

“O CORPO TRANS É A COLÔNIA”: NOTAS SOBRE O SUJEITO

“The Trans body is colony”: notes on the subject

Carla Rodrigues¹

Doutora pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1421-5120>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1849437854243808>

Caio Paz

Doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9102-0338>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2268752575689796>

Resumo

Este artigo realiza uma articulação entre a teoria queer e as críticas ao sujeito, ao humanismo e à identidade. Com isso, ele evidencia como uma crítica à heteronormatividade é indissociável dos trabalhos críticos que foram feitos ao longo do século XX e XXI a respeito da universalidade do sujeito. Ou seja, a formulação de um sujeito humano universal produziu os seus Outros, que, enquanto tais, são relegados a uma posição subalterna de subjugação. Por meio da formulação de Paul Preciado, segundo a qual o corpo trans é a colônia, este texto articula a crítica a esse sujeito universal às reflexões sobre o colonialismo. Trata-se, desse modo, de exibir não apenas que a produção de um sujeito transparente e universal é uma violenta invenção europeia, mas também que essa sua universalidade pressuposta só pôde ser sustentada por meio da colonização do mundo. Assim, a crítica descolonial ajuda a destituir a centralidade que a Europa reivindicou para si e, a um só tempo, questionar os efeitos do colonialismo na produção dos corpos.

Palavras-chave: *Teoria Queer; Sujeito; Humanismo; Identidade; Colonialismo.*

Abstract

This article articulates queer theory with critiques of the subject, humanism and identity. In doing so, it highlights how a critique of heteronormativity is inseparable from

¹ Este artigo é resultado das pesquisas para a realização de disciplina de pós-graduação no PPGF/IFCS em 2023.1, quando nós, autores, ministramos o curso “O que resta da escravidão”. Agradecemos todas as interlocuções durante o semestre letivo. É também parte da pesquisa de pós-doutorado de Caio Paz, realizada com supervisão de Carla Rodrigues.



the critical work that has been done throughout the 20th and 21st centuries regarding the universality of the subject. That is, the formulation of a universal human subject has produced its Others, who, as such, are relegated to a subordinate position of subjugation. Through Paul Preciado's formulation, according to which the trans body is the colony, this text articulates the critique of this universal subject to reflections on colonialism. It is thus a question of showing not only that the production of a transparent and universal subject is a violent European invention, but also that its presupposed universality could only be sustained through the colonisation of the world. Thus, decolonial critique helps to dismiss the centrality that Europe has claimed for itself and, at the same time, to question the effects of colonialism on the production of bodies.

Keywords: Queer Theory; Subject; Humanism; Identity; Colonialism.

Introdução

Começaremos pela Europa. Sim, a Europa, aquela que deixou de ser o centro de gravidade do mundo, como anuncia Achille Mbembe como ponto de partida de *Crítica da razão negra* (Mbembe 2021a). Com esse deslocamento, o filósofo retira do velho continente seu lugar de origem, saber, verdade e conhecimento. Lugar, significante cujos sinônimos também podem ser direção, sentido, orientação, rumo. É desse lugar que saímos – dele aqui neste artigo nos despedimos – a fim de refletir a respeito da topologia de um certo sujeito, um “sujeito racial”, na proposição de Mbembe (2018), um “eu transparente”, no argumento de Denise Ferreira da Silva (2022), uma “identidade invisível”, na formulação de Paul Preciado (2022), ou mesmo um sujeito dessubjetivado, seguindo o argumento de Giorgio Agamben (2008).

Para começar por uma Europa que não é mais a Europa, vamos introduzir um tema que, a princípio, poderia ser *apenas* geográfico: a configuração de uma península, termo que tomaremos primeiro do francês, *presqu'île*, em tradução literal, *quase-ilha*, *peninsula*.² Definida como a parte saliente de uma costa, ligada ao continente apenas por um

² Agradecemos ao professor Otávio Leonídio (PUC-Rio) a imensa contribuição neste debate sobre a polissemia do termo península, sua etimologia e sinônimos.



