**UMA RESISTÊNCIA MONSTRUOSA:
PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES SOBRE POLÍTICA, DECOLONIALIDADE E
QUEER EM HIJA DE PERRA¹**

**A MONSTROUS RESISTANCE:
FIRST NOTES ABOUT POLITIC, DECOLONIALITY AND QUEER IN HIJA DE PERRA**

Thiago Henrique Ribeiro dos Santos²

Resumo

Este artigo apresenta considerações iniciais concernentes à pesquisa de mestrado em curso junto ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Práticas de Consumo da ESPM-SP. Tal processo de investigação tem como bússola as inscrições comunicacionais ativadas pelo sujeito-objeto Hija de Perra, personagem-performance, híbrido monstruoso de drag queen e travesti, criada pelo artista chileno Victor Hugo Wally Pérez Peñaloza (1980-2014). Nestes primeiros passos da investigação, partimos do dissenso de Rancière (1996) para compreendermos a política afrontosa na performance de HDP e propomos vincular o pensamento decolonial aos estudos queer, em busca de um trajeto de resistência que revele a possibilidade de um conhecimento-outro (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007), gestado no cu do mundo (Pelúcio, 2014).

Palavras-chave: Dissenso. *Queer*. Estudos decoloniais. Hija de Perra.

Abstract

This article introduces the first notes relative to an on-going master's research in the Communication and Consumption Practices Graduate Program at ESPM-SP. That investigation process has as compass the communication inscriptions activated by the subject-object Hija de Perra, a character-performance, monstrous hybrid of drag queen and transvestite, created by Chilean artist Victor Hugo Wally Pérez Peñaloza (1980-2014). In these investigation first steps, we start from Rancière's dissensus (1996) to understand the outrageous politic in HDP's performance, and we propose linking decolonial thinking and queer studies. In that sense, we search for a resistance path which reveal the possibility of a knowledge-other (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007), gestated in the world's ass (Pelúcio, 2014).

Keywords: Dissensus. *Queer*. Decolonial studies. Hija de Perra.

O dissenso monstruoso

¹Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Vínculo, Coerção e Resistência, do VI ComCult, Universidade Paulista, Campus Paraíso, São Paulo – Brasil, 08 a 09 de novembro de 2018.

²Mestrando em Comunicação e Práticas de Consumo (ESPM-SP, bolsista Capes), especialista em Jornalismo Cultural (PUC-SP) e membro do Grupo de Pesquisa CNPq Juvenália (Culturas juvenis: comunicação, imagem, política e consumo). thiago.rizan@gmail.com

Este artigo apresenta considerações iniciais concernentes à pesquisa de mestrado em curso junto ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Práticas de Consumo da ESPM-SP. Tal processo de investigação tem como bússola as inscrições comunicacionais ativas pelo sujeito-objeto Hija de Perra, personagem-performance, híbrido monstruoso de drag queen e travesti, criada pelo artista chileno Victor Hugo Wally Pérez Peñaloza (1980-2014).

Nestes primeiros passos da investigação, propomos articular uma discussão sobre a memória audiovisual de Hija compreendida a partir da chave analítica do dissenso, tal como proposto por Jacques Rancière (1996). Nessa direção, identificamos possíveis vínculos entre o pensamento decolonial (Ballastrin, 2013; Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2007) e os estudos queer (Butler, 2015; Louro, 2015; Pereira, 2015), em busca de um trajeto de resistência que revele a possibilidade de um conhecimento-outro (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007), gestado no *cu* do mundo (Pelúcio, 2014).

Posto isso, iniciamos pela crítica de Rancière (1996) ao discurso que compreende o consenso como princípio da democracia. Para ele, “o que chamam consenso é na verdade o esquecimento do modo de racionalidade próprio à política” (Rancière, 1996, p. 368). Seria o *dissenso* o pilar democrático. Não no sentido de antagonismos e conflitos, mas de uma lógica responsável pela partilha do mundo sensível, este em que vivemos. O autor ressalta que a política não é uma organização harmoniosa dos interesses e sentimentos da comunidade, inerente ao ser humano, mas uma dinâmica arbitrária – ou um “recorte do mundo sensível”, em suas palavras – escolhida em detrimento de outra dinâmica de ser.

Para construir um embasamento teórico, Rancière (1996) resgata enunciados da filosofia política. A partir de uma interpretação do livro *III* da *Política*, ele entende que Aristóteles explicita que há uma lógica de governo que pressupõe uma potência para governar sobre uma matéria apta a ser governada. Logo, haveria uma relação de poder entre a suposta superioridade de alguns e a respectiva inferioridade de outros.

