

Revisitar a *gaia scienza* de Mario Mieli

Revisiting *gaia scienza* by Mario Mieli

ANTÓNIO FERNANDO CASCAIS¹

Resumo: Praticamente desconhecida em Portugal, a obra de Mario Mieli (1952-1983) confunde-se com a sua vida militante e encontra-se em processo de redescoberta, num tempo em que as mais jovens gerações *queer* avançam com projetos afins da sua *gaia scienza*, e nomeadamente da sua conceção particular de transsexualidade, que todavia desconhecem, e também nas questões que já então suscitava. O texto apresenta-a nos seus nove pontos, descreve a sua irradiação nos estudos *queer*, nas suas virtualidades e limitações, e a sua receção crítica até ao presente.

Palavras-chaves: Mario Mieli; *gaia scienza*; *queer*; marxismo; revolução.

Abstract: Practically unknown in Portugal, the work of Mario Mieli (1952-1983) is one with his politically engaged life and is on the process of being rediscovered, in a time when the younger *queer* generations are putting forward projects that are akin of his *gaia scienza*, and namely in what concerns his particular notion of trans-sexuality, unaware of the latter, as well as of the questions it raised already at its inception. The present text introduces it in its nine points, traces its dissemination in *queer* studies, concerning both its insights and its limitations, and its critical reception down to the present day.

Keywords: Mario Mieli; *gaia scienza*; *queer*; marxism; revolution.

¹ Universidade Nova de Lisboa.

Il mondo che vi pare di catene
tutto è tessuto d'armonie profonde²
(Penna, 2003)

Praticamente desconhecido em Portugal desde a época em que viveu, Mario Mieli (1952-1983) não poderia ter tido, nos anos imediatamente subsequentes ao 25 de Abril de 1974, senão a escassíssima recepção que teve, confrontada como estava ela então – *et pour cause* – com a cultura militante(mente rejeitante) prevalecente na congénere nacional da família política, a esquerda radical extra-parlamentar, então auto-intitulada esquerda revolucionária, a que, em contrapartida, se acolhia Mieli na sua Itália natal. Com efeito, e tanto quanto nos é dado saber, as duas únicas menções ao seu pensamento são, a primeira, uma crítica implícita àquilo que hoje se qualificaria como o essencialismo identitário em que se fundamentam os seus posicionamentos políticos (Cascais, 1983: 13), e a segunda, o seu reconhecimento como pioneiro da reflexão académica dos estudos de género e *gay*, *lésbicos* e *queer*, a repor a justiça que por tal lhe é devida (Cascais, 2004: 26-27). O nome de Mieli nem sequer merece uma simples notícia naquela que terá sido a melhor oportunidade (perdida) para o fazer, o extenso dossiê sobre o associativismo *gay* e *lésbico* italiano organizado por Mário Batista Coelho para a revista *Raiz e Utopia* em 1981. Em con-

trapartida, este inclui uma extensa entrevista a Enzo Francone (1981), dirigente da associação FUORI! Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano, que de algum modo prepara o primeiro grande debate nacional sobre as homossexualidades, os Encontros Ser (Homo)sexual, promovidos pelo Centro Nacional de Cultura para celebrar a despenalização da homossexualidade no novo Código Penal de 1982. É certo que Mieli, autor do mais importante ensaio teórico produzido em Itália na área do movimento de libertação homossexual, foi pouquíssimo lido fora da ala radical desse movimento – a qual, aliás, ele privilegiava como interlocutora (Barilli, 2002: 303) –, bem ao contrário do seu contemporâneo Guy Hocquenghem, com cujo pioneirismo teórico é com toda a justeza geminado e como tal reconhecido (Connell, 1987: 36, 208; Fluvìa, 1978: 227; Llamas, 1998; Plummer, 1992: 7; Plummer, 2000: 50; Rizzo, 2010: 215; Sedgwick, 1990: 33; Stoetzler, 2005: 362; Warner, 1991: 3, 16), em pé de igualdade com outras obras e autores consagrados e incessantemente citados até aos dias que correm (Dennis Altman, Jeffrey Weeks, Marc Daniel e André Baudry, Tony Duvert, Daniel Guérin, John Lauritsen e David Thorstad, Édouard Roditi, Françoise D'Eaubonne, John McNeill, e obras de referência como a antologia *Homosexuality: Power and Politics*, editada pelo coletivo inglês Gay Left em 1980, o *Relatório contra a normalidade* do F.H.A.R., a antologia de Karla Jay e Allen Young, *Out of the Closets. Voices of*

==

² «O mundo que vos parece carregado de cadeias / é todo ele tecido de profundas harmonias».

Gay Liberation, o número especial da revista *Recherches, Grande Encyclopédie des Homosexualités*, publicado em 1973, etc.). Jovem prodígio fundador do movimento *gay* italiano – impulsionado já em meados da década de 70 pelas derradeiras movimentações da ebulição social e política iniciadas nos últimos anos do decénio anterior – quando ainda nem sequer tinha 20 anos, Mieli afastou-se do FUORI! para seguir um caminho muito próprio, que o levou a tornar-se no autor de referência das dissidências (*Airido, Lambda*, etc.) daquela associação ligada ao Partido Radical. Tratava-se dos coletivos autónomos *gay* que extremavam no seu ideário político as análises onde confluíam o marxismo e a psicanálise (Barilli, 1999: 91-92), propugnando a integração da luta dos homossexuais no âmbito mais vasto de um projeto comunista de mudança social e política, de resto típico de uma mentalidade largamente difundida (Barilli, 1999: 95), ao mesmo tempo que cultivavam a autorrepresentação escandalosa da feminilidade *gay*, tão-só para acabarem incompreendidos na sua necessidade de provocação, afronta e rutura malditista, que usavam como potencialidade de transformação social, mas que, no entanto, «assumia uma dignidade e um significado de todo novo» (Barilli, 2002: 305). Mieli, que entretanto se afastara voluntariamente da militância sem nunca ter deixado de colaborar pontualmente com iniciativas como a criação da revista *Babilonia*, exprimia à sua conta a diversidade orgulhosa de si contra a dissolução

no «mimetismo da normalidade» e a «mistificação pacificadora» (Spinelli, 2002: 319) em espetaculares provocações públicas que não deixavam de ter o seu eco nas palavras-de-ordem («lotta dura contro natura», «via anale contro il capitalismo», «più devianze meno gravidanze») dos grupos *gay* autónomos, mas de uma forma impenitente paga ao incomportável custo pessoal do isolamento irreversível: «Mario Mieli era doravante um personagem solitário que fazia pouco da companhia das novas bichas revolucionárias, recusando, como ele próprio dizia, “a sua projeção carismática que me quer ‘divina’ a todo o custo, odiada e amada ao mesmo tempo» (Barilli, 1999: 97). Com efeito, e como observa Raewyn W. Connell, «(n)ão seria com seu vestido floral e os seus saltos prateados que Mario Mieli iria conseguir levar a água ao seu moinho» (Connell, 2015: 219). Nem por isso ele deixa de tomar partido do registo paródico num sentido que continua a ser muito inspirador: «Mieli celebrava assim as *queens*, os travestis, o brilho, o humor e a paródia como partes essenciais de uma política transformadora» (Connell, 2015: 218). Connell, Lane e Barilli notam, de resto, e respetivamente, que Mieli recorre a uma estratégia semelhante à da posterior teoria *queer* (Connell, 2015: 233), que a sua noção de transexualidade antecipa de certo modo o programa *queer* de desconstrução da identidade sexual (Lane, 2002: 283), na medida em que a própria sexualidade mina a fixidez de qualquer identidade, mas que as suas reais

