



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 16, v. 2

set.2021-dez.2021

p. 172-191

Onticídio: Afropessimismo, Teoria Queer & Ética¹

(Onticide: Afropessimism, Queer Theory, & Ethics)

(Onticídio: Afropesimismo, Teoría Queer y Ética)

Calvin Warren²

RESUMO: Neste texto, Calvin Warren aponta os limites do Afropessimismo e da Teoria Queer ao se aproximarem do/a Queer Preto/a. Nomeando de Onticídio o cruzamento entre a posição de não-ontologia da Pretitude e a experiência de não-liberdade da Experiência Queer, o autor discute im/possibilidades éticas baseadas em aparatos da justiça humanista/humana.

PALAVRAS-CHAVE: Afropessimismo. Teoria Queer. Onticídio.

Abstract: In this text, Calvin Warren points out the limitations of Afropessimism and Queer Theory in regards to the Black Queer. Based on the intersection between the position of non-ontology (Blackness) and the experience of unfreedom (Queerness), which Warren names Onticide, the author discusses ethical im/possibilities based on humanistic/human justice apparatus.

Keywords: Afropessimism. Queer Theory. Onticide.

Resumen: En este texto Calvin Warren señala los límites del Afropesimismo y de la Teoría Queer para acercarse al Black Queer. Al llamar Onticídio el cruce entre la posición de no ontología de la Pretitud y la experiencia de no libertad de la Experiencia Queer, el autor discute im/posibilidades éticas del aparato de justicia humanista/humana.

Palabras clave: Afropesimismo. Teoría Queer. Onticídio.

1 Tradução: Matheus Araujo dos Santos, professor da Universidade do Estado da Bahia. E-mail: matheus2099@gmail.com

2 Professor da Emory University. E-mail: calvinwarren26@gmail.com.



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 17/12/2020

Aceito em 17/12/2020

Se a posição do/a Preto/a é, como argumento, uma impossibilidade paradigmática no hemisfério ocidental, de fato, no mundo, ou seja, se um/a Preto/a é a própria antítese de um sujeito Humano, como imaginado pelo Marxismo e pela psicanálise, então seu exílio paradigmático não é simplesmente uma função de práticas repressivas por parte das instituições (como a ciência política e a sociologia o consideram). Este banimento da articulação Humana pode ser encontrado mais profundamente nas meditações emancipatórias dos “aliados” mais convictos do povo Preto.

(Frank Wilderson)

A ontologia – quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do Preto.

(Frantz Fanon)

I

“Queer Preto/a” não existe e não pode existir. Essa é uma afirmação ética sobre a tensão entre o que Frank Wilderson chamaria de “uma experiência de não-liberdade” (Experiência Queer [*Queerness*]) e uma posição estrutural de não-ontologia (Pretitude [*Blackness*])³. O termo “não-ontologia” sugere um eixo negativo do ser – por não ser predicado sobre a mera aparência no real fenomenal (Fanon⁴) –, a exclusão necessária da ontologia. “Queer Preto/a” evidencia um problema profundo entre ontologia, liberdade e ética.

Poderíamos sugerir que o termo “queer preto/a” dramatiza a tensão fundamental no próprio humanismo, especialmente em suas iterações contemporâneas: como erradicar a violência que limita o potencial humano e expandir a categoria do humano quando a violência rejeitada é absolutamente necessária para o humano existir como tal. Em outras palavras, o humanismo está preso em um dilema ético, ou em um duplo vínculo. As “meditações emancipatórias” contra a violência que produz experiências contingentes de não-liberdade para os humanos também fornecem a base para a categoria do humano em torno da qual essas meditações se mobilizam. O “humano” é um repositório de práticas e tecnologias violentas que se cristalizaram ao longo do tempo. O impulso ético é resolver a tensão dentro do humanismo, arrancar o “humano” da violência histórica em que se baseia. Esse empreendimento ético falha inevitavelmente, pois, no final das contas, o humano nada mais é do que essa mesma violência, de modo que ambos são mutuamente constitutivos e consubstanciais. A experiência de não-

³ Frank Wilderson fornece uma distinção importante entre liberdade como um conceito ontológico (ou seja, situado no horizonte do “infinito”) e liberdade como um conceito político e contingente (ou seja, liberdade de formas de opressão como patriarcado, heteronormatividade etc.). Para Wilderson, a transição teórica da liberdade como um conceito ontológico para a liberdade como contingência é uma característica do humanismo que permite que a antipretitude escape da crítica ética. Pois, se a liberdade fosse devolvida às suas origens “ontológicas”, a falta de liberdade do/a cativo/a representaria um sério desafio ao próprio empreendimento da ética. A “liberdade preta” exigiria que o mundo se dissolvesse; “a liberdade do mundo, liberdade da humanidade e liberdade de todos/as (incluindo o eu preto/a) equivale à dissolução do mundo e de suas instituições” (WILDERSON, 2010, p. 22-23).

⁴ A obra de Frantz Fanon não foi referenciada no texto original. (N.T.)



liberdade (sofrimento) é o resultado dessa violência. Tornar legível esse sofrimento é o impulso ético do pensamento humanista e o objetivo de uma política investida de “liberdade”. Violência, humanidade, não-liberdade e liberdade constituem um ciclo interminável de desejo, adiamento e desespero. Esse ciclo de violência captura a tensão no humanismo que grande parte da teoria contemporânea tenta resolver (Ética) ou deseja abandonar (despojo).

A violência que constitui o humano e produz sofrimento é sustentada por um antagonismo ontológico. As fronteiras do humano são sustentadas por esse antagonismo, sem o qual o humano e o mundo em que vive deixariam de existir. A não-ontologia da pretitude protege as fronteiras do humano e delimita as suas coordenadas. A pretitude é uma exclusão que possibilita a ontologia. Em sua exclusão do domínio da ontologia, a pretitude é impensável, inominada e paradoxal. Em essência, a pretitude existe para não existir – ela incorpora o paradoxo mais desconcertante que sustenta a ontologia (ou, em termos psicanalíticos, ela é o Real da ontologia). O campo da Ética, então, esconde um segredo sujo: o fundamento ontológico sobre o qual está situado é antiético. A ética se subverte, mas só pode existir por meio dessa mesma subversão. Todos os discursos éticos organizados em torno da eliminação do sofrimento ou das experiências de liberdade estão imbricados nessa antieticidade. A pretitude é a vida e a morte do humanismo e de sua ética e, por isso, carece de uma gramática legível para articular esse temor. É um sofrimento incompreensível, ou um ferimento [*injury*] sem fim, não entendido como ferimento legítimo. Para ir além, não haveria sofrimento humano sem a exclusão prévia da pretitude, do mesmo modo que também não haveria mundo ou humano sem essa exclusão. É um antagonismo insolúvel⁵.