Platão, por sua vez, já havia exposto no livro *III* das *Leis* os títulos necessários para governar e para ser governado, que podem ser agrupados em três categorias. A primeira, elenca Rancière (1996), é dos títulos tradicionais de autoridade, inerentes ao nascimento: a autoridade dos velhos sobre os jovens, dos nobres sobre os plebeus, dos pais sobre os filhos e dos senhores sobre os escravos. A segunda categoria é a da ciência sobre a ignorância. E, por fim, a terceira é uma categoria que não segue lógica, trabalha com o acaso, com a “escolha do

deus”, como chama ironicamente Platão, o sorteio de quem governará e será governado – a democracia. Este último regime é uma aberração para o filósofo, pois não segue princípio algum. A determinação de papéis, na democracia, estaria, sob essa visão, relegada ao acaso.

Rancière (1996) explica que democracia é o poder do *demos*, o povo, que, por sua vez, em Atenas, era constituído pelos pobres. Uma classe que não se caracterizava apenas por uma situação econômica, mas uma posição simbólica: “[...] pobres são as pessoas reles, as que não possuem nada, nenhum título para governar, nenhum título de valor a não ser o fato de terem nascido ali e não alhures” (Rancière, 1996, p. 370).

Nesse sentido, então, a democracia, originalmente, é uma ruptura sem precedentes com a lógica de governo que se sustentava em uma suposta dominação legítima, permitindo que governe justamente aqueles que não têm título para tal. Essa ruptura é o dissenso.

O autor entende que *demos* é portador de uma semântica ambivalente, pois, ao mesmo tempo que significa os pobres, também se refere ao todo da comunidade. Desse modo, em uma inferência orwelliana, seria como dizer que todos são iguais, mas entre os iguais há os diferentes. “O *demos* não é apenas a parte que se identifica ao todo. É a parte que se identifica ao todo exatamente em nome da injustiça que lhe é feita pela ‘outra’ parte: por aqueles que são alguma coisa, que têm propriedades, títulos para governar” (Rancière, 1996, p. 371).

É em cima dessa fundação política-filosófica que Rancière (1996) edifica sua proposta de reformulação do conceito de política. Para ele, “o consentimento das coletividades, a organização dos poderes e a gestão das populações, a distribuição dos lugares e das funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (Rancière, 1996, p. 372), comumente processos atribuídos à política, são, em um sentido amplo e não pejorativo, o que ele chamará de *polícia*. Essa ressignificação visa ainda abarcar as funções de vigilância e repressão atribuídas à atuação da polícia aos processos descritos, pois seriam modos de “distribuição sensível” dos corpos na sociedade (Rancière, 1996, p. 372). A polícia é o recorte do mundo sensível que organiza o que é visível e dizível e em quais espaços o são.

Posto isso, restringe-se à *política* o “conjunto das atividades que vêm perturbar a ordem da polícia” (Rancière, 1996, p. 372). Trata-se da manifestação pela qual perturba-se o sensível e, só então, exerce-se a igualdade entre os seres falantes. É quando se provoca o que a polícia determina ser visível, dizível, contável. O dissenso é um conflito sobre o recorte que a polícia propõe sobre o mundo sensível. É trazer para onde, supostamente, não se deve, o que não se vê e não se diz, por aqueles que, em última instância, simplesmente, não são.

Nesse jogo de quem fala o quê e onde, há outro elemento preponderante para a atuação – a *palavra*. De volta a Aristóteles, desta vez em referência ao livro *I* da *Política*, o autor resgata um enunciado que pontua o *logos*, a palavra, como signo distintivo político do homem e dos outros animais. Isso porque a voz (*phone*) seria comum a todos, homens e animais, mas só os primeiros são capazes de discursar, de elaborar e manifestar o útil e o prejudicial, o justo e o injusto. O reconhecimento do som produzido pelo outro como discurso, contudo, não é natural. Trata-se de uma operação arbitrária que reconhece a palavra de alguns e ignora a de outros (Rancière, 1996). Os corpos que não pertencem à comunidade política, tal como entendida pela polícia do mundo sensível, não são ao menos considerados seres falantes, portadores da habilidade de discursar. Suas demandas e propostas não são ouvidas. Quando suas bocas se abrem, ouvem-se apenas ruídos.

É justamente nesse emudecimento do outro que se revela uma entrada para introduzir à discussão de política de Rancière (1996) o pensamento decolonial.

Pensamento decolonial, uma proposta de subversão às coerções eurocêntricas

Diferentemente do que se imagina no senso comum, as independências das últimas colônias nos séculos XIX e XX não foram suficientes para encerrar a exploração de populações periféricas no mundo. O que aconteceu, de fato, com tais eventos foi uma transição de um sistema de abusos explícitos para outro menos evidente. Ou, como definem Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), do *colonialismo moderno* para a *colonialidade global*.