afinidades com a desestabilização *queer* de identidades fixas terminam ao não verificarem a hipótese transexual mieliana (Barilli, 2002: 311). O suicídio de Mieli, em 12 de março de 1983 (Barilli, 1999: 149-150), ocorre em vésperas da deteção da epidemia de SIDA também em Itália (Barilli, 1999: 155-157). Pouco depois, numa decisão que a alguns pareceu inoportuna, a Coordenação dos Homossexuais Romanos entende por bem e pela enésima mas última vez mudar o seu nome para Círculo de Cultura Homossexual Mario Mieli. Mieli vivia numa época, antecessora do cataclismo coletivo da epidemia de SIDA, em que a necessidade de fazer guerra generalizada e sem quartel às instituições tendia a ser percebida como justificada contraviolência oposta à violência institucional e social de que eram alvo habitual os homens *gay*, mas que entretanto parece ter-se deslocado maciçamente para as pessoas trans. Tempos sem dúvida primitivos e toscos quando olhados do alto do modo de vida *gay fashionable* e desmemoriado (Barilli, 1999: 150), cujas expressões públicas nunca teriam escapado impunes à violência exercida sem reбуço contra a qual se ergueu o associativismo cívico e político LGBTQ. Com efeito, desse associativismo heróico o atual modo de vida *gay* colhe sobretudo o adquirido, ignorante da agitação de alma que foram esses anos protagonizados por personagens «maiores do que a vida», como Pier Paolo Pasolini e Mario Mieli.

*Elementi di critica omosessuale*³, cedo traduzido fora de Itália⁴, tinha tido origem na sua tese de licenciatura em Filosofia Moral apresentada à Universidade de Milão e viria a constituir «a Bíblia dos coletivos *gay autónomos*» (Barilli, 1999: 93). Ele constitui um libelo contra a integração normalizadora num apartheid politicamente correto que confina as realidades *gay*, lésbica e trans a um gueto cultural exibido para ilustrar a tolerância da sociedade burguesa (Bocchi, 2005: 7, 48, 58-60) e que por isso «nasce e permanece um texto de batalha. É manifesto de uma certa política da experiência» (P. Mieli, 2002: 247). Dizia Teresa de Lauretis que o primeiro pensamento ao ler aquela «esplêndida e impossível tese de licenciatura» (Lauretis, 2002: 261) foi que gostaria de a ter escrito ou de a ter arguido:

Esplêndida pela vastidão da pesquisa, pela lucidez da análise crítica e a paixão teórica e política que a animou. Impossível, e fascinante, pela incompatibilidade das premissas teóricas e as contradições de um pensamento que está para lá dos limites do discurso no qual se forma e contra o qual se debate (Lauretis, 2002: 261-262),

³ De Mario Mieli, publicada em 1977 na Einaudi. No presente texto, utilizámos a 2.^a edição, publicada em 2002 na Feltrinelli, por sua vez republicada em 2017 na mesma editora.

⁴ Tradução inglesa: *Homosexuality and Liberation. Elements of a Gay Critique*, Gay Men's Press, London, 1980. Republicada em 2017 como *Towards a Gay Communism: Elements of a Homosexual Critique* na Pluto Press, London, prefaciada por Tim Dean e com uma introdução de Massimo Prearo. tradução espanhola: *Elementos de crítica homosexual*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1979.

que há que ser lido agora com «gaia serietà» (Lauretis, 2002: 262). É mister reconhecer que o essencial do pioneirismo de Mieli está em meter mãos à sua obra muito antes de as lésbicas e os *gays* terem obtido qualquer reconhecimento formal nos meios académicos e políticos (Lane, 2002: 281) e, certamente, muito antes de a homossexualidade se ter transformado em «gaytitude», modelo de afeição estética, sobretudo nas indústrias mediática e do espetáculo, que, sob o estereótipo de pessoas frívolas, arrebatadas, volúveis e mitómanas, ocultam o facto de os homossexuais estarem condenados a «fazer frente ao cinismo e ao canibalismo de mundo» (Bocchi, 2005: 86). Com demasiada facilidade há muito quem agora olvide ativamente que Mieli foi um dos que travou a batalha fundadora por um discurso «que seja seu» (Loiacono, 2007: 97), pelo direito a falar de si próprio na primeira pessoa, arrancado à força através de um combate corpo a corpo em território inimigo contra a autoridade exclusiva de a ciência e a moral falarem dos «homossexuais», como afirmávamos já no texto em que fazíamos a recepção da obra de Mieli. Um verdadeiro direito à palavra, indispensável tanto ao desenvolvimento do ativismo como de uma *gaia scienza* com pretensão à universalidade crítica da vida *gay*:

Desenvolver um discurso entre a apropriação coletiva de uma experiência feita de singularidade e a sua universalização encarada como alvo põe o problema de saber como é que, historicamente, dos indivíduos são cha-

mados os seus corpos, a sua vida, a sua alma, a sua energia, ou como se lhe queira chamar, a realizar concretamente essa apropriação coletiva, a levar a bom termo essa tensão discursiva e essa universalização polémica. (Rabant, 2002: 294)

Nem por isso uma leitura atual pode prescindir de o recontextualizar nas suas circunstâncias de origem; e, mesmo já no seu tempo, os seus patentes escolhos levaram a que a versão em inglês tivesse sido negociada com o tradutor, David Fernbach, que reviu o original em sintonia com o autor (P. Mieli, 2002: 247).

Mieli antecede a autêntica mudança de paradigma representada pela crítica radical de Michel Foucault, que impulsionou a viragem construcionista doravante completamente instalada nos estudos de género e *gay*, lésbicos e *queer*, e bem assim no âmbito mais vasto das ciências sociais e das humanidades, o que parece explicar a presteza com que a sua obra *Elementi di critica omosessuale*, paradoxalmente seminal mas infrutífera, seja remetida para um tão decidido quão embaraçado esquecimento. Acontece que, se a maneira como formula grande parte dos problemas e as respetivas soluções se afigura hoje efetivamente irrecuperável e embaraçosa, o certo é que algumas das suas interrogações fundadoras permanecem válidas — tão válidas quanto as de Guy Hocquenghem ou Monique Wittig (Ni-

colini: 2015: 220)⁵ – e as respostas ensaiadas para elas após a viragem construcionista não lograram substituir satisfatoriamente as que no seu tempo Mieli escolheu. Mais, a assídua leviandade com que entre nós faz profissão de fé construcionista uma jovem geração de académicos-barras-ativistas tão radicais hoje como outrora Mieli, mas desprovidos da indispensável retrospeção crítica das suas próprias conceções, permite que se transfiram irrefletidamente para debaixo da sua retórica anti-essencialista os mesmíssimos pressupostos que denunciavam em autores como Mieli. De resto, o mais certo é nunca sequer o terem lido, ele que nos fornece um muito bom pretexto e um ainda melhor instrumento para procedermos a um produtivo *back to basics* que faça luz sobre a forma como chegámos a ser aquilo que hoje somos, tomando como ponto de partida a pergunta formulada por Mieli que só por irreflexão se pode dar como obsoleta e definitivamente respondida:

Alcuni dei quesiti che noi oggi ci poniamo [...] concerneno tematiche già affrontate in passato dal primo movimento gay. Uno, principalmente, interessa gli omosessuali di oggi come quelli di ieri: *per quali motivi la società ci emargina e tanto duramente ci reprime?* (Mieli, 2002: 15)

==

⁵ Nicolini refere-se nomeadamente às obras *Homossexualidade, opressão e liberdade sexual*, de Guy Hocquenghem, e *The Straight Mind and Other Essays*, de Monique Wittig.