II

O termo “queer preto/a” é um enigma filosófico, ou espaço-problema, precisamente porque carrega esse antagonismo, o dilema ético do humanismo, em sua estrutura discursiva⁶. Ele traz duas crises em justaposição, criando uma espécie de fatalidade teórica, uma cena de crime devastadora. No local dessa fatalidade, encontra-se um corpo preto mutilado e inerte que não podemos colocar dentro da simbologia da identidade, da política, da história, da sociologia ou do direito. Em casos como esses, colocamos “teoria” e “filosofia” em prática para descobrir quem fez “isso”, qual foi a arma do crime e qual foi o ferimento – se é que podemos chamar de ferimento. Essa situação frustra o/a pesquisador/a (pesquisador/a como detetive, filósofo/a e

⁵ Wilderson se refere a isso como uma ética “indizível”, ou uma ética que “não ousa pronunciar seu nome” por causa de seus fundamentos tendenciosos.

⁶ Peguei emprestado a ideia de um espaço-problema de *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, de David Scott (2004).



médico/a legista ao mesmo tempo), pois falta-lhe uma gramática coerente para tornar legível esse sofrimento, dado que a ofensiva é mais um fenômeno estrutural e a fatalidade, uma precondição do próprio mundo. Nesse sentido, a fatalidade se torna banal, diurna e cotidiana, pois sustenta o próprio campo da existência.

Os instrumentos teóricos e filosóficos de que dispomos para examinar e explicar esse cenário – que chamarei de “teoria queer” e “afropessimismo” – fraturam-se em torno do/a “queer preto/a”, circundando-o/a indefinidamente, mas sem serem capazes de abordá-lo/a. Na verdade, a teoria queer e o afropessimismo estão localizados em registros filosóficos distintos, incompatíveis e irreconciliáveis. Esses discursos colidem, ou se chocam, no local do/a “queer preto/a” – o/a queer preto/a se torna um ponto cego, distorcendo o campo de visão para ambos os discursos, e o resultado é fatal. O desejo de encontrar uma síntese e um terreno comum entre os dois empreendimentos frequentemente resulta em um falso reconhecimento teórico, falsas analogias e uma ética empobrecida. “Queer preto/a”, então, é teoricamente um/a sem-teto e vulnerável ao impacto dos discursos que viajam em alta velocidade. Talvez estejamos exigindo muito da teoria e da filosofia. Este ensaio medita sobre essa itinerância.

O que é sedutor na teoria queer é que ela fornece uma gramática do sofrimento para essa fatalidade. O espaço metafórico do armário, a liberdade da injustiça e da violência heterossexista, entre outros conceitos, tornam a teoria queer quase irresistível para o anseio teórico por uma gramática para comunicar os horrores da violência antipreta e não-heteronormativa. O horizonte da comunicabilidade queer, entretanto, não é o do/a preto/a – já que o/a preto/a-como-objeto está situado/a fora do espaço, do tempo e do próprio mundo. (SEXTON, 2012; WILDERSON, 2010) Podemos nos dirigir ao ser caído do mapa da conceitabilidade? Dependemos da gramática da teoria queer para resgatar esse ser, para o reconstituir dentro da lógica da vida e da morte (um “espaço hodológico” redentor). Essa tentação apresenta uma crise ética porque a gramática da teoria queer baseia-se na própria dissolução do ser que ela é chamada a salvar. “Queer preto/a” significa uma dupla morte, uma duplicação dos processos autodestrutivos de apagamento. De fato, a “experiência queer” é impossível sem o ser desamparado da pretitude – sua gramática, objeto e “sujeito” predicado emergem da sentença de morte da pretitude. A teoria queer já está sempre em uma relação com a pretitude, mas não como uma “aliada”.

Podemos pensar na teoria queer como um humanismo particular (um “humanismo enrustido”), mesmo quando anuncia sua intenção de desvendar, deslocar e descreditar o próprio humanismo que a sustenta. É um humanismo negado – um humanismo que deve se sustentar por meio de tecnologias de esquecimento, supressão histórica e violência social



reanimada/reconfigurada. Essa forma de humanismo, escondido atrás dos muros de proclamações radicais (“meditações emancipatórias”), nega a si mesmo apenas para se reconstituir no desfecho final. Em outras palavras, a teoria queer está presa em uma amarra tortuosa que não fornece alívio ético nem transformações emancipatórias para a pretitude; ela se alimenta do corpo preto como um parasita e precisa desse corpo mutilado como seu local de constituição. Muitos irão argumentar que queer não é humano, mas que rompe a humanidade e se torna mais como “não-humano” ou “anti-humano”. Para esses/as estudiosos/as, a experiência queer é hostil ao humanismo e apresenta um sério desafio às suas presunções. Esse, eu argumentaria, não é o caso. As suposições fundamentais sobre a capacidade humana e a orientação espacial estão bastante presentes na teoria queer. O fio anti-humanista na teoria queer é realmente uma reconstituição do sujeito liberal – um sujeito liberal que se despoja do seu privilégio. O despojamento mantém o antigo sujeito sob suspeita e, ao mesmo tempo, nega essa retenção. A abnegação e o despojamento ainda estão emaranhados nos “tendões da capacidade e do poder”, como Wilderson o chamaria; além disso, apenas um “sujeito” situado no espaço e no tempo, com certos direitos, capacidades e privilégios, pode renunciar ou desistir do privilégio. É precisamente esse “sujeito” que emerge da violência antagônica do humanismo e que é inimigo do/a preto/a-como-objeto⁷.

O afropessimismo reimagina a teoria a partir da posição do objeto desamparado. Reconhece que o/a preto/a-como-objeto está situado/a fora do espaço, do tempo e do mundo e, portanto, o/a preto/a “não existe” no mundo porque carece de um posicionamento simbólico (Fanon⁸). A pretitude é objeto puro que delimita as fronteiras entre o sujeito humano e seus verbos predicadores. Como objeto, é fungível (HARTMAN, 1997) e acumulado (WILDERSON, 2010), e carece de uma gramática coerente de sofrimento. (HARTMAN, 1997; JUDY, 1996) Hortense Spillers nos lembra que o/a cativo/a “é reduzido/a a uma coisa, a ser para o captor”, e que “identidades” ou diferenças são despojadas desse ser, neutralizando a multidimensionalidade de sua carne e reduzindo-a a uma mercadoria de troca homogênea em uma economia libidinal pulverizante, ou seja, o “corpo” é uma unidade de troca. (SPILLERS, 2003, p. 206) Esse, então, é o escândalo final ou a violação ontológica do Novo Mundo: a carne preta é reduzida a uma uniformidade devastadora e se torna intercambiável, ou fungível, dentro de uma economia de

⁷ Estou descrevendo um paradigma de discursos na teoria queer que pode ser chamado de “anti-humanista”. Esta não é a teoria queer que declaradamente retém o “humano” como um local de agência, esperança e transformação política (por exemplo, *Queer Utopia* de José Esteban Muñoz), mas é uma teoria queer organizada em torno de várias formas de rejeição ou despojamento. O humano rejeita suas capacidades ou privilégios como um ato de crítica política ou “prazer masocrítico” (por exemplo, *No Future*, de Lee Edelman, desistindo do privilégio da “capacidade de futuridade/tempo”, *Male Subjectivity at the Margins*, de Kaja Silverman, despojando a masculinidade, entre muitos outros).