Segundo eles, ainda experienciamos uma divisão internacional do trabalho entre centro e periferia tanto quanto as hierarquias étnico-raciais, espirituais, epistêmicas, sexuais e de gênero impostas pela *matriz colonial do poder*, a lógica, assim chamada por Anibal Quijano, da dominação política e econômica imbricada no sistema colonial, mas que não findou com a independência das colônias (Pereira, 2015). Por isso, a distinção entre *colonialismo* e *colonialidade*: o primeiro tem a ver com um sistema jurídico-administrativo que vigorou em determinado período histórico, enquanto o segundo está correlacionado a isso, mas é mais amplo, pois implica na matriz colonial do poder.

A lógica de tal matriz, ensina Pereira (2015), usa diferenças culturais como valores para hierarquizar populações e regiões do mundo, criando zonas inferiores e sujeitos menores,

abjetos, subalternos. Marcadores geopolíticos, de raça e de gênero, outrora indicadores de diferenças culturais, passam a ser usados para classificações epistêmicas e ontológicas.

Mignolo (2007) defende que não é possível haver modernidade sem colonialidade. A modernidade como formação do capitalismo mundial no século XVI foi justamente forjada na matriz colonial do poder, que utiliza faltas ou excessos – assim considerados por seus moldes – como marcadores de diferenças coloniais e, portanto, legitimadores da exploração/domínio/conflito de raça, gênero e trabalho (Ballastrin, 2013).

O que, então, teria mudado com a independência das colônias? De acordo com Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), as formas de dominação, não a estrutura das relações entre os centros e as periferias. Os discursos e estruturas de poder eurocêntricos, racistas, homofóbicos e sexistas vomitados por machos heterossexuais europeus sobre os territórios, que o egocentrismo da expansão colonial lhes dizia que haviam descobertos, sobreviveram a essa primeira descolonização ocorrida com a independência das colônias espanholas, inglesas e francesas, no fim do século XIX e início do XX (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007).

Nesse sentido, o termo *giro decolonial* foi criado por Nelson Maldonado-Torres (Ballastrin, 2013) para explicitar a necessidade de um segundo processo de descolonização, a fim de dar conta, também, de uma independência epistêmica, teórica e política, que se abra a possibilidades outras, não moldadas pela matriz colonial do poder. Economias, políticas, subjetividades-outras (Mignolo, 2007), teorias-outras (Pereira, 2015), que não apenas reconheçam, mas incorporem as especificidades locais.

Na proposta de adotar referenciais-outros, não eurocêntricos, Mignolo (2007) identifica uma genealogia decolonial no pensamento indígena desde o século XVI, pois, como ele diz, trata-se de um movimento surgido junto à própria imposição da modernidade nas colônias através da matriz colonial do poder. São trabalhos como o *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1616) do nativo Waman Poma de Ayala e o *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1787) do escravo liberto Ottobah Cugoano, ambos “tratados políticos decoloniais que, graças à colonização do saber, não chegaram a compartilhar as mesas de discussões com a teoria hegemônica de Maquiavel, Hobbes ou Locke” (Mignolo, 2007, p. 28, tradução nossa).

O que esse “abrir-se a outras experiências, histórias e teorias” (Pereira, 2015, p. 415) faz é – tal como a denúncia de Rancière (1996) sobre a distinção promovida pela polícia entre a voz e a fala de alguns – sinalizar para as coerções e silenciamentos, inclusive epistêmicos, provocados pela matriz colonial do poder. Esta apaga saberes e sujeitos que perturbem seu

mundo sensível legitimado por uma história branca, heterossexual e ocidental. Entre tais sujeitos invisibilizados, estão os dissidentes de sexo e gênero pelos quais a teoria *queer* também, e especificamente, se interessa.

Estudos *queer* e os corpos desobedientes

Ironicamente, a teoria *queer* não se pretende como Teoria, assim, com T maiúsculo, capaz de dar conta de todas as possibilidades sobre as quais as Teorias se debruçam (Pereira, 2015). Recusa-se à universalidade que insistem em lhe impor. É teoria limítrofe, que se contorce nas bordas, por entre os sujeitos pelos quais se deixa contaminar. Refestela-se nas estranhezas, bizarrices e bichices dos excêntricos, esquisitos, desviantes – os que insistem em desobedecer às normas de sexo e de gênero. Viados, bichas, sapatões, travestis, drag queens, trans, e todos esses outros monstros assim chamados por nossas epistemologias cotidianas por desafiarem os saberes sobre o que(m) é homem/mulher.

Mais interessante do que entender o *queer* como uma taxonomia dos sujeitos pelos quais se deixa tocar, talvez seja percebê-lo como um dispositivo operacional que denuncia a matriz utilizada como referencial universal para o reconhecimento de comportamentos aceitáveis, a *matriz de inteligibilidade* de Judith Butler (2015).