Eis a questão originária, mas também perene, pois talvez nunca lhe tenha sido dada resposta inteiramente bem sucedida. Com efeito, da(s) resposta(s) a ela decorre(m) necessariamente a(s) política(s) que visa(m) combater essa marginalização e essa repressão. Acontece que umas e outras se têm vindo a substituir ao longo do tempo, o que exprime uma divergência de princípio no que toca à determinação daquilo em que consiste realmente a opressão e, coerentemente, as resistências a ela. Pense-se, tão-só, na rutura foucauldiana e na maneira como ela reformulou radicalmente os termos da questão, com consequências verdadeiramente sísmicas e que, em última análise, se encontram na origem da teoria *queer*, como suas condições de possibilidade racional. Os comentadores (Dean, 2002: 256-257; Lauretis, 2002: 265; P. Mieli, 2002: 249) de Mieli insistem na sua sistemática ignorância da maneira como a argumentação foucauldiana põe em causa o seu pensamento, mas sempre ressalvando que entre a publicação do primeiro volume da *História da sexualidade*⁶, em 1976, e os *Elementi*, Mieli não teve tempo de fazer a receção das teses foucauldianas, e acabou por nunca as incorporar no curto período que transcorre até ao seu desaparecimento prematuro, em 1983. Ora, as alternativas propostas por Foucault levantam, por sua vez, novos problemas, que compelem

==

⁶ Michel Foucault (1977 [1976]).

a visitar aquela questão originária e as fórmulas, tanto teóricas como políticas, que lhe deram réplica. A questão permanece, portanto, em aberto, e Mieli un autor que tanto ativismos apressados como cogitações levianas erram ao relegar para a necrópole das glórias (ultra)passadas e enterradas, mesmo que lhe tenham reservado o talhão dos combatentes heroicos.

Quanto às respostas, condensa-as Mieli naquilo a que com grande felicidade chama *gaia scienza*, que, no final dos *Elementi*, se encarrega de resumir em nove pontos:

1. La liberazione dell'Eros e l'emancipazione del genere umano passano necessariamente – e questa è gaia necessità – attraverso la liberazione dell'omoerotismo, che comprende il concludersi della persecuzione contro gli omosessuali manifesti e l'espressione concreta della componente omoerotica del desiderio da parte di *tutti* gli esseri umani. *Baisé soit qui mal y pense.*

2. Inoltre la liberazione della sessualità comporta il completo riconoscimento e il concreto manifestarsi del desiderio erotico per le persone di sesso diverso da parte degli/delle omosessuali, e la realizzazione di un nuovo modo di amarsi gay tra donne e uomini.

3. La (ri)conquista dell'Eros determina il superamento delle attuali forme coatte in cui si manifestano l'eterosessualità e l'omosessualità. Ciò significa che la liberazione, che è

soprattutto liberazione del desiderio gay, porterà, oltre che alla negazione dell'eterosessualità in quanto Norma eterosessuale, anche alla trasformazione dell'omosessualità, ancor oggi in gran parte succube della dittatura di questa Norma. L'antitesi eterosessualità-omosessualità verrà così superata e a essa si sostituirà una sintesi *transessuale*: non esisteranno più etero o omosessuali, ma esseri umani *polisessuali*, transessuali; meglio: non esisteranno più etero o omosessuali, ma esseri umani. La specie avrà (ri)trovato se stessa.

4. L'Eros libero sarà transessuale, anche perché la liberazione dell'omosessualità e l'abolizione del repressivo primato eterosessuale-genitale avranno favorito e determinato la disinibizione completa e la liberazione della natura ermafrodita profonda del desiderio, che è transessuale (la psicoanalisi direbbe riduttivamente *bisessuale*) sia nei confronti degli 'oggetti' che nel soggetto.

5. La scoperta e la progressiva liberazione della transessualità del soggetto porteranno alla negazione della polarità tra i sessi e al conseguimento *utopico* (nel senso rivoluzionario dell'*utopia-eutopia*) del nuovo uomo-donna o assai più probabilmente donna-uomo.

6. Ma la somiglianza (quasi) speculare, pur nell'alterità, tra *oggetto* di desiderio transessuale e *soggetto* transessuale desiderante, porterà a un riconoscersi del soggetto nell'oggetto e pertanto alla creazione della vera recipro-

cità *intersoggettiva*. In ciò, dal punto di vista sessuale, si manifesta la (ri)conquista della *comunità umana*, e l'Eros liberato non sarà più separato dalle altre espressioni della comunità [...] la sessualità saprà limpidamente cogliersi, libera dal senso di colpa, anche nelle forme sociali e scientifico-artistiche della sua sublimazione positiva. [...] Tutti gli esseri umani conosceranno se stessi, e non più dal punto di vista individualistico, che sarà stato superato, bensì da quello transessuale-inter-soggettivo, comunitario: la conoscenza avrà annullato le barriere tra lo e non-lo, tra lo e altri, tra corpo e intelletto, tra il dire e il fare.

7. Affinché si verifichi la liberazione dell'omosessualità, della transessualità e l'emancipazione umana, è *necessaria l'affermazione del movimento rivoluzionario delle donne*, le quali, essendo i soggetti storici concreti dell'antitesi universale al potere maschile vigente, rovesceranno, trasformando in rivoluzionaria la loro posizione antitetica, tale potere, facendo crollare il sistema di repressione dell'Eros che gli è assolutamente funzionale, a cominciare dalla Norma eterosessuale e dal rifiuto dell'omosessualità.

8. Il crollo del sistema fallocentrico comporta il crollo del sistema capitalistico, che si regge sulla struttura maschilista-eterosessuale della società e sulla repressione-sfruttamento dell'Eros che garantiscono il perpetuarsi del lavoro alienato e quindi del dominio del capitale. Il proletariato rivoluzionario e il movi-

mento delle donne rivoluzionarie sono due facce del Partito comunista-comunità umana, di cui il movimento degli omosessuali rivoluzionari è il culo. Come la transessualità, il movimento rivoluzionario è *uno e molteplice*.

9. Se l'affermazione del movimento degli omosessuali coscienti contribuisce a rendere rivoluzionario il movimento comunista (e) della donna, la progressiva liberazione delle altre tendenze represses dell'Eros rafforzerà ulteriormente il movimento rivoluzionario, rendendolo più gaio. [...] Non possiamo raffigurarci l'importanza del contributo fornito alla rivoluzione e all'emancipazione umana dalla liberazione progressiva del sadismo, del masochismo, della pederastia propriamente detta, della gerontofilia, della necrofilia, della zooerastia, dell'autoerotismo, del feticismo, della scatologia, dell'urofilia, dell'esibizionismo, del voyeurismo edcc. se non muovendo *in prima persona* alla disinibizione e alla concreta espressione di tali tendenze del nostro desiderio, se non riferendoci all'opera, pratica e teorica, di coloro che già vivono in modo manifesto una o più forme di desideri cosiddetti «perversi», senza dimenticare che, spesso, sono tra i più 'perversi' coloro che vengono definiti «schizofrenici». (Mieli, 2002: 241-243)

A gaia ciência ergue-se sobre alguns pressupostos básicos muito simples. Mieli revê a concepção freudiana de bissexualidade perversa polimorfa, substituindo-a pela ideia de uma transexualidade originária de todo

o ser humano, que ele retira da obra do filósofo neo-marxista Luciano Parinetto (Mieli, 2002: 30; Loiacono, 2007: 99) e que naturaliza e fisicaliza com recurso, nomeadamente, à embriologia, numa linha argumentativa mais devedora dos arquétipos trans-históricos de Jung do que de Freud (Marshall, 1996: 36), e idêntica à de André Gide no seu *Corydon*:

La disposizione erótica polimorfa e «indifferenziata» infantile, che la società reprime e che, nella vita adulta, ogni essere umano reca in sé allo stato di latenza oppure confinata negli abissi dell'inconscio sotto il giogo della rimozione. *Il termine «transessualità» mi sembra il più addato a esprimere, a un tempo, la pluralità delle tendenze dell'Eros e l'ermafroditismo originario e profondo di ogni individuo* (Mieli, 2002: 19),

reprimido e negado pela ideologia hetero-capitalista que coage cada criança a identificar-se com um papel adulto monossexual binário, masculino ou feminino, e heterossexual. Temos de reconhecer que Mieli já muito bem compreendia a heteronormatividade (Lauretis, 2002: 267) e, com ela, o carácter compulsório da heterossexualidade caracterizado por Adrienne Rich (1993): «L'eterossexualità maschile, così come si presenta attualmente [...] rappresenta una forma di sessualità alienata, *poiché fondata sull'estraniamento dell'essere umano da sé*» (M. Miele, 2002: 29). Realmente patológica é, pois, a heterossexualidade, tanto que

