

DISPONÍVEL
[e915ed9c61ee](https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee)

EM: [https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-](https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee)

Pode um cu mestiço falar?

Jota Mombaça

“Eu não vou mais sentir vergonha de existir. Eu vou ter minha voz: indígena, espanhola, branca. Eu vou ter minha língua de serpente—minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta. Eu vou superar a tradição de silêncio.” Gloria Anzaldua

Grada Kilomba (2008), em seu ensaio “The Mask—Colonialism, Memory, Trauma and Decolonization”, procura re-contar politicamente uma memória reiteradamente produzida durante sua infância a respeito de uma máscara usada por ordem dos senhores escravocratas brancos pelos negros escravizados para impedir que, nas plantações, comessem a cana-de-açúcar e o cacau.

“Era composta por um pedaço de ferro, colocado na boca do sujeito Negro, apertado entre a língua e a mandíbula, e preso por trás da cabeça por duas faixas: uma em torno do queixo e a segunda envolvendo o nariz e a testa.”¹

No entanto, prossegue Kilomba, antes mesmo do controle do senhor branco sobre a plantação de cana-de-açúcar ou cacau, essa máscara revela um efeito ainda mais violento: o de implementar um sentido de mutismo associado à boca dos negros escravizados, territorializando esse órgão como um lugar de tortura. Nesse sentido, trata-se, mais bem, de uma máscara de não-fala (*mask of speechlessness*) que simboliza o brutal regime de silenciamento dos sujeitos negros no contexto da dominação colonial e, por extensão, a colonização branca como um todo.

É por meio dessa territorialização da boca dos escravos como lugar do interdito da fala que o colonizador branco garante o controle sobre o mundo conceitual escravocrata. Em outras palavras, o silenciamento dos sujeitos negros permite que a fala colonial branca se consolide como verdade sem a interferência de discursos contrários. A inviabilidade de manifestação da fala negra é a condição por meio da qual o sujeito branco se reproduz. Assim é que, no marco do racismo, o sujeito branco depende da produção arbitrária do sujeito negro como “Outro” silenciado para se constituir, atualizando, a partir do binômio branco/negro, uma série de outras fórmulas binárias tais como bem/mal, certo/errado, humano/inumano, racional/selvagem, nas quais o negro não cessa de ser representado como mal, errado, inumano, selvagem. Dessa maneira, não é jamais o sujeito negro que está em questão, mas as imagens e narrativas dominantes produzidas desde um ponto-de-vista colonial acerca dele.

Noutro ensaio, chamado “Who can speak—Speaking at the centre, Decolonizing knowledge”, Kilomba associa a imposição da não-fala ao negro escravizado aos regimes de produção de saber acadêmico que tem, historicamente, produzido um marco epistemológico nas ciências humanas o qual engendra um

tipo de saber sobre os povos africanos sem que o saber dos povos africanos, ele mesmo jamais seja levado em conta. Esse marco consiste numa sorte de paradigmas e metodologias consolidadas que procuram definir que conhecimentos são reconhecidos enquanto tal e quais não; que conhecimentos compõe a agenda acadêmica; quem pode ser reconhecido ou não como detentor de conhecimento; quem pode ensinar; e, no limite, quem pode falar. Walter Mignolo (2009) afirma que “a epistemologia ocidental escondeu sua própria geo e corpopolítica” e que é precisamente essa dissimulação das implicações políticas do fazer-conhecimento na tradição eurocêntrica o que torna possível a constituição de um saber colonial, que, desde uma suposta neutralidade, “delineia mundos e seus problemas, classifica povos e os projetos que são bons para eles”². Consiste, portanto, numa operação que visa forjar um sujeito do conhecimento pretensamente não afetado pelas disposições geo-políticas de um mundo organizado por hierarquias coloniais, nem pelos efeitos de sociedades marcadas por uma corpo-política que privilegia uns tipos de sujeitos em detrimento de outros.

Kilomba, a respeito dos africanos na academia, escreve que “historicamente, este é um espaço no qual nós temos sido calados e onde acadêmicos brancos têm podido desenvolver discursos teóricos que oficialmente constroem a nós como o ‘Outro’—posicionando os africanos em completa subordinação ao sujeito branco”³. Na esteira de Kilomba, devemos procurar reconhecer criticamente o fato de que a ciência não é neutra e universal como pretendem os projetos eurocêntricos de modernidade, sendo que dissimula seu caráter local e sua parcialidade, de modo a produzir um certo regime de verdade que não cessa de des-realizar teorias e formas alternativas de fazer conhecimento, inscrevendo sujeitos não-hegemônicos e suas formas desviantes de produzir saber em efeitos de subalternidade.

Para uma abordagem interseccional da academia como espaço de violência, invoco a leitura do belíssimo manifesto da antropóloga americana Esther Newton (1987), a respeito de sua experiência, como feminista lésbica, com a lesbofobia acadêmica ao longo de sua trajetória de estudos. A partir de um relato das inúmeras ocasiões em que seu trabalho foi excluído de projetos editoriais e desvalorizado no âmbito dos departamentos por onde passou, a autora reflete sobre como a lesbohomofobia institucional se manifesta furtivamente, por meio de uma articulação silenciosa, que mobiliza jargões do discurso científico consolidado para concretizar uma exclusão que se expressa mais pelo não-dito que pelo propriamente dito.