A denúncia dos mecanismos de (re)produção das normas se dá na esteira da operação de desconstrução de Jacques Derrida, pela qual expõe-se a lógica ocidental dos binarismos (Louro, 2015). Esta promove pares nos quais um dos polos é arbitrariamente determinado como central, fundante e, diametralmente oposto, está o lugar inferior do outro e subordinado do termo inicial. Ao adotar a desconstrução como procedimento metodológico (Louro, 2015), o *queer* propõe expor a arbitrariedade dos binarismos – mesmo daqueles tão cristalizados como homem/mulher, feminino/masculino –, de modo que se revele a imbricação dos polos e sua impossibilidade de dissociação, pois um só existe em relação ao outro, estando subordinados entre si e, diferentemente do que defende a lógica ocidental, carregando traços desse suposto “outro”, sendo cada um dos polos plural e fragmentado.

Exposta a arbitrariedade das fixações supostamente incólumes dos polos binários, é pelos trânsitos e fluxos que o *queer* se interessa. Não por acaso, a raiz latina do termo significa *atravessado*. O interesse não é pelas raízes, mas pelas rotas (Salih, 2015), as quais transformam os corpos que por elas viajam em importantes ou abjetos (Louro, 2015).

A partir disso, e no fluxo dos questionamentos de Pedro Paulo Pereira (2015) e Larissa Pelúcio (2014), nos perguntamos se os caminhos dos estudos *queer* e decoloniais poderiam se cruzar para gerar um conhecimento-outro, em diálogo com o Norte, mas próprio do Sul.

Existe(iria) um *queer* decolonial?

Queer decolonial (ou, por uma teoria cu)

Como os corpos, as teorias também viajam, ensina Pereira (2015). E nesses trajetos, transformam-se, corpos e teorias. A metáfora da viagem é amplamente utilizada por Pereira (2015) e Louro (2015) como um forte apelo imagético que aciona em nossos imaginários os trânsitos e fluxos tão caros aos estudos *queer* e decoloniais. Ambos se atentam para os deslocamentos, das normas e dos saberes, e as transformações que promovem nos destinos em que chegam e pelas quais são afetados durante os trajetos.

Porém, ainda que não se intenda a isso, na viagem que o *queer* como saber científico faz em direção ao Sul, acaba por se desenhar como aquela Teoria em letra maiúscula, tentando compreender as dissidências daqui, de onde falamos, a partir do olhar construído sobre as dissidências de lá, de onde importamos (Pereira, 2015).

O pensamento decolonial critica justamente a colonização não apenas do ser e do poder, como também do saber. E a viagem do *queer* narrada por Pereira (2015) enquanto conhecimento gestado do Norte ilustra tal dinâmica de colonização. Os saberes subalternos produzidos no “cu do mundo” foram silenciados, ignorados, considerados “uma etapa mítica, inferior, pré-moderna e pré-científica do conhecimento humano” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 20, tradução nossa). Diríamos, inclusive, que assim permanecem: basta observarmos que a legitimidade científica é conferida apenas ao que é produzido na A(maiúsculo)cademia.

A ciência social contemporânea não encontrou ainda uma forma de incorporar o conhecimento subalterno aos processos de produção de conhecimento. Sem isso, não é possível haver decolonização alguma do conhecimento nem utopia social além do ocidentalismo (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 21, tradução nossa)

Acontece que essa dinâmica propagada pela ciência desde o Iluminismo negligencia *conhecimentos-outros* (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007) gestados nas sarjetas, nos bueiros, nos esgotos do cu do mundo, considerado pela Ciência um lugar que, tal como sua analogia

corporal, só produz dejetos. A *metáfora morfológica* de Larissa Pelúcio (2014, p. 10) é ilustrativa para reconhecer a “geografia anatomizada do mundo”, pois, segundo ela, “se o mundo tem cu é porque tem também uma cabeça. Uma cabeça pensante, que fica acima, ao norte, como convêm às cabeças. Essa metáfora [...] assinala onde se produz conhecimento e onde se produz os espaços de experimentação daquelas teorias”.

Subverter tal geopolítica do conhecimento é uma das propostas decoloniais, é abrir-se a saberes-outros, reconhecer a *fala na voz* do Outro, inclusive o conhecimento sobre si, pois, adverte Pereira (2015), os saberes ontológicos eurocêtricos também colonizaram os corpos das colônias. Reconhecer corpos, sexualidades e gêneros dissidentes, por sua vez, é também a intenção do *queer*, abrindo, então, uma possibilidade de interface entre os campos. “Teoria *queer* e pensamento decolonial se abrem e apostam em outros corpos, histórias e teorias”, diz Pereira (2015, p. 417). Trata-se de uma operação para desestabilizar verdades absolutas e universais, para se valer de uma pluralidade de fontes, reconhecendo a potencialidade do que Pereira (2015) chama de teorias-outras (esse saber sobre si), e, principalmente, para produzir um conhecimento afetado pelos corpos e experiências sobre os quais discorrem (Pereira, 2015), na confluência da força de corpos e de geopolíticas. Sobre isso, Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 21, tradução e grifos nossos) defendem um corpo-político do conhecimento, sem a pretensão eurocêntrica por neutralidade e objetividade: “todo conhecimento se encontra *in-corporado, encarnado* em sujeitos atravessados por contradições sociais, vinculados a lutas concretas, enraizados em pontos específicos de observação”.