(n)on si può identificare lo *spettacolo* dell'eterossexualità con il desiderio amoroso profondo: l'eterossexualità quale oggi si presenta non è che la forma dominante «normale» dell'Eros mutilato ed è in primo luogo negazione dell'*amore* tra persone di sesso diverso, oltre che negazione dell'omoerotismo. [...] *Amore* forse è la tendenza al superamento del delirio individualistico, solipsistico, idealistico, «normale»; *amore* è la tendenza all'alienamento delle categorie fruste, nevrotiche ed *Egoistiche* del «soggetto» e dell'«oggetto». A modo suo, Feuerbach l'aveva intuito. Marx pure. (Mieli, 2002: 65)

Ao passo que a heterossexualidade assenta na repressão das demais tendências do Eros e, no caso dos homens, na repressão da feminilidade em si mesmos, a homossexualidade exprimiria, em contrapartida, o polimorfismo próprio do nosso ser transexual e hermafrodita profundo, afirmação esta que nada tinha de fácil nos anos de 1970 em que, como assinala Connell (1987: 233), era central a preocupação de definir uma masculinidade *gay*: «La Norma, pertanto, è omosessuale» (Mieli, 2002: 23). Num tom que hoje continuaríamos a apoiar sem reservas, Mieli dá a entender que a sua *gaia scienza* não pode ser mais neutra ou imparcial do que a «scientia (homo)sexualis» que alimenta essa falsa pretensão tão-só com o propósito de a condenar: «*Dell'omosessualità non si può parlare spassionatamente, perché è una passione repressa*» (Mieli, 2002: 197). Uma razão fundamental para que os homossexuais sejam trans-historicamente objeto de

tamanho ódio e tão tenaz perseguição advém do ressentimento da sociedade inteira para com aqueles que, aos seus olhos, incarnam aquilo que a todos está vedado: «È per invidia che noi gay veniamo emarginati, insultati, derisi, biasimati; la gente tenta esorcizzare, emarginandoci, il desiderio gay che la nostra presenza fa affiorare nella società, obbligando ciascuno a confrontarsi con esso» (Mieli, 2002: 73). Por esse motivo, os homossexuais estariam em condições de desempenhar o papel de vanguarda revolucionária da libertação da potencialidade erótica transexual de todos os membros da espécie humana:

L'omosessualità contiene, talora nasconde un mistero. [...] Il nostro profondo è, per quel che ne sappiamo e per quel che ne intuiamo, ben più che *bi*-sessuale. [...] Il movimento gay rivoluzionario (com)batte per la (ri)conquista del nostro essere misterioso profondo; [...] noi omosessuali [...] veniamo a svelare quello che senz'altro costituisce uno dei misteri fondamentali del mondo. Forse, l'omosessualità è davvero la chiave della transessualità; forse l'omosessualità conduce a quel qualcosa che per millenni l'esigenza repressiva della Kultur ha colpito. [§] La repressione dell'omosessualità è direttamente proporzionale alla sua importanza nella vita umana e per l'emancipazione umana. (Mieli, 2002: 110)

Deste modo, Mieli presta um esclarecimento para de imediato fazer um convite:

La lotta omosessuale rivoluzionaria non ha come obiettivo il conseguimento della tolleranza sociale per i gay, bensì la liberazione del desiderio omoerotico in ogni essere umano [...]. Noi omosessuali rivoluzionari, oggi, seduciamo gli altri ad imitarci, *a venire con noi*, affinché tutti insieme si giunga al sovvertimento della Norma che reprime l'(omo)erotismo. (Mieli, 2002: 73)

A afirmação segundo a qual «il movimento degli omosessuali rivoluzionari è il culo» do movimento mais geral de emancipação humana, se tem de ser tomada pelo seu valor inegavelmente metafórico, nem por isso deixa de reenviar à reabilitação da analidade, sistematicamente votada à derrisão e à abjeção, e resultante da aplicação de categorias heterossexuais (homem-ativo/mulher-recetiva), já por si negadoras da sexualidade feminina, aos homens que se unem a outros homens, desse modo depreciados por inverterem as características de género (Llamas, 1998: 62-63). Reabilitação que é tanto erótica como política (Jacobson, 2002: 274), e hoje porventura mais apelativa do que nesse tempo em que, como assinala Teresa de Lauretis, praticamente não se falava disso e muito menos se definia o orgulho *gay* em função dela. Efetivamente, inspirado no texto anónimo «Les culs énergumènes», inserto na *Grande Encyclopédie des Homosexualités*, e precursor do gesto célebre de Leo Bersani (1997), um reexame da atualidade das teses de Mieli afigura-se a Christopher Lane determinante para um movimento LGBT em

cujo seio, e através das suas muitas mudanças, prevalece um antagonismo entre identidades aceitáveis e desejos inaceitáveis, o qual só contribui para aumentar a tensão entre quem aspira à normalidade com recurso à conformidade e quem procura pôr fim à normalidade com recurso à dissidência sexual: «Mais ainda, se este antagonismo se consolida, os próprios desejos que geraram o movimento lésbico e *gay* começarão a parecer sempre mais estranhos à comunidade homossexual» (Lane, 2002: 289-290).

A este propósito, David Córdoba García lembra que Mieli é um digno representante do discurso de libertação do imediato pós-Maio de 68 e pós-Stonewall 69 da sexualidade «de tipo humanista (e, portanto, essencialista e universalista), embora partisse de postulados construcionistas para concetualizar a construção da sexualidade como categoria» (García, 2005: 40). Com isto converge Jonathan Dollimore, para quem «Mieli escreveu como um desassombrado universalista, humanista e revolucionário, o que o põe triplamente fora de moda hoje» (Dollimore, 1991: 210), consistindo o seu universalismo na crença na transexualidade humana transcultural, o seu humanismo na fé na libertação social e sexual de toda a humanidade, tendo o movimento homossexual como vanguarda, e o seu revolucionarismo no compromisso com o derrube da ordem social capitalista mediante a libertação radical do Eros infraestrutural presente em todos os indivíduos da espécie.

Nesta base, parecia então óbvia a ideia, agora posta em causa pela reflexão sobre a interseccionalidade, segundo a qual um grupo excluído e oprimido pelas estruturas da heterossexualidade obrigatória podia naturalmente adotar a posição universal de oposição a tais estruturas, que são opressivas para todos os indivíduos, de maneira tal que: «Enquanto “classe” de indivíduos que suporta o peso das contradições “objetivas” no modelo social de repressão sexual, a minoria *gay* e lésbica é portadora de uma universalidade na sua luta, a da libertação sexual da sociedade em geral» (García, 2005: 41). Visto que é a espécie humana que se vê negada em cada opressão particular, e é na luta do proletariado por si, na luta das mulheres, dos negros e dos *gay* onde se encontra a vida da espécie inteira, há uma solidariedade orgânica de tipo durkheimiano entre os grupos oprimidos pelos valores absolutizados da ideologia associada à exploração económica capitalista, solidariedade essa que labora no sentido de uma transformação radical que almeja à restituição de um estado de natureza originário num futuro utópico. Para Simonetta Spinelli, o fascínio do pensamento de Mieli estaria precisamente em afirmações como esta, inédita nos anos 70, em que ele é ao mesmo tempo lúcido e visionário, segundo a qual a opressão de classe, de sexo e de raça possuem a mesma matriz (Spinelli, 2002: 319). A luta pela libertação do desejo é luta pela reconquista da vida que não cuida de resgatar o bom selvagem, mas sim uma potencialidade

erótica e comunista, o desejo de comunidade e de prazer crescido na latência durante milénios: «Nelle tenebre del nostro profondo, giace repressa la specie che è transessuale e il desiderio di transessualità/comunità: *l'intersoggettività comunista sarà transessuale*» (Mieli, 2002: 159). Com efeito, «la liberazione del desiderio polimorfo, transessuale, dell'inconscio, è condizione ed essenza (in senso molto materiale) della comunità realizzabile. È garanzia di autentica intersoggettività: del *noi*» (Mieli, 2002: 197). Com uma candura que hoje só pode ser fonte da maior perplexidade, Mieli acredita que «(b)asterebbe *arrestare* la macchina del sistema perché la specie possa ritrovare se stessa, la propria salvezza biologica e la libertà comunitaria» (Mieli, 2002: 107). E o imperativo categórico que em coerência se apresenta como verdadeiro será então: «*Per la liberazione, bisogna imparare a godere apertamente della trasgressione*» (Mieli, 2002: 73). O voluntarismo de Mieli prossegue com um apelo a uma espécie de promiscuidade comunitária universal, que faz dos revolucionários amantes: «*Non più politici, i veri rivoluzionari saranno amanti*» (Mieli, 2002: 173). Como bem sabemos, a catástrofe da epidemia de SIDA marca o ponto de inflexão deste percurso no sentido da reivindicação de direitos sexuais para os direitos de relação que culminam com a lei do casamento entre pessoas do mesmo sexo, bem como de um modelo de emancipação prescritivo como é o de Mieli, crente na possibilidade de o desejo ser organizado

por um simples e desenvolvido ato de vontade (Lane, 2002: 286).

Mais não é preciso para percebermos que a gaia ciência de Mieli é, sem sombra de dúvida, um dos expoentes do freudo-marxismo (Bernini, 2014: 182; 2011: 21; 2017: 22-23, 177-179; Lane, 2002: 286) que, de Wilhelm Reich a Herbert Marcuse, viria a constituir alvo privilegiado das críticas construcionistas cuja matriz se há de encontrar em Michel Foucault, e que culminará com a teoria *queer*. Com efeito, Mieli apresenta-se em tudo e por tudo como a quintessência da hipótese repressiva cuja crítica radical será empreendida por Foucault (Marshall, 1996: 38). Se Mieli se demarca da homofobia explícita do já distante Reich, é tão-só para tanto mais se endividar para com Marcuse, que conserva daquele o esforço de síntese da psicanálise freudiana e do marxismo, mas constituiu um dos expoentes do *aggiornamento* do pensamento marxista que, nas décadas de 60 e 70, fez escola contra a ortodoxia (Penney, 2002: 6). O reposicionamento radical dos estudos de género, *gay*, lésbicos e *queer*, tanto relativamente ao marxismo como à psicanálise, deve-se, em larga medida, à crítica foucauldiana, mas continua a ser ambígua a avaliação que nesses estudos se faz da utilidade e da produtividade do campo concetual da psicanálise, sobretudo a lacaniana, e o certo é que o marxismo, nomeadamente nas suas revisões althusserianas e da escola da Frankfurt, para já não falar da conceção gramsciana de hegemonia, forneceu uma retórica e uma

grelha de inteligibilidade a que aqueles estudos têm extrema dificuldade em renunciar, sobretudo nas análises mais vincadamente políticas. Na verdade, há uma curiosa analogia entre aquilo que Mieli e Hocquenghem fazem com Freud, embora cada um à sua maneira, e o que depois a teoria *queer*, e mormente Judith Butler⁷, fará com a psicanálise lacaniana, mas sabemos hoje também que a síntese entre marxismo e psicanálise é imensamente menos evidente e fácil e mais problemática e discutível do que se afigurava na época de Mieli. Teresa de Lauretis aponta-lhe justamente o óbice que foi ter lido Freud pela lente intelectual e política marxista deformadora, que o impediu de perceber que repressão política e repressão psíquica pertencem a ordens conceituais distintas, e que libertar o sujeito humano de toda a sujeição é fazer dissolver o sujeito e a comunidade pela explosão do inconsciente, o que Mieli poderia deduzir da leitura de Foucault, mas igualmente já antes, na psicanálise lacaniana. Ainda segundo Teresa de Lauretis, a ter tido conhecimento da posterior teoria *queer*, esta tanto teria agradado como não a Mieli:

Sim, certamente, pela ênfase na transgressividade e a desconstrução de todo o binarismo (natureza/cultura, sexo/género, adulto/

criança, humano/animal, humano/máquina, e por aí fora), pela persecução a todo o custo da visibilidade e da auto-representação, pela performance de uma identidade sexual anti-normativa, fluida, facetada, mutável, em devir. Mas provavelmente não pela visão política individualista e anonimista implícita no pensar de toda a identidade – e de toda a diferença – como construções discursivas, efeitos de uma performatividade intrínseca ao poder e portanto, segundo um certo Foucault, produtiva em todo o caso. (Lauretis, 2002: 265)

Inserido no âmbito da renovação neomarxista que visava responder aos desafios colocados pelas transformações históricas pós-Segunda Guerra Mundial, o freudo-marxismo, que reflete designadamente a emergência de novos movimentos sociais, a que cresceram, na viragem das décadas de 60 para 70, o feminismo e o movimento LGBTQ, encontrou na crítica da sociedade consumista e na noção marcuseana de dessublimação repressiva algumas das suas maiores âncoras teóricas. É o caso de Mieli e Hocquenghem – que puderam encontrar-se, para tão-só reciprocamente se detestarem (Bernini, 2014: 182) – mas este absorve desde o início na sua reflexão (que Mieli lê) a crítica radical de Deleuze/Guattari (s. d.) à psicanálise, bem como, sobrevivo a Mieli por mais cinco anos, regista ainda a influência da obra de Foucault, com quem, de resto, tem um contacto direto a que o italiano nunca teve acesso: «Finalmente, as diferenças entre Hocquenghem e Mieli, bem como entre eles e Reich, sugerem uma vez

⁷ As reflexões de Judith Butler sobre a psicanálise encontram-se designadamente em: *Problemas de género; Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France; The Psychic Life of Power. Theories in Subjection e Bodies That Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*.

mais a desadequação do essencialismo enquanto categoria pejorativa universalmente abrangente» (Dollimore, 1991: 207). Estética da transgressão, voluntarismo revolucionário, retórica autocomplacente, irreflexão eivada de ressentimento desresponsabilizador, tudo isso se poderia doravante apontar a Mieli e à *forma mentis* que fazia escola na época, e com uma ponderação que só com o tempo vinga:

A atual atração por este tipo de escrita explica-se por causa, e não a despeito, de ser ela de um tempo que não é o nosso; ambos os livros se situam algures antes da atual rejeição do desejo como algo de revolucionário, e no entanto, ambos se encontram demasiado próximos e demasiado implicados no presente para poderem ser remetidos para o passado. O utopismo de Mieli não é nosso e não poderia sê-lo, e não somente por causa das catástrofes da história recente. Nem por isso, agora mais do que nunca, é preciso que demos testemunho da sua afirmação [...]. A alegria também é algo presente em Mieli e, diversamente, em Hocquenghem; em Mieli é uma alegria humanitarista, em Hocquenghem a alegria anárquica do anti-humanismo. (Dollimore, 1991: 210)

Ao afirmar resolutamente que «(a)lla base dell'economia, si cela la sessualità: l'Eros è sottostrutturale» (Mieli, 2002: 219), Mieli põe em causa uma trave-mestra do pensamento marxista, que relegava para o plano superestrutural questões que não dissessem respeito à situação objetiva dos indivíduos nas relações

de produção capitalista. Para Mieli, a sexualidade é infraestrutural, a partir do momento em que a estrutura económica inteira depende da sublimação do Eros. Sem o saber, Mieli aproxima-se da ideia de economia libidinal, que autores seus contemporâneos como Michel Foucault e Jean-François Lyotard (1978) contrapuseram à economia política marxista, na esteira da leitura que Pierre Klossowski (1968) faz da obra do Marquês de Sade. O associativismo e algum pensamento LGBTQ que atualmente mais se reivindica da herança marxista é, na realidade, devedor deste progressivo mas irreversível abandono do marxismo, que aqui tem as suas primícias, mas que eles não logram interpretar como tal. Com efeito, Mieli partia de Friedrich Engels, mas tão-só para lhe objetar que infraestrutural não é só o instinto de reprodução (no que o marxismo seria afinal solidário da categoria interpretativa teológico-heterossexual da ligação necessária entre sexualidade e procriação), mas toda a função sexual. Muito chocaria decerto a reativação do tão combatido familiarismo com o casamento entre pessoas do mesmo sexo a um Mieli para quem a ditadura da genitalidade heterossexual pela família heterossexual educadora mais não faz do que perpetuar a alienação amorosa propagandeada pelo capital. Juntamente com a reprodução biológica, ela propaga a diferenciação entre pais e filhos e a diferença sexual modelada pela triangulação edipiana, e bem assim a homossexualidade e a heterossexualidade mutuamente exclusivas.

Neste ponto, em que mostra ter lido bem as teses de Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo* a partir de Hocquenghem, Mieli tira, porém, as suas muito próprias conclusões:

Noi checche rivoluzionarie sappiamo vedere nel bambino non tanto l'Edipo, o il futuro Edipo, *bensi l'essere umano potenzialmente libero*. Noi, sì, possiamo desiderarli eroticamente rispondendo alla loro voglia di Eros, possiamo cogliere a viso e a braccia aperte la sensualità inebriante che profondono, possiamo fare l'amore con loro. [§] Per questo la pederastia è tanto duramente condannata: essa rivolge messaggi amorosi al bambino che la società invece, tramite la famiglia, traumatizza, educastra, *nega*, calando sul suo erotismo la griglia edipica. La società repressiva eterosessuale costringe il bambino al *periodo di latenza*; ma il periodo di latenza non à che l'introduzione mortifera all'ergastolo di una «vita» latente. (Mieli, 2002: 62)

Eis um terreno que entretanto só se veio a saturar de significados a tal ponto extremos que tolhem doravante a mais tímida tentativa de o esclarecer com a serenidade que ele exige. Após décadas de um verdadeiro estendal de escândalos de pedofilia, em paralelo ao crescimento da sua hipervisibilidade mediática e da censura social, seria impossível alinhar agora o que Mieli escreveu:

In effetti, costringere l'Eros alla procriazione non è mai stato veramente necessario, poiché la sessualità *libera*, in condizioni ambientali più o meno favorevoli, riproduce *naturalmente*

la specie, senza bisogno di essere soggetta ad alcuno tipo di costrizione. D'altro canto, se la lotta per la liberazione dell'omosessualità si oppone decisamente alla Norma eterosessuale, uno dei suoi obiettivi è la realizzazione di nuovi rapporti gay tra donne e uomini, rapporti totalmente alternativi rispetto alla coppia tradizionale, rapporti atti, fra l'altro, a un nuovo modo di generare gaio e di vivere pederasticamente con i bambini. (Mieli, 2002: 218)

Gianni Rossi Barilli adverte, com razão, que isto deverá entender-se como denúncia da heterossexualidade compulsiva a que é sujeita a criança, mas o certo é que Mieli escrevia num tempo em que a assimilação de homossexualidade a pedofilia ainda não se tinha diluído. O ambiente social que desde aí e *tant bien que mal* se agravou a respeito da pedofilia tende agora a alimentar-se da ansiedade social em relação à adoção por casais do mesmo sexo, sob a qual se dissimula o perene pânico moral acerca da sexualidade infantil (que nos atira para uma era pré-psicanálise), com a terrível consequência de tornar o tema inabordável na esfera pública:

Nada mais longínquo da espaventosa gesta dos adultos violadores e assassinos que enlouquecem nas crónicas dos jornais, reinstituindo o cliché do monstro «pedófilo» como um objeto seguro de ódio que em tempos de politicamente correto já se não sabe onde ir procurar. (Barilli, 2002: 312)

O texto de Mieli deverá encorajar-nos à fria indagação racional que a questão exige.

Outros tabus e embaraços levantava o assassinio de Pier Paolo Pasolini, que tinha em comum com Mieli e Hocquenghem a irreduzível intransigência quanto à assimilação dos homossexuais pelos amanheceres cinzentos do consumismo falsamente tolerante. As condições em que foi morto por Giuseppe Pelosi (falecido em 2017), um dos *ragazzi di vita* junto de quem Pasolini procurava uma sexualidade em bruto não contaminada ainda pelo consumismo rosa, levantaram desde logo suspeitas, até hoje nunca cabalmente esclarecidas, sobre a possibilidade de uma conspiração em que o homicida não estaria sozinho. Mas tanto nas esquerdas como entre o associativismo *gay* preocupado com a imagem da comunidade, e que ainda não manejava as noções de homofobia e homofobia internalizada, eram inultrapassáveis os engulhos causados pela morte de um homem homossexual (visto como o burguês corruptor, apesar de comunista) por um arrebenta (percebido como o jovem de 17 anos oriundo do lumpesinato explorado), num cenário marginal e abjeto de engate noturno. A explicação pessoal que Mieli dá para o acontecimento que desencadeou uma verdadeira tempestade no mundo político italiano antecipa de algum modo aquele último conceito, mas exprime, em última análise, a necessidade de integração do combate *gay* na racionalidade política de modelo marxista, decerto que ao preço de uma total incom-

preensão por parte da ortodoxia dominante. Divergindo igualmente da explicação dada por Hocquenghem, Mieli acentua que Pasolini foi morto da maneira como foi por ser homossexual, porque só os homossexuais se podem encontrar em situações desse género (no que dá razão à interpretação prevalecente no associativismo), mas atribui o ódio que o parceiro assassino sente pela vítima à necessidade de eliminar a sua própria homossexualidade rejeitada, fruto derradeiro da «educacção» que nele produziu uma sexualidade patológica. Para Mieli, trata-se da violência do sistema capitalista, que é o único verdadeiro «monstro automatizado». Entretanto, a revisão teórica do marxismo vai a par com a denúncia das perseguições a homossexuais (internamento em campos de trabalho, prisão, reeducação e internamento psiquiátrico compulsivo, etc.) na União Soviética, na República Popular da China e em Cuba, que, juntamente com a apologia homofóbica da dura virilidade do proletário produtivo e reprodutivo, Mieli afirma atirar os homossexuais para os braços da contrarrevolução.

