

# ESSA É A LÍNGUA DO OPRESSOR, MAS EU PRECISO DELA PARA FALAR COM VOCÊ<sup>1</sup>

**Juliana de Moraes Monteiro**

UFRJ/FAPERJ<sup>2</sup>

judemoraes@gmail.com

No catálogo da exposição *Invenções da mulher moderna: para além de Anita e Tarsila*, ocorrida no Instituto Tomie Otake em 2017, o curador Paulo Herkenhoff abre seu texto “Da ocultação da mulher na cultura do muxarabi às paredes da Academia”, no qual examina a situação da mulher na virada do século XIX para o século XX nas artes brasileiras, fazendo referência à tese de Ragnaia Coutinho Macedo, *Mulher como produtora de arte: estudo de caso sobre a presença feminina na Academia Imperial e Escola Nacional de Belas Artes no Rio de Janeiro, século XIX*, descrevendo o que seria o muxarabi do título. Essa peça da arquitetura islâmica era composta por, como escreve Herkenhoff, “uma treliça de madeira que funcionava como instrumento de poder na ordem sociofamiliar” (Herkenhoff, 2017, p. 11), que operava como ferramenta de “contenção política com definição do lugar físico e social da mulher no espaço público” (Herkenhoff, 2017, p. 11), criando “um regime ótico de controle do olhar feminino e de mediação do contato das mulheres com o mundo externo” (Herkenhoff, 2017, p. 11).

Coutinho Macedo, citada pelo curador, observa que as “mulheres viviam ensombradas, escondidas, não podendo ser vistas por ninguém” (Herkenhoff, 2017, p. 11). Um muxarabi ainda marcava uma diferença: enquanto as mulheres brancas viviam reclusas por detrás das frestas, as escravas e as mulheres negras alforriadas eram vistas em trabalhos nas ruas. Embora não haja tempo para discutir esse ponto, faço aqui menção à posição de Herkenhoff, ao reconhecer e ressaltar que a reclusão doméstica era parte do universo das pessoas brancas de classe alta, uma vez que os homens e as mulheres negras sempre trabalharam fora do espaço privado. Portanto, a expressão *cultura do muxarabi* designa,

---

<sup>1</sup> Referência ao poema de Adrienne Reich escrito em 1968 intitulado “Queimar papéis em vez de crianças”, citado pela escritora bell hooks em *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*. Cf. Hooks, 2017, p. 223.

<sup>2</sup> Este trabalho é parte da pesquisa de pós-doutorado “Sobre a linguagem do feminino: o não-todo como categoria para pensar o sentido ético das imagens na arte contemporânea” financiada pela Faperj.

novamente segundo Herkenhoff, “a ausência de papéis da mulher branca no espaço público fora da família e da religião” (Herkenhoff, 2017, p. 11).

Aos fins do século XIX, a superação do muxarabi parecia em curso, com a ruptura do espaço doméstico e de uma forma de dominação masculina que acabou produzindo a entrada das mulheres no sistema das artes ditas visuais. Se no século XVIII as mulheres já tinham conseguido timidamente encontrar expressão individual na literatura e na música, foi só aos fins do XIX que elas começaram a ser aceitas nas escolas de arte – em 1891 no Liceu de Artes e Ofícios e em 1892 na Escola Nacional de Belas Artes. É claro que, nesse momento, as personagens femininas que conseguiram ultrapassar o modelo excludente e patriarcal eram oriundas de classes ricas, brancas e abastadas e foi preciso um outro século para mulheres negras ocuparem a cena pública do mundo artístico, onde destacamos o pioneirismo de Maria Auxiliadora no Brasil.

Comecei o texto com essas informações de cunho historiográfico para pensar não apenas no passado, mas refletir, sobretudo, sobre o Brasil atual, sob o jugo dos tentáculos insidiosos do autoritarismo, da censura, do fundamentalismo religioso neopentecostal, da ideologia militarizada e do cerceamento da liberdade que parece constituir a força motriz do novo governo. O alvo principal da violência de suas práticas encarna a figura das minorias (pobres, mulheres, negros, indígenas e LGBTQ+) que constituem as faces de uma mudança estrutural social e política perpetrada no cenário brasileiro na primeira década do século XXI. Essa transformação – sutil, mas com efeitos devastadores na subjetividade egoica daqueles que sempre gozaram do espaço e do domínio do poder – trouxe à tona questões complexas do nosso passado colonial, patriarcal e escravocrata e fez emergir, na nossa fictícia aparência de conciliação, ressentimentos e pulsões de aniquilamento do outro, onde tudo que não é branco, cristão, heteronormativo e masculino deve, por conseguinte, sucumbir e desaparecer, o que Vladimir Safatle chamou de “desejo de desaparecimento” (Safatle, 2010 *apud* Kehl, 2018, p. 13) na sociedade brasileira.

A chamada estética do muxarabi, na expressão de Marcelo de Campos, disparou em mim reflexões acerca da impossibilidade de ser vista e reconhecida no âmbito público como um sujeito que foi condenado a viver nas sombras e para quem só é dada a possibilidade de ver e de participar da cena do mundo através de pequenas frestas, como a imagem pavorosa da bela arquitetura islâmica do muxarabi – hoje parte do acervo do Museu de Arte do Rio (MAR) – nos deixa entrever na primeira página do ensaio de Herkenhoff.

Ainda que, naquele contexto, o muxarabi marcasse uma barreira contra as mulheres brancas, ele pode ser ressignificado como uma estrutura permanente de exclusão e apagamento dos sujeitos. Todos os indivíduos que se levantaram para gritar contra o silenciamento de suas vozes e de seus corpos no Brasil recente esbarraram em um tipo de muxarabi que os ameaçou e os coibiu de fazer parte da visibilidade política e social de alguma forma. Alguns indivíduos, mais do que isso: esbarraram em uma política de estado tão violenta que não foram apenas cortados da vida pública, mas impedidos de ter o próprio direito de *viver*.

Estamos falando de um contingente imenso de pessoas que não sobreviveram em meio ao genocídio do povo negro, ao feminicídio, à LGBTfobia, ao ativismo político, à violência policial do estado, do tráfico e das milícias. O maior emblema que temos dessa presente conjuntura é a morte da vereadora Marielle Franco em 2018, por aglutinar no seu covarde assassinato o desejo de morte por parte de todos os segmentos intolerantes: enquanto mulher, negra, bissexual, ativista política que combatia a violência estrutural do Estado, Marielle é o corpo mais matável na lógica do que Maria Rita Kehl nomeou de “inconsciente social” (Kehl, 2018, p. 35), uma estrutura cujas “representações recalçadas produzem manifestações sintomáticas” (Kehl, 2018, p. 35).

Em *O ressentimento no Brasil*, a psicanalista chama atenção para uma ideia análoga ao mecanismo inconsciente dos sujeitos que atuaria para além deles em uma esfera transindividual, operando sobre a sociedade e sobre a cultura. Nesse sentido, o sintoma social se encrustaria nos indivíduos singulares independentemente das estruturas psíquicas de cada pessoa. De acordo com Kehl, os sintomas sociais se cristalizam

através de práticas e discursos que se automatizam, independentes das estruturas psíquicas singulares de cada um de seus agentes. Assim como ocorre quando o sintoma individual se cronifica sem tratamento, também o sintoma social tende a se agravar com o passar do tempo. É possível afirmar que todo agrupamento social padece, de alguma forma, dos efeitos de sua própria inconsciência. São “inconscientes”, em uma sociedade, tanto as passagens de sua história relegadas ao esquecimento – por efeito de proibições explícitas ou de jogos de conveniência não declarados – quanto as demandas silenciadas de minorias cujos anseios não encontram meios de se expressar (Kehl, 2018, p. 35-36).

Nesse sentido, podemos dizer que passagens cruciais da história brasileira não foram tematizadas ou elaboradas enquanto uma experiência traumática coletiva e, justamente por isso, os efeitos perversos do colonialismo, da escravidão, do patriarcalismo e, posteriormente, da ditadura, se encrustaram no inconsciente social da população. Quando

os setores oprimidos resolveram falar e expressar suas vozes encontrou como resposta a dissolução do material recalcado, liberado pelo conteúdo ressentido daqueles que não queriam perder nem um milímetro de sua posição de classe e/ou de seu privilégio de raça e gênero. O recalcado então reapareceu com força total no país da suposta cordialidade e do convívio com as diferenças do outro.