⁸ A obra de Frantz Fanon não foi referenciada no texto original. (N.T.)



troca. A violência do cativo expulsou o/a africano/a da Diferença, ou do Simbólico – a ordem dos sujeitos diferenciadores – e o/a relegou ao espaço vazio da indiferenciação, espaço fora da função diferenciadora do Nome do Pai e de sua Lei. O/A cativo/a é puro objeto – um corpo sem carne, se lermos Deleuze e Guattari através de Spillers. (DELEUZE; GUATTARI, 2004) Esse corpo se torna, como Hortense Spillers nos lembra, “um local de sensualidade irresistível” para o captor, e, porque esse corpo carece de subjetividade, ele não pode desejar, mas, em vez disso, é desejado. Esse assassinato inicial, que ocorre “repetidamente pelas paixões de um arcaísmo incruento e anônimo, que se mostra num disfarce sem fim”, sustenta o antagonismo em favor da modernidade. (SPILLERS, 2003, p. 208)

Essa condição de expulsão da Diferença e redução ao espaço-objeto da indiferenciação apresenta uma crise para o Afropessimismo que ele não pôs em movimento nem poderia teorizar. Podemos chamar isso de “vínculo duplo da comunicabilidade”, em que o sofrimento preto é ilegível e incomunicável porque carece de uma gramática de enunciação adequada. O sofrimento pertence ao humano; é uma característica inescapável da ‘condição humana’. A “violação da carne”, no entanto, é uma prática assassina sem um “nome próprio” ou qualquer nome que seja reconhecível dentro do Simbólico. Aqui, a teoria queer e sua gramática do sofrimento falham com o/a preto/a-como-objeto, na medida em que sua postura em direção à emancipação e à liberdade não se enquadra na (não) ontologia da pretitude. A violência antipreta é, de fato, constitutiva do “objeto”, mas essa constituição ocorre de maneira uniforme? Certos objetos recebem formas únicas de antipretitude – tecnologias específicas de pulverização projetadas para objetos específicos? Existem “diferenças” entre os objetos-pretos ou esses objetos são homogêneos? A fungibilidade, embora seja uma forma produtiva de compreender a posição-objeto crua da pretitude, apresenta a violência antipreta como homogênea e previsível. Em outras palavras, a ‘diferença’ é a província do “humano”, mas sem a diferença, falta-nos um aparato conceitual para articular a forma como a antipretitude afeta os objetos de maneira distinta. Reivindicar a diferença seria reivindicar humanidade, o que é errôneo, mas insistir na indiferenciação tornaria certos objetos mais vulneráveis a formas de violência não reconhecidas facilmente como antipretitude (por exemplo, o que chamamos de “heterossexismo” ou violência antigay pode ser uma forma particular de violência antipreta). Esse é o duplo vínculo que torna “queers pretos/as” inexistentes em ambos os registros de pensamento.

Isso é mais do que uma investigação para saber se “queers pretos/as” são pretos/as. A exclusão interna é uma questão importante que se justapõe significativamente ao presente objetivo e outros/as já a abordaram de formas bastante convincentes. (CARBADO, 1999, p. 25; JOHNSON; HENDERSON, 2005) “Queer preto/a” não pode reivindicar uma ontologia fora da



pretitude, fora do espaço não-ontológico da forma de objeto bruto. Se resolvermos a questão, pelo menos teoricamente, e respondermos afirmativamente (que queers pretos/as são, de fato, pretos/as), ainda enfrentaremos o problema da gramática – uma gramática do sofrimento. É a particularidade do ferimento que corta o objeto de várias maneiras, e esse ferimento, ou “sofrimento”, é agravado pelo fato de que o/a “queer preto/a” não existe como um sujeito humano ou como um objeto-homogêneo “distinto”. Qualquer dano [*injury*] específico dirigido a esse objeto é incompreensível e impensável – simbólica e eticamente. “Queer preto/a”, então, é uma catacrese. O problema que estou expondo aqui não é meramente a impossibilidade de articular o/a queer preto/a na humanidade (humanismo) ou na ‘comunidade’ de objetos (exclusão interna), mas a hipótese de o dano dirigido a ele ser registrado como antipretitude em absoluto. O problema prevalecente é que o ferimento que sustenta essa catacrese é tão incompreensível que é duplamente apagado, e isso é o que chamarei de “onticídio”.

III

Em março de 2000, a polícia encontrou o corpo desmembrado de Steen Keith Fenrich no Parque Alley Pond, Queens (Nova York). Sua carne decepada (ou seja, pés, dedos dos pés, dedos das mãos e braços) foi armazenada em um tonel de plástico azul. Aparentemente, o assassino preservou meticulosamente o corpo desmembrado no tonel não apenas como uma forma mimética de cativo – o armazenamento e o estoque literais de um corpo preto, em que “tumba” e “prisão” assumem uma permutabilidade assustadora – mas também como uma forma de memorialização. A preservação se torna uma forma perversa de celebração e transforma seu corpo em um “arquivo carnal”. Cada abrasão, corte e laceração se torna o que Hortense Spillers pode chamar de “hieróglifos da carne”, ou o que os psicanalistas podem chamar de “letra corpórea” – marcas que registram a intoxicação do poder desenfreado e de manobras destrutivas sobre o corpo cativo. (LECLAIRE, 1998) Também “[cria] a distância entre uma vestibularidade cultural e uma cultura” (SPILLERS, 2003, p. 207), colocando o corpo de Steen fora do espaço cultural da Ética, da relacionalidade e do sagrado, e inserindo-o no espaço pré-cultural mortal da pura pulsão e da fantasia desenfreada – o tonel azul torna-se a encarnação material ou a extensão do inconsciente do assassino⁹.

A polícia também encontrou, no tonel, um crânio esfolado e alvejado [*bleached*]. Nele, o assassino escreveu o número do seguro social de Steen, mas não o seu nome. Os nomes próprios anunciam a humanidade ou refletem a “singularidade” ontológica (Arendt¹⁰), enquanto atribuir

⁹ Eu também sugeriria que o corpo desmembrado de Steen é a projeção literal da fantasia inconsciente de fragmentação – o “corpo em pedaços” (LACAN, 1953, p. 13).

¹⁰ A obra de Hannah Arendt não foi referenciada no texto original. (Nota do tradutor – N.T.)



números, imagens e signos ao corpo é uma forma de marcação [*branding*]. A carne, ao ter negada a função simbólica de “nomes próprios”, é reduzida a uma mera coisa – um “ser para o captor”. Se de fato nomes próprios indicam uma certa dignidade ontológica, então o assassinato de Steen o despiu dessa ficção, como um ato final de raiva, anunciando ao mundo a posição inegável de Steen como um “objeto” na “ordem das coisas”. Também escritas no crânio de Steen estavam as palavras “Gay Nigger #1”. Essa combinação de epíteto com números não só continua a humilhação simbólica, mas também prenuncia assustadoramente a continuação do evento, que de fato haverá um “Gay Nigger #2”, um “Gay Nigger #3,” um “Gay Nigger #4”, e assim por diante – uma reprodução sem fim do ato original, uma crise compulsiva de repetição da mutilação, castração, desmembramento e decapitação¹¹.