istmo, estreita faixa de terra que confere à península semelhança a outro acidente geográfico, o cabo. Na palavra península está contido o verbo “insular”, cuja propriedade é ao mesmo tempo material, referência a uma formação específica de terra, e metafórica – insular é também isolar-se,ilhar-se. Ou seja, uma ilha também se fabrica, como a saída tão procurada por Preciado. Península, quase-ilha, cabo, istmo, elementos do território que adentram o mar e, por isso, destacam-se, sem se separar, dos continentes a que pertencem. Península Ibérica, o ponto privilegiado para o início da primeira grande empresa colonial europeia; o Cabo da Boa Esperança, aquele que os navegadores precisavam vencer para dominar o “outro lado”; Criméia, a península em disputa na guerra entre Rússia e Ucrânia; Cabo Frio, a segunda cidade mais antiga do Estado do Rio de Janeiro, onde os portugueses aportaram para, a partir desta privilegiada faixa de terra avançada no mar, manter o controle do território. Cabo, cabeça, caput, início, a última extremidade, pedaço de terra dentro do mar, cabo geográfico que configura um estranho lugar de poder, uma península é, de modo simultâneo, um lugar periférico em sua configuração geográfica e central em sua configuração política.

Quando, em 2013, Mbembe publica *Critique de la raison nègre*, estava se valendo de desdobramentos da crítica pós-colonial da qual haviam se ocupado pensadores que o antecederam, filósofos *quase-europeus*, denominação aqui usada para nos referirmos aos que, oriundos das antigas colônias, se instalaram na Europa para, ali mesmo, dentro do continente europeu, experimentarem uma posição insular,ilhada, ainda que dentro do continente. Aimée Césaire e Frantz Fanon, vindos da Martinica; Jacques Derrida, argelino do Magreb, a região noroeste da África de cultura árabe e marcada pela colonização francesa, são alguns desses autores que aparecem mais ou menos explícitos na obra de Mbembe, ele mesmo já um autor *não-europeu*, cujo lugar de escrita fora por tanto tempo um “continente-outro”, o continente africano. De todos esses ecos que remontam aos anos 1930 e aos efeitos das guerras de libertação das colônias francesas, vamos nos debruçar



apenas sobre o modo da formulação de Derrida a respeito da centralidade da Europa (Derrida 1991; 1992) também aparece em Mbembe.

Era o início dos anos 1990 e Derrida estava discutindo o que é a Europa hoje, em contexto histórico de queda do Muro de Berlim, fim da URSS e, portanto, do fim de uma linha imaginária que dividiria a Europa Central e a chamada Europa do Leste. Numa proposição inspirada em Paul Valéry, Derrida nomeia a Europa como um “cabo”, uma península do grande continente asiático. O poeta Valéry havia escrito “La crise de l’esprit” (Valéry 1919, 2020), produzindo um deslocamento ao nomear “velho continente” a parte geográfica que corresponde à Europa do Leste e a Ásia: “uma espécie de cabo do velho continente, um apêndice ocidental da Ásia, que olha naturalmente para o Oeste. A sul orla um mar ilustre, cujo papel, deveria antes dizer cuja função, foi maravilhosamente eficaz na elaboração desse espírito europeu que nos ocupa”, escreve Valéry citado por Derrida (Valéry *apud* Derrida 1992, 101). O filósofo franco-argelino, por sua vez, reúne o cabo – o significante, o acidente geográfico e a expressão francesa “faire cap”, traduzível por “definir rumo” – numa só questão, a fim de pensar “outro cabo”, configuração em que a velha Europa se esgota como lugar central, capital, cabeça, aquela que define o rumo, o caminho, a direção. Torna-se, assim, “um cabo, um ‘pequeno cabo’ geográfico, um ‘apêndice’ do corpo e do ‘continente asiático’, eis o que é, aos olhos de Valéry, a própria essência da Europa, o seu ser real” (Derrida 1992, 102). Ao apagar-se uma linha imaginária que dividia as duas europas, a velha Europa retomaria seu lugar de parte de um grande corpo marcado por muros, fronteiras, cortes. Um grande corpo desmembrado em pedaços.

Mbembe também recorre a Valéry quando, em *Sair da grande noite*, retoma a geolocalização da Europa como o cabo de um grande continente, ponta avançada de terra contra o mar, ponta dianteira, cabeça, a capital e o capital, lugar de liderança, domínio, comando, poder. É nesta Europa que se dá “a inscrição no corpo próprio de uma singularidade, de um idioma, de uma cultura, e nos casos mais obscuros, de uma raça”



(MBEMBE 2021c, 75). Por essa passagem, nos autorizamos a tomar o corpo como uma palavra polissêmica, cujas possibilidades se abrem em diferentes direções. Corpo material como elemento que retira do sujeito universal sua posição insular; corpo que já não é mais suporte para o eu transparente ou invisível, corpo colonizado e colonizável como território a ser ocupado, corpo racializado, generificado, transicionado, numa palavra, marcado por uma identidade, o que nos levará a discutir, nas considerações finais, o impasse entre estar dentro ou fora da categoria sujeito.