No que diz respeito ao discurso das mulheres, é notável que, enquanto eu escrevo esse texto, sou notificada de dois casos de feminicídio: uma mulher foi encontrada morta em uma praia de Niterói – lembro de uma foto em um domingo com amigos nessa mesma praia que, ironicamente, se chama Praia do Sossego. Passo para a outra matéria: duas mulheres com 90% do corpo queimado em uma casa em Friburgo. O criminoso, que ateou fogo na casa com a namorada e uma amiga trancadas dentro de um banheiro, foi detido e disse que “perdeu a cabeça”.

Femicídio é uma palavra não aceita pelo meu Word antigo de 2010. Ela aparece sempre escrita com o sublinhado vermelho que marca a sua “estrangeiridade” na nossa língua. Ela não é como a palavra crime, assassinato ou morte – ela introduz uma nova dimensão que precisa ser assimilada pela linguagem. Não se trata apenas de uma morte comum, trata-se de uma tipificação específica que produz assassinatos em massa de corpos femininos. Então, se o fenômeno não é isolado, se ele acontece todos os dias, ele é parte de um sistema complexo da cultura que precisa ser estudado e para o qual o conceito inconsciente social de Kehl pode ser de grande valia. Os homens que perdem a cabeça são a resposta à ruína de um mundo falocêntrico, com posições demarcadas e organizadas por delimitações muito claras.

No Brasil de 2019, o ataque do governo às Ciências Humanas tem uma disposição para fazer com que violências como essa sejam naturalizadas, ou melhor, como diz Kehl em jargão psicanalítico, automatizadas. Uma vez esquecidas ou não elaboradas coletivamente pelas práticas e discursos sócio históricos – cujo mapeamento e tematização vem das Ciências Sociais, da Sociologia, da Antropologia, da Filosofia, da História e de áreas da Arte e da Comunicação – perde-se a capacidade de entender que o retorno do recalcado revela as raízes traumáticas e fundantes de ser um país forjado no seio da escravidão negra, do genocídio indígena e, ainda, do estupro, do silenciamento e da domesticação sistemática das mulheres. Enquanto não relembrarmos nosso pertencimento a essa linhagem histórica, jamais conseguiremos entender nosso lugar nela.

No entanto, esse pertencimento pode ser também a assunção de um não-lugar, uma desterritorialização constitutiva da qual nós podemos nos apropriar. Para quem nunca experienciou a garantia de um espaço, assumir a posição desconfortável da fratura pode ser uma saída aos imperativos sistemáticos de captura pelo poder. Autocompreender-se como apartado de um lugar não é o mesmo que se perder na história. Ao contrário: é conseguir construir laços sociais com todos aqueles que também não gozaram do mesmo pertencimento. Em “A jovem nascida”, a escritora franco-argelina Hélène Cixous recupera sua biografia apontando para a sua falta de um solo pátrio, com o mesmo gesto que a faz se reconhecer como parte de uma história dos colonizados, subalternizados e exterminados por processos muito bem definidos cronologicamente na história. Segundo a escritora:

Mas eu nasci na Argélia e meus antepassados viveram na Espanha, no Marrocos, na Áustria, na Hungria, na Tchecoslováquia, na Alemanha e meus irmãos de nascimento são árabes: assim, pois, onde estamos na História? Eu sou do partido dos ofendidos, dos colonizados. Eu (não) sou árabe. Quem sou? Eu “trago” a história da França; Sou judia. Em suas guerras e em suas revoluções, em que gueto me encerraram? Quero lutar. Qual é meu nome? Quero mudar a vida, eu quero fazê-lo. Que “eu”? Onde está o meu lugar? Busco-o. Procuo por toda parte. Leio, pergunto; Começo a falar: que idioma é o meu? O francês? O alemão? O árabe? Quem falou por mim através das gerações? Tenho minha oportunidade. Que acidente! Ter nascido na Argélia, não na França, não na Alemanha: um pouco mais e como alguns membros de minha família hoje em dia não escreveria, teria caído em anonimato para a eternidade junto a Auschwitz. Oportunidade: se tivesse nascido cem anos antes, teria estado na Comuna. Como? Você? Onde estão minhas batalhas? E meus companheiros, digo companheiras, de armas? Busco por todas as partes. Filha do azar. Um ano antes. Um milagre. Conheço-o. Detesto-o: poderia ter sido apenas uma morta. Ontem: quem poderia ter sido? Acaso não posso imaginar sequer minha outra parte? - Vivo toda minha infância sabendo-o: fui várias vezes objeto de milagre. Uma geração antes e eu não existiria. Esta é a minha revolta: é impossível viver, respirar, comer em um mundo onde os meus não respiram, não comem, são humilhados, aniquilados. Os meus: todos os que sou, de que sou a mesma. Os condenados da história. Os exilados, os colonizados, os queimados. Sim, Argélia é “invivível”. França, não podemos dizer... Alemanha! Europa cúmplice! - Deve existir outra parte, digo. E todo mundo sabe que para ir a outra parte há passagens, indicações, “mapas” - para uma exploração, uma navegação. São os livros. Todo mundo sabe que existe um lugar que não está obrigado econômica e politicamente às baixezas e aos compromissos. Que não está obrigado a reproduzir o sistema. E é a escrita. (Cixous, 1995, p. 25-26).

Como podemos ver nesse trecho, a autora faz um duplo movimento. Ao mesmo tempo em que recusa uma fixação identitária – rejeitando com isso qualquer engessamento de nacionalidade ou regionalidade –, ela consegue revirar o que poderia ser uma condição

inferiorizada – já que desprovida do conforto advindo de uma referência estável e segura – em prol de um pertencimento histórico a um não-lugar, junto aos “exilados, colonizados, queimados”. Forjar esse laço social junto aos oprimidos, espelhar nessa situação atroz um reconhecimento enquanto sujeito histórico, pode ser uma chave para outro tipo de proposição política, não mais em direção ao roteiro normativo da identificação, da conformidade e da adequação.

A aposta de Cixous vai em direção a uma errância, uma reivindicação para um vagar perene como forma de habitar o mundo que, nas suas palavras, provoca o “lançamento de um novo sujeito, vivo, como infamiliaridade<sup>3</sup>” (Cixous, 1995, p. 51). Nesse sentido, a autora convoca para nos instalarmos em um trânsito permanente como um modo de escapar à tentativa de captura pela lógica do poder que almeja sempre organismos estáveis para melhor oprimi-los. Assumir uma posição desde sempre confrontada com a instabilidade e com a fratura pode ser uma saída que salvaguarda uma proposta mais difícil de ser assimilada pelos dispositivos de dominação. Para Cixous, essa é uma posição feminina, uma vez que para ela o feminino está sempre deslocado, sem sítio. Ou, nas palavras de Virginia Woolf: “como mulher, eu não tenho pátria”.<sup>4</sup>

Sobre esse mesmo tema, bell hooks pensa a experiência sócio-histórica da negritude a partir do ponto de vista da perda da linguagem, entendida como um território familiar de reconhecimento dos sujeitos. Sabemos que uma das primeiras definições do que seria o homem na história da filosofia é a de Aristóteles. Para o filósofo, o homem é o animal

---

<sup>3</sup> No original: *des-familiarización*. Traduzo o étimo espanhol pelo neologismo *infamiliaridade* por acreditar que existe uma referência implícita à problemática freudiana investigada no texto *Das Unheimliche* (1919), no que diz respeito ao par alemão *Heimlich-Unheimlich* (familiar/ não-familiar), cujo termo *unheimlich* foi traduzido recentemente para o português como *infamiliar*. O conceito freudiano é uma palavra ambígua na qual o termo principal *heimlich* (familiar) coincide com o seu oposto *unheimlich* (não-familiar, estranho, inquietante). Na minha tese de doutorado, defendida em 22 de março de 2019, optei por traduzir *unheimlich* por *infamiliar*, fazendo uso de um neologismo criado por Clarice Lispector no livro *A paixão segundo G.H.*, atentando para a composição da palavra criada por Lispector ser exatamente a mesma do conceito freudiano, o não-familiar, formado a partir do prefixo negativo *un* (não) e do adjetivo *heimlich* (familiar). Coincidentemente, em abril desse ano, uma nova edição do texto de Freud, em comemoração do seu centenário, seria lançada pela Autêntica intitulada *O infamiliar*. Trata-se da mais acurada tradução desse ensaio para o português. Cf. Monteiro, 2019. Cf. Freud, 2019.