Aparentemente, o padrasto branco de Steen assassinou seu enteado de raiva. John Fenrich matou seu filho porque ele era gay, afirma a polícia. De acordo com o namorado de Steen, John os tratou com desprezo e, quando perguntou sobre o seu paradeiro, John disse-lhe que Steen “foi embora por algumas semanas” – uma partida sem retorno. Esse evento, no qual o padrasto branco assassina seu “filho preto gay”, parece ser uma curiosa reversão do assassinato primário psicanalítico. Afasta-se da narrativa tradicional no sentido de que o filho não mata e come o pai para instanciar a “lei” ou a agência do superego; em vez disso, o pai (primário) mata seu filho como um testamento da sua própria onipotência e da sujeição do filho ao seu desejo. Talvez possamos pensar a morte de Steen como um reflexo do ponto fraco do mito de Freud – um “assassinato primário racializado” que coloca a violência contra pretos/as em movimento e torna a “lei moral” destrutiva e autodestrutiva.

Esse assassinato brutal, eu diria, repete o que já foi feito a Steen dentro da Ordem Simbólica. Como um objeto expulso, sem subjetividade, Steen estava morto antes do assassinato,

11 O “perigo” de relatar essa violência, e a violência antipreta em geral, é que ela é facilmente apanhada nos prazeres pornográficos do sofrimento dos/as pretos/as. Cada narração repete o momento inicial de destruição e, inevitavelmente, ultrapassa a intenção do/a autor/a. O “texto”, então, não pertence ao/a autor/a, e porque o/a autor/a não pode controlar sua interpretação ou seu “destino psíquico”, o corpo de Steen pode se tornar vulnerável a um olhar racista insaciável e potencialmente se tornar uma “fonte irresistível de sensualidade destrutiva” (SPILLERS, 2003). Em seu texto inovador, *Scenes of Subjection*, Saidiya Hartman reflete sobre esse dilema em sua leitura do açoitamento de Tia Hester na *Narrativa da Vida de Frederick Douglass* e pergunta: “como alguém dá expressão a esses ultrajes sem exacerbar a indiferença ao sofrimento que é a consequência do espetáculo entorpecente” – especialmente quando a recitação de tais horrores muitas vezes “imobiliza-nos na dor em virtude de sua familiaridade”? A linha que separa testemunha e voyeur é delicada, e a representação está situada nessa fronteira traiçoeira. *In the Break*, de Fred Moten, reconhece perspicazmente a inevitabilidade de tal reprodução, mesmo quando tentamos evitar a horrível cena. Cada recusa é uma reconstituição. O diálogo entre Hartman e Moten, sugiro, demonstra o “paradoxo de representar o sofrimento preto”. Como o “sofrimento preto” carece de gramática e é anamórfico ao campo da representação, está situado fora dos discursos humanistas de empatia, alívio e justiça. Em outras palavras, não há um espaço representativo alternativo fora do pornográfico porque a pretitude é ilegível na representação humanista. Toda tentativa de situar o corpo preto ferido dentro do campo da representação humanista acabará falhando. Em vez de pensar na “pornotropização [*pornotroping*]” como o fracasso do correto e de uma representação adequada ou afirmativa, podemos pensá-la como o duplo vínculo da antipretitude (HARTMAN, 1997; MOTEN, 2003).



então, sua morte física apenas rearticulou sua morte simbólica, isto é, o ato físico da brutalidade foi redundante. O que o assassinato de Steen Fenrich ilustra é a colisão fatal entre um conflito insolúvel (Pretitude) e uma experiência de “não-liberdade” (Experiência Queer). Essa fatalidade marca o lugar de uma dupla exclusão, ou “ontologia assassina” (Onticídio). O epíteto “Gay Nigger #1” escrito no crânio de Steen tenta capturar essa colisão por meio da linguagem. A justaposição de uma não-ontologia com o extremo da “não-liberdade” cria o que Alain Badiou possivelmente chamaria de “existência inexistente” (BADIOU, 2006), uma situação em que a existência assume uma intensidade tão baixa que seu próprio aparecimento a prejudica e a torna obsoleta. A “existência inexistente” é tão inconcebível que se torna um tanto “especulativa” ou puramente conceitual. A cartografia existencial do/a queer preto/a (Gay Nigger #1) é “impossível de mapear”. Como a justaposição força uma contradição conceitual, o/a “queer preto/a” é inexistente ou, mais precisamente, não aparece no horizonte das entidades existentes. Se é possível dizer que o/a queer preto/a “existe”, como muitos/as sem dúvida insistem, ele/ela possui uma frequência tão baixa que essa existência se torna inconsequente. É essa violência – violência antigay como uma “forma” ou iteração da antipretitude – que torna difícil desenvolver uma fenomenologia coerente ou ética da violência e reduz a “frequência existencial” do/a queer preto/a a graus inconsequentes.

Em *Near Life, Queer Death: Overkill and Ontological Capture*, Eric Stanley fornece uma leitura perspicaz dessa brutalidade como “supramatança” [*overkill*]. É uma violência que ultrapassa a lógica da utilidade – uma violência cujo “fim” é simplesmente reproduzir o prazer aterrorizado que a constitui. A morte física, então, não sacia o suficiente; mesmo depois que o funcionamento biológico do corpo cessa (por exemplo, o coração e a respiração param, o cérebro fica incapacitado etc.), o agressor continua a mutilar o corpo *post-mortem*, pois o fim da “vida biológica” não é o verdadeiro objetivo dessa pulsão sádica. Essa “violência excedente” tenta um objetivo existencial impossível – “empurrar [queers] em sentido reverso para fora do tempo, para fora da História, e para dentro do que vem antes”, de acordo com Stanley (2011). Dada a impossibilidade dos “fins” existenciais que põem em movimento essa violência, a brutalidade deve continuar além da morte, fora dos “tempos normativos de vida e morte”, para além da utilidade e da razão, e envolver incessantemente o objeto impossível de sua pulsão. A supramatança, então, é a materialização social da pulsão, é a violência excedente (e o prazer excedente) que é colhida no circuito do fracasso, e a negação de tal fracasso – em que o fracasso é registrado como sucesso e cada punhalada adicional, laceração, punção e desmembramento torna o inalcançável “mais perto” de se alcançar. Assim, essa violência excessiva é o sintoma de um objetivo existencial impossível.



A problemática que Stanley articula brilhantemente nos convida a considerar a funcionalidade da violência no horizonte ontoexistencial e a inadequação dos instrumentos humanistas para abordar e reparar essas violações (por exemplo, “direitos”, “amparo igualitário”, “cidadania” etc.). Simplesmente não se pode confiar em “instrumentos racionais” para resolver um dilema irracional, especialmente quando esses mesmos instrumentos dependem do núcleo destrutivo da irracionalidade para sustentá-los. Em outras palavras, o horror da supramatança não é tanto a violência espetacular da carne mutilada, mas que qualquer “solução” ou “reparação” para esse problema também tenha que residir “fora dos tempos normativos de vida e morte” e fora da própria razão. A supramatança é a violência que sustenta a sociedade e, sem ela, a democracia liberal e suas instituições deixariam de existir. Em análise final, acredito que esse é o enigma que frustrou Frantz Fanon e é o problema persistente do humanismo na sociedade.

Ao pensar em Steen Keith Fenrich e na “lógica” não utilitária da supramatança, quero fazer uma pausa em duas passagens do ensaio. De acordo com Stanley, “nem todos que podem se identificar com o nome queer experienciam a mesma relação com a violência. Com certeza, o número majoritário de pessoas trans/queer que são assassinadas nos Estados Unidos são de pessoas racializadas [*people of color*]”, e, na nota de rodapé que acompanha essa passagem, a Coalizão Nacional de Programas Antiviolença afirma que “dos/as assassinados/as, 79 por cento eram pessoas racializadas”. (STANLEY, 2011, p. 2 e nota de rodapé 5) Essa passagem levanta questões importantes: o que determina, ou estrutura, essa relação diferencial com a violência para aqueles/as que podem se identificar como “queer”? O marcador “queer” deveria se fraturar para dar conta da relação diferencial com a violência, uma violência que é constitutiva da própria sociedade? É essa relação diferencial com a violência que, em pelo menos uma instância, divide-se entre “pessoas racializadas” e “pessoas não racializadas”, uma expressão da diferença entre a não-ontologia e uma condição extrema de não-liberdade? É a supramatança a materialização da violência que sustenta o antagonismo no cerne da modernidade? Levanto essas perguntas para pensar sobre a particularidade da supramatança – “violentar o nada [*nothingness*]”. O que é importante é a relação entre seres considerados “nada” ao longo do horizonte ontoexistencial e a violência que reforça essa posição. A relação diferencial com a violência também pode ser lida como uma relação diferencial com o “nada”, em que o “nada” é o designador simbólico do resto ou da exclusão incompreensíveis. O fato de que a maioria esmagadora dos/as assassinados/as é de pessoas “racializadas” e de que a posição da pretitude no antagonismo é a de não-ontologia (existência negativa) não é mera coincidência. “Queer”, aqui, esconde e preserva a humanidade que proclama perturbar. Podemos sugerir que a “relação diferente com a violência” e,



concomitantemente, a relação diferente com o “nada”, é o limite entre o “ser-para-o captor” (objeto) e o “sujeito” experimentando a não-liberdade.

Queer, como termo conceitual, colapsa essas posições e inadequadamente aplica a posição de “objeto” e “nada” a uma estrutura de não-liberdade. Dito de outra maneira, a “não-liberdade” leva o sujeito ao limite da subjetividade mas, de toda forma, ela ainda é um limite. Em casos de extrema falta de liberdade, podemos descrever esse ser como um “sujeito liminar” – em que o anexo “liminar” registra a crise existencial de não-liberdade (a estrutura do sofrimento), mas o “sujeito liminar” não é o objeto cujo posicionamento simbólico, a carne diferenciada e uma gramática do sofrimento, são negados.

Essa, eu argumento, é a diferença entre Steen Keith Fenrich e Matthew Shepard. A brutalidade da violência “antiqueer” frequentemente distorce o horizonte ontoexistencial e colapsa as posições entre “sujeito liminar” e “objeto”. Isso não quer dizer que “pessoas não racializadas” não experimentem atos horrendos de brutalidade; é sugerir, no entanto, que temos uma “gramática do sofrimento” para registrar essa violência como violência e, pelo menos em teoria, articular sua antieticidade. Stanley (2011) convincentemente limita o duplo vínculo da democracia liberal e do discurso dos direitos, pois “para a lei interpretar a violência antiqueer como um sintoma de forças culturais maiores, a punição da ‘parte culpada’ seria apenas uma representação da justiça. Para tanto, o direito é viabilizado pela reprodução tanto das formações materiais quanto discursivas do antiqueer, entre tantas outras formas de violência”. A lei depende da própria violência que bane para se sustentar; direitos, justiça e igualdade são todos instrumentos legais que ocultam, reproduzem e negam a violência. Mas há uma diferença entre a inevitável preclusão da justiça, no que se refere à violência antiqueer, e a articulação e o reconhecimento social do próprio sofrimento (ou seja, a gramática do sofrimento). Isso é mais evidenciado em uma nota de rodapé em que Stanley descreve a resposta nacional ao assassinato brutal de Matthew Shepard:

Também há casos em que a violência antiqueer irrompe na tela social, por exemplo, no assassinato de Mathew Shepard em 1999. Pode-se argumentar que Shepard, um estudante universitário branco, gay, de 21 anos, foi considerado referência para toda a violência antiqueer devido à relativa facilidade de realizar seu luto. Embora isso possa ser verdade, a violência antiqueer deve ser simultaneamente colocada em exibição e ocultada para que os assassinatos de queers existam fora do significado nacional. O luto por Shepard, através do espetáculo zombeteiro da dor, trabalha para fazer desaparecer o arquivo que é a morte queer. (STANLEY, 2011, p.18)

O que estruturou o processo de empatia que fez de Matthew Shepard um potencial “referente para toda violência queer” e facilitou a “relativa facilidade de lamentar por ele”? Se



pararmos na frase proposicional “embora isso possa ser verdade”, percebemos que essa “verdade” faz toda a diferença entre o sujeito liminar e o objeto – entre a identificação nacional com Matthew Shepard e a “perda” que não se pode lamentar (nem comunicar) de Steen Keith Fenrich. Matthew Shepard se torna uma sinédoque política da humanidade; sua “experiência queer” é registrada como “parte” de um todo maior da família humana. É essa humanidade compartilhada que tornou relativamente fácil lamentar por ele. O “luto” nacional expressa a comunicabilidade dessa perda. Como Judith Butler (2004) nos lembra, uma vida deve ser registrada como habitável para ser lamentada; em outras palavras, é a humanidade compartilhada que protege o circuito de sinédoque, empatia e luto. Se a nação registrou esse “assassinato” como uma perda, então não se pode dizer que Matthew Shepard habita o “nada” [*nothingness*] do horizonte ontoexistencial. Sem essa humanidade compartilhada, mesmo que apenas um “espectro de humanidade”, Shepard não poderia servir como um referente legível para uma vida perdida e o circuito de empatia teria sido fraturado. O humanismo tentou recuperar o sujeito liminar levado aos limites da subjetividade pela violência anti-queer; esse foi, de fato, um projeto fracassado, mas o fracasso revela uma verdade mais profunda: o fato de que o projeto de recuperação tenha sido “tentado em absoluto” indica que o assassinato não existiu fora do sentido nacional. O mesmo não pode ser dito de Steen Keith Fenrich, ou de muitas das outras “pessoas racializadas” cujos assassinatos não são lamentáveis porque são inconcebíveis. Esses seres são excluídos do jogo de sinédoque entre a “parte” e o “todo” e residem no espaço vazio que Saidiya Hartman e Frank Wilderson chamam de “impensado”. (HARTMAN, 2003) Como Thomas Glave observa pungentemente,

Nem todos os nomes, como o de Matthew Shepard, se tornarão uma referência virtual para certo tipo de violência queer... Steen Fenrich carrega pouca semelhança com Matthew Shepard, a vítima da violência antigay que, por quaisquer razões, parece ter atraído mais pesar, mais cuidado, um ultraje moral mais consistente. Steen Fenrich não é, pelo menos como um homem preto, não importa qual a sua sexualidade, um candidato a posição de Matthew Shepard. No contexto dos Estados Unidos racista [*race-ist*], nenhum preto jamais pode ser. (GLAVE, 2005, p. 200-204)

Matthew Shepard assume um lugar “hagiográfico” na memória pública, e esse lugar não é democrático, inclusivo ou universal. É um espaço estritamente fechado para Steen, e essa exclusão é uma característica principal do onticídio e da violência que ele engendra. Ao contrário de Matthew Shepard, o espaço que Steen habita está fora da memória, cultura e ética públicas – é o espaço “impensado” cortado pela faca cega da violência antipreta.

