**, filho de mãe branca e pai negro, com avó indígena, narra um jogo de forças identitário quando, em seu trânsito do Rio de Janeiro para São Paulo, passa a ter outra percepção dos processos de racialização e da sua ancestralidade.

*Eu convivo com isso em mim, nessa identidade, num duelo de forças. Ter vindo para São Paulo é um marco dessa observação sobre mim, né? Você acompanhou. Porque eu comecei a ser convidado por pessoas para olhar para isso, tanto pessoas brancas como pessoas pretas, tipo assim, "você é branco, é isso que você é mesmo, você tem certeza?" De me falarem: "você não é uma pessoa branca" para mim era um dilema, porque eu fui socializado assim o tempo inteiro. Assim, e ao fazer esse movimento, fui me embatendo com uma família inteira que veio tentando ser branca, tipo minha prima está lá, tem um cabelo hiper crespo e está lá alisando*

<sup>64</sup> Coletivo de ativismo LGBTQIA+ de Campinas

<sup>65</sup> Colégio de classe alta São Paulo

*até hoje, também era violento porque eu tinha que voltar para trás e falar assim: "pai, você já pensou que você não é um homem branco?" Então o meu chão foi ruindo, porque aí eu fui entendendo coisas da relação dos meus avós portugueses com meu pai tudo foi vindo assim, de uma maneira violenta. E aí isso me deu muita raiva, muita muita raiva, e essa raiva é um movimento, ela é um movimento interno, é uma estratégia. Ela não me consome, não me corrói - às vezes dói, mas não me consome. E o trabalho da arte e do ativismo me ajuda a materializar isso em revolução, sabe?*

### **6.1. Fricções relacionais: conciliadoras e/ou combativas?**

*Permitam-me que adiante uma conclusão provisória e sugira que, quando nos envolvemos num diálogo, um risco ainda maior do que o de haver mal-entendidos é o do excesso de compreensão. Podemos testar melhor esta ideia. A compreensão mútua completa, integral e precisa é uma bitola impossível (APPADURAI, 2009, p:24-25)*

Eduardo Santos entrou na Revolta como pesquisador. Assim como eu, ele fez sua dissertação de mestrado sobre a RDL, e eu fui um dos entrevistados. Agora, nossas posições se inverteram. Mas para além desse troca-troca, minha amizade com Eduardo, ou Du, era muito anterior à RDL. Ele soube da coletiva, e a escolheu como tema de sua pesquisa, pela via da nossa amizade. Muitas outras revoltosas que passaram ou permaneceram na coletiva eram amigas próximas, e boa parte das amizades que fiz dentro da Revolta também continuam. Como a própria pesquisa do Eduardo Santos concluiu, a afetividade sempre foi um elemento fundacional na nossa práxis.

*Assim, o conhecimento é compartilhado principalmente de forma oral, durante as reuniões, eventos e em suas relações pessoais dentro do grupo. Histórias sobre reuniões caóticas e sem fim foram compartilhadas, descrevendo o desafio de manter o foco e discutir as questões práticas, mas sempre com o desejo de não silenciar nenhuma voz. E, durante essas reuniões, entre discussões práticas, as ativistas compartilham problemas e histórias pessoais. O coletivo tornou-se um espaço seguro em que elas podem falar, ouvir, ser ouvidas, aprender sem julgamentos, apoiar e ajudar umas às outras. (SANTOS, 2019, p: 148-149)*

De fato, existia uma diretriz interna para tentar garantir esse espaço seguro. Nós chamávamos essa diretriz de: conciliadoras dentro, combativas fora. O que isso significa?

*Conciliadoras dentro: em nossos foros internos, é muito importante que prevaleça uma postura empática, não-violenta, conciliadora e cuidadosa, principalmente em redes sociais, onde outras subjetividades como tom de voz e feição não aparecem. Eventuais falas problemáticas devem ser questionadas com postura pedagógica e paciência. Amamos o deboche, mas com muita cautela.*

*Combativas fora: em nossas ações na rua ou em outros espaços, a combatividade é bem vinda e força vital do nosso fazer político, mas que seja uma combatividade que faça sentido, que seja estratégica e vise transformar estruturas. Precisamos ter a responsabilidade para não criar factóides ou situações de falsa opressão (aka "o boy não é necessariamente LGBTfóbico só pq*

*não quis ficar com vc"). Se tudo é opressão, nada é opressão. (REVOLTA DA LÂMPADA, retirado do documento PAJUBÁ INICIAL, com as diretrizes fundantes da coletiva, primeira versão escrita em junho/2016)*

O *combativas fora* é mais fácil de ilustrar. Não faltam exemplos. Talvez um dos mais emblemáticos seja o episódio de quando estávamos em negociação para fazer uma parceria com o bloco de Carnaval Acadêmicos do Baixo Augusta, um dos maiores da cidade, em 2018. O bloco também tinha um espaço de eventos, que inclusive chegamos a utilizar para um *afterparty* da Revolta na Rua de 2017.

A ideia era que a Revolta participasse como uma ala do bloco, para “deixar mais plural”. Quando perguntamos como estava o *lineup*, a resposta era uma maioria de artistas brancos e/ou cisgêneros, sem a possibilidade de incluir outros artistas. E quando checamos a possibilidade de colocar corpos mais diversas em cima dos trios elétricos, a resposta também foi negativa. Concluímos que se tratava de uma furada e não seguimos com a negociação. Para o nosso espanto, um dia antes do bloco, começamos a ver postagens em redes sociais de foliões do Baixo Augusta com uma arte da frase "Fervo Também é Luta". O bloco havia se apropriado da frase sem a nossa autorização – algo que inclusive disparou uma discussão bastante pertinente sobre o dualismo autoria/uso coletivo. Fizemos um texto bastante combativo para expor a situação, que teve mais de 400 compartilhamentos, com o título FERVO TAMBÉM É LUCRO. Aqui um trecho:

*não é a primeira vez que a frase é utilizada em contextos que não dizem respeito à gentchy. até porque, ainda que creditada à RDL recorrentemente, o lema nunca foi "nosso". esse foi um dos primeiros acordos internos da Revolta da Lâmpada, ainda na nossa primeira reunião, lá em 2014: tanto o "fervo também é luta" (que já havia sido utilizado em uma manifestação LGBT no Rio de Janeiro, antes de a RDL existir) quanto o "corpo livre" seriam frases de uso livre, à qual não poderíamos e não queremos reivindicar autoria. porém, ainda que seja contraditório, nós sentimos profunda responsabilidade em pautar a discussão sobre o aspecto político do fervo (ou o aspecto festivo da política) de um jeito ético, coletivo e criativo. talvez por conta desse parâmetro ético, a gente fique tão frustradynha quando esse "lema" é apropriado em processos esvaziados de ética e em espaços que não nos representam. e a gente fica mto ~desgostosa~ quando observa que, assim como em toda a história da colônia, nossa criação entra na boate, mas nossos corpos não. nesse sentido, fica complicado entregar uma ideia à uma estrutura desigual, porque essa ideia pode ser apropriada e se voltar contra você. quando "fervo também é luta" é enunciado num espaço em que os corpos dissidentes que criaram e que reivindicam essa frase HÁ ANOS não estão representados, bb, sua luta esvaziou. quando você fala em diversidade e a lata de cerveja custa R\$ 10 no seu espaço, quando você fala em ativismo e a sua plataforma é um oceano de branquitude delirante... gatinho, a gente consegue ver a sua cabeça lentamente se transformando num cupcake gourmet. vc pode citar judith butler, pode usar x no final do pronome, pode fazer a genderfluid nonbinary queer desconstruidona esquerdolynda à vontade... não vai adiantar. seu trabalho é um produto que podia ser vendido no Iguatemi. seu projeto de Centro já existe: chama Vila Madalena<sup>66</sup>.*

---

<sup>66</sup> Bairro de classe média de São Paulo, que viveu um intenso processo de gentrificação

(REVOLTA DA LÂMPADA, texto publicado no Facebook em 07/02/2018<sup>67</sup>)

Já a práxis *conciliadora dentro* encontra ressonância em declarações como a de Liane:

*Eu acho que a gente tem uma coisa afetiva, simples, um espaço de afeto, independentemente de qualquer coisa. Se não funciona, se funciona, se a pessoa faz, se ela não faz, tem um espaço de afeto, de acolhimento de é, não vai nem aceitação isso tá? Por exemplo, se eu entrar num rolê de pessoas muito novas, eu vou ser tratada como uma velha, eu nunca fui tratada como velha na vida, eu vou fazer 60 anos, eu não me sinto eu não me vejo assim não me sinto assim, um dos lugares onde eu não sou tratada é na Revolta todo mundo acha que eu posso fazer a mesma coisa que todo mundo faz (LIANE ROSSI, entrevista realizada em 20/01/2022)*

Contudo, como nada é óbvio na RDL, também não faltaram situações em que também fomos combativas dentro. Se o afeto foi uma das principais descobertas da pesquisa do Eduardo, na altura em que foi realizada, as minhas entrevistas – e também a residência artística - revelaram noções bastante contrastantes entre afeto e treta.