<sup>4</sup> Retiro essa sentença de Woolf da coletânea de ensaios de Rebecca Solnit *Os homens explicam tudo pra mim*, cujo texto que dá nome ao livro introduziu o termo *mansplanning* no vocabulário feminista, a partir da contração *men+explain* do título *Men explain things to me*. O *mansplanning* é uma consequência estruturante do machismo na qual atua uma suposição masculina de que as mulheres não sabem sobre determinadas coisas e precisam ser ensinadas por indivíduos do sexo masculino. No texto “A escuridão de Virginia Woolf: aceitando o inexplicável”, a autora recupera uma citação de Susan Sontag presente no livro *Regarding the pain of others*, no qual a teórica dizia: “Em junho de 1938, Virginia Woolf publicou *Three Guineas* (*Três Guinéus*, que acaba de sair no Brasil), suas reflexões corajosas e nada bem recebidas sobre as raízes da guerra”. Segundo Solnit, Sontag examina a recusa de Woolf de assumir o “nós” implicado na pergunta que motivaria seu livro, sobre como “nós” poderíamos impedir a guerra. A resposta de Woolf teria sido: “Como mulher, eu não tenho pátria”. Cf. Solnit, 2017, p. 110.

político (*zoon politikon*) e o animal falante (*zoon logon ekhon*). Vemos como essas duas caracterizações sobrepostas mostram a conexão íntima que existe entre se constituir como um sujeito político e habitar o campo da linguagem. Esse legado aristotélico, que foi embaralhado a partir de uma má tradução desses conceitos pelos latinos, ao traduzirem o étimo grego *logos* por *ratio*, retorna quando hooks reflete sobre a perda da pátria do povo negro no contexto da escravidão da diáspora africana como um fenômeno análogo à perda da língua materna.

Nesse sentido, “não ter uma pátria” e ser desprovido do estatuto de sujeito político equivale a ser desprovido de uma linguagem familiar, onde os negros conseguiam falar uns com os outros e se reconheciam enquanto indivíduos. Perder as palavras, ter a voz silenciada e não ser ouvido, ou ainda, não compreender as palavras do outro é uma situação limite na qual seres humanos oprimidos foram expostos violentamente na história. Para a escritora americana, foi só como mulher que ela conseguiu compreender esse desalojamento do solo pátrio como a impossibilidade de falar, entender e ser ouvido. Segundo hooks:

Temos pouquíssimo conhecimento de como os africanos desalojados, escravizados ou livres que vieram e foram trazidos contra a vontade para os Estados Unidos se sentiram diante da perda da língua, de ter de aprender inglês. Somente como mulher, comecei a pensar nesses negros em sua relação com a língua, a pensar em seu trauma quando foram obrigados à assistir a perda de sentido da sua língua por força de uma cultura europeia colonizadora, onde vozes consideradas estrangeiras não podiam se levantar, eram idiomas fora da lei, fala de renegados (...) Quando imagino o terror dos africanos a bordo de navios negreiros, nos palanques dos leilões, habitando a arquitetura insólita das fazendas de monocultura, considero que esse terror ia além do medo da punição e residia também na angústia de ouvir uma língua que não compreendiam. O próprio som do inglês devia aterrorizá-los (Hooks, 2017, p. 224-225).

Para ela, foi só quando os negros começaram a se apropriar do inglês que foi formada uma cultura de resistência. Ao reclamarem pra si o uso da língua, ao adquirirem a capacidade de falar e se comunicar no país do colonizador, os negros puderam formar laços de uma nova comunidade. Apartada do seu território de origem, essa comunidade surgiria da sua própria estrangeiridade. Ao falar a língua do opressor, hooks chama atenção para o fato de que essa língua não foi reproduzida na boca dos colonizados, onde não houve uma adesão tirânica sem favor do colonizador.

Ao se tornarem falantes do inglês, os negros obrigaram os brancos a alterarem a própria língua, justamente porque a língua não é um organismo fixo, é um tecido em

constante movimento construído pelos falantes e modificado por eles. Toda língua é a língua do opressor porque a língua é um instrumento em disputa pelo poder, não um sistema abstrato de signos. Como escreve hooks:

Aprender o inglês, aprender a falar a língua estrangeira, foi um modo pelo qual os africanos escravizados começaram a recuperar seu poder pessoal dentro de um contexto de dominação. De posse de uma língua comum, os negros puderam encontrar de novo um modo para construir a comunidade e um meio para criar a solidariedade política necessária para resistir. Embora precisassem da língua do opressor para falar uns com os outros, eles também reinventaram, refizeram essa língua, para que ela falasse além das fronteiras da conquista e da dominação. Nas bocas dos africanos negros do chamado “Novo Mundo”, o inglês foi alterado, transformado, e se tornou uma fala diferente. Os negros escravizados pegaram fragmentos de inglês e os transformaram numa contralíngua (Hooks, 2017, p. 225).

Para ela, o inglês padrão carregava “os ruídos matança e da conquista” (Hooks, 2017, p. 225) e era preciso assumir uma língua do exílio, que hooks descreve como “uma fala quebrada, despedaçada, de um povo despossuído e desalojado” (Hooks, 2017, p. 224), um vernáculo negro que seria introduzido na norma padrão e a modificaria criando o que ela chama de contralíngua. Assim, o poder inventivo dessa nova linguagem seria uma forma de sobreviver politicamente em um mundo que desumanizou os indivíduos a tal ponto que desapropriou os indivíduos de suas próprias palavras.

E quando hooks atenta para o fato de que, como mulher, ela compreendia essa situação, ela se ancora na experiência histórica do silenciamento das vozes femininas e da impossibilidade das mulheres se constituírem como sujeitos políticos, uma vez que foram alijadas do espaço público do discurso, processo que possui um lastro na cultura ocidental que vem desde a *Odisséia* homérica, no episódio que Telêmaco ordena sua mãe Penélope a calar a boca e voltar pro o quarto diante de uma plateia (*Odisséia* I, 325-64. Cf. Beard, 2018, p. 16).

Segundo Primo Levi, em toda violência que se faz contra a humanidade, se encrusta também a violência contra a linguagem<sup>5</sup>. Em *Lembrar, escrever, esquecer*, a filósofa Jeanne-Marie Gagnebin conta o que ela chama de “história de transmissão e de morte” (Gagnebin, 2009, p. 55). Em “Memória, história, testemunho”, Gagnebin retoma a figura de Primo Levi como narrador de um sonho que, segundo o escritor, era sonhado por quase todos os companheiros de Auschwitz a cada noite. Segundo Gagnebin, Primo Levi

---

<sup>5</sup>: “Onde se faz violência ao homem, também se faz à linguagem”. “É ovvia l’osservazione che, là dove si fa violenza all’uomo, la si fa anche al linguaggio”. Cf. Levi, 1991, p. 72.



sonha com a volta pra casa, com a felicidade intensa de contar aos próximos o horror já passado e ainda vivo e, de repente, percebe com desespero que ninguém o escuta, que os ouvintes levantam e vão embora, indiferentes (Gagnebin, 2009, p. 55).

Essa passagem de Gagnebin mostra como há a narrativa de um “inenarrável”, de um horror que não se pode traduzir na linguagem e é, justamente por isso, que é preciso que se fale, ainda que sobre a impossibilidade de falar sobre algo. A filósofa concentra então na figura daquele que se levanta no sonho, que não consegue suportar as palavras terríveis do outro. Para ela, uma das tarefas éticas urgentes é não se levantar diante da dor do outro. Se não tomarmos o sofrimento de todos que foram colonizados, exterminados, silenciados historicamente como parte de nossa experiência traumática coletiva enquanto comunidade política, não iremos jamais construir um espaço simbólico que confere sentido humano ao mundo. Como escreve a filósofa:

É como se houvesse herdeiro de mortos que, simbolicamente falando, nunca existiram, que não pertenceram aos vivos e não podem, portanto, pertencer hoje aos mortos, tornando seu luto tão difícil (...) No sonho de Primo Levi, deveria ser a função dos ouvintes, que, em vez disso e para desespero do sonhador, vão embora, não querem saber, não querem permitir que essa história, ofegante e sempre ameaçada por sua própria impossibilidade, os alcance, ameace também sua linguagem ainda tranquila; mas somente assim poderia essa história ser retomada e retransmitida em palavras diferentes (Gagnebin, 2009, p. 56-7).

Ao fazer essa proposição, Gagnebin expande o conceito de testemunha: testemunha não seria apenas quem viveu de fato a violência e o horror e pode testemunhar narrando diretamente, mas também

aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente (Gagnebin, 2009, p. 57).

Para que possamos sair da “linguagem tranquila”, precisamos falar e ouvir uma outra linguagem que “abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalçado para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude” (Gagnebin, 2009, p. 55) um idioma certamente conhecido por todos aqueles que foram expropriados de ter uma voz. Sejam as mulheres por detrás dos muxarabi, os negros escravizados nas colônias, os judeus em um campo de concentração. Essa estranha fala alquebrada, onde não vigora coerência,

organização e adequação, mas onde se incrustam as falhas discursivas, quando erguida e ouvida por uma comunidade tem a capacidade de reinventar o passado – não para ser apagado e esquecido – mas para destruir o “par mortífero algoz-vítima” (Gagnebin, 2009, p. 55) e reescrever a história, conferindo o estatuto de sujeitos para aqueles que viveram e vivem a experiência traumática da violência e da dominação como objetos.

Essa dignidade humana de falar e ouvir o outro nos convoca a uma tarefa política urgente do nosso tempo. No mesmo momento em que vozes massacradas, com suas estranhezas e incongruências, se tornam audíveis, há uma resposta violenta de silenciamento e domesticação. Como encontrar uma nova linguagem que consiga furar a barreira imposta pela necropolítica?

Parece estranho o que vou propor agora, me encaminhando para o final do texto, uma vez que essa proposição vem, justamente, da experiência dos autistas, em tese, pessoas que não entraram na linguagem e que não possuem uma voz. Ao reunir crianças autistas em uma comunidade no centro-sul da França, o pedagogo e artista visual Fernand Deligny recolocou o tema do autismo e da linguagem por outro prisma. Não mais concebido como um modo de operar defeituoso da linguagem que deveria ser corrigido, mas como um modo radicalmente distinto de estar na linguagem, de habitá-la. Dialogando e divergindo com a psicanálise de Freud e Lacan, Deligny produziu uma série de textos em que expunha seus pensamentos teóricos, além de filmes e mapas que hoje frequentamos em museus e galerias.

Em Cévennes, Deligny fez uso de uma experiência pedagógica revolucionária com crianças autistas ouvindo-as, ou seja, retirando a percepção animalésca que a psiquiatria da época detinha ao submeter esses indivíduos a tratamentos violentos de correção e tentativas de normatização. Deligny viu ali, na experiência daqueles que não conseguiam articular uma fala, porque jamais estiveram no *topos* usual da linguagem comunicativa-discursiva, algo radicalmente inovador. Desenvolveu-se um outro tipo de laço social forjado no compartilhamento de um fora. Como escreve Deligny:

Afogados eles já estavam, ou quase, por essa vaga. Restava entre nós e eles, adescoberto, o aí: *topos*. Quando digo entre, não quero sugerir uma barreira, mas, ao contrário, que ao menos tínhamos *topos* em comum, área de estar, fora (Deligny, 2018, p. 160).

Ao não tentar deslocar o autismo do seu lugar próprio, isto é, o de se constituir desde sempre como um fora da linguagem, como um espaço fronteiroço, a priori instalado na fissura da linguagem, Deligny fundava uma comunidade política de seres humanos que falavam por outros meios, para além do registro normativo e de adequação da comunicação.

Seus mapas desenhados a partir do que ele chamou de linhas de errância não são instrumentos de localização, mas antes funcionam como uma estratégia de perda, uma cartografia para um trânsito sem indicadores fixos. Criou-se algo a partir de uma dinâmica do fora, de um não-lugar, ou, nas palavras dele, do resto. Como explica o pedagogo francês:

Um pouco cansados desses excessos de compreensão – que, como era flagrante, a criança já não suportava, não suportava ser compreendida, e então era o intolerável que vinha à tona-, pusemos-nos a pensar que *topos* podia ser o lugar do resto, isto é, do que parece refratário à compreensão que, não esqueçamos, sob o manto do abraço, nos fala daquelas ideias que um signo representa. Dizer que a compreensão só pode exercer-se pressupondo uma significação manifesta a necessidade aí de um pres-sup-(p)osto. Ora, esse “sup” que vem se pôr sobre o outro ou em seu lugar é mesmo o a-fazer, o aporte dessa compreensão que redobra quando se choca contra o refratário; deliberadamente, portanto, nós sacrificamos o “sup” (Deligny, 2018, p. 160).