O cruzamento das trajetórias do *queer* e do decolonial não acontece, contudo, de modo pacífico. Não seria a importação do *queer* para falar dos dissidentes daqui com as lentes do Norte um desvirtuamento da proposta decolonial? Não por acaso, com frequência, viaja em inglês. E, enquanto por lá foi gestado como enfrentamento político do movimento social e, posteriormente, apropriado pelo discurso acadêmico, por aqui, já chegou na mala dos intelectuais e autorizado pelos portões de segurança da Academia.

Não se trata, contudo, de nos ilharmos das discussões que acontecem no Norte e recusarmos suas contribuições. Mas de reestruturar essa dinâmica de escoamento teórico vertical (do Norte para o Sul) para um diálogo horizontal, que tensione os saberes, esteja atento aos marcadores locais e, principalmente, aberto à produção de nossos países vizinhos, com quem, por vezes, compartilhamos similaridades sociais, políticas, econômicas e culturais, entretanto, “nos conhecemos pouco. Lemo-nos menos ainda” (Pelúcio, 2014, p. 7).

É por isso, então, que, influenciada pelo “terror anal” de Paul B. Preciado e pelo pensamento decolonial, Pelúcio (2014, 2016) sugere que tomemos nosso próprio cu como referencial morfológico para pensarmos as abjeções locais, não para uma tradução do *queer*, mas em processo antropofágico, na tensão entre consumo e produção de conhecimento.

A apropriação do cu nos é necessária, pois a importação intelectual do *queer* no Brasil, até mesmo pela dissonância linguística, não permite captar a provocação que começa pelo próprio nome da teoria (Pelúcio, 2014). Se, em inglês, é a ofensa dirigida aos estranhos, esquisitos, e que foi apropriada e ressignificada, primeiro pelo movimento LGBT, depois pela academia, quando desembarca em terras tupiniquins, já chega suavizado, intelectualizado. Não há desconforto, nem faces ruborizadas quando se fala *queer* em eventos científicos, garante a autora. O incômodo que o termo gera em países de língua inglesa se perde nessa viagem e, também por isso, precisa ser repensado, gestado de outra forma, em ventres latinos.

Hija de Perra – sujeito-objeto, sujeito-desviantes

É pelos orifícios sujos dos corpos abjetos que encontramos pelos caminhos desta pesquisa Hija de Perra, a drag queen-travesti de sobrancelhas bestiais criada pelo artista chileno Victor Hugo Perez Peñalosa (1980-2014), uma personagem nascida das sarjetas de Santiago, um lugar dos proscritos e ignorados, violentados e oprimidos.

Fui chutada pelos meus pais e recolhida por minha avó. Ela jamais me chamou pelo meu nome: era sempre Hija de Perra. Terminei me encantando pelo nome. Sim, as pessoas me humilharam toda a vida. Isso é normal? Claro que sim. Quantas pessoas são humilhadas a vida toda? (Perra, 2010, s/p, tradução nossa).

Essa figura monstruosa, da qual nos aproximamos apenas pelos rastros midiáticos que sua presença indecente deixou nas ambiências digitais, traz em seu corpo e em suas performances um mapa – mais rizomático do que cartesiano – dos vínculos que aqui tentamos propor pelo dissenso, pelo decolonial e pelo cu.

Hija não foi uma mulher, mas uma criatura nova, um monstro cercado por outros. Seu funeral, em 2014, vítima de encefalite bacteriana, descreveu Juan Pablo Sutherland (2014, s/p, tradução nossa) à época, foi um réquiem bizarro, composto por “uma comunidade de mutantes: ativistas queer, dissidentes sexuais, lésbicas feministas, bichas punks, culturais e de esquerda, sadomasoquistas, trans bizarras e políticas, amigos e familiares”. Hija foi marginal

dentro da marginalidade, pois, como Sutherland (2014, s/p, tradução nossa) registra, organizações LGBT notórias do Chile ignoraram o funeral daquela que fez parte de uma geração que nos últimos 12 anos anteriores à sua morte criticou as “formas tradicionais de entender a sexualidade e sua construção normativa no mundo já institucionalizado da diversidade sexual na sociedade chilena”.