A tentativa de reivindicar Shepard, o que estou chamando de “o projeto de recuperação”, separa os/as resgatáveis dos/as socialmente mortos/as, o sujeito liminar do objeto desamparado; e o sujeito sofrendor daquele “não lesável”. Stanley critica acertadamente a “tela social” por sua



tendência a higienizar o sofrimento e a apresentar o luto como um “espetáculo que zomba da dor”, mas a tela social também reflete os pressupostos axiológicos sobre o valor dos seres. O mero fato do assassinato de Shepard ter sido retratado na tela é uma indicação de que sua morte foi registrada como uma vida perdida e seu assassinato, como um sofrimento antiético. Onde estava a cobertura da mídia nacional no caso de Steen Keith Fenrich? Porque Steen não pôde participar do jogo de sinédoque entre “a parte e o todo” e porque sua existência (se podemos dizer que ele “existiu”) habitou uma frequência tão baixa no horizonte ontoexistencial, ele nunca morreu porque ele já estava morto; logo, não houve uma “perda” porque nunca houve uma posse de vida. Não se pode matar o que já está morto. Assim, a recuperação não foi possível na tela social e a nação não pôde performar o luto. Isso é o que significa “o arquivo da morte queer desaparecer”. A nação se lembra de Shepard; seu sofrimento tem uma gramática que podemos articular. Sua morte não desapareceu e não desaparecerá. A morte de Steen, no entanto, não foi registrada como uma morte e, portanto, nunca realmente apareceu ou, mais precisamente, esteve sempre ausente.

O que podemos dizer, então, é que a supramatança é a materialização do onticídio. Não é um fenômeno generalizável ou aplicável amplamente à população “queer”. O que é crucial sobre a teoria da supramatança de Stanley é que ela é uma violência que não pode ser recuperada na gramática existente da ética e da justiça. Ela rompe a inteligibilidade porque é a pré-condição para o inteligível – é o seu núcleo necessário do absurdo. É uma violência sem utilidade e, ao contrário da teoria do dispêndio de Bataille, seu destinatário carece de subjetividade para “desfrutar” (no sentido psicanalítico de gozo) o sintoma de despojamento e transgressão. A supramatança reduz o/a “queer preto/a” a uma gama infinita de fragmentos ontológicos. As cabeças, pernas, mãos e membros desaparecidos, “não localizáveis” e irrecuperáveis pela polícia e investigadores/as, imitam a itinerância ontológica e a impossibilidade de mapeamento do/a “queer preto/a”. Essa violência serve tanto como uma alegoria viciosa quanto como uma instanciação do onticídio que estrutura o antagonismo do Novo Mundo.

Em uma bela reflexão sobre o importante trabalho de David Marriott, *Waking Nightmares – On David Marriott*, Zakiyyah Jackson (2011) descreve tal violência ontologicamente. Ela se sustenta por meio da “negação coletiva da violência que subte a produção da pretitude. Essa negação coletiva existe apesar ou por causa da centralidade da antipretitude para a produção da socialidade mundial”. Jackson apresenta o termo “negação existencial” para explicar o paradoxo da pretitude que emerge dessa violência. É a condição de “[ter] subjetividade enquanto a subjetividade é constantemente negada, a voz tornada audível pela fantasia cultural e o ego atacado por um Outro que é inseparável de si mesmo”. A negação



existencial, aqui, assume a atração viciosa entre uma subjetividade constituída e a negação constante dessa subjetividade – o movimento entre o sujeito e o sujeito negado (permanecendo com o negativo, como poderia dizer Zizek¹²). Poderíamos indagar como essa subjetividade se constitui, inicialmente, em um contexto que torna a pretitude “o índice absoluto da outridade” e quais as condições que sustentam “o eu” [*self*] que está sob constante assalto do Outro? Jackson apresenta uma análise sofisticada que avança na compreensão da pretitude como uma problemática ontológica, ao invés de uma identidade que pode ser desconstruída e, conseqüentemente, deslocada em um aparato teórico de orientação pós-moderna/pós-identitária.

O ensaio é bastante significativo em sua vinculação rigorosa da imbricação entre sexualidade e pretitude, mas é neste nexó crítico, o ponto de pressão entre “pretitude” e “experiência queer” (e a teoria queer), que podemos considerar a distinção entre uma posição extrema de não-liberdade e uma posição de não-ontologia. A autora sugere que “pensemos na experiência queer preta como uma questão existencial [*existencial matter*], ao invés de como uma atribuição que acompanha apenas algumas subjetividades pretas”. (JACKSON, 2011, p. 360) Concordo que a “experiência queer preta” é de fato uma questão existencial, na medida em que ela excede as restrições da formação da identidade, mas a “questão existencial” que aqui preocupa a investigação de Jackson é aquela que reduz a posição ontológica da pretitude à experiência de não-liberdade ou sofrimento humano – uma gramática do sofrimento que chamamos de “experiência queer”. Experiência queer, aqui, assume uma intercambialidade problemática com pretitude, de modo que as duas não são apenas “estruturalmente interdependentes e mutuamente produtivas”, mas às vezes indissociáveis. Podemos ponderar as implicações éticas desse colapso e a maneira como o colapso em si serve para distorcer o antagonismo que, como ela observa com perspicácia, é “o fundamento da ética e da política, até mesmo da própria socialidade moderna”. Jackson apoia-se no importante trabalho de Siobhan Somerville, *Scientific Racism and the Invention of the Homosexual Body*, para argumentar que a sexologia se baseou em fantasias e preconceitos racistas para inventar o corpo homossexual; a exterioridade da raça tornou-se a “evidência” da interioridade – da degeneração moral e espiritual do homossexual. Para Somerville (1994) e Jackson, o surgimento do racismo científico com a invenção do corpo homossexual nos obriga a pensar raça e sexualidade juntas. É aqui que parecemos transitar entre a pretitude como uma posição estrutural de não-ontologia e a sociologia da raça (como uma identidade). Nessa análise, a pretitude se torna um “tipo”, assim como a sexologia criou o “homossexual” como um tipo. Em vez de pensar na pretitude como o horizonte ontológico que fratura a epistemologia, localizamos a pretitude dentro da Ordem

12 A obra de Slavoj Zizek não foi referenciada no texto original. (N.T.)



Simbólica do discurso científico e da sexologia. A pretitude, então, oscila entre uma identidade, um marcador da Ordem Simbólica, e uma posição ontológica, o “Real” que rompe e pré-condiciona a simbolização. Esse deslizamento entre a identidade e a estrutura é um sintoma do que Wilderson chamaria de “estratagema da analogia”. (WILDERSON, 2010, p. 35-63) Sempre que igualamos uma posição ontológica a uma formação de identidade, executamos a própria violência que sustenta o antagonismo. Dito de outra forma, a violência ontológica se sustenta por meio de estratégias de deslocamento, equivalência e neutralização. Ao relacionar a pretitude com a experiência queer, só podemos falar em símiles distorcidos – a prática retórica de comparar uma coisa à outra.