Na concepção de Deligny, trata-se de habitar o estranho espaço do resto, do que não pode ser assimilado ou domesticado. Ao se situar no *topos* do entre, em um certo desterro da língua e da voz, sacrificando o poder pressuponente da linguagem, que implica o sentido e a correspondência de significantes e significados, Deligny conseguiu efetivar um espaço de pertencimento para esses pequenos sujeitos exilados em sua própria linguagem, descartados por uma sociedade que não tolera as fraturas que atravessam a experiência de que há uma perda a cada vez que nós falamos. Na comunidade de Deligny, os autistas também *falavam*, ainda que permeados por fissuras, falhas e barreiras. Mas não é assim também a *nossa* linguagem, a *nossa* voz?

Serão, portanto, os que desde sempre foram expropriados de um lugar estável e seguro que construirão uma nova aliança política contra os mecanismos normatizadores e reguladores incapazes de tolerar tudo aquilo que se apresenta fora da lógica do poder.

Colonizados, exterminados e violentados, são esses sujeitos que poderão reinventar outras linguagens, são eles que, emanando do *topos* do resto, produzirão uma nova comunidade, não forjada por uma linguagem uniformizadora e dotada de um sentido único e irrevogável, mas, ao contrário, permeada por dissonâncias e disjunções que recusam identidades fixas e estáveis. Inventar, como na expressão de bell hooks, uma contralíngua: a invasão bárbara e criadora do estranho no familiar.

Falar – ainda que por solavancos e hesitações – é a única possibilidade de elaborar o trauma do passado, reescrever a história dos vivos e dignificar a memória dos mortos. Esse gesto de apontar apenas o rastro da linguagem é crucial enquanto tarefa política: narrar, ouvir – a experiência possível que só confirma que, de fato, *há* linguagem. Ainda

que falar seja prática atravessada por falhas e ruídos, que nada mais são do que os próprios elementos estruturantes da linguagem, por onde os significantes deslizam e o sentido e a significação resistem. Falar, como no poema de Rich, pela língua do opressor. Como escreve o filósofo italiano Giorgio Agamben ao final do seu livro *A linguagem e a morte: ensaio sobre o lugar da negatividade*, “como agora falas, isso é a ética” (Agamben, 2006, p. 147).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. 2006. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BEARD, M. 2018. *Mulheres e poder: um manifesto*. Trad. Celina Portocarrero. São Paulo: Editora Planeta.
- CIXOUS, H. 1995. *La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura*. Trad. Ana M. Moix. Barcelona:Anthropos; Madrid: Comunidad de Madrid ; Consejería de Educación. Dirección General de la Mujer; San Juan, Universidad de Puerto Rico.
- DELIGNY, F. 2018. *O aracniano e outros textos*. Trad. Lara Christine de Malimpensa. São Paulo: n-1 edições.
- FREUD, 2019. Sigmund. *O infamiliar/ Das Unheimliche /;* seguido de *O Homem da Areia/ E.T.A. Hoffmann*; Tradução Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares [ *O homem da areia*; tradução Romero de Freitas]. Belo Horizonte: Autêntica Editora
- GAGNEBIN, J-M. 2009. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34.
- HERKENHOFF, P. 2017. “Da ocultação da mulher na cultura do muxarabi às paredes da Academia”. In: *Invenções da mulher moderna: para além de Anita e Tarsila – Modern Women and their inventions : beyond Anita and Tarsila/ Paulo Herkenhoff*, curador/curator;[ coordenação/ coordinator Vitoria Arruda, Carolina Pasinato; tradução inglês/ English translation Izabel Burbridge, John Norman, Julia Pereira Lima]. – São Paulo: Instituto Tomie Ohthake.
- HOOKS, B. 2017. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- KEHL, M. R. 2018. *O ressentimento no Brasil*. Lisboa: Oca.
- LEVI, P. 1991. *I sommersi e i salvati*. Torino, Giulio Einaudi Editore.
- MONTEIRO, J. 2019. *O que a Esfinge ensina a Édipo: os limites da interpretação, o demoníaco e o infamiliar na arte contemporânea*. 2019, 207 p. Tese ( Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro.
- SAFATLE, V. 2010. “Do uso da violência contra o Estado ilegal”. In: SAFATLE, Vladimir e TELES, Edson. *O que resta da ditadura*. Editora Boitempo. São Paulo, 2010
- SOLNIT, R. 2017. *Os homens explicam tudo pra mim*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Cultrix, 2017