Adepta do que Sutherland (2014) chamou de uma “poética abjeta e marginal”, Hija de Perra torceu as normas e se equilibrou nas bordas, apropriando-se em um processo antropofágico das bizarrices. Para este artigo, optamos por nos deter em duas aparições da artista a fim de delimitar o *corpus* de observação e aproximar nossas chaves analíticas: um discurso em uma marcha pela diversidade sexual, na cidade chilena de Arica, em 2013, do qual se tem um registro audiovisual amador, publicado na plataforma de vídeos YouTube (Perra, 2013); e um discurso lido no *Congresso El sexo no es mio*, na 1ª Bienal de Arte e Sexo, realizado em Santiago, em 2012, e que foi traduzido para o português e publicado na *Revista Periódicus*, da Universidade Federal da Bahia, em 2015 (Perra, 2014/2015).

O recorte para esse *corpus* aconteceu pela vinculação direta entre o conteúdo desses registros e a temática deste artigo e pela complementaridade possibilitada pela diferença das materialidades. Enquanto o texto impresso dialoga diretamente com um questionamento *queer* decolonial, dando como pista a possibilidade dessa temática atravessar a obra de HDP, o texto audiovisual explicita a estética manipulada para construção da performance da artista.

Hija de Perra (2013) se prepara para iniciar seu discurso. Graças ao close da câmera, que filma seu rosto ora de perfil ora de costas, vemos pornograficamente perto. Não é possível precisar a hora nem o local onde está, apenas que se trata de um espaço aberto, uma praça pública talvez, e que é noite. O evento é identificado apenas pelo título do vídeo – *Discurso de Hija de perra en marcha por la diversidad sexual 2013 en Arica*.

Os cabelos na altura dos ombros, tão negros quanto o céu recortado ao fundo, estão lisos, soltos, embaixo de um lustroso quepe preto que aciona a imagem de alguma figura de autoridade sem rosto em nosso imaginário. Assistimos enquanto suas mãos ossudas (masculinas?) vão ao rosto, expondo unhas vermelhas, para colocar seus óculos sobre olhos maquiados. Delineador gatinho. Lábios pintados. “La estupenda Hija de Perra”, introduz alguém, seguido por palmas. “Gracias, mi amor”, a ouvimos responder em uma voz masculina (?) com delicadeza feminina (?). A imagem desfoca, treme, enquanto ela se afasta e assume sua posição junto a um microfone. Sai dos bastidores para o palco principal. Da escuridão da

invisibilidade para o campo do visível, pronta para o combate. Posiciona-se entre duas figuras mudas, reconhecidas socialmente como um homem e uma mulher, seguranças, agentes de um imaginário coletivo conferido a figuras oficiais, empunhando metralhadoras nitidamente artificiais. De expressão séria, assim permanecem pelos 17 minutos do vídeo, olhos à frente, por vezes percorrendo com o olhar o público, com suas expressões caricatamente impenetráveis, ali para garantir, como leões armados, a segurança desse monstro ditatorial. Uma polícia a serviço do dissenso político.

Hija de Perra é política no sentido mais rancieriano possível. É o próprio dissenso. Provoca, com sua presença, o mundo sensível e colonizado que determina as margens invisíveis como lugar dos subalternos. É indefinição – nem homem, nem mulher. Que bicho(a) que é?³ Um monstro que escapa dos binarismos de gênero e se alimenta das dissidências sexuais. Como explicita a própria etimologia, *monstrum* é o que revela “a ira de Deus, as infinitas e misteriosas possibilidades da natureza ou aquilo que o homem pode vir a ser” (Leite, 2007, s/p). E como na atualidade a monstruosidade é caracterizada pelas diferenças culturais, políticas, raciais, econômicas e/ou sexuais (Leite, 2007), HDP é esse monstro que ousa invadir o campo do visível e levar com seu corpo as possibilidades-outras de sexo e gênero que a matriz colonial do poder insistiu em apagar. Trajetos possíveis por uma viagem que os fiscais de cu⁴ insistem em tentar bloquear. E faz isso ainda com as armas do agressor. Usa da paródia, do estigma, da apropriação da repulsa que lhe descrevem para existir. Como explica Louro (2015, p. 20), os aventureiros que ousam desviar do caminho, subverter e desafiar as fronteiras, “apela[m], por vezes, para o exagero e a para a ironia, a fim de tornar evidente a arbitrariedade das divisões, dos limites e das separações”. Se a polícia tenta lhe expurgar do mundo sensível, HDP se faz polícia.