O Eu transparente e o sujeito racial

Por esse caminho de deslocamento da Europa de sua suposta centralidade, Mbembe sustenta que o pensamento europeu tratou o problema da identidade não como “[...] pertencimento mútuo (copertencimento) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro ou, ainda, em seu próprio espelho” (Mbembe 2021a, 11-12). Um dos objetivos da sua crítica é exhibir este fundamento “identitário” que constitui a “autoficção” e a “autocontemplação” moderna, que, ao se pretender universal, inventou o negro e a raça como dispositivos para produzir sujeitos raciais e situá-los como Outro de um sujeito supostamente universal. Nesse sentido, a universalidade moderna, que, por sua vez, criou ideias sobre o humano que se supunham universais, os seus direitos de nascença e regimes políticos responsáveis por garantir a integridade de ambos, só pode operar por meio de um delírio. Ainda com Mbembe, é possível afirmar que esse delírio europeu está referido ao apagamento inscrito sob o nome “negro”. Ou seja, para o filósofo camaronês, negro é “este (ou então aquele) que vemos quando nada se vê quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender” (Mbembe 2021a, 12). Associado ao lugar que foi atribuído a este está o fato de ninguém, nem quem inventou e nem aqueles



que receberam essa atribuição, quererem ser tratados como um negro, enquanto este nome não significou outra coisa senão sujeição, exclusão e degradação.

Em *Homo Modernus: para uma ideia global de raça*, Denise Ferreira da Silva, começa a introdução fazendo referência à figura do homem louco, que Nietzsche evoca em *Gaia ciência*. Para ela, trata-se de explicitar não somente o enunciado nietzscheano acerca da morte de Deus, mas também as consequências de tal ato. Ainda que confirme a tese nietzscheana segundo a qual o assassinato de Deus foi cometido pelo homem para que este pudesse ocupar o lugar daquele, a filósofa sustenta que a personagem de Nietzsche parece ignorar que a razão produz mais que um ser humano limitado. Na verdade, segundo ela, esse parricídio levou à criação do homem e dos seus Outros. Em suas palavras:

[...] essa “Vontade de Verdade” produtiva autoriza a “criação” de diversos e variados tipos de seres humanos, assim como instituiu sujeitos *diferentes* diante da universalidade, ao mobilizar o conceito do racial, a arma poderosa que produziu o homem e seus “outros” como sujeitos que olham fixamente para o horizonte de sua existência finita (Ferreira da Silva 2022, 28).

Essas formulações de Ferreira da Silva conduzem a constatação de que tanto o pensamento moderno quanto a personagem do filósofo alemão estariam limitadas por ignorarem o papel que o racial teve na invenção de um humano universal. Para ela, ciência e história, no âmbito da representação moderna, atuaram em conjunto para estabelecer o lugar de um sujeito transparente. Portanto, a *analítica da racialidade* realizada pela filósofa brasileira, isto é, a descrição de enunciados científicos, filosóficos e nacionais, que produziram o homem e seus outros, se apresenta como um gesto radical a fim de abrir espaço para deslocar a tese da transparência. Sobre essa sua analítica da racialidade, ela escreve:

[...] criei um relato sobre a subjugação racial que não pode ser dissociada da subjugação global, um relato que se recusa tanto a ressuscitar o Sujeito (universal), quanto a escrever seus outros como seres entorpecidos, ingênuos



(inocentes) e (historicamente) particulares. Em vez disso, eu proponho que os indícios da morte do Homem — a proliferação das “ontologias e epistemologias” subalternas (raciais, étnicas, pós-coloniais) — indicam que os poderes do sujeito continuam conosco, que as estratégias da Vontade de Verdade, isto é, as ferramentas da ciência e da história, permanecem sendo as armas produtivas da subjugação global (Ferreira da Silva 2022, 30).

A tese da transparência, que Denise Ferreira da Silva aborda logo no início do livro, busca mostrar como a invenção do Eu transparente e dos “outros da Europa” produziram um ambiente de exclusão e subjugação modernas, no qual não há nenhuma crise ética mesmo quando se evidencia que estes outros não pertencem à universalidade. Em outras palavras, o Eu transparente (o sujeito universal) de direitos e de conhecimento é uma invenção europeia feita a partir do espelho, que tem como pressuposto negativo, isto é, como fundamento, a violência de uma exclusão-inclusiva dos “outros da Europa” (Ferreira da Silva 2022, 68-69).