“A continuidade em meu primeiro trabalho me foi negada. A demissão me fez sentir como uma burra. O processo foi secreto, mas, privadamente e como um favor, a diretora do departamento me disse que algumas pessoas tinham problemas com minha ‘personalidade’. Também havia dúvidas sobre meu ‘compromisso com a antropologia’. Foi como o ameaçador encontro que havia tido com a decana da faculdade: ‘Estás fazendo algo mal e não direi o que é, embora nós duas saibamos’.”⁴

A partir de um descentramento que conduz nossa linha-de-visão àquele ponto até então produzido como cego, a universidade se revela, mais bem, um espaço de violência e de geração de conteúdos dominantes, que não cessa de produzir como ausentes certas vozes para que ecoem outras, nublando formas alternativas de conceber o saber e sua relação com o mundo, para que se consolidem regimes de verdade dentro dos quais a subalternidade só pode ser construída como lugar de impotência—onde não há conhecimento e nem fala.

Para situar essa abordagem no contexto brasileiro, devemos considerar, ainda, o ambiente escolar como espaço de reiterações normativas violentas e, por extensão, de silenciamento da diferença. Tomando a dissidência de gênero como marcador de diferença, Berenice Bento (2011), em seu texto “Na escola se aprende que a diferença faz a diferença”, cunha o termo “heteroterrorismo” para referir-se ao modo como o regime político da heterossexualidade, ao produzir no máximo dois gêneros inteligíveis, lança continuamente os corpos fora desse cálculo num mundo de exclusões e violência, do qual a escola é um dos principais espaços de reprodução.

“A escola, que se apresenta como uma instituição incapaz de lidar com a diferença e a pluralidade, funciona como uma das principais instituições guardiãs das normas de gênero e produtora da heterossexualidade. Para os casos em que as crianças são levadas a deixar a escola por não suportarem o ambiente hostil, é limitador falarmos em ‘evasão’.”⁵

Se consideramos o fato de que, no caso de pessoas trans*, a frequência escolar se torna, por diversas vezes, inviável, dadas as inúmeras violências físicas e simbólicas às quais essas pessoas estão expostas nos espaços de estudo que frequentam, o que implica elevados índices de evasão (melhor seria dizer “expulsão”) escolar entre sujeitos incorfomes com o ideal binário de gênero, como poderíamos mensurar a ausência dessas pessoas nos âmbitos acadêmicos?

Mensurável ou não, esta ausência de vozes trans* nas universidades não cessa de ser reiterada e produzida ativamente por procedimentos acadêmico-políticos. Em conversa no facebook, na qual propus a viviane v. que lesse e comentasse os parágrafos acima (a respeito das experiências gênerodissidentes em espaços escolares), ela me disse concordar com a abordagem, apesar de sua relutância quanto ao uso exclusivo do prefixo “hetero” onde, para ela, há “cisnormatividade” e “cisterrorismo”, uma vez que o que está em jogo, no ambiente escolar, são muito mais as performances de gênero que aquelas ligadas à sexualidade. Dessa maneira, v. registra sua opção por uma categoria analítica marginalizada no interior dos debates acadêmicos sobre transgeneridade—conforme ela mesma observa em seu ensaio “De uma renúncia e de resistências trans anticoloniais” (2013):

“Há pessoas trans* fazendo teoria mundo afora, apesar de aqui no Brasil, por todos condicionantes sociais excludentes que conhecemos, estas presenças ainda serem muito pontuais e com pouco poder de decisão: ainda assim, onde estão elas nos referenciais bibliográficos quando se abordam questões trans*? Por sua vez, algumas pessoas se gabam de suas habilidades em línguas coloniais+imperialistas, como o francês e o inglês: onde estão as traduções das produções de pessoas trans* mundo afora? Onde estão, afinal, as referências que menciono ao falar da transfobia na teoria em uma tradução de Katherine Cross (<http://bit.ly/1ah0k0w>): Riki Wilchins, Susan Stryker, Sylvia Rivera, Julia Serano, Vivian Namaste, Dean Spade, Paisley Currah, Pat Califa, Stephen Whittle, Carol Riddell, Lou Sullivan, Jay Prosser, Tobi Hill Meyer, Emi Koyama, Joelle Ruby Ryan?

E quando apontamos estas insuficiências, e quando apontamos estas falhas, e quando apontamos as exotificações de pessoas trans* e gênero inconformes nos mais diversos meios (especialmente o acadêmico, em meu caso), e quando procuramos utilizar a cisgeneridade como categoria analítica para pensar a normatividade de identidades de gênero (similarmente a como utilizamos heterossexualidade),

e quando reclamamos de pronomes mal utilizados, nossas críticas parecem se revestir de um ‘ou tudo ou nada’, de ‘muita agressividade’, de ‘emotividade’, de ‘estarmos elegendo os inimigos errados’.”⁶

Percebe-se, a partir tanto do comentário de viviane v. via facebook quanto de seu ensaio supracitado, o modo como essa disputa em torno do uso de conceitos é um dos muitos espaços de tensão onde, apesar dos crescentes esforços num sentido contrário, a ausência de pessoas trans* nos espaços acadêmicos é reiteradamente produzida: afinal, a opção conceitual da travesti mestranda, enunciada através de um canal informal (o facebook, mas também o academia.edu, fonte desqualificada, sem Qualis), não tem valor científico e, portanto, é incapaz de produzir consistência por si mesma no interior de um debate acadêmico, sendo envolvida num efeito de subalternidade que a silencia no âmbito mesmo dos estudos acerca das experiências trans*.

Sales Augusto dos Santos (2010), a respeito dos efeitos do Sistema de Cotas na formação de quadros discentes nas Universidades Públicas do Brasil, evidencia uma disputa acadêmico-política em torno do controle da produção de conhecimento sobre a questão racial brasileira implicada na efetivação dessa política pública. O autor procura demonstrar o modo como “historicamente, os intelectuais brancos da área de pesquisa e estudo sobre relações raciais brasileiras controlaram a agenda dessa área”, impondo, de forma latente, “aos pouquíssimos intelectuais negros (dessa área) o que e como estes deveriam pesquisar e como deveriam divulgar as suas pesquisas nessa área de estudo”⁷.