Enquanto a câmera se movimenta pelo palco para se posicionar à lateral, em um plano médio, tremendo e desfocando a imagem, evidenciando a estética amadora do registro, a composição de HDP se revela: o quepe é acompanhado por uma minissaia justa e calça *legging*, que ressaltam nádegas aparentemente construídas com enchimentos provisórios –

³ Referência à letra da música *Dona*, da drag queen Gloria Groove, na qual ela canta: “Ai, meu Jesus/ Que negócio é esse daí?/ É mulher?/ Que bicho que é?”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BPfO6Wkr8fs>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

⁴ Expressão utilizada no meio LGBT para se referir a LGBTfóbicos e seus posicionamentos conservadores em relação à pluralidade sexual. Pode ser conferida na letra da produção audiovisual *Elevação Mental*, de Triz. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?time_continue=48&v=npGrq21Fmls

característica de montagem das drag queens (Vencato, 2002) –, e blazer que marca os ombros largos. As mangas descem à altura dos cotovelos, expondo uma blusa por baixo, segunda pele, com estampa animal, pele felina. Munida de seu discurso, Hija (2013) se apresenta como ativista pela diversidade e dissidência sexual, palestrante em universidades. Avisa em uma voz suave, cadenciada, ritmada, que preparou um discurso para abrir as mentes. E assim faz. Denuncia, jogando ao vento cada folha lida de seu discurso em um gesto teatral, as construções sócio-históricas do gênero e do sexo; a heteronormatividade implantada na sociedade; as existências desviantes assim caracterizadas pelos conquistadores europeus com suas visões ocidentalizadas e religiosas; resgata conhecimentos pré-colombianos que não reconheciam dicotomias. Sua fala avança, ganhando ritmo, ferindo as normas, rasgando, como a pele felina que veste, machismos, sexismos. “Queridas e queridos, humanos e pós-humanos que continuam me escutando”, proclama, erguendo o braço direito com a palma da mão virada para cima em clamor, que logo se fecha e se transforma, dedo em riste, em ordem, com a fala em um crescente ditatorial, “confie em sua identidade, não na que lhe impõem” (Perra, 2013). Afrontosa, sorrateira, de voz macia que rompe em inflexões inesperadas. “E tenho dito. Caso encerrado”, vocifera, jogando a última folha do discurso ao vento e aplaudindo a si mesma, ditadora narcisista. Polícia paródica do mundo (in)sensível.

O conteúdo belicoso de sua fala, não menos irônica, também é pulsante no registro da *Revista Periódicus*, intitulada *Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma* (Perra, 2014/2015). Se Hija de Perra era leitora de Anibal Quijano, Ramon Grosfoguel e/ou outros expoentes do pensamento decolonial, a essa altura da pesquisa, ainda não se sabe – se é que será possível descobrir –, mas, independentemente disso, suas *interpretações imundas* são tão decoloniais quanto suas performances são políticas.

No texto lido na Bienal de Arte e Sexo, HDP não poupa nem Butler nem Foucault, que, segundo ela, continuam uma longa tradição de colonização epistemológica, iniciada com a chegada da “idealização ocidentalizada da sexualidade”, contaminada pelo moralismo religioso, e pronta para “normalizar, sob arrepiantes e ignorantes parâmetros, as bestas selvagens que viviam neste desconhecido paraíso” (Perra, 2014/2015, p. 1).

Sua crítica à “Santa Butler” e “São Foucault” é fulminante:

Parece que tudo o que tínhamos feito no passado, atualmente se amotina e se harmoniza dentro do que São Foucault descrevia em seus anos na História da Sexualidade e que mesclado com os anos de maravilhoso feminismo finalmente acabam no que Santa Butler inscreveu como queer. Sou uma nova mestiça latina do Cone Sul que nunca pretendeu ser identificada taxonomicamente como queer e que agora, segundo os novos conhecimentos, estudos e reflexões que provêm do Norte, encaixo perfeitamente, para os teóricos de gênero, nessa classificação que me propõe aquele nome botânico para minha mirabolante espécie achincalhada como minoritária (Perra, 2014/2015, p. 3).

Hija de Perra (2014/2015) questiona por que a voz dos dissidentes só passa a existir a partir do aval do dominante. Aqui, propomos atravessar suas palavras para, sob a influência de Rancière (1996), reformular a questão: por que a voz dos dissidentes só se torna fala a partir do reconhecimento do dominante? A matriz colonial do poder e sua potência colonizadora do saber respondem a isso. A crítica de HDP ainda permite uma conexão direta à Spivak (2010), que denuncia o perigo do intelectual que, ao discutir a subalternidade, acaba falando pelo subalterno e reproduzindo o silenciamento de sua voz.