Minha análise é baseada na crença de que a “experiência queer” é uma experiência de não-liberdade e não uma posição ontológica. Jackson critica legitimamente a identidade e defende, em vez disso, um exame rigoroso de ‘identificação’. Ela argumenta que a “experiência queer” excede a identidade e que a “experiência queer” pode ser pensada “como a ontologia da pretitude”. Podemos nos perguntar como algo pode servir como ontologia da pretitude? A experiência queer passa a ser sinônimo da própria ontologia; também podemos perguntar, dada essa sinonímia, o que não é queer? É equiparada à posição-objeto da pretitude, e não à forma liminar da humanidade dentro do antagonismo. Liminaridade e status-de-objeto não são intercambiáveis, equivalentes ou sinônimos. Frank Wilderson observa com perspicácia que qualquer anexo que atribuímos à pretitude é uma falácia conceitual e resulta em nada mais do que um “ajuste estrutural” – a tentativa de incorporar pretos/as à articulação da humanidade por meio da gramática do sofrimento alheio. O sujeito queer é construído como degenerado e transgressivo, mas a distinção fundamental entre o/a “queer degenerado/a” e o/a “preto/a-como-objeto desamparado” é que um/a possui uma gramática para expressar a não-liberdade e o/a outro/a carece inteiramente de comunicabilidade.

Podemos abordar isso de um ângulo diferente: uma pessoa entendida como “queer” poderia comprar um objeto-preto em um leilão tal qual sua contraparte heteronormativa. Nos raros casos em que o/a preto/a-como-objeto era capaz de participar dessa economia e também comprar um objeto-preto, o/a comprador/a preto poderia, a qualquer momento, se tornar outra mercadoria – se encontrado/a sem documentos de liberdade ou validação de um branco guardião –, na medida em que o sistema da pretitude fungível tornava qualquer preto/a intercambiável e substituível. Esse movimento entre o objeto e o sujeito não é um problema para a experiência queer, mas é um problema insolúvel para a pretitude. Essa é a diferença importante entre as duas. A experiência queer não habita a posição do objeto – que é a ontologia da pretitude. A pretitude é muito mais do que desvio; é o objeto que permite que a distinção entre desvio e normatividade



tenha algum significado. Equacionar pretitude com experiência queer por causa de discursos compartilhados de desvio, transgressão e perversidade ignora a “negação existencial” da pretitude. Embora possamos falar sobre a não normatividade dos sujeitos liminares, a pretitude não viaja dentro do Simbólico da maneira que a experiência queer o faz e, portanto, deve ser conceituada em termos diferentes.

O que há, então, de queer na pretitude? Nada. Ao usar a gramática da experiência queer para explicar a estrutura da pretitude, igualamos a fungibilidade ao repertório das sexualidades não normativas que constituem condições de sofrimento humano. Nesse sentido, temos uma interpretação matizada da sugestão profunda de Hortense Spillers (2003) de que, sob cativo, “os aspectos habituais da sexualidade, incluindo ‘reprodução’, ‘maternidade’, ‘prazer’ e ‘desejo’ são todos postos em crise”. A pretitude de fato rompe a sexualidade e o gênero na medida em que é (mal) aplicada. Isso cria algo como a personificação mas, neste caso, aplica-se qualidades humanas a um objeto senciente. A sexualidade é duvidosamente apropriada porque pertence ao humano, e o significante “experiência queer” não pode contornar esse fato ou resolver essa problemática – apesar de seu desejo de exceder a identidade, as práticas sexuais etc. Não temos uma gramática apropriada fora do humanismo para descrever o domínio de “prazer”, “desejo”, “sexualidade” e “gênero” para o objeto socialmente morto. Isso é parte do tormento e desamparo da pretitude; é colocada fora da vida e de sua léxis habitual. E é isso que significa habitar a posição do “impensado” e do incomunicável.

IV

O que argumentei ao longo deste ensaio é que o/a “queer preto/a” é uma problemática conceitual que não é totalmente compreendida em nenhum dos discursos teóricos que pretendem explicá-la. Nem a “Teoria Queer” nem o “Afropessimismo” podem articular a colisão fatal que empurra um ser para fora da simbólica da temporalidade, do espaço e do significado. O “humanismo enrustido” da teoria queer reconstitui o “humano” mesmo quando tenta desafiá-lo e, às vezes, apagá-lo. A violência do cativo fornece a condição de possibilidade para a teoria queer. A experiência queer deve negar essa violência para assumir a postura de “meditação emancipatória”, em alguns casos, e de “despojamento radical”, em outros. O social não existe sem o corpo mutilado do/a cativo/a – reduzido a uma “coisa”, um ser para o captor. A teoria queer ainda precisa reconhecer ou se engajar nessa história de violência em seu núcleo – cada proclamação radical, seja “anti” humanista ou declaradamente humanista, está imbricada e é cúmplice dessa violência.



O afropessimismo, ao contrário, explica a violência do cativo e corretamente a entende como constitutiva do próprio mundo. No entanto, está preso no “duplo vínculo da comunicabilidade” que repete a própria violência da indiferenciação que critica. Esse duplo vínculo não é “criação” do/a Afropessimista mas é, em vez disso, uma violência inevitável que expõe alguns objetos-pretos a formas de antipretitude não teorizadas devidamente (por exemplo, se pensarmos na violência “antigay” como uma forma particular, ou uma iteração, da própria antipretitude). Como a indiferenciação pressupõe um objeto homogêneo pulverizado por uma violência monolítica, ela muitas vezes esconde as formas insidiosas como a antipretitude corta o objeto de maneira diferente. Algumas violências são direcionadas a “formas-objeto” específicas e, embora não possamos chamar essa especificidade de “identidade”, “sexualidade”, “gênero” ou “orientação”, porque esses são atributos humanos, precisamos de uma maneira de descrever a violência direcionada para o “inconcebível estado de ser” [*inconceivable being-ness*] do/a queer preto/a. A falta de uma gramática apropriada fora do humanismo para nomear tanto o alvo dessa violência quanto a violência em si é um problema teórico que se redobra em formas físicas de destruição. Eu dei um nome a essa violência física e teórica – “onticídio”. É o encontro da não-ontologia da pretitude, sustentada pela perversidade da antipretitude, com a condição extrema de sofrimento, sustentada por performances, práticas e prazeres compulsórios (violência antigay).

“Queer Preto/a”, então, é um problema para o pensamento, tomando emprestada a frase de Nahum Chandler (2000, p. 249-286), e sugerir que ele/a não “existe” é indicar que está fora do significado e da gramática do humanismo. Afirmar sua existência equivaleria a uma contradição conceitual porque a “Pretitude” é a posição ontológica do objeto desamparado, sem salvação, e a “Experiência Queer” é o local de uma subjetividade levada ao seu limite – empurrada, mas ainda dentro do escopo da humanidade. As duas posições são irreconciliáveis e, quando se cruzam, o resultado é fatal. O sofrimento da violência antigay está no mundo; temos uma gramática para capturar seu horror. O “sofrimento” do objeto-preto não é deste mundo – ele sustenta o mundo, mas não é dele – e o “sofrimento” deste objeto carece de uma gramática adequada (a própria palavra “sofrimento” deve ser escrita entre aspas ou sob rasura quando se refere ao preto/a-como-objeto). O “ser” situado no local dessa violência é o que chamamos de “queer preto/a”, mas é um “ser” que não existe no horizonte ontoexistencial e, se insistirmos em sua “existência”, constata-se que ele habita uma frequência tão baixa que sua existência se torna inconsequente.

Na verdade, os corpos são visíveis e perceptíveis ao “olho”, mas cada visão, cada entidade fenomenal, deve primeiro ter um lugar dentro do Simbólico antes de ser compreensível. Dos corpos sem carne, sem as narrativas de vida, movimento e futuridade que a carne apresenta



ao mundo, não podem ser ditos que realmente existam – eles são espectros de ontologia, corpos socialmente mortos, despojados de carne e existência. Essa morte social é o que Jared Sexton e Huey Copeland (2003) chamariam de “vida bruta”. É uma vida indistinguível da morte, existência reduzida à “carne” – o que não é existência humana de maneira alguma¹³. O que alguém “vê” quando olha para um/a “queer preto/a” é o incompreensível, o mundano exterior. Para expressar essa ideia de forma diferente, minha concepção de existência aqui é a ativação da “carne”, que é diferente do corpo – corpos não existem sem a carne, e é a “carne” que foi roubada do/a cativo/a, que é irrecuperável, apesar dos desejos “otimistas” de recuperá-la.

“Queer preto/a” e a violência que o/a engendra apresentam problemas metodológicos insolúveis. Por causa desses problemas, tive de escrever dentro da tensão da comunicabilidade impossível; isso exige o uso do paradoxo, do oxímoro e da contradição para descrever o indescritível e nomear o inominado. Isso é inevitável. Deve-se articular o ponto fraco do humanismo por meio do humanismo – o que configura um terreno discursivo irregular e “injusto”. Se, de fato, não há “fora” para o texto “mor” do humanismo, o problema metodológico é uma violência que exclui desde o início a articulação da pretitude. A pretitude é uma “escrava” textual sem reconhecimento ou resistência. “Queer preto/a” está preso/a nesse charco metodológico. Essa é a temida condição do/a “queer preto/a”, e é uma condição que devemos continuar a teorizar, mesmo que nunca possamos realmente nos aproximar dela.

Referências

BADIOU, A. *Briefings on existence: a short treatise on transitory ontology*. Tradução: Norman Madarasz. Albany: State University of New York Press, 2006.

BUTLER, J. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London: Verso, 2004.

CARBADO, D. (ed.). *Black men on race, gender, and sexuality*. New York: New York University Press, 1999.

13 Sexton e Copeland (2003) tomam esse termo emprestado de *On the Postcolony*, de Achille Mbembe (2001). Eles usam esse termo para entender a existência preta como situada fora da gramática do humanismo. É uma vida impensável sem resistência ontológica. Já Hortense Spillers (2003, p. 206) distingue brilhantemente “corpo” de “carne” como a violação inicial do Novo Mundo que continua no “presente”: “Mas eu faria uma distinção neste caso entre ‘corpo’ e ‘carne’ e imporia essa distinção como central entre as posições de sujeito cativo e liberto. Nesse sentido, antes do ‘corpo’ está a ‘carne’, aquele grau zero de conceituação social que não escapa do disfarce sob os conflitos do discurso ou dos reflexos da iconografia. Mesmo que as hegemonias europeias tenham roubado corpos – alguns deles femininos – das comunidades da África Ocidental em conjunto com o ‘intermediário’ africano, consideramos essa irreparabilidade humana e social como crimes graves contra a carne, como a pessoa de homens e mulheres africanos registram o ferimento. Se pensarmos na ‘carne’ como uma narrativa primária, então, queremos dizer que ela está cauterizada, dividida, fragmentada, fixada no buraco do navio, caída ou ‘escapada’ para o mar”.



CHANDLER, N. Originary displacement. *Boundary 2*, v. 27, n. 3, p. 249-286, 2000.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Anti-Oedipus*. Tradução: Robert Harley, Mark Seem, Helen R. Lane. New York: Continuum, 2004.

GLAVE, T. *Words to our now*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.

HARTMAN, S. V. *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth century America*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

HARTMAN, S. V. The position of the unthought. [Entrevista cedida a] Frank B. Wilderson. *Qui Parle*, v. 3, n. 2, 2003.

JACKSON, Z. Waking nightmares – on david marriott. *GLQ*, v. 17, n. 2-3, p. 357-363, 2011.

JOHNSON, P.; HENDERSON, M. *Black queer studies*. Durham: Duke University Press, 2005.

JUDY, R. Fanon's body of black experience. In: GORDON, L.; SHARPLEY-WHITING, T. D.; WHITE, R. T. (ed.). *Fanon: a critical reader*. Cambridge: Blackwell, 1996.

LACAN, J. Some reflections of the ego. *International Journal of Psychoanalysis*, v. 34, n. 1, p. 11-17, 1953.

LECLAIRE, S. *Psychoanalyzing: on the order of the unconscious and the practice of the letter*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

MBEMBE, A. *On the Postcolony*. Tradução: A. M. Berrett, Janet Roitman, Murray Last, Steven Rendall. Berkeley: University of California Press, 2001.

MOTEN, F. *In the break: the aesthetics of the black radical Tradition*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2003.

SCOTT, D. *Conscripts of modernity: the tragedy of colonial enlightenment*. Durham: Duke University Press, 2004.

SEXTON, J. Ante-anti-blackness: afterthoughts. *Lateral*, n. 1, 2012.

SEXTON, J.; COPELAND, H. Raw Life: An Introduction. *Qui Parle*, v. 13, n. 2, p. 53-62, 2003.

SOMERVILLE, S. Scientific racism and the invention of the homosexual body. *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, p. 243-266, 1994.

SPILLERS, H. *Black, white and in color: essays on American literature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.



STANLEY, E. Near life, queer death: overkill and ontological capture. *Social Text*, v. 29, n. 2 (107), p. 1-19, 2011.

WILDERSON, F. B. *Red, white, & black: cinema and the structure of U. S. antagonisms*. Durham: Duke University Press, 2010.