Em contrapartida, as limitações do neomarxismo de Mieli voltam à tona quando ele recorre novamente ao papel da alienação ideológica ou da falsa consciência, isto é, ao plano superestrutural do simbólico, da produção de sentido, para explicar o facto de os oprimidos, proletários ou homossexuais, se voltarem contra os seus próprios interesses e lutarem com mais denodo pela sua servidão do que

pela sua liberdade. Daí a insistência, típica do neomarxismo dos anos 60 e 70, que assistiam à emergência dos movimentos *gay*, lésbicos e feministas de segunda vaga, na necessidade de uma revolução «cultural», de que haveria de surgir o «homem novo» emancipado, que a luta de classes no plano sócio-económico (ou economicista) não garantia por si só:

E in ciò sta una serie di gravi contraddizioni, che vanno superate perché possa affermarsi la vera Rivoluzione: infatti ancor oggi la potenzialità sovversiva dei più è frenata dalloro aderire a una forma o all'altra del potere. Troppi proletari, troppe donne, per esempio, difendono ancora accanitamente la Norma eterosessuale, e quindi il privilegio maschile, quindi il dominio del capitale. (Mieli, 2002: 239-240)

Trata-se da questão político-filosófica da servidão voluntária, que remonta a Étienne de La Boétie e passa pela reflexão espinosiana sobre as afeções/paixões, até desaguar na tensão totalitária nas sociedades democráticas detetada por Alexis de Tocqueville, que por sua vez antecede a indagação de fundo empreendida por Hanna Arendt sobre as origens do totalitarismo. Foucault dá-lhe enfim a sua originalíssima réplica com uma reconcetualização das relações de poder que vai completamente a contrapelo do (des)entendimento marxista do fenómeno e que nos faz inclusive interrogar se o recurso à hegemonia gramsciana que dissimula o real exercício do poder, tornando-o

impercetível àqueles sobre os quais se impõe (e assim realçando o papel de educador das massas do intelectual orgânico), salva realmente a matriz marxista de fundo. A maneira como Mieli concebe o(s) sujeito(s) da emancipação coloca idênticos problemas:

Nelle donne *soggette* al «potere» maschile, nei proletari soggetti allo sfruttamento capitalistico, nella *soggezione* degli omosessuali alla Norma e in quella dei neri al razzismo dei bianchi, si riconoscono i *soggetti* storici concreti in grado di ribaltare i piani odierni della dialettica sociale, sessuale e razziale, per il conseguimento del «regno della libertà». Non nelle personificazioni della cosa per eccellenza, e cioè del capitale e del fallo, noi riconosciamo la *soggettività* umana: bensì nella *soggezione* di donne, omosessuali, proletari, bambini, neri, «schizofrenici», vecchi ecc. al potere che li sfrutta e reprime. *La soggettività rivoluzionaria o potenzialmente rivoluzionaria si coglie nella soggezione.* (Mieli, 2002: 239)

Após a reflexão foucauldiana sobre o «assujettissement» moderno, que evidencia que os processos de constituição do sujeito (isto é, de subjetivação) no seio de relações de poder-saber da sociedade disciplinar não são independentes e extrínsecos às relações de dominação (isto é, de sujeição), deixa de ser possível sustentar, como faz Mieli, que a constituição do sujeito revolucionário decorre espontânea ou mecanicamente da própria sujeição, como se o simples levantamento dos interditos bastasse para suscitar uma con-

sciência revolucionária emancipadora da transexualidade essencial e originária reprimida que desde sempre aguardara a feliz oportunidade de se exprimir livremente.

Aqui chegados, é mister reconhecer que o programa desessencializador da teoria *queer* acarretou uma ameaça muito maior para as definições estabelecidas de sujeito de combates políticos (*gay*, lésbico, feminista, etc.) que o reconhecimento da heteronormatividade como produto de uma construção histórica, o que constitui uma extraordinária fonte de insegurança e explica, por sua vez, que Foucault tivesse sido inicialmente tão assustador e objeto de tanta repulsa «instintiva» por parte do feminismo que se reivindicava da tradição marxista. Por outro lado, a teoria *queer* até poderia reconhecer-se, em certa medida, no estado de indiferenciação polivalente implícito na interessantíssima ideia mieliana de transsexualidade, mas, na época, esta era precisamente o que de mais ameaçador se afigurava para o essencialismo feminista assente na feminilidade essencial das mulheres enquanto sexo oprimido, assim negada na sua diferença sexual irreduzível pela velha obsessão masculinista com a unidade. Mieli, que compartilha com as lésbicas feministas «uma paixão descontrolada, excessiva, irónica, impiedosa» (Spinelli, 2002: 313), ao mesmo tempo que afirma que a revolução será lésbica, remete para a heterossexualidade as feministas com cuja militância as lésbicas convergiam maciçamente, além de as homologar

aos homens *gay*, parecendo relegá-las para a invisibilidade e irrelevância de sempre e alienando assim o seu apoio. Para essa incompreensão poderia também ter contribuído a homologia, detetada por Claude Rabant (2002: 295), entre Mieli e a posterior Wittig, ambos instigando à destruição, por *gay* lésbicas, da heterossexualidade como forma histórica.

Eis porque uma releitura atual de Mieli pode lançar uma luz crítica sobre a ambiguidade constitutiva da recuperação do marxismo (tal como tem sido apontada em relação à psicanálise) pela reflexão e pelo ativismo LGBTQ até à teoria *queer*, ao ponto de nos podermos legitimamente perguntar o que resta de pensamento marxista nas esquerdas herdeiras dele que parecem ter transferido definitivamente o âmbito da ação política do mundo laboral para o dos novos movimentos sociais e o(s) sujeito(s) da(s) mudança(s) sociais estruturais do operariado para uma pluralidade multiforme de movimentos sociais. Nesta conformidade, mais do que na classe político-sindical, parece ser no mundo académico, que inclui os estudos de género e estudos *gay*, lésbicos e *queer*, que se hão de encontrar os últimos bastiões do jargão marxista clássico (decerto que cuidadosamente filtrado pelas suas heterodoxias) e entre as elites universitárias de países (caso dos Estados Unidos da América) que, ou não passaram pela experiência do chamado socialismo real, ou não se confrontaram diretamente com a presença de influentes partidos comunistas pró-soviéticos

nos seus sistemas políticos. Acontece que o tradicional papel de intelectual orgânico, que Mieli ainda incarnou, é cada vez mais difícil de desempenhar pelas gerações emergentes que, ao mesmo tempo que aspiram às prerrogativas decorrentes de sê-lo, mais se identificam com aquilo a que Beatriz/Paul Preciado chama as «multitudes *queer*» (Preciado, 2003). Ora, estas já nem sequer são a simples fragmentação da(s) arquetípica(s) homossexualidade(s) em LGBTTQI, e começam a perder a referência comum de luta contra uma mesma e única heteronormatividade a favor de autodefinições contrastivas e até opostas, com as correspondentes agendas e práticas políticas, deixando a perder de vista a metanarrativa totalizante que sustentava as pretensões universalistas do intelectual orgânico. Se a isto fizermos acrescentar as variáveis de género, etnia, classe, deficiência, etc., as quais, em vez de simplesmente se acumularem, se interseccionam segundo matrizes divergentes de privilégio e de opressão, como o mostra a reflexão sobre a interseccionalidade, então aquilo com que ficamos é uma amálgama impraticável que se ergue sobre o ruído da refrega contra uma homonormatividade que se transforma num *mot-valise* onde cabem múltiplos sentidos de opressão incoerentes e onde alguém como Mieli não encontraria ponta por onde pegar. Mais: a lógica de funcionamento político desta multiplicidade está em vias de deslizar da emancipação (que já nem sequer assume um carácter jurídico-político, como Foucault já

criticava) para a exploração experimental de formas de vida (decerto surpreendentes para o próprio Foucault, que primeiro o sugeriu) que já só muito dificilmente logram topar com um adversário político, dissolvido que está no anonimato da cultura, com as suas estruturas, arquétipos e, se quisermos fazer um uso abusivo do termo foucauldiano, dispositivos. Pense-se tão-só no recurso aos meios tecnocientíficos (bio-, tecno-, fármaco-, etc.) ao serviço dessa exploração de formas de vida, tais como são propostas por Preciado (2008), e que, apesar de deixarem a perder de vista o que Mieli só vagamente podia imaginar, se afiguram tão voluntaristas e intelectualistas hoje como a sua proposta de exploração experimental da sexualidade em dissonância com o desejo do próprio sujeito:

Ne è detto che la conseguita libertà transessuale non contribuisca a determinare, in un futuro *relativamente* lontano, alterazioni della struttura biologico-anatomica dell'essere umano tali da trasformarlo, ad esempio, in un ginandro atto alla partenogenesi o a nuovi tipi di procreazione a due (o a tre? a dieci?...).

(Mieli, 2002: 218)

Menos paradoxalmente do que possa parecer, o essencialismo identitário de Mieli transferiu-se para as correntes integracionistas, que, designadamente, fazem a apologia do casamento entre pessoas do mesmo sexo (que, só por exemplo no caso português, chega a utilizar a terminologia marxizante do «inte-

lectual orgânico»), decerto mais próxima da homonormatividade de um *homo normalis* do que da *traviata Norma* mieliana. Subscrevemos por isso a opinião de Paola Mieli:

Se Mieli escrevesse hoje, apresentar-se-ia sem dúvida como *queer*; com efeito, a força de *Elementi* deriva em larga medida do desejo explícito, sentido pelo seu autor, de *não* ser normal. (P. Mieli, 2002: 259)

Ignorar o significado de Mieli na história da cultura política LGBTQ seria a pior forma de extremar uma opinião a seu respeito. O seu puro e simples apagamento revela muito mais acerca dos embaraços atuais dessa cultura em confrontar as próprias origens do que das inegáveis dificuldades de que Mieli é portador. Sobretudo se tivermos presente que nada há de mais problemático do que a normalidade.

Bibliografia

- Barilli, G.R. (1999). *Il movimento gay in Italia*. Feltrinelli. Milano;
- Barilli, G.R. (2002). La rivoluzione in corpo. Em: Mieli, M., *Elementi di critica omosessuale*. Feltrinelli. Milano;
- Bernini, L. (2011). Macho e fêmea Deus os criou! A sabotagem transmodernista do sistema binário sexual. *Bagoas*. 6: 15-46;
- Bernini, L. (2014). The «Post» in the Past Queer Radicalism — In the Spirit of Stonewall. *AG About Gender. International Journal of Gender Studies*. 3(6): 175-188;
- Bernini, L. (2017). *Queer Apocalypses: Elements of Antisocial Theory*. Palgrave MacMillan. London;
- Bersani, L. (1988). Is the Rectum a Grave? Em: D. Crimp (ed.), *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*. MIT Press. Cambridge;
- Bersani, L. (1997). Será o recto um túmulo? Em: A.F. Cascais (org.), *A Sida por um fio*. Vega. Lisboa;
- Bocchi, P.M. (2005). *Mondo queer. Cinema e militanza gay*. Lindau. Torino;
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*. Routledge. New York & London;
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford University Press. Stanford;
- Butler, J. (1999). *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Columbia University Press. New York;
- Butler, J. (2017 [1990]). *Problemas de género*. Orfeu Negro. Lisboa;
- Cascais, A.F. (1983). Como quem não quer a coisa. *Fenda (In) Finda*. 7: 13;
- Cascais, A.F. (2004). *Um nome que seja seu: Dos estudos gays e lésbicos à teoria queer*. Em: A.F. Cascais (org.), *Indisciplinar a teoria. Estudos gays, lésbicos e queer*. Fenda. Lisboa;
- Connell, R.W. (1987). *Gender & Power. Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford University Press. Stanford;
- Connell, R.W. (2015). *Masculinities*. Polity Press. Cambridge;
- Dean, T. (2002). «Il mio tesoro». Note a posteriori. Em: M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*. Feltrinelli. Torino;
- Deleuze, G. e Guattari, F. (s. d. [1972]). *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia*. Assírio & Alvim. Lisboa;
- Dollimore, J. (1991). *Sexual Dissidence. Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Clarendon Press. Oxford;
- Fluvià, A. (1978). Bibliografia. Em: J.R. Enríquez (org.), *El homosexual ante la sociedad enferma*. Tusquets. Barcelona;

- Foucault, M. (1977 [1976]). *História da sexualidade, 1. A vontade de saber*. Edições António Ramos. Lisboa;
- Francone, E. (1981). Omosessuale è bello. *Raiz & Utopia*. **17-19**: 114-121;
- García, D.C. (2005). Teoría queer: Reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. Em: D. Córdoba, J. Sáez e P. Vidarte (orgs.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. EGALES. Madrid;
- Gide, A. (1991 [1911-1920, 1924]). *Corydon*. Gallimard. Paris;
- Hocquenghem, G. de (1977 [1972]). *Homossexualidade, opressão e liberdade sexual*. Edições Henrique A. Carneiro/Escurião. Porto;
- Jacobson, D. (2002). Venir fuori venir dentro. Em: M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*. Feltrinelli. Torino;
- Klossovski, P. (1968 [1947]). *Sade, meu próximo*. Moraes Editores. Lisboa;
- Lane, C. (2002). L'estetica transessuale di Mieli. Em: M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*. Feltrinelli. Milano;
- Lauretis, T. (2002). La gaia scienza, ovvero la traviata Norma. Em: M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*. Feltrinelli. Milano;
- Llamas, R. (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a «la homosexualidad»*. Siglo XXI de España. Madrid;
- Loiacono, C. (2007). La gaia scienza. La critica omosessuale di Mario Mieli. *Zapruder*. **13**: 96-103;
- Lyotard, J.-F. (1978). *Économie libidinale*. Les Éditions de Minuit. Paris;
- Marshall, B. (1996). *Guy Hocquenghem. Theorising the Gay Nation*. Pluto Press. London;
- Mieli, M. (2002). *Elementi di critica omosessuale*. A cura di G.R. Barilli e P. Mieli (orgs.). (2.^a ed.). Feltrinelli. Milano;
- Mieli, P. (2002). Premessa. Em: M. Mieli. *Elementi di critica omosessuale*. Feltrinelli. Milano;
- Nicolini, A. (2015). Il divenire molteplice della differenza. Em: S. Chemotti (org.), *La questione maschile. Archetipi, transizioni, metamorfosi*. Il Poligrafo. Padova;
- Penney, J. (2002). (Queer) Theory and the Universal Alternative. *Diacritics*. **32**(2): 3-19;
- Plummer, K. (1992). Speaking its Name: Inventing a Gay and Lesbian Studies. Em: K. Plummer (org.), *Modern Homosexualities. Fragments of Lesbian and Gay Experience*. Routledge. London;
- Plummer, K. (2000). Mapping the Sociological Gay: Past, Present and Futures of a Sociology of Same Sex Relations. Em: T. Sandfort, J. Schuyf, J.W. Duyvendak e J. Weeks (orgs.), *Lesbian and Gay Studies. An Introductory, Interdisciplinary Approach*. Sage. London;
- Preciado, B. (2003). Multitudes queer: Notes pour une politique des «anormaux». *Multitudes*. **12**: 17-25;
- Preciado, B. (2008). *Testo yonqui*. Espasa Calpe. Madrid;
- Rabant, C. (2002). Un clamore sospeso tra la vita e la morte. Em: M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*. Feltrinelli. Milano;
- Rich, A. (1993). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. Em: H. Abelove, M.A. Barale e D.M. Halperin (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Routledge. New York & London;
- Rizzo, D. (2010). Public Spheres and Gay Politics Since the Second World War. Em: R. Aldrich (org.), *Gay Life and Culture. A World History*. Thames & Hudson. London;
- Sandro, P. (2003). Moralisti. Em: *No brando rumor da vida*. Assírio & Alvim. Lisboa;
- Sedgwick, E.K. (1990). *Epistemology of the Closet*. University of California Press. Berkeley;

Spinelli, S. (2002). Passioni a confronto: Mieli e le lesbiche femministe. Em: M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*. Feltrinelli. Milano;

Stoetzler, M. (2005). Subject Trouble. Judith Butler and Dialectics. *Philosophy and Social Criticism*. **31**(3): 362;

Warner, M. (1991). Introduction. Fear of a Queer Planet. *Social Text*. **29**: 3-17;

Wittig, M. (1992). *The Straight Mind and Other Essays*. Beacon Press. Boston.