As formulações de Mbembe e de Ferreira da Silva se encontram na medida em que evidenciam o seguinte: o sujeito universal não é nada além de uma ficção produtiva, que, ao ocultar essa sua condição, atribui aos “Outros” uma posição particular de subjugação. Essa contraposição entre um sujeito universal e os seus outros particulares, efeito do que a filósofa chama de tese da transparência, é precisamente o que oblitera o caráter identitário desse sujeito que se pretende universal. Atualmente, no debate público brasileiro – mas não apenas – o sintagma “identitário” é usado para se referir a lutas por inclusão desses “Outros da Europa”. Nesse sentido, é urgente evidenciar que a transparência universal do sujeito é branca, assim como “negro” é, como ensina Mbembe, o nome usado para aquele que não se vê ou não se compreende quando nada se quer ver ou compreender. Nessa perspectiva, cabe evocar o gesto de Silvio de Almeida, que vai a Mbembe para concluir que: “é irônico, mas compreensível, que alguns brancos considerem legítimo chamar de ‘identitários’ outros grupos sociais não brancos sem se dar conta de que esse modo de lidar com a questão é um traço fundamental da sua própria identidade” (Almeida 2018, 60). O identitarismo branco é, portanto, o fundador de um



dispositivo da racialidade. Tomamos de empréstimo esta noção da filósofa Sueli Carneiro (2023), que, a partir das reflexões de Michel Foucault, aludiu à produção de sujeitos raciais como Outros, ou seja, como *não ser*, que fundamenta o *ser*, pressuposto como universal.

Nesse sentido, a expressão mbembeana “Razão Negra” é bastante precisa para descrever não apenas o movimento pelo qual a Razão ocidental tentou ocultar a sua cor, mas também o refluxo, ou melhor, a insurgência dos Outros, que buscam concretizar a universalidade da Razão incluindo-se nela. No primeiro capítulo de *Crítica da Razão Negra*, sugestivamente intitulado de sujeito racial, Mbembe afirma que a expressão “Razão Negra” é polissêmica, ambígua e designa um conjunto heterogêneo de coisas, tais como: “figuras do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma de sujeição e das modalidades de sua superação, e, por fim, um complexo psico-onírico” (2021a, 27). Nessa perspectiva, para ele, só se pode falar de raça e do racismo com uma linguagem imperfeita e dúbia, porque ela é uma forma de representação primária, que torna indiscernível o interno e o externo. Mais que isso, ela é “um complexo perverso, gerador de terrores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimento e, eventualmente, catástrofes” (Mbembe 2021a, 27). Se, por um lado, em sua face fóbica, consiste em uma espécie de alterocídio, por outro, ela é também o nome do ressentimento amargo daqueles que desejam vingança pela sujeição a que foram submetidos.

Apesar de admitir que a raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético, o filósofo camaronês a usa em sua análise porque a considera uma fabulação, uma construção fantasmática, uma projeção ideológica produzida pelo eurocentrismo, que situou a Europa ocidental como o centro do planeta. O efeito disso é a invenção de um “outro racializado” cujo objetivo é reificar o ideal de superioridade racial. Nessa perspectiva, enquanto aos europeus teria cabido o desenvolvimento da civilização e o “direito das gentes”, o negro era reduzido a uma vida vegetal, isto é, primária. É a partir



dessa constatação, muito próxima daquelas feitas por Denise Ferreira da Silva, que Mbembe evoca dois “textos negros”, que ele chama de *consciência ocidental do negro* e *consciência negra do negro*.

Esse primeiro texto, a *consciência ocidental do negro*, é feito de um conjunto de enunciados, discursos e práticas. Trata-se, como ensinou Carneiro, de um dispositivo da racialidade cujo escopo é produzir um sujeito racial. Nesse primeiro texto, o modo pelo qual o sujeito racial é produzido é a atribuição feita nos moldes coloniais, que interroga: “[...] ‘Quem é ele?’; ‘Como o reconhecemos?’; ‘O que o diferencia de nós?’; ‘Como o governar e para que fins?’” (Mbembe 2021a, 61). Respondendo a esse primeiro texto, surge o segundo, que formula as questões em primeira pessoa. Isto é, ganha a forma do “quem sou eu?”. Trata-se, no fim das contas, de um momento que busca questionar o *juízo de identidade* que faz o primeiro texto. Portanto, esse texto questionador é uma “*declaração de identidade*”. Nas palavras do filósofo: “Através dele, o negro diz de si mesmo ser aquele sobre o qual não se exerce domínio; aquele que não está onde se diz estar, muito menos onde é procurado, mas sim ali onde não é pensado” (Mbembe 2021a, 62). Essa segunda escrita procura fundar um arquivo a fim de restituir ao negro a sua história. Trata-se de um esforço de criar uma comunidade a partir de restos dispersos e de fragmentos. Sobre esse momento, ele escreve:

A declaração de identidade característica dessa segunda escrita provém, contudo, de uma profunda ambiguidade. Com efeito, ainda que se exprima na primeira pessoa e no modo autopossessivo, seu autor é um sujeito tomado pela obsessão de ter se tornado estranho a si mesmo, mas que mesmo assim busca assumir o mundo com responsabilidade, proporcionando a si mesmo o seu próprio fundamento (Mbembe 2021a, 64).

Essa *declaração de identidade* é marcada por uma ambiguidade porque se, por um lado, a *consciência negra do negro* tem o mérito de questionar a transparência de um sujeito supostamente universal, a partir da exibição do seu caráter particular e identitário, por outro, ela permanece fixada no âmbito da identidade, que a produziu como “outro”.



Ela procura tirar o negro da posição de “outro” para promovê-lo à posição de sujeito. Isso não significa que a *consciência negra do negro*, ou a “consciência” de outros movimentos subalternos, seja simétrica ou identificável à transparência do sujeito universal. Seria enganoso fazer esse equacionamento simplista, deixando de reconhecer o esforço legítimo que esses movimentos empenham no questionamento de uma suposta universalidade transparente.

A morte do homem³

É possível dizer que a *declaração de identidade*, a partir do vocabulário mobilizado por Denise Ferreira da Silva, ainda não consegue admitir os indícios da morte do homem, tema que a filósofa retira de Foucault para desdobrá-lo. Em poucas palavras, é possível dizer que o tema foucaultiano da morte do homem é um desdobramento do tema nietzscheano da morte de Deus. Retomando e desenvolvendo as reflexões do filósofo alemão, Foucault mostra que “O homem é uma invenção cuja recente data da arqueologia do nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo” (Foucault 2007, 536). A morte do homem se refere ao desaparecimento da noção de homem no âmbito do saber, que, para Foucault, foi introduzida pela constatação nietzscheana segundo a qual o homem será substituído pelo super-homem (Foucault 2009, 294). Nesse sentido, as afirmações que o filósofo francês faz nas páginas iniciais da conferência “o que é um autor?”, estabelecem uma correspondência entre a morte do autor e o problema da morte do homem, que ele desenvolveu em *As palavras e as coisas*. As formulações dele na referida conferência ajudarão compreender as proposições de Denise Ferreira da

³ Para fins deste artigo, estamos considerando a morte do homem, tal qual proclamada por Foucault, um dos muitos momentos de crítica ao humanismo. Não o primeiro, nem o mais importante, apenas um entre tantos.



Silva, que se aproximam também do projeto ético mbembeano. Em “O que é um autor?”, Foucault escreveu:

A formulação do tema pelo qual gostaria de começar, eu a tomei emprestado de Beckett: “Que importa quem fala, alguém disse que importa quem fala” Nessa indiferença, acredito que é preciso reconhecer um dos princípios éticos fundamentais da escrita contemporânea. Digo “ético”, porque essa indiferença não é tanto um traço caracterizando a maneira como se fala ou como se escreve: ela é antes uma espécie de regra imanente, retomada incessantemente, jamais efetivamente aplicada, um princípio que não marca a escrita como resultado, mas a domina como prática (Foucault 2009, 268).

O trecho anterior menciona a ética da escrita contemporânea, marcada pela morte do autor. É importante notar que essa ética é entendida como uma regra imanente que domina uma prática, mas que não é efetivamente aplicada. Certamente, a ausência de aplicabilidade dessa ética se coaduna com o problema nietzscheano da morte de Deus e do niilismo dos últimos homens, que aparece em *As palavras e as coisas* por meio da morte do homem. Em Nietzsche, os últimos homens não compreendem o significado da morte de Deus e, por isso, não a levam até as últimas consequências, fazendo com que eles queiram ocupar o seu lugar (Nietzsche 2011, 12-18). De uma maneira simétrica, a escrita contemporânea não assume inteiramente a morte do autor, fazendo com que ela o substitua por noções que, ainda referindo-se a ele, não consumam o seu sepultamento. Para Foucault, as noções que ainda conservam o lugar do autor são as noções de obra e de escrita (2009, 269-270). A arqueologia realizada por Foucault em *As palavras e as coisas* se apresenta como uma possibilidade de recomeço da filosofia precisamente porque ela procura concretizar e assumir a morte do homem:

Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia [...] A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento



filosófico desde Kant até nós. Disposição essencial, pois que faz parte de nossa história; mas em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir (Foucault 2007, 473).