“O surgimento de uma quantidade significativa dos negros intelectuais nas universidades nacionais, especialmente nas áreas de ciências sociais, educação e história, proporcionou olhares diferentes sobre a questão racial brasileira. Propiciou, igualmente, o surgimento de novas pesquisas, com novos assuntos, questionamentos e interesses, como, por exemplo, o racismo no ambiente escolar (cf. Cavalleiro, 2001, 2000a e 2000; Silva, 2004 e 1999; Gonçalves, 1985). Começou-se a questionar o monopólio branco sobre a representação do negro no Brasil (Bairros, 1996, p. 183), o que implicou um processo de busca de descolonização do conhecimento eurocentrado, de autonomia intelectual, assim como a quebra do controle ou monopólio dos estudos e pesquisas sobre os negros a partir de um ponto de vista dos intelectuais do ‘mundo dos brancos’, conforme expressão cunhada por Florestan Fernandes (1972). Parafrazeando o grupo de rap *Racionais MC’s*, isso foi e é algo ‘violentamente pacífico’ e tem ‘sabotado o raciocínio’ e ‘abalado o sistema nervoso central’ da produção do conhecimento acadêmico brasileiro da área de estudos e pesquisas sobre relações raciais.”⁸

Neste ponto, parece possível traçar uma rota que conecta a abordagem de Sales Augusto dos Santos, no que concerne as disputas entre intelectuais do “mundo dos brancos” e negros em torno da produção de conhecimento sobre a questão racial no Brasil, e o desabafo teórico de viviane v. a respeito dos dispositivos de poder por meio dos quais o seu discurso tem sido, amiúde, representado como “intelectualmente desprezível” e “politicamente míope” nos debates acadêmicos dos quais forma parte. Em ambos os casos, trata-se de uma disputa pelo controle de um certo regime de produção de conhecimento que está implicado em vidas reais de pessoas reais, e em processos de subalternização de discursos enunciados desde lugares de fala descentrados em relação à normatividade acadêmica.

Que ocorre quando umx subalternx fala?

É consenso entre os leitores de Spivak (1988) que, quando a autora responde negativamente à pergunta sobre se pode o subalterno falar, não se trata de uma alusão à capacidade física da fala, tampouco à capacidade intelectual de articular um discurso. A resposta não deve ser tomada num sentido literal. Trata-se, mais bem, de uma alusão à impossibilidade de forjar espaços de enunciação a partir dos quais umx subalternx possa se expressar e ser ouvidx como sujeito. Nas palavras de Santiago Giraldo (2003): “É claro que o subalterno ‘fala’ fisicamente; contudo, sua ‘fala’ não adquire status dialógico—no sentido proposto por Bakhtin –, isto é, o subalterno não é um sujeito que ocupa uma posição discursiva desde a qual pode falar ou responder.”⁹

Para ilustrar sua teoria do silêncio subalterno, Spivak usa como símbolo a autoimolação ritual de viúvas na Índia (*sati/suttee*), considerando os efeitos do domínio colonial britânico nas leis hindus que regulam essa prática. A autora, ironicamente, mobiliza o jargão “homens brancos salvando mulheres café de homens café” para revelar a situação duplamente subalterna das mulheres, entre patriarcado indiano e imperialismo britânico, incessantemente investidas de uma consciência fabricada por meio de seu silenciamento.

O texto de Spivak é de grande importância para o enriquecimento dos debates sobre a diferença, porque afirma a necessária tarefa de des-romantizar a resistência aos sistemas de opressão, complexificando, assim, as abordagens que procuram trabalhar desde pontos-de-vista socialmente construídos como subalternos. Contudo devemos tomar cuidado para, nesse movimento, não incorreremos na reprodução de narrativas que tem na des-potencialização desses pontos-de-vista seu principal efeito de poder.

Neste ponto, gostaria de retomar uma formulação de Spivak que me parece crucial para o desenvolvimento de uma perspectiva que tome o *silêncio subalterno* mais como efeito de uma não-escuta colonial do que propriamente de uma não-fala subalterna: “O subalterno (...) não pode ser escutado ou lido.”¹⁰

Essa formulação aparece num momento do texto em que Spivak alude ao suicídio de Bhuvanewari Bhaduri, uma jovem encontrada morta no apartamento do pai em Calcutá por volta de 1926. Somente dez anos após seu suicídio, descobriu-se que Bhuvanewari era, na realidade, militante ativa num dos muitos grupos da luta armada pela independência da Índia, e que seu suicídio provavelmente resultava de um sentimento de incapacidade frente a uma missão que lhe havia sido confiada. Mas o que mais chama atenção é que a menina tenha sido encontrada menstruada, como se houvesse esperado esse momento para dar cabo do ato. Para Spivak, esse fator indica uma “inversão da proibição contra o direito das viúvas menstruadas de imolarem a si mesmas”, no limite uma “escritura não enfática, *ad hoc*, subalterna do texto social do *sati*”, que, com vistas ao fato da história da participação de mulheres no movimento por Independência ter sido documentada e contada majoritariamente por meio do discurso dos líderes masculinos, permaneceu invisível.

Seria possível encontrar, ao redor do mundo, uma série de outras dimensões políticas não registradas pelos discursos historiográficos hegemônicos. É fato que este silenciamento das vozes e gestos subalternos tem sido, em grande medida, o responsável pela construção de versões transparentes de fatos históricos ligados aos sujeitos geográfica, racial e sexualmente não hegemônicos. O que não significa que esses sujeitos não tenham, a seu modo, querido marcar, nas teias da história, sua

diferença. O que ocorre parece ser, mais bem, aquilo que Spivak formulou: x subalternx não pode ser escutadx ou lidx.

Julia Suárez Krabbe (2013), coordenadora da rede “Decoloniality Europe”, num ensaio ironicamente intitulado “¿Pueden ser racionales los europeos?”, parte de algumas perguntas que teriam sido centrais em inúmeros debates filosóficos do século XVI e que ajudaram a firmar os fundamentos do direito internacional e do pensamento contemporâneo sobre os direitos humanos, tais como: “são humanas as populações indígenas?” e “podem pensar os não-europeus?”. A autora enfatiza, em seu texto, que tais perguntas não poderiam ser formuladas fora de um sistema de pensamento que toma o sujeito europeu como superior; e que, independente da resposta, o fato de que essa pergunta tenha sido formulada configura, já, um ato de violência.

O jogo de inversão que dá título ao ensaio de Krabbe, conquanto possa parecer a alguns uma atitude vingativa e não adequada ao “espírito científico”, denota, desde uma mirada de-colonial, um ato de desobediência epistemológica, que realocaliza o alvo da interpelação crítica. Ao invés de responder positivamente a etnocêntrica questão sobre a capacidade de pensar dos povos não-europeus, a autora redireciona a pergunta, tornando perceptível, àquele sujeito do saber hegemonicamente constituído, a violência epistemológica que sustenta seu próprio sistema de pensamento.

No que diz respeito ao *silêncio subalterno*, gostaria de propor um movimento inspirado pelo de Krabbe. Em lugar da pergunta sobre se pode ou não o subalterno falar, invoco outra: que ocorre quando umx subalternx fala? Desse modo, procuro realocalizar uma crise que tem, por muito tempo, servido para despotencializar a nós, sujeitxs fora das gramáticas da produção de saber. Ao invés de pôr em dúvida nossa capacidade de forjar discursos e saberes desde as subalternidades, escolho interrogar a capacidade dos marcos hegemonicamente consolidados de reconhecer nossas diferenças. Assim é que, no limite mesmo da minha pergunta, insinua-se ainda outra: pode um saber dominante escutar uma fala subalterna quando ela se manifesta?

Descolonizar a escuta: saber e ruído

Se consideramos uma teoria básica do som, no domínio da Física, temos um “espectro sonoro”, que compreende o conjunto de frequências que podem ser produzidas pelas diversas fontes sonoras, em relação ao qual o ouvido humano só consegue captar uma fração, precisamente a que vai de 20 a 20.000Hz. A essa fração a física básica dá o nome de “sons audíveis”. Abaixo dos 20Hz há infrasons, e acima dos 20.000Hz ultrasons. Inaudíveis, os infrasons e ultrasons não podem ser captados pela escuta humana, de modo que, em relação a essas frequências, somos todxs como surdos. Isso não significa, de modo algum, que elas não existam, que não se manifestem e não componham a paisagem sonora do mundo.¹¹

Para traçar um paralelo metafórico com as discussões desenvolvidas ao longo deste ensaio, é possível dizer que, as falas subalternas, para a escuta dominante, vibram como os infra e ultrasons para a escuta humana, fora do campo de audibilidade. Nesse sentido, interrogar o marco do que pode ser ouvido nos termos da cultura euroamericana, colonial, heterocentrada e cisnormativa dominante configura um

gesto político-teórico no sentido de uma descolonização, um remapeamento da escuta que leva em consideração o ruído e as linhas-de-fuga que ele fissa na harmonia sobreposta.

Jacques Attali (1985), no capítulo sobre a escuta (*listening*) de seu livro “Noise: The Political Economy of Music”, observa que a “organização do ruído (...) constitui a faixa sonora das vibrações e signos que compõe a sociedade”¹². Assim, o autor defende que “qualquer teoria do poder hoje deve incluir uma teoria da localização do ruído”¹³, que faça evidente o modo como o controle de ruído (*noise control*), por meio da identificação, localização e banimento dos ruídos subversivos (*subversive noise*), conecta-se à produção de uma coesão baseada na indiferenciação dos sujeitos. Nesse sentido, Attali escreve:

“Espionagem, censura, gravação e vigilância são armas do poder. As tecnologias de escuta, ordenamento, transmissão, e gravação do ruído estão no centro desse aparato. [...] Quem entre nós está livre do sentimento de que esse processo, conduzido ao extremo, está transformando o Estado moderno num gigante monopolizador da emissão de ruído, e ao mesmo tempo, num dispositivo de espionagem generalizada? Espionagem do quê? A fim de silenciar quem?”¹⁴

A percepção auditiva que materializa nossa escuta é, portanto, o resultado do investimento de uma série de constructos tonais, a partir dos quais podemos acessar uma certa organização sonora socialmente instaurada, que, ao projetar um certo regime de audibilidade, des-realiza uma série de ruídos, representando-os como inaudíveis. A harmonia sobreposta silencia os sons sem inscrição, bem como as epistemologias dominantes operam em relação aos saberes subalternos. Em ambos os casos, trata-se de controlar o ruído e produzir uma escuta politicamente regulada. O ruído, apesar da harmonia arbitrária, manifesta-se, e ao fazê-lo, pode infectar o regime de audibilidade, desorganizando o “espectro sonoro” que conforma a escuta. “O noise não é música”, como escrevem Fabiane Borges e Hilan Bensusan (2008), mas “um deslocamento para fora das margens da história da música canônica; uma requebrada, uma saída do eixo”. Quiçá os saberes-ruído, subalternizados por regimes de verdade instaurados pelo cânone acadêmico-científico, não sejam legíveis como saberes, contudo os deslocamentos de que resultam atravessam ineficazmente as tonalidades do conhecimento, perturbando com estridências sem inscrição a escuta canônica.