De fato, HDP (2014/2015, p. 2) lembra que a “cultura da viadagem” sempre existiu por aqui, muito antes do *queer*. Conhecimentos gestados nos orifícios de travas, sapatões, viados. Mas de tão fétidos, ignorados. “Por que você tem que se importar em saber se eu gosto de fuder com excrementos ou se eu gosto que as senhorinhas me vomitem enquanto eu me masturbo nos banheiros do mal?” (Perra, 2014/2015, p. 5, *sic*). As bizarrices precisaram ser higienizadas pelo saber exportado do Norte e, assim, legitimadas, passíveis de serem ensinadas. Mas, sem faces ruborizadas, como já ensinou Pelúcio (2014). *Queer* não é cu. “Esse enunciado de fonética mais esnobe ajuda a que não exista suspeita a que se ensine essa sabedoria em instituições e universidades, sem provocar tensões e repercussões ao estigmatizar esse tipo de saber como bastardos”, complementa HDP (2014/2015, p. 6). Ela ainda avança e, em diálogo com Slavoj Žižek – que abusada, essa monstra sabe ler! –, ressalta as apropriações capitalistas do *queer*, transformado em bandas da moda com estética *queer*, *sex shops* com artefatos contrassexuais (estaria Paul B. Preciado em sua lista de leituras?), bares e discotecas multissexuais. As contribuições *queer* são admitidas por HDP, mas, ao fim de sua fala, ela convida a divagar:

Poderei sonhar que o queer seguirá seu legado de resistência e liberdade de expressão e não se transformará em uma moda ou em uma norma? Tomara que a utópica ideia de minha mente transtornada se faça realidade e o queer se transmute em uma constante destruição e criação amorosa onde todos possamos viver com sabedoria e prazer (Perra, 2014/2015, p. 8).

Perto (deste) fim

Este artigo se propôs a compartilhar as primeiras considerações a respeito dos vínculos políticos, decoloniais e *queer* na obra de Hija de Perra. Entende-se que a partir de uma conceitualização outra que não a que define política como as relações verticais entre Estado e sociedade civil, é possível identificar a performance de Hija de Perra como o próprio dissenso político rancieriano. Uma *política afrontosa* que provoca o campo do visível organizado pela polícia. Apresenta-se possibilidades outras de resistir e (re)existir no mundo que não apenas as legitimadas pela introdução da matriz colonial do poder, quando da imposição da modernidade pelas comitivas europeias às culturas ameríndias no período do colonialismo. Indefinições sexuais, confusões de gênero, pluralidade de sexualidades – resistências acionadas pelas presenças e performances de Hija de Perra.

Esse ser monstruoso, como ela mesma reivindica ser, mobiliza ainda críticas ácidas aos estudos do Norte que são tomados como referenciais teóricos para discutir as bizarrices e bichices do Sul. Seus ataques alinham-se com o pensamento decolonial de grupos intelectuais que compartilham das mesmas inquietações: a necessidade de gestarmos, em ventres latinos, ou melhor, em orifícios latinos, nossas próprias epistemologias. Conhecimentos-outros, saberes sujos e abjetos. Não porque o são, mas porque assim são denominados pelo eurocentrismo e, em ação de subversão, assumem para si a ofensa com que são desmerecidos.

No breve percurso aqui percorrido, notou-se a potência pulsante da monstruosidade de Hija de Perra. Potência esta que não se pretendeu esgotar, mas apenas se aproximar, identificando possíveis entradas para discussões futuras. Reconhecemos a necessidade evidente de discussões sobre estética do grotesco, audiovisibilidades LGBT, comunicação pós-massiva, consumos abjetos, entre outros eixos temáticos latentes na obra de Hija de Perra. Contudo, para o percurso momentâneo ora proposto – e como diria nosso sujeito-objeto em um gesto teatral –, “caso encerrado”.

Referências

Ballastrin, L. (2013, maio, agosto). América Latino e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (11), 89-117.

Butler, J. (2015). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (8a ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (Orgs.), *El giro decolonial: reflexiones para una deversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Leite, J., Jr. (2007). O que é um monstro? *ComCiência – Revista Eletrônica de Jornalismo Científico*. Recuperado de <http://comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&edicao=29&id=340>

Louro, G. L. (2015). *Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e teoria queer* (2a ed.). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una deversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Pelúcio, L. (2016). O cu (de) Preciado – estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. *Revista Iberic@al*, (9), 123-136. Recuperado de <http://iberical.paris-sorbonne.fr/wp-content/uploads/2016/05/Pages-from-Iberic@l-no9-printemps-2016-12.pdf>

Pelúcio, L. (2014, maio, outubro). Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? *Revista Periódicus*, 1(1), 1-24. Recuperado de <https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/10150/7254>

Pereira, P.P.G. (2015, julho, dezembro). Queer decolonial: quando as teorias viajam. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, 5(2), 411-437.

Perra, H. (2013). Discurso de Hija de Perra en marcha por la diversidad sexual 2013 en Arica. Gustavo Canales, 4 jun. 2013. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=0XY009QcQSA>

Perra, H. (2014/2015, novembro, abril). Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. *Revista Periódicus*, (2). Recuperado de <https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/12896/9215>

Rancière, J. (1996). O dissenso. In Adauto, N. (Org.). *A crise da razão* (pp. 367-382). São Paulo: Companhia das Letras.

Sutherland, J.P. (2018). Réquiem Bizarro. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-3603-2014-09-05.html>

Vencato, A. P. (2002). *Fervendo com as drags: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis.