
**FESTA DA RASPA:
CONVERSAS COM A POESIA BIXA DE FRANCISCO MALLMANN
SCRAPE'S PARTY:
A CHAT WITH FRANCISCO MALLMANN'S FAG POETRY**

Caio Arnizaut Riscado¹

Resumo: A partir de poemas do livro *haverá festa com o que restar* (2018) o artigo apresenta uma leitura da produção bixa de Francisco Mallmann e relaciona seus gestos com os de outras autoras como, por exemplo, Ana Martins Marques e Maria Isabel Iorio. Para localizar a produção dissidente de Mallmann, o texto utiliza como referência o conceito de precariedade, articulado por Judith Butler, e passagens do pensamento de Paco Vidarte sobre a formulação de uma ética bixa. Além disso, propõe a festa como prática de autocuidado e possibilidade de celebração da vida.

Abstract: Starting from the poems of the book *haverá festa com o que restar* (2018), this article presents a readout of Francisco Mallmann's fag production and connects its gestures with those from other authors as Ana Martins Marques and Maria Isabel Iorio. To place Mallmann's dissident production, the text uses the concept of precariousness as a reference, articulated by Judith Butler, and extracts from Paco Vidarte's thinking about the formulation of a faggot ethics. Furthermore, the present work proposes the party as a practice of self-care and as a celebration of life.

Palavras-chave: Francisco Mallmann; Literatura Brasileira; Poesia Bixa; Precariedade; Festa.

Keywords: Francisco Mallmann; Brazilian Literature; Fag Poetry, Precariousness; Party

Começo esse texto a partir das mesmas considerações que estabeleci quando fui convidado por Francisco Mallmann para assinar a orelha do seu primeiro livro de poesias, *haverá festa com o que restar* (2018), publicado pela editora Urutau. Insisto na continuidade dessas percepções por considerar que agora, em 2019, elas se mantêm pertinentes. Desse modo, o texto que construo apresenta um mergulho mais vertical na produção de Mallmann, relacionando seus gestos com os de outras poetisas, mas não com o intuito de comparar essas criações. Se me atrevo a juntar em um mesmo lugar produções de pessoas diferentes é porque, assim como me afeto pelo que me atravessa, persigo o desejo de colocar as coisas do mundo em relação. Se realizo o chamado por outras autoras é para criar possibilidades de conversa, encontro.

Nesse sentido, é que começo a abordar o universo articulado por Francisco. Eu me encontro com o seu livro e, logo de cara, paro para reler o título: *haverá festa com o que restar*. Além de afir-

¹ Doutor em Artes Cênicas pelo PPGAC da UNIRIO, professor substituto do curso de Artes Cênicas, habilitação em Direção Teatral, da Escola de Comunicação da UFRJ, diretor teatral, artista pesquisador e performer.



mativa, a sentença pode ser considerada propositiva, pois há um salto narrativo que marca (e, por que não?, legítima) a festa como ação futura possível. Nesse início de diálogo é fundamental perceber que a noção de futuro produzida não está aprisionada a uma temporalidade linear. “Haverá festa” não somente como consequência futura, mas, e sobretudo, como proposição de desorganização dos fatos e, também por isso, comemoração da possibilidade de existência: vida. Dessa forma, o futuro proposto por Francisco não se restringe ao amanhã que acorda depois dos acontecimentos noticiados. Ele, o futuro, a possibilidade da festa, é também um exercício diário, prática de autocuidado e celebração em vida e pela vida.

A sentença propositiva também pode ser lida como uma “espécie de promessa” (MALLMANN, 2018, p.101), compromisso firmado em escrita do poeta para consigo e para as suas. O exercício de zelar pelo festejo atravessa a estruturação da linha do tempo tradicional e multiplica a ideia de momento. Passado, presente e futuro são sempre o agora – o agora em que, ainda, é possível reconhecer com vida todas aquelas que estão sempre na linha de frente, sofrendo os primeiros golpes. Cada momento é revestido de pura potência de vida: eu comemoro o encontro, pois não posso deixar de fazer festa com o fato de poder te ver viva. Eu prometo, todos os dias, fazer festa pela tua vida, celebrar teu corpo. E se “um corpo é primeiramente encontro com outros corpos” (PELBART, 2007, p.63) te vejo para, nesse processo, também poder me olhar. Nos juntamos afetadas pelo compromisso da festa para criar, através do reconhecimento mútuo, um bloqueio. Uma barreira contra o projeto engajado em nos fazer morrer.

Mas “aqui ninguém vai ser morta digo segurando / a mão das minhas amigas / aqui ninguém vai ser morta e então / brindamos na calçada / com copos de plástico / nada de tim tim o som é outro / tenho rasgado copos enquanto a polícia / fecha outro bar” (MALLMANN, 2018, p.60). A promessa da festa é tentativa de assegurar a vida. Dentro do livro, nas palavras de Francisco que também são o fora, porque a linguagem pode se tornar ineficiente se não aplicada a determinado contexto, ninguém vai morrer. Mais uma vez, a afirmativa é clara e a sentença tem forma de aliança coletiva: “digo segurando a mão das minhas amigas” (MALLMANN, 2018, p.60). Nessa temporalidade (em que as mãos se juntam e co-criam o presente) o futuro só é possível se for agora. Então, o brinde não projeta tempos melhores, pois nesse contexto o melhor já tem local. Não importa se é uma fase, tampouco o que vai ou não vai passar, importa comemorar o dia dentro do dia – como se renascer fosse uma escolha, antes mesmo de morrer.

Paco Vidarte em *Ética Bixa: proclamações libertárias para uma militância LGBTQ* (2019) afirma que “a bixa, quando nasce, apaga todo o rastro de sua origem. Para começar sai correndo de casa. Uma bixa, por definição, só tem futuro. E presente” (VIDARTE, 2019, p.57). Vidarte conversa



com Mallmann porque também embaralha as noções temporais. Poderíamos pensar que alguém que “só tem futuro” olha com pouco interesse para o presente porque não consegue se desvencilhar da preocupação de projetar-se no amanhã. Mas, se por definição, uma bixa só tem futuro e presente, a colocação de Vidarte ganha outro sentido. A bixa só tem futuro porque está, justamente, escorada no presente. É a ideia de presente, como futuro que se faz dentro do agora, que equilibra e ampara a vida daquelas que estão marcadas para morrer. Depois de fugir de casa e apagar sua origem, a bixa renasce a cada dia. E recupera suas forças naquilo que lhe deveria ser próprio, mas que insistem em tirar. Ou seja, na própria vida que, de tão ameaçada, se torna razão para a festa.

Assim como Mallmann, a poeta sapatão Maria Isabel Iorio também identifica a necessidade de se comemorar o fato de seguir em vida. A partir dos encontros ela sublinha a força da festa, a potência dos corpos quando juntos: “eu gosto de pensar que estamos nascendo toda vez que damos os olhos com força” (IORIO, 2019, p.110). A poeta celebra o nascimento como possibilidade de afirmação diária porque o futuro só pode se dar no agora. E o simples comparecimento, por exemplo, em um aniversário pode não acontecer. Se existe um sistema engajado em nos fazer morrer, Iorio e Mallmann parecem concordar que o nosso viver é uma espécie de contra-trabalho: “quando vejo alguém que gosto / faço festinha / como se pudesse ser um aniversário / um dia em que nascemos / não estou certa quantas vezes / nos é permitido nascer” (IORIO, 2019, p.64).

Celebrar a existência, nesses contextos, é também uma maneira de resistência. Sempre houve festa, assim como “sempre houve bixas, sempre haverá bixas” (VIDARTE, 2019, p.57). Mas a festa das bixas, das sapas e dos restos, essa festa específica, comemora a vida porque não pode desprezá-la; porque entende que o ferver também é luta. E, então, a ação de festejar ultrapassa a banalidade cotidiana para ser praticada como ato político de participação e interferência na vida pública. “Podem nos humilhar, exterminar, encarcerar, enforcar. Mas voltamos sempre a nascer” (VIDARTE, 2019, p.57). E, para além daquelas que ainda estão sendo geradas, renascemos a cada dia para transformar qualquer ameaça em brinde, angústia em força propositiva, rasteira em salto alto. Renascemos porque, assim como colocou Margarida Maria Alves, líder camponesa assassinada nos anos 80: “medo nós tem, mas não usa”².

O medo é característica estruturante desses (nossos) corpos, suas relações com o mundo e as coisas do mundo. Não usar o medo não significa ignorá-lo. Percebe-se o medo para transformá-lo em combustível de continuidade da luta - também entendida como festa. Como dito anteriormente, nós

2 Margarida Maria Alves foi a primeira mulher a presidir um sindicato de trabalhadores rurais no Brasil. Em Alagoa Grande, na Paraíba, após inúmeras ameaças de morte por cartas e telefonemas, Margarida foi assassinada na porta de sua casa, na frente do filho e do marido, atingida por um tiro no rosto de espingarda calibre 12. Durante toda a sua vida enfrentou fazendeiros e donos dos engenhos de cana-de-açúcar do brejo paraibano em defesa dos direitos das mulheres e homens do campo. Margarida é lembrada por sua bravura e persistência na luta ao lado do povo: “da luta não fujo. É melhor morrer na luta do que morrer de fome”. Para mais informações, ver: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/08/saiba-quem-foi-margarida-alves-sindicalista-que-da-nome-a-marcha-camponesa.shtml> – último acesso em 23/08/2019.



sempre voltaremos a nascer. Mas enquanto a morte não chega é fundamental a manutenção da vida, sua multiplicação em formas não normativas que possam enfraquecer o projeto de silenciamento e aniquilamento a que somos submetidas. Se viver com medo define aquilo que podemos entender como horizonte de vida, nossa estratégia é reavaliar o plano por dentro, decupar as linhas de força que se organizam para ajustá-las em outras direções.

O ajuste das forças pode ser percebido também nos detalhes. Nessa festa que se faz com a sobra, ou seja, a partir da ideia de ser uma sobrevivente e não um ser com uma vida plena, até o barulho do brinde é diferenciado: “nada de tim tim o som é outro” (MALLMANN, 2018, p.60). Nas calçadas e esquinas, lugares onde, talvez, a festa passe a ser proibida, pois a polícia está comprometida em não nos deixar ocupar a cidade, o recipiente em que se serve a bebida é mesmo o copo de plástico. Na materialidade do copo, percebe-se também o caráter da festa: ela é da sobra e precisa ser provisória. Rápido um brinde! Ou um brinde rápido. Pois logo a polícia vem aí e será preciso esvaziar a cena, desmanchar a fotografia da roda e encontrar uma nova possibilidade de futuro, ainda dentro do mesmo dia.

Se Francisco Mallmann tem rasgado copos (de plástico) a poeta Ana Martins Marques tem quebrado copos (de vidro). A festa de Marques não parece pública como a de Francisco. Mas comemora em sua intimidade a ação de despedaçar coisas sem que ninguém se machuque. Ou que, pelo menos, não seja ela a pessoa responsável por ferir: “tenho embrulhado os cacos com jornal / para que ninguém se machuque / como minha mãe me ensinou / como se fosse mesmo possível / evitar os cortes / (mas que não seja eu a ferir)” (MARQUES, 2015, p.101). A poeta revela sua ação: “tenho quebrado copos / é o que tenho feito” (MARQUES, 2015, p.101). E diz que eles, os copos, são sempre os primeiros a quebrar enquanto que os talheres continuam intactos. Ela olha os cacos no chão e, apesar de recolhê-los com cuidado, observa que “acontecer é irreversível” (MARQUES, 2015, p.101) para, logo depois, constatar “como é fácil destroçar” (MARQUES, 2015, p.101).

O tim tim de Marques é o copo destroçado no chão, a fricção que surge do contato entre dois materiais duros. A poeta tem quebrado copos e Francisco os tem rasgado. Apesar das materialidades e percursos diferentes, a resultante é muito parecida. A imagem do destroçamento é localizada pelas poetisas como acontecimento irreversível. Em ambiente público ou privado, na esfera coletiva ou íntima, pela própria ação ou atividade do outro, tornou-se fácil destroçar. O copo, enquanto objeto banal, revela a dimensão escorregadia e frágil das coisas. E por coisas pode-se entender também a própria vida.

O copo que cai das mãos e se desfaz em pedaços expõe, como metáfora, uma rede de ações encadeadas. Se a poeta embrulha os cacos em jornal para que ninguém se machuque, o faz por prever

a trajetória seguinte do copo, o passeio dos seus restos por outras mãos que não as suas. O futuro do copo desfigurado é o corpo do outro. Assim como o futuro do nosso (próprio) corpo não está somente em nossas mãos. Nessa situação, em que cada ação pode ter uma consequência, a dimensão relacional implicada em nossas atitudes pode ser também verificada nos seguintes versos: “tenho andado a tentar / não me ferir e não ferir os outros / enquanto esgoto o estoque de copos” (MARQUES, 2015, p.101).

Copos podem ser comprados, colecionados, guardados etc. O corpo do copo é facilmente substituível, ao passo que o corpo de uma vida não se renova. Isto é, se a vida se esgota por completo, não há nada que possa ser feito, pois sua materialidade não é renovável. A fragilidade da vida é, então, verificada em sua própria precariedade, em sua condição pulsante que nos convoca a interdependência. Se os nossos próprios corpos não estão somente em nossas mãos, a manutenção e circulação dos mesmos estão diretamente ligadas às ações do outro. Dito isso, e a partir dos versos de Marques e Mallmann, localiza-se o problema. Pois, diferente das poetas, nem todo mundo está comprometido em não se ferir e, mais pontualmente, em não ferir o outro.

Butler (2015) diz que a precariedade é um fator característico e fundante da condição humana, pois todas nós nascemos precárias. De acordo com a autora, para que uma vida possa se dar é necessário o engajamento e o cuidado de uma complexa rede de outras vidas. Nesse sentido, a precariedade detona nossa inabilidade para sermos sozinhas e, conseqüentemente, não só o desejo, mas a necessidade específica de tomar a vida pelo ponto de vista da relação. A filósofa entende a precariedade como um conjunto de práticas, algo determinante na sociabilidade dos sujeitos, desde o nascimento até a morte.

Nós não nascemos primeiro e em seguida nos tornamos precários; a precariedade é coincidente com o próprio nascimento (o nascimento é, por definição, precário), o que quer dizer que o fato de uma criança sobreviver ou não é importante, e que sua sobrevivência depende do que poderíamos chamar de uma “rede social de ajuda”. É exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver (BUTLER, 2015, p.32).

Cuidar de copos não é o mesmo que cuidar de pessoas. A vida, quando destroçada, também se desintegra em cacos que, dificilmente, poderão ser recolhidos de forma integral. O irreversível presente na perda da vida é ainda mais cruel. Por mais que se ritualize a morte, que seus restos sejam queimados ou enterrados, ela continuará a desencadear conseqüências que ultrapassam a dimensão do corpo atingido. Nesse momento é oportuno fazer uma breve diferenciação: a desintegração natural dos corpos, por mais difícil que seja de aceitar em algumas culturas, é um dado já sabido e, portanto, uma falsa questão para se colocar em debate. Mas o destroçamento agido pelo outro, que não reco-



nhece o seu papel na rede social de ajuda, nomeada por Butler , ultrapassa a precariedade determinante da vida porque trabalha por sua maximização. Nesse caso, na maximização da precariedade, acontecer pode ser reversível.

Se nossa vida está sempre nas mãos do outro, sendo tecida em ações de cooperação positiva ou repulsa negativa, a dependência que temos para sobreviver pode ser o que nos faz pensar na potência das comunidades, mas também na força cruel e violenta que nos silencia, tortura e mata. Dizer que a vida é indiscutivelmente precária “é afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende, fundamentalmente, das condições sociais e políticas, e não somente de um impulso interno para viver” (BUTLER, 2015, p.40). A precariedade implica em viver socialmente e o fato de “a sobrevivência de uma pessoa estar estreitamente relacionada com o outro constitui o risco constante da sociabilidade: sua promessa e sua ameaça” (BUTLER, 2015, p.96).

É nesse sentido que Butler busca compreender a precariedade como fundamento da vida e não como um aspecto desta ou daquela vida. Ela reconhece a precariedade para, em seguida, denunciar as condições precárias a que determinadas vidas são submetidas. Essas condições seriam identificadas como manobras do poder. Ou seja, como maximizações da precariedade inerente à vida, como políticas normalizadoras que tornam certas vidas menos reconhecíveis, legítimas e vivíveis, menos vidas. São essas políticas que agem para que algumas vidas não sejam preservadas, não tenham testemunho ou não possam ser lamentadas. Ou ainda: são políticas que definem quais especificidades serão respeitadas, controlando o que pode e o que não pode ser levado como uma vida através da manipulação dos seus enquadramentos no social.

As condições precárias atuam como normas e estão, em sua grande maioria, salvaguardadas pela política dos estados que relativizam questões relacionadas ao entendimento de uma vida vivível em nome do plano de controle da normatividade. Butler nos mostra que cada enquadramento vai definir um determinado tipo de relação com a vida que emoldura, delimitando também suas chances de ser vivida, de gozar dos direitos constitucionais e da cidadania. São essas mesmas condições que elegem quem pode morrer. Assim como quem pode matar, passar fome e sofrer violência - para citar poucos exemplos.

Sobre esse aspecto cruel da sociabilidade, quando viver não implica somente em um impulso interno, Francisco Mallmann diz: “os meninos / não amei quando / eram meninos / e queriam me matar / amei quando não eram / os homens / não amo quando / são homens / e querem me matar / amo quando não são” (MALLMANN, 2018, p.7). Há nesse poema espaço para estabelecer três considerações: a primeira diz respeito a exposição do corpo como alvo de um enquadramento que autoriza a violência exercida contra ele. Francisco se vê deslocada, tanto dos meninos quanto dos homens, e



o que a distancia se relaciona à especificidade de sua identidade e corpo que são classificados pelo poder dominante como desviantes. Quando toma a vida por seu aspecto relacional, a poeta encontra o seu próprio desvio através do desejo de morte que é movido em sua direção. Nesse sentido, Francisco só é a bixa mirada de morte porque antes são os meninos e homens a representação do que a cultura hegemônica define como padrão. É o padrão, o centro, por assim dizer, que termina por definir a margem. Usualmente, fala-se das bixas como diferentes dos homens. Mais uma vez, são elas, as bixas, que *diferem* dos homens – que devem ser tomados como a norma.

Em inúmeros relatos de bixas, principalmente as afeminadas, podemos identificar a mesma dinâmica de marginalização exposta no poema acima. Muitas bixas dizem ter sido nomeadas, xingadas, classificadas e isoladas como bixas antes mesmo de chegarem ao entendimento de suas próprias sexualidades e/ou fluidez entre gêneros. É precisamente nessa exclusão que o sujeito dominante demarca a periferia. Meninos e homens localizam Francisco para colocá-lo distante daquilo que criam como centro de suas comunidades. Nessa movência criminosa que pode ser flagrada, por exemplo, no cotidiano de nossas escolas, Francisco (e todas as bixas) é o espectro do que não se deseja, mas que, ao mesmo tempo, assegura os contornos do sujeito dominante. A presença da poeta elucida o que o dominante não quer para si e não admite como possibilidade de existência. Resumidamente, decupa-se uma das formas de estabelecimento das relações de poder vinculadas aos marcadores de gênero e sexualidade. Meninos e homens só performam a figura assassina do poder porque criam a partir de Francisco o espaço por onde e sobre quem exercê-la: “eu / gostaria de dizer que todas as coisas que me doem já / tiveram ou vão ter o desenho do seu rosto. homem” (MALLMANN, 2018, p.82).

A segunda consideração fala desse mesmo enquadramento a partir de um recorte temporal. Ao utilizar como imagem primeiro os meninos e depois os homens, Francisco ativa a nossa percepção para o fato de que essa mesma violência é uma constante e perdura, apesar da passagem do tempo. Se na infância e adolescência Mallmann sentia que sua vida estava sendo negociada pela presente ameaça dos meninos, hoje essa relação se dá com os homens. O dado temporal na produção de Mallmann marca que a morte de uma bixa não está só relacionada ao fato de que ela é um ser vivo e pode morrer. Somada a essa precariedade fundante da vida está a ação dos meninos e homens que, compulsoriamente, transformam esse aspecto numa condição: “a bicha morre, acho / que tiro, espancamento, linchamento, a bicha morre / (...) pele preta suburbana, corpo caído, no meio do / mundo, no meio da rua” (MALLMANN, 2018, p.39).

Para Vidarte as condições precárias a que somos submetidas impõem uma maneira específica de habitar o mundo. Uma experiência perversa e cindida que sobrecarrega a infância e torna o amadurecimento precoce uma questão de sobrevivência. A solidão experimentada pela criança bixa não

se compara ao sentir-se só que pode acometer qualquer existência. A solidão das bixas, sapas e trans, para além de afetiva, é também política. Somente depois de crescidas, isto é, se essa oportunidade lhes for concedida, é que elas poderão somar suas produções e recuperar algum sentido de comunidade. De meninos para homens, a reinvenção perante a violência não é uma escolha. Mas uma obrigação, uma sentença.

O que está claro, sim, é que desde pequeninos jogamos em duas frentes e habitamos o mundo de modo perverso e cindido, mais ou menos esquizofrênico, criando estratégias de socialização, sobrevivência, negociação, ocultamento, dissimulação, visibilidade e política muito peculiares e absolutamente inovadoras que cada um tem que inventar individualmente na solidão da infância, mas que somos capazes de reativar e de aproveitar coletivamente (VIDARTE, 2019, p.57).

Retomando alguns argumentos anteriores e tendo como metáfora para a passagem de tempo essa mudança de meninos para homens, pergunto: crescem as pessoas e, com elas, a vontade de matar? Viver em estado de ameaça pode ser considerado como uma vida? Ou ainda: de meninos para homens, quantas festas, como possibilidade de futuro no agora, Francisco já não armou? A necessidade de sobreviver aos meninos continua com os homens. E, para além desses, poderíamos elencar também outras personagens e instituições que contribuem para que a vida de uma bixa seja configurada como menor e desprezível. Na rede social de ajuda, mencionada por Butler, em que muitos encontram colaboração e acolhimento, a bixa, na maior parte das vezes, se não está entre as suas, se reconhece sozinha: “o nome dela, ninguém sabe, a bicha morre e ninguém / perguntou da onde ela vinha, para onde queria ir, a bicha / que morreu era meio anônima, meio mendiga, não / veio ninguém dizer que sabia, que conhecia” (MALLMANN, 2018, p.39).

A terceira consideração diz respeito ao amor. Apesar da solidão social, política e afetiva, a poeta ainda é capaz de utilizar o verbo amar: “amei quando não eram / (...) amo quando não são” (MALLMANN, 2018, p.7). Se os meninos não fossem meninos, se os homens não fossem homens, haveria (ou há ainda?) a possibilidade do amor? Se o menino não fosse o resultado dessa criação machista, misógina, homofóbica e, mais pontualmente, efeminofóbica³, Francisco poderia amá-lo? A poeta parece disposta a amar meninos e homens, mas não encontra retorno positivo para sua abertura. A bixa oferece amor e recebe humilhação e pancada: “ela deve ter provocado algum homem, deve ter / imitado uma putinha, ela deve ter sido bem safada, a / bicha morre, talvez ela tenha até merecido, eu

³ “O termo homofobia é limitado não apenas por supostamente referir-se somente ao preconceito, a discriminação ou a violência dirigida a gays, deixando de se referir a identidades socialmente mais rechaçadas como travestis e transexuais ou à forma particular de discriminação sofrida por lésbicas. O termo homofobia deixa de expressar componentes fundamentais do que nossa sociedade aponta como sinal de abjeção, em especial o medo do efeminamento em homens e a recusa do feminino em geral. Deixa de questionar a dominação masculina, hetero ou homo, sobre as mulheres e homossexuais femininos. Niall Richardson, por exemplo, opta pelo uso de efeminofobia para ressaltar os traços anti gênero feminino e misóginos presentes nessas formas de discriminação e violência. Assim, ressalta que a fobia não é tanto com relação à homossexualidade e sim com relação ao efeminamento” (MISKOLCI, 2011, p.48).



acho / que mereceu, foi deus, diabo, sei lá” (MALLMANN, 2018, p.39). A bixa se abre para o mundo, mas o mundo não quer ser sua casa: “se você não me ama não posso te amar e se você me detesta / eu não sei a resposta” (MALLMANN, 2018, p.95).

Nessa incompatibilidade relacional e apesar dos não-saberes, Francisco conserva algumas diretrizes e tenta articulá-las de modo que não sejam somente premissas: “teremos de falar sobre / isso em algum momento / nós precisaremos tocar / bem no centro desse corpo mas / não mata por favor não mata” (MALLMANN, 2018, p.12). Para além de balizar as relações, questões que ferem a ética parecem inegociáveis mesmo que de frente para o horror. Onde humanos se comportam como animais e animais são mais sociáveis e respeitáveis que humanos, Mallmann diz: “animais: permitir a fuga, a soltura, as unhas, fazer sangrar bichos ruins, amar as bichas, não dar para o opressor (nem no escuro)” (MALLMANN, 2018, p.93). Abrir as gaiolas, deixar que fujam os bichos para que sobre mais espaço onde se possa exhibir os homens. Meninos e homens exóticos porque incapazes do afeto. Fazer sangrar bichos-homens ruins para ver se na dor ainda há a possibilidade de algum encontro. Amar as bichas, profundamente. Não ceder ao breu e fazer-se íntegra na escuridão. Tudo isso é também parte da promessa em ação da poeta que, constantemente testada, não se importa em repetir o que deveria ser óbvio: “o que eu disse foi isso, exatamente, não lutarei com golpes, usarei as palavras” (MALLMANN, 2018, p.96).

Na luta diária por espaço para se manter em vida, Francisco faz questão de destacar os seus materiais de guerrilha: “querido, / te envio palavras, será / tentativa vã engrossar a pele a / fim de evitar os tiros? Será para sempre / triste o caminho entre eu e o outro? (MALLMANN, 2018, p.36). A persistência na palavra valida o combate como dispositivo produtor de linguagem. A disputa não se dá somente no âmbito da carne. O confronto desnuda os imaginários que estão em constante negociação porque ativam subjetividades que, uma vez acordadas, dificilmente voltarão a adormecer. Nesse cenário, torna-se urgente perceber as estratégias de luta para marcar as diferenças. Apesar de reconhecer as feridas, algumas incuráveis, a poeta não parece disposta a devolver na mesma moeda. Em escrita, Francisco afirma de que lado está por reconhecer que as regras do jogo social fazem do tabuleiro um espaço de movências injustas. E, mesmo na desigualdade, igualar-se ao opressor não é uma opção. Uma das maneiras de enfraquecer o dominante, revela a poesia de Mallmann, é distanciar-se da sua forma de lutar: “eles têm as armas / e eu tenho o sangue / é essa a nossa diferença” (MALLMANN, 2018, p. 14).

Embora recorra ao binarismo da linguagem e, por vezes, polarize as questões por meio do estabelecimento de instâncias que podem parecer fixas – as bixas de um lado e, eles, os dominantes, de outro – Francisco não cai no erro de projetar uma unidade para nenhum dos lados. Se, para con-

versar também com Preciado (2011), a poeta sabe que as dissidentes são uma multidão cambiante que, frequentemente, duvida dos movimentos identitários que querem resumir múltiplas vivências a determinado aspecto das mesmas, a separação em escrita funciona como recurso estratégico de combate e delimitação da diferença. A identidade política, talvez, seja a única que ainda nos sirva. Pois a diferença pode ser nossa máxima vantagem, nosso modo mais próprio de lutar pela liberdade em vida.

A identificação e nomeação dos agentes – eles, meninos e homens – é sempre feita no plural. A poesia de Francisco não se seduz pela facilidade de limitar o opressor, mas precisa localizá-lo porque reconhece ser inviável a existência fora da linguagem. Desse modo, assim como as bixas não cabem em uma só classificação, tampouco cabe reduzir meninos e homens a figura de um só inimigo. Isso seria simplificar a complexidade da luta quando ela se dá, cada vez mais, pelo estabelecimento de manobras invisíveis e acordos silenciosos. Por mais paradoxal que possa parecer, a poeta se utiliza dos marcadores da linguagem para provar de sua própria ineficácia ao dar nome aos bois. Por mais que saiba da necessidade de explodir a linguagem e suas categorias, “a minha língua quer ser inteira infinita” (MALLMANN, 2018, p.43), nos diz a poeta, ainda é preciso provocar as estruturas vigentes para perturbar a dureza do estabelecido: “minha língua quer pôr um E um A no / no lugar do marcador O ela quer desmarcar o / O do homem do centro da língua” (MALLMANN, 2018, p.43).

Nesse jogo marcado pela disputa também de imaginários, a produção de Francisco não almeja a vitória tendo em vista que não há o interesse de ocupar o primeiro lugar. Se na vitória só existe espaço para um lado no pódio, maior é o campo que recebe as perdedoras, as que fracassaram em cumprir com o que lhes foi projetado. O que a cultura dominante insiste em classificar como minoria é, na verdade, a maioria esmagadora e latente, prova viva da ideia falaciosa da produção de sociabilidades homogêneas. Em resposta a esse projeto higienizante que quer, a todo custo, limpar “a vida essa coisa imunda” (MALLMANN, 2018, p.30) para torná-la aséptica, Francisco ironiza a partida e diminui o valor daquele que se quer sempre competitivo: “é que eu seu ganhasse / não seria seu jogo” (MALLMANN, 2018, p.32).

A promessa da festa é uma operação que se dá nesse vai e vem da linguagem e produz conhecimento com e a partir dos corpos quando juntos. No jogo social, em que as regras não beneficiam a todas e só protegem justamente quem as concebeu, os encontros e as conversas das excluídas detonam formas outras de estar no mundo e partilhar dos seus sensíveis. A promessa da festa, esse “ensaio / desesperado, esboço ofegante, rascunho nervoso” (MALLMANN, 2018, p.101) é “começo de outra coisa” (MALLMANN, 2018, p.101). Pois, mesmo em frangalhos, lidando com os cacós dos co(r)pos que se quebram em vida, continuaremos a ser um reflexo consciente dos nossos desejos. Apesar

dos golpes, não há possibilidade de retorno: “você me cortava ao meio / para saber se alguma / coisa mudava mas eu / continuava eu” (MALLMANN, 2018, p.13).

A festa das bixas é uma plataforma de vazão incontrolável que cria fissuras na suposta estabilidade do terreno que se queria imóvel. Se tudo acabar, as bixas ainda estarão aqui para assistir a destruição. Acostumadas a celebrar com os restos, passarão por cima do desespero daqueles que se julgarem perdidos. Depois da explosão, só poderá festejar quem souber operar pelas beiradas, alimentando-se das migalhas. Uma coisa a heteronormatividade não sabe e não há problema em revelar: para a estética do fim, nós já estamos treinadas: “quando mais nada houver, / eu me erguerei cantando, / saudando a vida / com meu corpo de cavalo jovem” (ABREU, 2014, p.148).

Quando mais nada houver, é que chegaremos ao entendimento da festa da raspa: o chamado não tem pompa e o convite é por uma tomada de posição ética. A festa da raspa é aquela que se descobre em seu próprio fazimento: “um buraco onde tudo pode / começar e terminar / outra vez” (MALLMANN, 2018, p.64). Construída através de vestígios, partes soltas, as pistas de dança da festa se abrem entre os caminhos incompletos, na impossibilidade de apreensão do todo: “era isso se espatifar / encontrar um pedaço seu / do outro lado do cômodo / e convidá-lo para dançar” (MALLMANN, 2018, p.16).

Bibliografia

- ABREU, Caio Fernando. *Caio Fernando Abreu: o essencial da década de 1970*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- IORIO, Maria Isabel. *Aos outros só atiro o meu corpo*. Bragança Paulista, SP: editora urutau, 2019.
- MALLMANN, Francisco. *haverá festa com o que restar*. Bragança Paulista, SP: editora urutau, 2018.
- MARQUES, Ana Martins. *O livro das semelhanças*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MISKOLCI, Richard. Não somos, queremos – reflexões queer sobre a política sexual brasileira contemporânea. In: COLLING, Leandro (org). *Stonewall 40 + o que no Brasil?* Salvador: EDUFBA, 2011.
- PELBART, Peter Pál. Biopolítica. In: *Revista Sala Preta #7. São Paulo: Revista do PPG em Artes Cênicas - ECA - USP*, 2007.
- PRECIADO, Beatriz. Multidões Queer: notas para uma política dos anormais. In: *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, 19(1): 2011.
- VIDARTE, Paco. *Ética Bixa: Proclamações libertárias para uma militância LGBT*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