Em seu ensaio “O Terceiro Som e A Diáspora nos Interstícios”, Leandra Lambert (2012) procura excitar as potencialidades de uma “escuta imaginativa e intersensorial”, escuta expandida que se alastra para aquelas “fronteiras não colonizadas, ‘terras de ninguém’”; espaços que o poder procura “atingir, influenciar, controlar e conformar”, mas que, apesar desses investimentos, permanecem “incertos, secretos e insondáveis”:

“Carl Einstein, assim como Georges Bataille, afirmou que, transformando as formas plásticas, transforma-se a visão; e que ao se transformar a visão, todas as coordenadas do pensamento também se transformam. Estender esse raciocínio a outras formas, que se dirijam aos outros sentidos, pode ser um meio de ampliar o âmbito dessa transformação nas coordenadas do pensamento. É possível pensar em uma abordagem “alargada, multifocal, invasiva” do fenômeno sonoro e das possibilidades de reinvenção sônica como potencialmente transformadoras de padrões de pensamento, percepção e sensação. Alterando as sensações, os modos e movimentos dos nossos sentidos entrelaçados, também podemos *alterar a maneira como produzimos sentido*.”¹⁵

Uma fala subalterna que se manifesta pelo cu

No sexto episódio da série de podcasts produzidos por [SSEX BBOX]¹⁶, cujo tema se desdobra das perguntas “What does it mean to be queer? Is queer our future?”¹⁷, ao falar a respeito de uma intelectualidade à brasileira, Pedro Costa excita “um outro pensamento”, que mixe diferentes formas de conhecimento sob um calor de 40°; uma intelectualidade que para desenvolver-se “*tenha* de passar pelos quadris”. Esse descentramento em relação às concepções hegemônicas do saber se manifesta tanto na obra quanto na trajetória acadêmica dx artista, marcada por inadaptação aos regramentos disciplinares e desvios de rota.

Vimos, a partir de Grada Kilomba, Esther Newton e viviane v., que a academia, mais do que um espaço neutro de produção de conhecimento científico, deve ser compreendida como espaço de violência e exclusão. Mas não seria necessário ancorar-se no texto dessas autoras para falar a respeito dessa violência, uma vez que minha experiência acadêmica, ela mesma está atravessada por procedimentos excludentes, responsáveis pela representação de minhas idéias e articulações teóricas como necessariamente imaturas, inconsistentes e subteóricas. De maneira empática, mas não igual, Pedro Costa também parece habitar um lugar cuja fala se situa à margem do discurso acadêmico-científico, o que não lhe impede de inventar formas de expressar seu pensamento e de interterfir nesse âmbito.

“Jamais serei Judith Butler, mas sendo mais próximo de Nízia Floresta me contento com a tradução cultural que posso fazer da Butler e de suas teorias, numa infidelidade criativa que me surpreende e cria algo novo.”¹⁸

Acontece que o conhecimento, para ser legítimo enquanto tal, precisa ceder a uma série de investimentos normativos que procuram regular desde a indagação que o move até as formas como organizamos nosso texto e a entonação da voz que devemos empregar ao lê-lo. Nesse regime de produção de conhecimento, uma voz anasalada que inclua expressões do *Pajubá*¹⁹ em suas falas certamente soará dissonante; bem como uma escrita encarnada, embalada por um ritmo próprio e assumidamente autoral, parecerá ilegível. A despeito desse marco, a força mesma desses gestos fracassados em torno da produção hegemônica de saberes e as aberturas a que estes se dirigem tensionam, ora molecularmente ora como um estrondo, o regime político que institui o que pode ser escutado e lido. As vozes anasaladas, as expressões do Pajubá, a escrita encarnada e assumidamente autoral reivindicam seu lugar na construção dos possíveis, e ao fazê-lo não o fazem segundo métodos tradicionais, porque necessitam produzir um rasgo profundo, que permita aos pensamentos degenerados (não necessariamente escritos sob a forma de um artigo, ensaio, monografia, nem pronunciados como defesa, comunicação ou palestra) superarem, como na atitude poética de Gloria Anzaldua em “Como domar uma língua selvagem”, a tradição do silêncio.

“Verarschung”²⁰ é uma obra em vídeo enviada por Pedro Costa, desde Berlin, para integrar a programação do evento “Que pode o korpo?”, realizado por mim em Abril de 2013, na UFRN. Nesta obra, x artista articula uma teia de citações aparentemente desconectadas que superpõe, por exemplo, textos da rapper americana Azaelia Banks, com os da música “O Bandido” de Tetine, passando por Ludditas Sexxxuais, Audre Lorde e João W. Nery, misturando citações a reflexões próprias,

construindo um discurso plural proferido em diversas línguas como pano de fundo à imagem de seu próprio cu em movimentos ritmados de contração-dilatação.

Na programação de “Que pode o korpo?”, um evento criado para explorar as possibilidades de intervenção de um discurso do corpo no campo da produção de saber e da política contemporânea, anunciamos a obra de Pedro como “Verarschung: uma vídeo-palestra de Pedro Costa”, de modo que todos esperavam uma videoconferência habitual, com o rosto de Pedro em primeiro plano e uma fala pronunciada pela boca. Mesmo se tratando de uma atividade independente, paralela ao cânone acadêmico, e de uma plateia relativamente habituada a esses espaços, “Verarschung” provocou espanto e animou toda sorte de reações, desde “piadinhas descontraídas” até gestos bruscos de reprovação.

Ao retomarmos o texto de Grada Kilomba, “The Mask”, onde a autora constrói uma análise do interdito da boca como interdito da fala, adivinhamos aqui uma ponte possível. Se, na perspectiva dessa autora, o regime escravocrata produziu uma territorialização da boca como lugar de tortura e não-fala, a norma da heterossexualidade compulsória produziu o cu como lugar de excreção e não-prazer. Em ambos os casos, temos uma territorialização arbitrária do corpo, que procura reduzir drasticamente as possibilidades de experimentação com esses órgãos.

Duas extremidades de um mesmo tubo, o cu e a boca como órgãos interditados revelam a dimensão corpo-política da construção da realidade. Seguindo ainda as pistas de Kilomba, podemos inferir que, como a interdição da boca dos corpos bio-designados negros estava ligada à constituição de um discurso hegemônico não-negro no contexto da escravidão, a interdição do cu nos corpos adequados à norma heterocissexista torna possível a manutenção do gênero como ideal regulatório atrelado à heterossexualidade como regime político.

Nesse campo politicamente regulado, o cu é a parte fora do cálculo: a contra-genitália que desinforma o gênero, porque atravessa a diferença sexual binária. É, nas palavras de Solange, tô aberta!, “um buraco que todo mundo tem”. B. Preciado (2002), em seu “Manifesto Contra-sexual”, elabora uma ficção política centrada na dissolução dos gêneros como correspondentes às categorias biológicas macho/fêmea, forjando uma noção de masculino/feminino como “registros abertos à disposição dos *cueros parlantes*”²¹, que são os corpos livres da normalização heterocissexista. Diante da vídeo-palestra anal de Pedro Costa, não é seguro afirmar que seja um homem ou uma mulher o sujeito daquele discurso: a matriz heterocissexual de inteligibilidade simplesmente não sabe como classificar aquele corpo. E enquanto a matriz se torna confusa, o *cuero parlante* de artista manifesta sua fala subalterna. Pelo cu.

Assim é que não é só com o gênero enquanto ideal regulatório que a palestra anal de Pedro rompe, mas também com uma corpo-política do conhecimento que procura territorializar os órgãos do corpo que servem para pensar (cabeça), escrever (mãos) ou falar (boca), e aqueles que não são capazes de mobilizar pensamento algum (o próprio cu, por exemplo). E ainda mais: territorializar, como órgãos, os corpos mesmos, conforme desígnios biologizantes vinculados a saberes elaborados em conformidade com os princípios constituintes das modernas ciências coloniais. Mas ao escolher falar pelo cu, Pedro se posiciona num espaço político de enunciação contra-hegemônico, fora do eixo dominante de

produção científica, e por isso mesmo não harmonizado a esses princípios canônicos, de maneira que, ao falar, necessariamente redefine, local e molecularmente, as gramáticas sobre como e o que falar.

A propósito de Guy Hocquenghem, B. Preciado (2009) escreve que ele se tornou o primeiro intelectual francês a articular publicamente uma identidade política “marica”, diferentemente de Foucault que, à mesma época, raramente enunciava uma homossexualidade em primeira pessoa, afirmando resistir às “técnicas de incitação à confissão da verdade do sexo”, sem, no entanto, jamais considerar um outro “conjunto de técnicas de produção de silêncio que fazem impossível articular a posição de um sujeito de enunciação homossexual produtor de saber crítico sobre si mesmo e sobre a sociedade”²². Dessa maneira, conforme a ficção histórica de Preciado, o aparecimento de Hocquenghem marca o momento em que “o ânus homossexual fala e produz pela primeira vez um saber sobre si mesmo”.²³

Como Guy Hocquenghem, Pedro Costa se inscreve numa tradição radical de descentramento do sujeito da enunciação teórica. Mesmo que sua obra não tenha como foco a “teoria propriamente dita” (o que quer que isso signifique!), é inegável, em alguns de seus trabalhos, sobretudo em “Verarschung”, um investimento intelectual em torno da produção de um “saber anal” que se insinua no campo teórico como um saber em primeira pessoa, constituído no avesso do “distanciamento científico”; um conhecimento necessariamente implicado em rupturas políticas, e que se movimenta em circuito expandido, atravessando a academia sem, contudo, deixar-se encerrar por seus limites.

Da minha própria experiência acadêmica como bicha guerrilheira, posso contar das inúmeras ocasiões em que tive meu discurso intelectualmente desvalorizado em função do teor político de minhas colocações. A evocação de um saber estratégico, claramente posicionado, dinâmico e desobediente, por diversas vezes, rendeu-me conselhos sobre eleger uma atitude científica separada da minha prática política e, no subtexto, de meus próprios movimentos de vida. Como se este corpo gordo, mestiço, viado e revoltado, este cu canibal e sua política monstruosa, não tivessem lugar no âmbito da produção de conhecimento; como se este saber corpo-político não pudesse adquirir o status de saber, ou, quando muito, o de um saber menos verdadeiro que o saber científico que se supõe politicamente neutro.

Nesse sentido, a vídeo-palestra de Pedro Costa contrabandeia ruídos produzidos como ausentes pela racionalidade acadêmico-científica para o interior da academia, contaminando o espaço hegemônico de enunciação com seu pensamento anal. As diversas línguas intercaladas em sua fala dão conta de um pensamento cujo movimento perfura fronteiras, sejam elas físicas ou simbólicas. Pedro escreve: “Em nada me impeço de termos aventuras exóticas com outros limites de pensamentos”²⁴. E um limite de pensamento é algo material, tem densidade, bota corpo. A gramática de uma língua é um limite de pensamento. Por isso Pedro a excede, fazendo roçar uma gramática noutra, transitando entre línguas com as quais está mais ou menos familiarizadx. Eu poderia comparar isso à autorrepresentação imponente de B. Preciado (2008), em seu Testo Yonqui, quando diz habitar “distintas megacidades ocidentais” e transitar “entre três línguas que já não considera nem *suas*, nem estrangeiras”²⁵. Mas é diferente. Pedro não é umx cidadãx transnacional academicamente bem-sucedidx. É, antes, umx brasileirx imigrante na Alemanha.

No seu texto publicado no blog Cena Queer, intitulado “O Corpo Nu, Aqui, É o Corpo Imigrante”, Pedro relata um caso em que o uso da língua alemã por pessoas migrantes, num evento político-

artístico em Linz/Áustria, foi alvo de comentários racistas por parte da polícia austríaca. Na ocasião, um grupo de artistas “das margens do mundo” convidadxs por Maiz Kultur, uma organização que trabalha com mulheres migrantes contra o racismo e o sexismo, acompanhavam a ação realizada por Maria Galindo e Danitza Luna (Mujeres Creando, de Bolívia) na praça onde acontecia o evento a céu aberto. A ação consistia em pixar, com tinta lavável, a frase “nuestra venganza es ser felices”. Conforme o relato de Pedro, “um homem alto, branco, loiro iniciou uma série de ataques verbais”, que resultaram numa confusão generalizada envolvendo a polícia austríaca. Como o evento estava amparado juridicamente, o homem que iniciara a confusão se viu acuado e procurou desculpar-se. Diante do pedido de desculpa, a polícia, procurando apaziguar os ânimos, “numa das falas, afirmou que o que causou o problema foi porque as mulheres não sabiam falar bem alemão.”²⁶

Lembro-me de quando, já vivendo há cerca de três anos em Berlin, numa conversa via facebook, Pedro me contou sobre sua satisfação em ter podido, pela primeira vez, defender-se das acusações de um alemão em alemão fluente. Aparentemente, a boa desenvoltura com a língua é condição para que a pessoa migrante adquira o status de sujeito. Contudo, se consideramos o discurso da polícia austríaca diante das mulheres migrantes, podemos facilmente perceber de que modo se produz uma hierarquia baseada numa representação da apropriação da língua nativa pela pessoa migrante como necessariamente precária, subalterna. “Deslenguadas”, as falas migrantes manifestam uma “língua huérfana”, sem país, fronteira. Como o *espanhol chicano* e o *Tex-Mex* de Gloria Anzaldua (1987). Uma variação de línguas, um patoá selvagem que burla as línguas de que se apropria, engendrando assim novas gramáticas.

Mas essa burla não é harmônica, porque “cuando vives en la frontera... eres burra”, e fala uma “língua bastarda”. Assim é que a *mestiza*, seguindo com Anzaldua, para falar, precisa passar por uma “luta na pele”, uma “guerra interior” que faz da desvalorização de sua língua um dos principais vetores de despotencialização. Voltamos, então, à máscara sobre a qual escreveu Grada Kilomba, precisamente no que concerne o efeito de silenciamento materializado por esse objeto. Sendo que a máscara de não-fala, aqui, é a representação da língua da pessoa migrante como incompreensível, da mestiçagem linguística como degradante e, no limite: do corpo imigrante como um corpo incapaz de produzir uma voz audível.

Em “Verarschung”, no entanto, deparamo-nos menos com esse sujeito despotencializado do que com uma fala ativa, que move potências de vida no sentido de uma superação dessa guerra de fronteiras, e faz da mestiçagem linguística uma arma contra a reapropriação de sua dissidência pela racionalidade do estado-nação. O cu de Pedro Costa se aproxima, nesse sentido, da *new mestiza* de Anzaldua. E sua fala vivifica aquilo que a autora chamou de “la conciencia de la mestiza” na medida em que se situa entre-mundos e mixa elementos aparentemente contraditórios, comportando as ambiguidades de um “pensamento divergente” cuja energia criativa “segue derrubando o aspecto unitário de cada novo paradigma”²⁷.

Novamente, gostaria de propor um deslocamento. O mesmo proposto anteriormente, no momento deste texto em que discuto mais diretamente o texto “Pode o subalterno falar?” de Spivak. Se nesse ensaio, a autora responde negativamente à pergunta sobre se pode o subalterno falar, num sentido menos físico que político, escolho repetir o movimento de sentido, alterando, contudo, a resposta. Pode um cu

mestiço falar? Sim. Talvez não no sentido físico (pelo menos se consideramos o corpo como está biopoliticamente configurado), mas, sim, num sentido político, e Verarschung é, sem dúvida, um dos pontos possíveis de emanção dessa fala mestiça enunciada pelo cu.

—

NOTAS

* Jota Mombaça é uma bicha não binária, nascida e criada no Nordeste do Brasil, que escreve, performa e faz estudos acadêmicos em torno das relações entre monstrosidade e humanidade, estudos kuir, giros descoloniais, interseccionalidade política, justiça anti-colonial, redistribuição da violência, ficção visionária e tensões entre ética, estética, arte e política nas produções de conhecimentos do sul-do-sul globalizado.

1 Tradução livre a partir de: “It was composed of a bit, placed inside the mouth of the Black subject, clamped between the tongue and the jaw, and fixed behind the head with two strings: one surrounding the chin and the second surrounding the nose and the forehead.” Kilomba, 2008: p.16

2 Mignolo, 2009: p.9

3 Kilomba, 2013: p.27

4 Tradução livre a partir de: “Se me denegó la continuidad en mi primer trabajo. El rechazo me hizo sentir como un asno de noria. El proceso fue secreto, pero, privadamente y como un favor, la directora del departamento me dijo que algunas personas tenían problemas con mi «personalidad». También había dudas sobre mi «compromiso con la antropología». Fue como el amenazador encuentro que había tenido con la decana de la facultad: «Estas haciendo algo mal y no dire que es, pero las dos lo sabemos».” (Newton, 1987: p. 212)

5 Bento, 2011: p.555

6 v., 2013: p.2

7 Santos, 2010: p.65.

8 Santos, 2010: p.66/67

9 Tradução livre a partir de: “Es claro que el subalterno ‘habla’ físicamente; sin embargo, su ‘habla’ no adquiere estatus dialógico—en el sentido en que lo plantea Bakhtin –, esto es, el subalterno no es un sujeto que ocupa una posición discursiva desde la que puede hablar o responder.” (Giraldo, 2003: p. 298)

10 Tradução livre a partir de: “El subalterno como femenino no puede ser escuchado o leído.” (Spivak, 1988: p.361)

11 Informações recolhidas por meio do sítio: http://www.aulas-fisica-quimica.com/8f_07.html Data de Acesso: 01/12/2013, às 10:06

12 Attali, 1985: p.4

13 Ibid.: p.6

14 Tradução livre a partir de: “Eavesdropping, censorship, recording, and surveillance are weapons of power. The technology of listening in on, ordering, transmitting, and recording noise is at the heart of this apparatus. [...] Who among us is free of the feeling that this process, taken to an extreme, is turning the modern State into a gigantic, monopolizing noise emitter, and at the same time, a generalized eavesdropping device. Eavesdropping on what? In order to silence whom?” (Attali, 1985: p. 7)

15 Lambert, 2012: p. 190

16 Sobre [SSEX BBOX]: “The project consists in revealing some of the various sides of sexuality in our days. In different societies and cities like SÃO PAULO, SAN FRANCISCO, BERLIN AND BARCELONA.” Fonte: <https://www.facebook.com/SSEXBBOXDoc/info>

17 Tradução livre: “Que significa ser queer? É queer nosso futuro?”

18 Costa, 2010

19 Pajubá é uma linguagem popular construída de palavras de vários dialetos africanos misturadas com palavras em português, usada pelas travestis e povo de santo.

20 Verarschung é uma expressão coloquial de língua alemã que equivale, mais ou menos, à nossa “tiração de onda”, “sacanagem”.

21 Preciado, 2002: p.29

22 Preciado, 2009: p.152

23 Ibidem: p.155

24 Costa, 2010

25 Preciado, 2008: p.77

26 Costa, 2013: p. 8

27 (p. 102)

—

LEITURAS:

ANZALDÚA, Gloria. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ATTALI, Jacques. Noise—The Political Economy of Music. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. In: Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 19(2): 336, maio-agosto/2011.

BORGES, Fabiane; BENSUSAN, Hilan. Queer: política sexual do noise. In: Le monde diplomatique, biblioteca virtual, 2008. Disponível em: <http://www.diplomatique.org.br/acervo.php?id=2715>

BUTLER, Judith. Problema de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

COSTA, Pedro. O Corpo Nu, aqui, é o Corpo Imigrante. In: Cena Queer, 2013. Disponível em: <http://cenaqueer.blogspot.com.br/2014/01/o-corpo-nu-aqui-e-o-corpo-imigrante.html>

_____. Conversa. In: Sub—O que há onde ninguém pode enxergar?, 2007. Disponível em: <http://pedrapedro.blogspot.com.br/2007/12/con.html>

_____. Periferiacentroperiferia. In: Sub—O que há onde ninguém pode enxergar?, 2010. Disponível em: <http://pedrapedro.blogspot.com.br/2010/05/periferiacentroperiferia.html>

GIRALDO, Santiago. Nota introdutória a SPIVAK, Gayatri Chacravorty. ¿Puede hablar el subalterno?. In: Revista Colombiana de Antropología, v. 39, janeiro-dezembro/2003.

KILOMBA, Grada. Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism. Münster: Unrast, 2008.

KRABBE, Julia Suárez. ¿Pueden ser racionales los europeos?. In: Revista OtrAmérica, sessão El Tema —Decolonialidad, março/2013. Disponível em: <http://otramerica.com/temas/pueden-serracionales-europeos/2873>

LAMBERT, Leandra. O Terceiro Som e a Diáspora nos Interstícios. In: Seminário Vômito e Não— Caderno de Comunicações. Rio de Janeiro: Azougue, 2012.

MIGNOLO, Walter. Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad Decolonial. In: Otros Logos—Revista de Estudios Críticos, año 1, n. 1, dezembro/2010.

NEWTON, Esther. Demasiado queer para la universidad: notas sobre la homofobia. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. Manifiestos Gays, Lesbianos y Queers: Testimonios de una lucha. Barcelona: Icaria Editorial, 2009.

PRECIADO, Beatriz. Manifiesto contrasexual. Madrid: Opera Prima, 2002.

_____. Testo Yonqui. Madrid: Espasa, 2008.

_____. Terror anal. In: HOCQUENGHEM, Guy. El deseo homosexual. España: Melusina, 2009.

SANTOS, Sales Augusto dos. Universidades públicas, sistemas de cotas para negros e disputas acadêmico-políticas no Brasil contemporâneo. In: Política & Trabalho—Revista de Ciências Sociais, n. 33, outubro/2010.

SPIVAK, Gayatri Chacravorty. ¿Puede hablar el subalterno?. In: Revista Colombiana de Antropología, v. 39, janeiro-dezembro/2003.

v., viviane. De uma renúncia e de resistências trans anticoloniais. In: academia.edu, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/4716637/De_uma_renuncia_e_de_resistencias_trans_anticoloniais