Percebi que *treta* (gíria para briga), aliás, foi uma palavra utilizada por todas as pessoas entrevistadas enquanto eu revia as transcrições. Em cada entrevista, alguma treta era lembrada. E o meu objetivo aqui não é expor detalhes das diversas brigas, dissensos irreconciliáveis e rupturas que aconteceram ao longo dos anos de atuação da RDL – para isso, a pessoa leitora pode me chamar para tomar um drink. O que eu quero aqui é retomar a fala da Liane Rossi quando disse: “*se não funciona, se funciona, se a pessoa faz, se ela não faz, tem um espaço de afeto*”. Isso contrastou, por exemplo, com outras falas já citadas no decorrer do trabalho, sobre a frustração de algumas pessoas engajadas em determinada atividade frente à inação ou indisponibilidade de outras. Além disso, muitas tretas também foram causadas justamente pelo medo da treta, da indisponibilidade ou do conflito. Como essa fala do Luís Arruda revela:

*Eu achava que as vezes a gente não conseguia ser transparente com coisas emocionais, a Revolta pecou no pessoal muitas vezes. Porque a gente tinha medo. Medo de falar as coisas que a gente tinha que falar pra algumas pessoas, de responsabilizar. Eu percebia o medo das pessoas, que não pertenciam a determinada letra da sigla LGBTQIA+, de serem mal interpretadas ao falar algo pra alguém que pertencia. (LUÍS ARRUDA, entrevista realizada em 26/01/2022)*

A reflexão inicial de Appadurai (2009) sobre o *risco de evitar o risco* faz uma amarração oportuna com as ideias de Sarah Schulman em “Conflict is Not Abuse” (2017). A autora oferece uma reflexão que eu gostaria de já ter lido antes de muitos momentos de conflito na RDL. Ainda que assumíssemos

---

<sup>67</sup> <https://www.facebook.com/search/top?q=fervo%20tamb%C3%A9m%20%C3%A9%20lucro>

que “não existe espaço seguro” e falássemos frequentemente sobre a necessidade de lidar com o dissenso, o medo de endereçar narrado por Luís, afinal, também era algo que eu tinha – e identificava em muitas outras revoltosas.

*At the center of my vision is the recognition that above all, it is the community surrounding a Conflict that is the source of its resolution. The community holds the crucial responsibility to resist overreaction to difference, and to offer alternatives of understanding and complexity. (...) Because we won't change our stories to integrate other people's known reasons and illuminate their unknown ones, we cannot resolve Conflict in a way that is productive, equitable, and fair. This is why we (individuals, couples, cliques, families, communities, nations, peoples) often pretend, believe, or claim that Conflict is, instead, Abuse and therefore deserves punishment. (SCHULMAN, Sarah, 2017, p:20)*

## 6.2. Transicionar a RDL? Notas sobre uma Residência-Persistência Artística

*É no encontro que se situa e acontece a história partilhada, uma intersubjetividade partilhada ao nível do corpo, quando entendido na sua função perceptiva, e que obriga a inclusão dos cinco sentidos na percepção etnográfica. A antropologia envolve uma atividade de reciprocidade e de inter-experiência (DEVEREUX, 1967).*

Eu cheguei em São Paulo para o campo em Novembro de 2021. Casas, comércio e corpos estavam começando a reabrir depois da pandemia. O trauma da amarração perversa entre Bolsonaro e Covid-19 gritava nas ruas. Fiquei hospedado no centro, onde o número de pessoas em situação de rua, que já era imenso, parecia ter quadruplicado. No terceiro dia, fui derrubado no chão por um grupo de pessoas no meio da rua, imobilizado e furtado – algo que nunca havia acontecido em todos os anos que morei na região central. O clima tava tenso.

Para o campo, além das entrevistas, eu queria pensar algo em campo que pudesse promover um reencontro do grupo – que já não acontecia desde a Revolta na Rua de 2020. E queria também experimentar um modelo de etno-performance que fosse, ao mesmo tempo, uma atividade artística da coletiva e um meio de coleta sensível de percepções para a pesquisa<sup>68</sup>. Mas, já nas primeiras conversas com as pessoas sobre o encontro, dava pra sentir uma hesitação pós-traumática em relação à pandemia. Ao mesmo tempo em que todo mundo queria se reencontrar, e mesmo com as vacinações em curso, o medo do contato coletivo ainda era iminente. Desde a minha vinda para Portugal, havia uma sensação no grupo de Whatsapp que a coletiva estaria morrendo. Nas entrevistas, as respostas foram contrastantes: algumas pessoas acreditam que já havia morrido, outras disseram que estaria chegando ao fim, outras ainda acreditavam na continuidade.

---

<sup>68</sup> Há uma proximidade aqui com a prática do etno-teatro, como no trabalho desenvolvido por Ricardo Seíça Salgado (2013).

Ainda assim, insisti – e nomeei o reencontro como Residência-Persistência Artivista RDL. E num dos dias de reflexão, passei pelo Edifício Copan, e lá estava exposta uma faixa-obra com a frase “NA DÚVIDA, TRANSICIONE”, da artista travesti (e próxima da rede da Revolta) Vulknik Pokaropa. Foi o *trigger*: é possível pensar uma transição coletiva? Foi essa a pergunta que propus durante a residência. E assim fiz esse convite, com uma foto da obra de Vulknik (veja no ANEXO B), e enviei para revoltoses e ex-revoltoses:

*\*/// RESIDÊNCIA-PERSISTÊNCIA ARTIVISTA RDL\* ou COMO COSTURAR UMA TRANSIÇÃO COLETIVA?*

*amigue, como é possível que vc saiba, tô na missão de ocupar / hackear / dar um truke de acadêmika pra um mestrado em Antropologia sobre a nossa experiência com a Revolta da Lâmpada. com a premissa da pesquisa, voltei a SP para me reconectar com revoltoses e ex-revoltoses e estudar as costuras da nossa história. ao longo dessas conversas, percebo que está cada vez mais difícil articular reencontros e costuras frente ao buraco que foi cavado pelo combo do inferno: bolsonaro + pandemia. e, ao falar do futuro da RDL, uma coisa que quase sempre aparece nessas conversas é: estamos vivendo um ponto de inflexão. a RDL vai acabar? já acabou? não acabou mas tem que virar outra coisa? já virou outra coisa e ninguém avisou? pairam dúvidas. mas como provocou a Vulknik Pokaropa (@vulkanik) nessa faixa estendida no Copan: \*NA DÚVIDA, TRANSICIONE\*. com essa ideia na cabeça, pensei em articular uma espécie de residência-persistência artivista, com a intenção de costurar uma possível transição da RDL. transicionar pra onde? de onde? como pensar a possibilidade de transicionar uma coletiva? é possível? no que isso implica? quais são as problemáticas e potências dessa ideia? vamos nos encontrar, nos fortalecer e pensar tudo isso juntas?*

Pedi ajuda ao Rodrigo Abreu, artista, amigo, ex-namorado, ex-revoltoso e entrevistado, para desenhar o que seria essa residência. E, já com a trama interseccional em mente, também recorri ao artista-tecelão Alexandre Heberte, que me ensinou a técnica do *tecido humano*: uma coreografia coletiva em que um grupo de pessoas sobe e desce tiras tecido paralelas, em sincronia, enquanto outras passam uma tira transversal por entre as fitas, a cada movimento de abaixar e levantar, até que se forme uma trama a partir da coreografia. A Residência foi toda realizada no Espaço Cultural Esponja – um nome bastante apropriado para uma coletiva com um interior esponjoso, que absorve tantos paradigmas ao redor.

Assim, organizei três encontros durante uma semana:

- 1) No primeiro, eu apresentei alguns slides sobre o meu objetivo com a residência, propus que todos escrevessem, em post-its, palavras e frases que remetessem à Revolta, e depois abri para um debate sobre a pergunta: *é possível transicionar a coletiva?*
- 2) No segundo, propus que cozinhassemos juntas.

- 3) No terceiro, nosso objetivo era fazer o tecido humano e sair com ele pelas ruas, em uma performance coletiva.

Ao longo dos três dias, apareceram, de revoltosos: Liane, Luís, Elvis, Paulo, Saulo, Gabriel, Eduardo, Helvio, Ericah, Sissy. E de ex-revoltosos: Luana, Magô e Manfrin. Depois de apresentar a Residência no primeiro dia, propus também um exercício de silêncio – a regra era que ficássemos sem falar nada, e sem olhar o celular, durante um minuto. Nossas reuniões sempre foram bastante longas e com muita discussão – então, meu objetivo ali era que a gente vivesse, pela primeira vez, uma experiência coletiva silenciosa. Logo de início, o Luís perguntou se era pra ficar de olho aberto ou fechado. Aberto, respondi. E assim pude observar como cada revoltosa lidava com aquele desconforto – e eu, com o meu próprio. Gabriel fumava, Eduardo olhava os post-its, Elvis olhava pra baixo, eu não parava de olhar pra ver se o tempo já tinha acabado.

Quando terminamos, perguntei o que o grupo tinha achado. Liane achou chato. Luana, ex-revoltosa que saiu do grupo com algumas frustrações, perguntou: “você acha que isso tem a cara da Revolta?”. E então seguiu um debate sobre, afinal, o que era a nossa cara:

Liane: A Revolta tem cara que tem agora. O que tem a cara da Revolta é fazer alguma coisa. A cara da Revolta não é estática, não tem um lugar definido, ela se transforma de acordo com o que está acontecendo agora.

Saulo: Eu acho que às vezes existe uma expectativa de que as pessoas liderem mais, a gente aprende o binário liderar ou ser liderado. É preciso outros posicionamentos nesse espectro, que não desconsiderem a importância das lideranças, mas que também permitam maior autonomia das pessoas do grupo pra propor outras coisas.

Luana: Acho tem uma pretensão colonial aqui, uma utopia, romantização, uma não-aceitação de que as coisas acabam. A RDL errou muito, tem um monte de outros coletivos aí com umas novinhas que tão fazendo coisas incríveis, acho que a gente devia olhar pra eles.

Luís: Luana, acho que você que está romantizando, como se não existissem erros em uma articulação coletiva

Magô: Não precisamos ter a pretensão de uma solução, uma resposta, um lugar pra onde ir.

Manfrin: A certeza é cis. A dúvida é trans.

Ericah: Hoje eu vejo a Revolta como um gabinetão, um lugar de acionamento e facilitação de coisas, contatos, recursos e oportunidades.

Luís: Até porque, militar às vezes um privilégio, nem todo mundo tem tempo pra trabalhar voluntariamente num coletivo. Então que a gente faça uso desse privilégio.

Luana: Mas qual é o real impacto do uso desse privilégio? Não é sobre manutenção de lugares hierárquicos?

A discussão seguiu em torno da ideia do fracasso da coletiva, algo que a Luana considerou bom. Por outro lado, Ericah pontuou sobre o fato de a Revolta ter ajudado a dar visibilidade para figuras bastante proeminentes tanto no cenário artístico, como político. Ela citou, por exemplo, a Erika Hilton, primeira travesti negra do Brasil a ser eleita deputada federal pelo PSOL (Partido Socialismo e Liberdade), que foi Mestre de Cerimônias de quase todas as Revoltas na Rua – junto comigo. Também falou da Linn da Quebrada, cantora, pensadora e multi-artista travesti que participou do Big Brother Brasil, e que se apresentou em mais de uma edição da RDL – junto com outra cantora travesti que ganhou bastante reconhecimento, Jup do Bairro.

Ao final da discussão, a impressão era de que o grupo, simultaneamente, tinha aceitado e rejeitado a ideia de uma transição. Era menos sobre “vamos transicionar para tal lugar” e mais sobre “vamos fazer o tecido e ver o que acontece”.

O segundo dia foi de confraternização: cozinhamos um risoto de abóbora e pudemos falar de nossas vidas pessoais e nos reconectar. No terceiro, já apareceu menos gente: Liane, Paulo, Saulo, Luís, Eduardo e o Amaral – meu cão, que pude reencontrar depois de ter que deixá-lo com um ex-namorado ao mudar para Portugal. O Alexandre Heberte havia me dado bastante material, e as revoltosas presentes levaram vários outros metros de tecido do nosso inventário, que havíamos utilizado para diferentes tipos de performances. Tecidos que foram pra rua e fizeram parte da nossa história. Cortamos tudo em fitas. Eram tecidos de várias texturas, espessuras, cores e estampas. Também colocamos na trama outros materiais, como fitilhos metalizados, teias de plástico e boás. A falta de quórum e o dia nublado nos fez desistir de levar a obra pra rua, mas nós a deixamos estendida do topo do prédio. Naquela sexta, quem passou pelo Arouche e olhou para cima viu uma trama assimétrica, confusa, linda, estranha, festiva, mal-acabada e plural – igual a coletiva que a criou.



## **FRICÇÃO-CONCLUSÃO: acabou e/ou não?**

*Amanhã é dia de nascer de novo. Para outra morte. Hoje é dia de esperar que o verde deste quase fim de inverno aqueça os parques gelados, as ruas vazias, as mentes exaustas de bad trips. Hoje é dia de não tentar compreender absolutamente nada, não lançar âncoras para o futuro. (CAIO FERNANDO ABREU, 2018, p: 591)*

A residência empolgou o grupo e a gente resolveu fazer uma reunião pra, afinal, fazer uma performance com a trama. Como fizemos fotos e vídeos lindos, também surgiu a ideia de usar esse material para fazer um vídeo reinaugurando a coletiva. Parecia que, afinal, a Revolta estava viva. Depois de um tempo, as atribuições combinadas começaram a se dissipar no grupo de Whatsapp. Mensagens com cobranças *flopavam*. Novas frustrações surgiam. *Tretas* reapareciam.

Quando comecei a perceber que não ia dar certo, passei também a fazer parte do grupo que advogava pela aceitação da morte. Em algum momento, parecia que todo mundo havia acordado: era o fim. Mas, de repente, surgia alguma demanda: o Museu da Diversidade Sexual de São Paulo a procurar a coletiva para uma exposição, uma festa queer de São Paulo querendo co-realizar uma Revolta na Rua para o dia mundial da luta contra a AIDS, discussões sobre o que fazer com o dinheiro que havia sobrado. Na entrevista com a Liane, ela conta como, mesmo sem desenvolver nenhuma atividade, a RDL continuava a ser acionada:

*Mesmo estando muito parado e tal, porque já antes da pandemia a gente já estava meio parado é, tinha muita demanda tipo “por favor, a Revolta pode fazer uma nota sobre isso? Você pode colocar tal coisa na página de vocês?” Aí que eu fui vendo como a gente tem prestígio, mesmo que a gente não faça nada (LIANE ROSSI, entrevista realizada em 20/01/2022)*

Ainda que todos tenham concordado com o fim, o grupo está lá, coisas surgem, efeitos da nossa história continuam a aparecer – o que, inclusive, tornou bastante desafiador entender em que ponto eu deveria encerrar o campo. A conclusão deste trabalho, portanto, é sobre a des-binarização de um dualismo derradeiro (ou não): morte e vida. A Revolta da Lâmpada, assim como este trabalho, acaba e não acaba. Acaba porque não há mais o que ler depois da bibliografia e dos anexos. Não acaba porque gera efeitos, trânsitos, fricções, outras perguntas, fantasmas.

A noção de fantasmagoria em Benjamin (2006) se relaciona com a tradição marxista do fetichismo da mercadoria, como uma produção de imagem distorcida e ilusória. Mas gosto de ressignificar essa noção para pensar a fantasmagoria como uma zona híbrida entre algo que morre e os efeitos vivos que continua produzindo, que já são independentes de sua existência.

E se o fim da RDL é observado pela lente do fracasso, Jack Halberstam, em “A Arte Queer do Fracasso” (2020), também oferece um olhar que ajuda a colocar nossas próprias ideias de sucesso sob uma perspectiva crítica:

*Que tipos de recompensas o fracasso pode nos oferecer? Talvez o mais óbvio é que o fracasso permite-nos escapar às normas punitivas que disciplinam o comportamento e administram o desenvolvimento humano com o objetivo de nos resgatar de uma infância indisciplinada, conduzindo-nos a uma fase adulta controlada e previsível. O fracasso preserva um pouco da extraordinária anarquia da infância e perturba os limites supostamente imaculados entre adultos e crianças, ganhadores e perdedores. E ainda que, indubitavelmente, o fracasso venha acompanhado de uma horda de emoções negativas, tais como decepção, desilusão e desespero, ele também proporciona a oportunidade de usar essas emoções negativas para espetar e fazer furos na positividade tóxica da vida contemporânea. (HALBERSTAM, 2020, p: 21)*

Ailton Krenak, em “Futuro Ancestral” (2022), também convida a questionar as nossas lentes para enxergar a finitude, a partir do questionamento fundante da Revolta da Lâmpada: não somos todos iguais.

*Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais. Agora a gente vai ter que desmentir isso e evocar os mundos das cartografias afetivas, nas quais o rio pode escapar ao dano, a vida, à bala perdida, e a liberdade não seja só uma condição de aceitação do sujeito, mas uma experiência tão radical que nos leve além da ideia da finitude. Não vamos deixar de morrer ou qualquer coisa do gênero, vamos, antes, nos transfigurar, afinal a metamorfose é o nosso ambiente, assim como das folhas, das ramas e de tudo que existe” (KRENAK, 2022, P: 42-43)*

Encerro com as palavras de Ericah Azeviche: “A Revolta pra mim não é mais um coletivo, é um movimento”.

## BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, L. (2018). *A escrita contra a cultura*. Equatorial - Revista do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, v.5, n.8, p.193-226.
- AKOTIRENE, C. (2018). *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento.
- ANZALDÚA, G. (2005). *La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência*. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(3): 320.
- APPADURAI, A. (2009). "Diálogo, risco e convivialidade". In: Fundação Calouste Gulbenkian (org.), *Podemos Viver sem o Outro? As possibilidades e os limites da interculturalidade*. 1.a edição, Edições Tinta da China, Lda, Lisboa.
- BAGAGLI, B.P. (2016). *A diferença trans no gênero para além da patologização*. Revista Periodicus, Salvador, n. 5, p. 87-100.
- BAKHTIN, M. (2008). *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Editora Universidade de Brasília.
- BARBOSA, M. "Isso a imprensa não mostra". In: BARBOSA, M. (Org.). *Pós-verdade e fake news*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, p. 13 - 24.
- BENJAMIN, W. (2006). *Passagens*. Willi Bolle (Org.); Matos, O. C. F. (Col.). Belo Horizonte/São Paulo: Editora UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- BILGE, S. (2018) *Interseccionalidade Desfeita: salvando a interseccionalidade dos estudos feministas sobre interseccionalidade*. Revista Feminismos, v. 6, n. 3.
- BULGARELLI, L. (2018). "Um impeachment, algumas tretas e muitos textos: notas sobre o movimento LGBT brasileiro pós-2010". In: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (Org.). *História do Movimento LBGT no Brasil*. São Paulo: Alameda. p. 487-499.
- BUTLER, J. (2017) *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BUTLER, J. (2018). *Corpos em Aliança e a Política das Ruas: Notas para uma Teoria Performativa de Assembleia*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- BUTLER, J. (2015). *Quadros de Guerra: Quando a Vida é Passível de Luto?* Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- CALDEIRA, T. (2000) *City of walls: crime, segregation and citizenship in São Paulo*. London: University of Carolina Press.
- CASTELLS, M. (2013) *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro: Zahar.
- COLLING, L. (2019). "A emergência e algumas características da cena artista das dissidências sexuais e de gênero no Brasil da atualidade". In: COLLING, L. (Org.). *Artivismos das dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: Universidade Federal da Bahia. p. 11-40.
- COLLING, L. (2015). *Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer*. Salvador: EDUFBA.
- CRENSHAW, K. (1991). *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*. Stanford Law Review, Vol. 43, No. 6, Jul. p. 1241-1299
- DAVIS, Angela. (1981). *Women, Race and Class*. New York: Random House.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1972). *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, G., & GUATTARI, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- DELLA PORTA D. & DIANI M. (1999). *Social Movements: An Introduction*. Oxford, Blackwell.
- DEVEREUX, G. (1967). *From anxiety to method in the behavioral sciences*. The Hague, Paris Mouton et Co.
- DI GIOVANNI, J. R. (2015). *Artes de abrir espaço. Apontamentos para a análise de práticas em trânsito entre arte e ativismo*. In: Dossiê "Artivismo: poéticas e performances políticas na rua e na rede. Vol. 4, n. 2.
- EDELMAN, L. (2014). *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Madrid: Egales.
- EDER, K. (2015). "Social movements in social theory". In: DELLA PORTA, Donatella; DIANI, Mario. *The Oxford handbook of social movements*. Oxford: Oxford University Press. p. 31-49.
- ESPOSITO, R. (2005). *Immunitas: Protección y Negación De La Vida*. -I"cd. Buenos Aires: Amorrortu.
- FACCHINI, R. (2018). "Múltiplas identidades, diferentes enquadramentos e visibilidades: um olhar para os 40 anos do movimento LGBTI". In: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (Org.). *História do Movimento LBGT no Brasil*. São Paulo: Alameda. P: 311-329.
- FACCHINI, R. (2002). "*Sopa de Letrinhas*"? - *Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90: um estudo a partir da cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Departamento de Antropologia do IFCH, UNICAMP, Campinas, SP.
- FAUSTO-STERLING, A. (2001). *Dualismos em Duelo*. Cadernos Pagu, n. 17/18, p. 9-79.
- FERREIRA DA SILVA, D. (2019). *A Dívida Impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons.
- FERREIRA DA SILVA, D. (2021) "Hackeando o Sujeito: feminismo negro e recusa além dos limites da Crítica". In: BARZAGHI, C; PATERNIANI, S. Z.; ARIAS, A. (orgs.). *Pensamento Negro Radical: antologia de ensaios*. São Paulo: Crocodilo. p. 193- 225.
- FOUCAULT, M. (1993). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, M. (2004). *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola.
- FOUCAULT, M. (2007). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Edições Graal.
- FRASER, N. (1997) *Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler*. No. 52/53, *Queer Transexions of Race, Nation, and Gender*. Duke University Press. pp. 279-289
- GAMA, F. (2020). *A Autoetnografia Como Método Criativo: Experimentações Com a Esclerose Múltipla*. Anuário Antropológico 45 (2):188-208.
- GELL, A. (2018). *Arte e agência*. São Paulo: Ubu. E-book Kindle.
- GOHN, M. G. (2014). *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 11ª Ed. São Paulo, Ed. Loyola.
- GONZALEZ, L. (1984) *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Revista Ciências Sociais Hoje. Anpocs. p.223-244.
- GUSTRAVA, G. & RAINHO, M. & RAPOSO, P. (2023). *Carnaval de Colonial em Lisboa: piranhagem como prática política queer imigrante*. No prelo.
- GRUNVALD, V. (2019). *Lâmpadas, corpos e cidades: reflexões acadêmico-ativistas sobre arte, dissidência e a ocupação do espaço público*. Horizontes Antropológicos, 55 | -1, 263-290.
- HACKING, I. (1982). *Biopower and the avalanche of printed numbers*, *Humanities in Society*, 5, p. 279-295.
- HALBERSTAM, J. (2020). *A arte queer do fracasso*. Recife: CEPE.
- HARAWAY, D. (2009). *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41.
- HARTSOCK, N. (1983). *Money, Sex and Power*. Boston: North Eastern University Press.

- HILL COLLINS, P. & BILGE, S. (2021). *Interseccionalidade*. 1.ed. São Paulo: Boitempo.
- hooks, b. (2019). *Olhares negros: raça e representação*. Tradução de Stephanie. Borges. São Paulo: Elefante.
- INGOLD, T. (2015). *The Life of Lines*. Routledge, New York.
- INGOLD, T. (1992). *Editorial. Man, New Series*, v. 27, n. 4, p. 693- 696.
- JACQUES, P. B. (2008). Corpografias urbanas. *Arquitextos*, 093.07, ano 08.
- JESUS, J. G. (2014). *Gênero sem essencialismo: feminismo transgênero como crítica do sexo*. Revista universitas humanística, Bogotá, Colombia, v. 78, n. 78, p. 241-257.
- JOKINEN, P. & NORDSTROM, S. (2020). *A Queer Cyborg Ethnographer in the Performative Friction of Dissenting Ontologies*. *Qualitative Inquiry*, Vol. 26(6) 639–649.
- KLEINMAN, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry*. Oakland, California: University of California Press.
- KRENAK, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, A. (2022). *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LIMA, C. H. L. (2017). *Linguagens Pajubeyras: re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade*. 1ª ed./Salvador, BA: Editora Devires.
- LUZ, R. S. (2011). "A intersecção dos conjuntos: gays e lésbicas negras em confronto com as hegemonias e sub-hegemonias". In: Venturi & Bokany (Orgs.) *Diversidade Sexual e Homofobia no Brasil*, São Paulo, EFPA.
- MACRAE, E. (2018). "Os respeitáveis militantes e as bichas loucas". In: *A construção da igualdade política e identidade homossexual no Brasil da "abertura"* [online]. Salvador: EDUFBA, pp. 37-49.
- MARTINS, L. M (1997). *Afrografias da Memória. o Reinado do Rosário no Jatobá*. Belo Horizonte: Mazza.
- MBEMBE, A. (2016). *Necropolítica*. Arte e ensaios: revista do PPGAV/EBA/UFRJ, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151.
- MERLEAU-PONTY, M. (1963). *Structure of behavior*. Boston: Beacon Press.
- MOMBAÇA, J. (2016). *Para desaprender o queer dos trópicos: desmontando a caravela queer*. Medium. Disponível em: <https://medium.com/@monstraerrtika/para-desaprender-o-queer-dos-tr%C3%B3picos-desmontando-a-caravela-queer-6ced98495821>
- MOTEN, F. (2018). *Stolen Life*. Durham: Duke University Press. Kindle E-book.
- MOTEN, F & HARNEY, S. (2004). *The University and the Undercommons: Seven Theses*. *Social Text*, 79 (Volume 22, Number 2). Duke University Press. pp. 101-115
- MOURÃO, R. (2015). *Performances artivistas: incorporação duma estética de dissensão numa ética de resistência*. Dossiê "Artivismo: poéticas e performances políticas na rua e na rede". Vol.4, N.2.
- MUÑOZ, J. E. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja negra.
- NEVES, B. (2017). *A Biopolítica em Roberto Esposito: Imunidade e Comunidade*. *Complexitas*. Belém, v. 2, n.2 , p. 6-17.
- NIETZSCHE, F. (2007). *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural (Col. Os Pensadores).
- OKELY, J. (1992). "Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge". In: Okely & Callaway (eds.). *Anthropology y Autobiography*. Londres: Routledge. P: 1-28.
- PAULA, M. F. (2017). *Alegria e felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EDUSP.

- PELÚCIO, L. (2016). *O Cu (de) Preciado? Estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil*. Iberic@l: Revue d'études ibériques et ibéro-américaines, v.1, p.123-136.
- PERRA, H. (2015) *Interpretações Imundas De Como a Teoria Queer Coloniza Nosso Contexto Sudaca, Pobre De aspirações E Terceiro-Mundista, Perturbando Com Novas construções De Gênero Aos Humanos Encantados Com a Heteronorma*. Revista Periódicus 1 (2):291-98.
- PINHEIRO-MACHADO, R. (2019). *Amanhã vai ser maior: o que aconteceu com o Brasil e as possíveis rotas de fuga para a crise atual*. São Paulo: Planeta do Brasil.
- PIZA, E. (2002). "Porta de vidro: entrada para branquitude". In: CARONE, I. BENTO, M. A, S. (orgs). *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes. p. 59-90
- PRECIADO, P. B. (2020). *Um Apartamento em Urano*. Edição 1. Zahar.
- PRECIADO, P. B. (2002). *Manifesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidade sexual*. Madrid, Opera Prima.
- PRECIADO, P. B. (2011). *Multidões queer: notas para uma política dos "anormais"*. Estudos Feministas, Florianópolis, 19(1): 312.
- RIBEIRO, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento. (Col. Feminismos plurais).
- RABINOW, P. & ROSE, N. (2006). *Biopower Today*. BioSocieties, 1, 195–217 <sup>a</sup> London School of Economics and Political Science.
- RAPOSO, P. (2015). "Artivismo": articulando dissidências, criando insurgências. Cadernos de Arte e Antropologia. Salvador, v. 4, n. 2.
- RAPOSO, P. (2014). *Festa e Performance em Espaço Público: tomar a rua!*. Revista Ilha, v. 16, n. 2, p. 89-114.
- RICH, A. (2010). *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica*. Bagoas, Natal, n. 5.
- SANTOS, E. F. (2019). *Corpo Livre: Corpo E Arte Como Formas De Ativismo Em São Paulo*. GIS - Gesto, Imagem E Som - Revista De Antropologia 4 (1). São Paulo. P. 125-56.
- SANTOS, S. M. A. (2017). *O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios*. PLURAL, Revista do Programa de Pós Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.1, p.214-241.
- SALGADO, R. S. (2013). *Etnoteatro como performance da etnografia: estudo de caso num grupo de teatro universitário português*. Dossiê "Antropologia, etnografia e práticas artísticas". Vol. 2, No. 1. P. 31-52.
- SCHULMAN, S. (2016). *Conflict is not abuse: overstating harm, community responsibility, and the duty of repair*. Vancouver: Arsenal Pulp Press.
- SPIVAK, G. C. (2021). *Pode a Subalterna Tomar a Palavra?* Orfeu Negro, Lisboa.
- SUGHRUA, W. M. (2019). *The Core of Critical Performative Autoethnography*. Qualitative Inquiry, 26(6), pp.602-632.
- STAVRIDES, S. (2021). *Espaço Comum – A cidade como obra coletiva*. 1ª edição. Lisboa: Orfeu Negro.
- STELZER, J. & KYRILLOS, G. M. (2021). *Inclusão da Interseccionalidade no âmbito dos Direitos Humanos*. Rev. Direito e Práxis, Rio de Janeiro, Vol. 12, N. 01, p.237-262.
- TINDALL, D. B. (2015). "Networks as Constraints and Opportunities". In: Porta, D. & Diani, M. *Oxford Handbook of Social Movements*. Oxford and New York: Oxford University Press. pp. 231–45
- TIQQUN, (2019). *Contribuições para a Guerra em Curso*. n-1 edições.
- TREVISAN, J. S. (2018). *Devassos no paraíso: (a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade)* 4a. Ed. revisada e ampliada - Rio de Janeiro: Objetiva.
- VALE DE ALMEIDA, M. (2009). *Ser mas não ser, eis a questão. O problema persistente do*

*essencialismo estratégico*. Working Paper CRIA 1, Lisboa.

VIEIRA, S. (2021). *Força e vulnerabilidade: lições de etnografia e feitiçaria na obra de Jeanne Favret-Saada*. *Mana*, vol. 27, no. 3

VIP, A. & LIBI, F. (2006). *Aurélia, a dicionária da língua afiada*. São Paulo: Editora da Bispa.

WOODWARD, K. "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual". In: SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

## ANEXO A

### THE UÓKING DEAD: LIVES DO FIM DO MUNDO

#### 1. Desbinarizar rua e código

*\*Artivismo (e hacktivismo) em tempos de Corona\**

*Desbinarizar rua e código*

*Já é meio clichê dizer que o superfluxo de informação digital e a "algoritmização" das nossas relações mudou o jeito de fazer ativismo e mobilização política. Estamos vivendo esse babado há muito tempo. Mas a pandemia de Covid-19 limitou ainda mais drasticamente nossas articulações na rua. Um prato cheio para fazer "a boiada passar", como afirmou o sinistro Ricardo Salles, e acelerar o projeto bolsonarista de destruição do Brasil. Ficamos reféns das já cansadas articulações via zap, lives e redes sociais, na vibe do blogueirismo. Mas afinal, dá pra ocupar essa porra de linguagem digital de um jeito que faça sentido? Como identificar as armadilhas da quadrilha digital do Carluxo? Quando a rua passa a ser inevitável? Ou ainda: e quando a rua é a única opção?*

*#FicaEmCasa ou #VemPraRua? - Contradição entre a necessidade de isolamento X urgência de ocupar as ruas para se opor ao fascismo*

*#FakeNews - Como avaliar a credibilidade do conteúdo que você consome?*

*#IsolamentoPraQuem - Quais populações sempre estiveram em isolamento social, só que jogadas à rua?*

*#AlgoritmizaçãoDaVida: como o algoritmo das redes sociais endurecem fronteiras culturais e contribuem para dificultar o diálogo?*

*#DriblandoCarluxo: discussão de métodos para desmontar a lógica de funcionamento das quadrilhas digitais de desinformação bolsonarista (ex: Sleeping Giants)*



## 2. Desbinarizar ativismo e política institucional

*Coletivos artistas e militância ~clássica: dá pra coexistir?*

*Desbinarizar ativismo e política institucional*

*Hoje, o contexto do ativismo de esquerda (principalmente quando focado em direitos humanos e minorias) é um grande choque de monstro. Não é incomum perceber conflitos e tensões entre duas "correntes": a primeira mais "clássica", organizada em ONGs, partidos, associações e sindicatos, focada em incluir populações vulneráveis em políticas públicas e promover garantias institucionais. A segunda (que não é nova, apesar de parecer) ganhou muita força depois das jornadas de 2013, e pensa o ativismo com vieses mais culturais e artísticos, desafia os modelos institucionais e hierárquicos do ativismo tradicional e cria outras possibilidades e narrativas. E, claro, há muitas iniciativas que navegam entre esses pólos de infinitos jeitos. Aliás, a vdd é que não existe uma divisão muito clara entre essas duas "correntes". A treta que rola revela que, em contextos diferentes da nossa história, jeitos diferentes de fazer política foram gerados, e todos tem seus problemas e potências. Nessa mesa, queremos pensar uma coexistência possível entre a militância institucional e o a(r)tivismo independente.*

*#HierarquizaçãoDePautas - porque pautas como a negra, feminista, LGBTIA+ (entre tantas outras) são historicamente jogadas pra escanteio em grandes articulações de esquerda?*

*#Interseccionalidade - como pensar plataformas interseccionais de ativismo, que tornem a questão identitária mais complexa e menos "categorizada", como se as opressões não se atravessassem?*

*#DoresEDelícias - quais são os principais problemas e potências das formas mais institucionais e independentes de fazer política? Como podemos aprender com todas elas?*

*#RainhaDoParadoxo - como abraçar as contradições inevitáveis do prática ativista? Sabia que dá pra problematizar uma prática e reconhecer potências na mesma prática, ao mesmo tempo? #plmdds*

*#ChegaDeCarteirada - ser "decana" do ativismo não isenta ninguém de close errado, assim como ser 9nha e moderna não significa inventar a roda. Como reconhecer a importância e necessidade de reinventar nossas práticas sem apagar nossa história?*

### **3. Desbinarizar individual e coletivo**

*Corpas em aliança e o fazer artístico interseccional  
Desbinarizar individual e coletivo*

*A czarina da ideologia de gênero [sic] e deturpadora da heterossexualidade infantil Judith Butler, no livro *Corpos em aliança e a política das ruas*, disse, lá dos EUA, que as populações descartáveis podiam ver sua precariedade como algo que compartilham para além de opressões específicas e se juntar a partir disso. Amiga Judite, olha q coincidência: nós, aqui do cu do mundo, tb estamos preocupadíssimes com isso faz tempo, sabia??? E, como coletiva artista, nossa preocupação também é a de converter essas alianças em práticas artístico-políticas coletivas. Como articular projetos de mobilização artista interseccional, entre pretas, travas, boycetas, bichas, sapas, gordas, NBs, bis/pans, PCDs, periféricas, nordestinas, imigrantes, e tantos etc??*

*#PráticasArtistasEmManada - Se sozinha sou má, com minhas manas, sou péssima! alok. Brincadeiras à parte, juntas somos mais fortes! Como a coletividade e o fazer coletivo contribui e potencializam nossas práticas artistas?*

*#AutoriaPraQue(m)? - Trabalho coletivo, autoria coletiva. Mas também é importante que as pessoas sejam reconhecidas pelo bafo de cada dia que fazem e colocam no mundo! Como conciliar individualidade e coletividade na arte e no ativismo?*

*#OlimpíadasDaOpressaoEInterseccionalidade - Já dizia a diva máxima bell hooks que não adianta a gente ficar somando opressão e que o mundo não funciona assim. Interseccionalidade é pensar como essas opressões se conjugam nas copas. Mas como fazer com que minhas opressões dialoguem com opressões que não tenho mas que precarizam aliadas e quais os desafios dessa aliança?*

*#SomarSemApagar - Dizer que #SomosTodesPrecarizadas não pode servir para apagar diferenças, néam? Como as diferenças entre nossas corpos e vivências contribuem para nossas reXistências coletivas?*

*#VulnerabilidaÉforça - O contrário da força, kéri, é fraqueza! Forte é entender as nossas vulnerabilidades e ahazar a partir de quem somos! (E ahazamos*

#### **4. Desbinarizar a fada sensata e a escrota cancelada**

*Quando cancelar o cancelamento?*

*Desbinarizar a fada sensata e a escrota cancelada*

*Era uma vez uma moça no big brother. Ela fazia alguns comentários legais sobre saúde sexual de mulheres e pessoas LGBTIA+. A moça tb apontou o dedo na cara de uns machistas e rapidamente ganhou o status de ~fada sensata. Perfeita. Nunca errou. Não passa fome pq janta machista, etc etc. Um dya, a mesma gata falou e fez umas merdas racistas - merdas que todas as pessoas brancas estão sujeitas a reproduzir se não se comprometerem a ser antirracistas (lembrando sempre que delírio estrutural e tóxico da branquitude só vai se desfazer quando os brancos agirem também). Mas aí ela foi de fada sensata a escrota vilanizada na velocidade da luz. Canceladíssima, como se nunca tivesse falado nada que presta. E sabe o que a gente tem a dizer sobre isso? 1) Foda-se o big brother 2) FADAS NÃO EXISTEM. Essa nossa necessidade de projetar heróis perfeitos em PESSOAS COMUNIS (sempre sujeitas ao equívoco) cria um bukakke de frustração e raiva que alimenta a cultura de cancelamento. Nessa mesa, queremos discutir qual é a real efetividade dessa prática, e o que ela revela sobre a nossa necessidade de heróis. Mas também queremos discutir quando o cancelamento, quando organizado e direcionado a instituições e pessoas poderosas, é necessário e fundamental como ferramenta de transformação estrutural (como é o caso de movimentos como Moda Racista, #MeToo, Harvey Weinstein, entre outros).*

*#ElasQueLutem? - como nós temos sistematicamente nos isentado de responsabilidade como ativistas, como se estivéssemos terceirizando nossos próprios closes errados?*

*#NãoQueroHerói - o Brasil não é um filme da Marvel. De que forma a nossa crise de liderança nos deixa vulneráveis às mesmas armadilhas bolsonaristas que dividem as pessoas em heróis e vilões?*

*#StopPersonificaçãoDeEstruturas - ainda que nossas existências sejam pautadas por marcadores sociais e desigualdades estruturais, será que estamos exagerando a ponto de planificar a subjetividade das relações?*

*#CancelamentosChiques - quando o cancelamento é necessário e assertivo para, de fato, desmontar estruturas tóxicas de poder e opressão, em diferentes contextos? O que o recente caso do Moda Racista tem a ensinar?*

*#EscolhaBemSuasTretas - como repensar para onde a gente direciona nossa energia de treta? De que formas a cultura do cancelamento se volta contra nós?*

## **5. Desbinarizar o profano e o sagrado**

*A disPUTA da espiritualidade dissidente/cuir  
Desbinarizar o profano e o sagrado*

*Em desmesurados desenhos cósmicos a existência humana é alienígena terrestre. Compreensões filosóficas “normais” são determinadas em compulsórias estratégias de dominação e padronização de corpos, estruturas de pensamento e linguagem.*

*A latente associação de espiritualidade com religiosidade encaminha as crenças para dicotomias e binaridades gerais dentro do repertório filosófico sobre a alma. É bem/mal, feminino/masculino, homem/mulher, profano /sagrado, carne/espírito na absurda e absoluta montanha-russa do poder.*

*Ser dissidente às normais binárias de gênero não se trata em submeter às definições de queer/cuir/kuir apenas para o fronte da sexualidade carnal, há uma urgência nas transformações dos pensamentos e visão complexa de uma realidade que não cabe mais nos ataques virtuais biscoiteiros às normatizações e sim na compreensão real das ambiguidades, e*

*não meras ambiguidades de gente esquisita que serve para ter o lugar de fala no seu perfil de rede social.*

*Atravessar o dualismo não é exceção e sim regra para uma revolução estratégica que considera a aceitação das diferenças como ponto inicial.*

*#BinaridadeyManiqueísmo*

*Como nosso corpos são conectados aos perversos links de curvas e estradas tortas*

*#SagradoFeminino*

*A problemática de atribuir gênero para uma qualidade energética*

*#ProfanoySagrado*

*Onde estamos? E onde queremos estar?*

*#ZeroUm*

*Estratégias para um olhar complexo*

## **6. Desbinarizar o sucesso e o fracasso**

*Artivismo queer, vulnerabilidade e a potência da flopada*

*Desbinarizar sucesso e fracasso*

*A genty já consegue desmascarar e rir das concepções mais estereotipadas da palavra sucesso: a família dariana branca y cishtnormativa, o empreendedor faria limer andando de patinete, a instagrammer fitness, os livros de auto-ajuda, o coach de masculinidade que desperta o ~grito primal dos homens (kkkkk), o branco que sabe mais sobre racismo pq, néam?, ele sabe que não é!*

*Mas e se também estivermos caindo em algumas armadilhas "menos óbvias" dessa ideia de sucesso neoliberal no jeito que articulamos nossos ativismos? Quais os efeitos do excesso de auto-expectativa positiva na realidade crua dos nossos corpes e posturas? O que é "dar certo"? Em que medida é necessário acessar a experiência da vulnerabilidade e do fracasso*

*para repensar o significado de sucesso e conquista?*

*E mais: se sucesso é definido pelos parâmetros daqueles que sempre oprimiram nossas corpos, queremos mesmo sucesso? Que bem sucedidos sejam os outros? E nós? Podemos ser todo o resto!*

*#ExpectativaXRealidade - Como a ideia neoliberal de sucesso coloniza nossas expectativas e objetivos? Como negociar com ela para de fato conquistar o que desejamos, dentro do que nossos recursos possibilitam?*

*#UtopiaBlogueirinha - De que forma a cultura "digital influencer" hibridiza com nossas práticas a(r)tivistas? Quais são os problemas e potências desse cruzamento? Que tipo de frustrações pode gerar?*

*#ProjetoFracasso - Se nossas experiências cuir e dissidentes representam, em alguma medida, o fracasso do projeto normativo, seria nosso fracasso um sucesso?*

*#PositividadeTóxica - Como driblar a ansiedade e a frustração geradas pelo excesso de positividade?*

*#ProdutoEProcesso - Qual é o risco de enlatar nossos corpes e experiências? Como deslocar o olhar para uma maior valorização dos processos?*

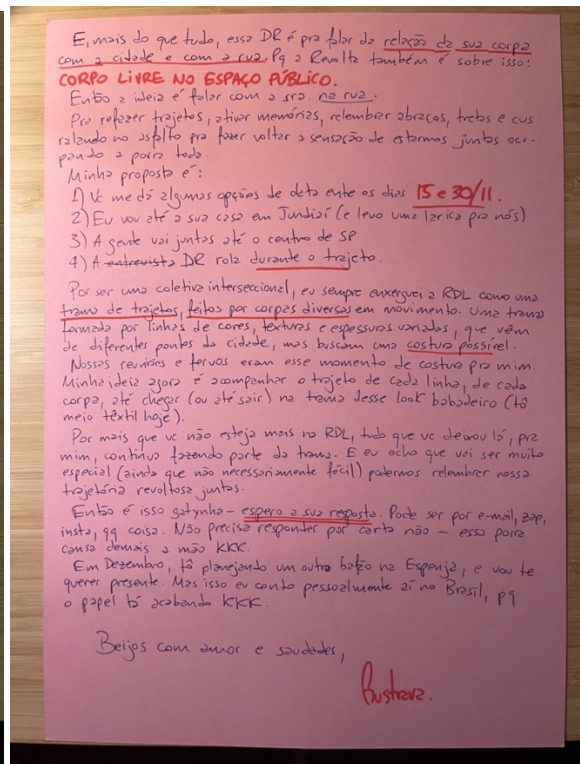
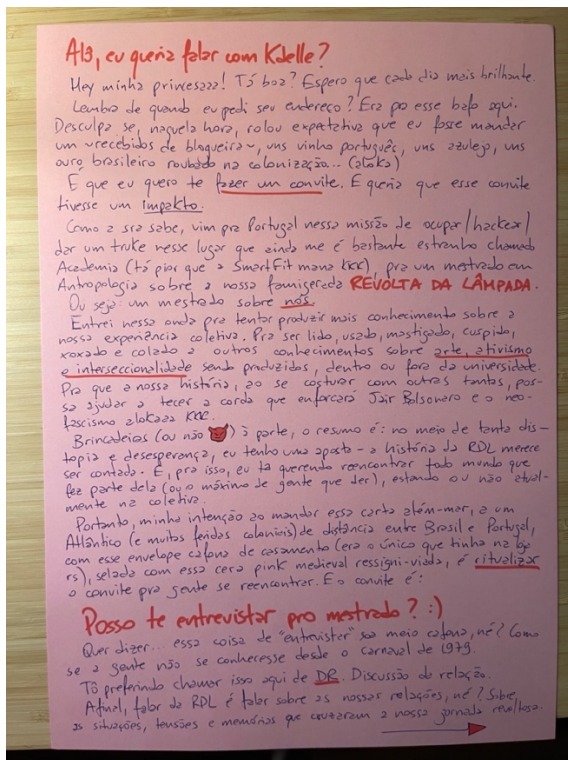
*#SucessoEindividualismo - Somos todas empreendedoras de nossas vidas e, portanto, "dar certo" depende da gente e do nosso esforço! #SóQueNão. Sucesso e fracasso não são individuais, mas estruturais, por isso a luta é coletiva.*





ANEXO B

1) MATERIAIS DE CAMPO: cartas, mapas, convites



Exemplo de carta, frente e verso



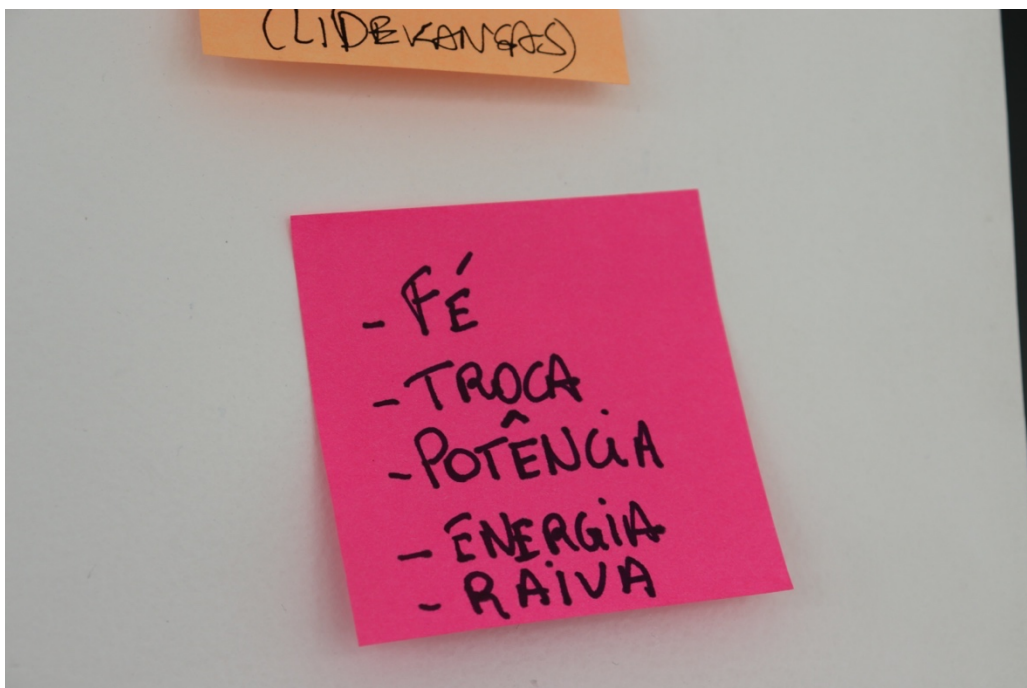
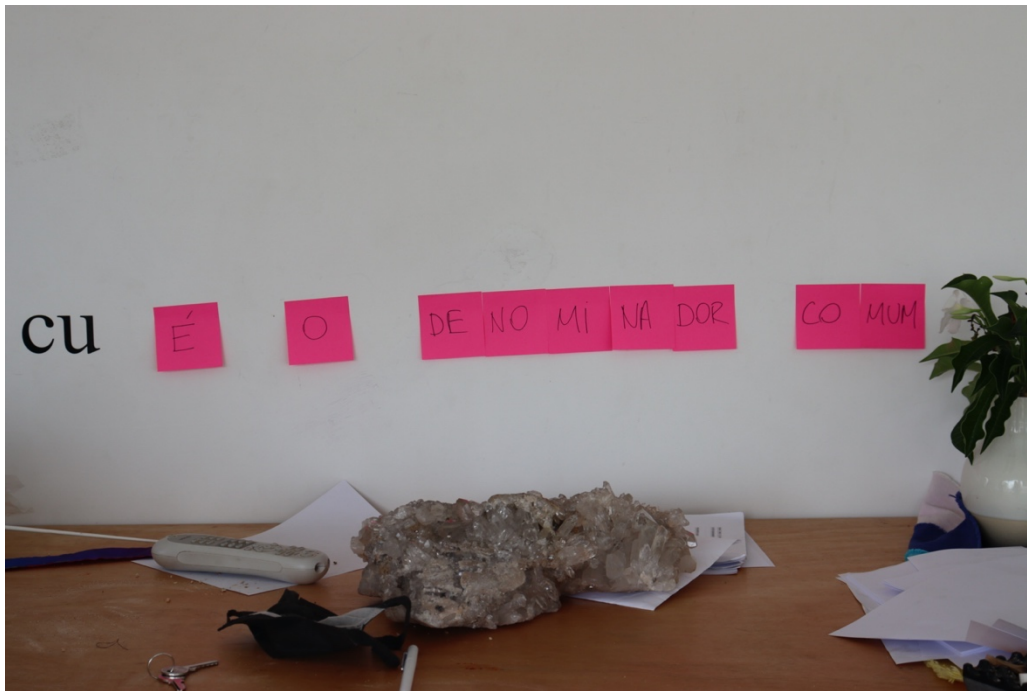
Cartas seladas



Convite para a residência



## 2) IMAGENS DA RESIDÊNCIA-PERSISTÊNCIA ARTÍSTICA





A cada pessoa que chegava na residência, eu pedia para que desenhasse a trajetória de casa até o local da reunião





*Corpo-trama in the making*















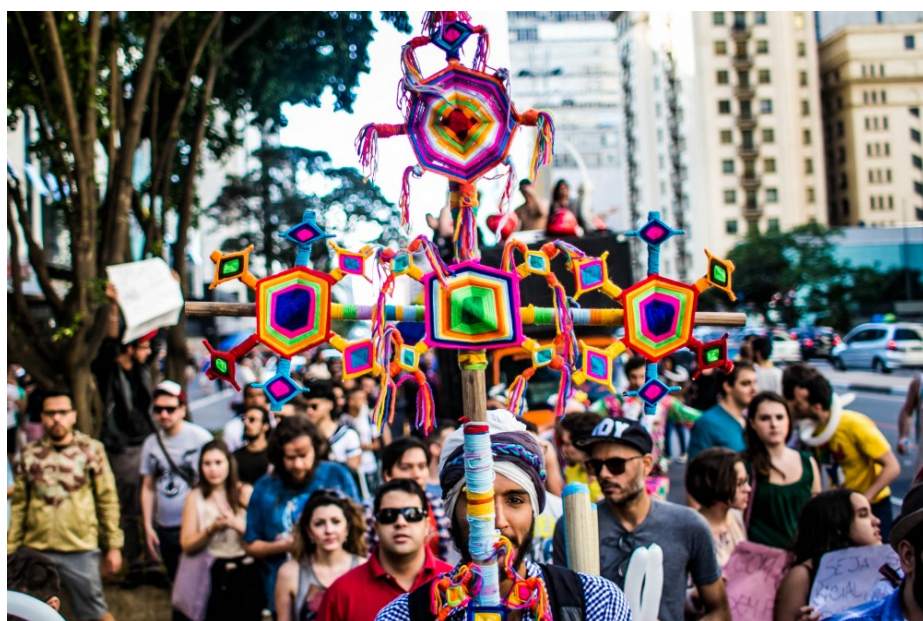




### 3) IMAGENS DE REVOLTAS NA RUA



© Cleiton de Paula  
RDL na Rua 2016

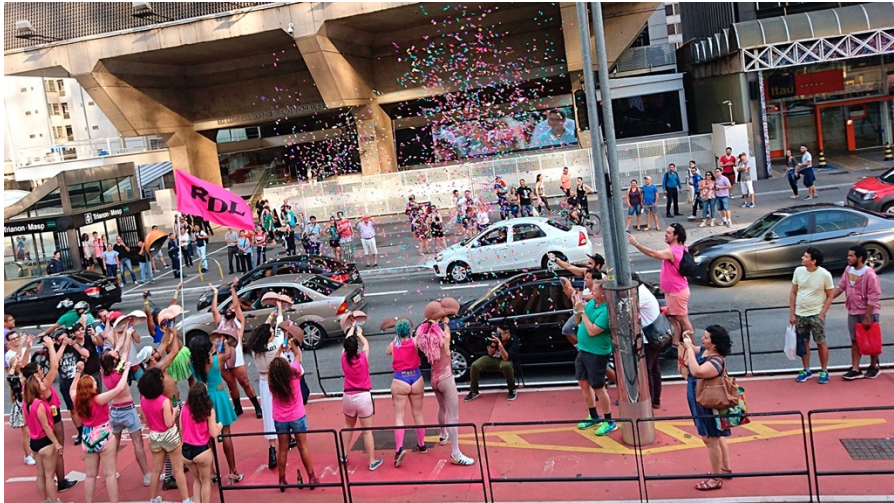


RDL na Rua 2014





@ELAINECAMPOS  
RDL na Rua 2016



RDL na Rua 2017



RDL na Rua 2014





RDL na Rua 2017



RDL na Rua 2016

© Cleiton de Paula



© Cleiton de Paula





© Cleiton de Paula

RDL na Rua 2016



www.shaffer.com.br  
RDL na Rua 2020

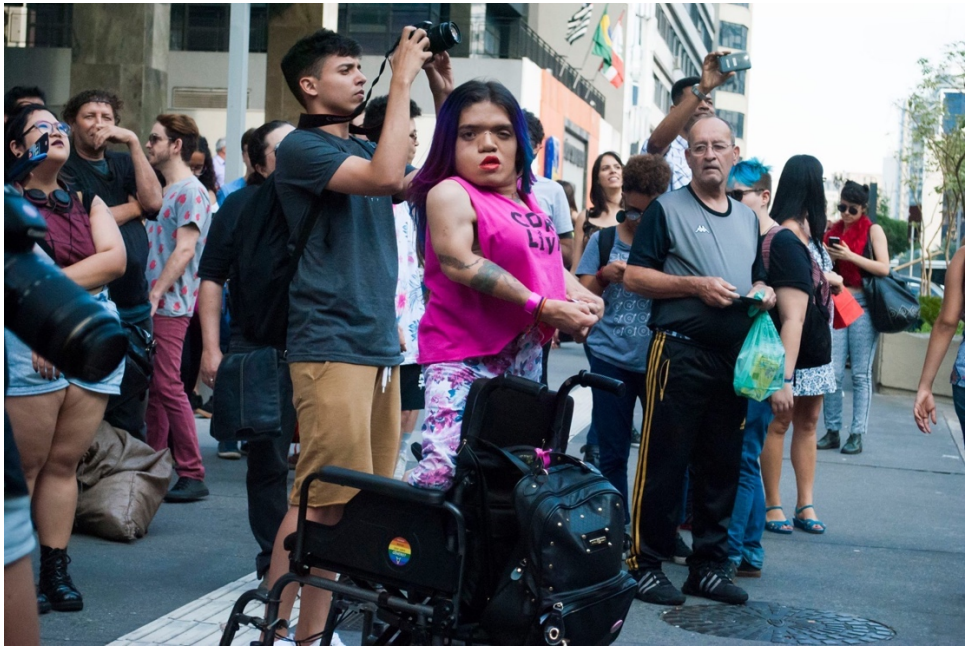


RDL na Rua 2016





RDL na Rua 2016



RDL na Rua 2017



RDL na Rua 2017