Para Foucault, a filosofia na modernidade se reduziu a uma dimensão antropológica e, por isso, conduziu o pensamento a uma pergunta fundamental: “o que é o homem?”. Nessa perspectiva, para o filósofo francês, a antropologia não é apenas uma das ciências humanas, mas sim o modo de ser de todas as ciências do homem, que, enquanto tais, interrogam-se sobre o ser desse. Por isso, Foucault vê nas palavras de Nietzsche, a respeito da morte de Deus e da promessa de superação do homem (o super-homem), não só o anúncio do fim da disposição antropológica da filosofia, bem como o começo de um novo modo de pensar. Assim, a arqueologia se apresenta como uma tentativa de pensar dessa nova maneira, já que ela, a um só tempo, critica a disposição antropológica dos saberes modernos e aponta os obstáculos que a antropologia impõe a um novo modo de pensar. Para a realização dessa empreitada arqueológica, Foucault evoca a consumação das consequências da morte do homem, uma vez que esta é a condição de possibilidade da arqueologia.

A retomada que Denise Ferreira da Silva faz desse tema foucaultiano tem o grande mérito de explicitar, na sua *analítica da racialidade*, que Foucault deixou de pensar, em *As palavras e as coisas*, o papel da raça na invenção do homem como figura central do saber moderno. Mais que isso, ao retomar a ideia segundo a qual a “ética” contemporânea ainda não foi capaz de assumir para si todas as consequências da morte anunciada do homem, ela mostra a filiação moderna e antropológica do problema da identidade. No entanto, nesse caso, diferente da maneira como o filósofo francês tratou o problema, o adjetivo “antropológico” está inteiramente contaminado pela violência e pela subjugação racial. Como sustenta a filósofa brasileira, a proliferação de ontologias e epistemologias dos Outros do homem, atestam ainda a sobrevivência deste. Isso significa que, apesar da



importância histórica e política desses relatos Outros, isto é, subalternos, a sua emergência ainda está referida a um fundamento, o sujeito (ou, ainda, se se preferir ao Eu transparente). Com isso, Ferreira da Silva nos ensina que por mais contra-hegemônicos e insurgentes que esses discursos sejam, eles “indicam que os poderes do sujeito continuam conosco, que as estratégias da Vontade de Verdade, isto é, as ferramentas da ciência e da história, permanecem sendo as armas produtivas da subjugação global” (2022, 30).

A identidade invisível

O problema dessa universalidade está presente na crítica ao humanismo e à ciência, um dos pontos centrais da conferência do filósofo Paul Preciado na Escola da Causa Freudiana, em Paris, realizada em 2019 e depois publicada em livro com o título *Eu sou o monstro que vos fala – relatório para uma academia de psicanalistas* (Preciado 2022). Há um aspecto formal da conferência a ser considerado e expresso desde o subtítulo, evocação do conto de F. Kafka, Relatório para uma academia, texto literário em que o escritor polonês cria um personagem, o macaco Pedro Vermelho, que encarnou a figura com a qual Kafka faz a sua crítica à violência do humanismo e da ciência. Preciado se vale da forma “relatório”, uma espécie de prestação de contas cuja narrativa em primeira pessoa tem um modo específico de falar de si muito de um modo grandiloquente. É de enorme importância a escolha dessa forma na construção de uma estratégia retórica muito peculiar e provocativa.

Lembrando o conto em linhas muito gerais: trata-se do testemunho de uma transição de macaco para humano. Preciado faz assim uma analogia entre a narrativa do macaco de Kafka e a narrativa do seu próprio processo de transição, outro modo de dizer que somos, todos, resultado de transições violentas, mais ou menos balizadas pela ciência que nos fabrica como naturalmente humanos. O personagem e a forma do texto de Kafka são uma estratégia de crítica à verdade científica que sustenta a epistemologia do humano



a partir da diferença sexual. Por isso, Preciado reproduz muitos termos de Kafka, como a imagem da jaula da qual ele pretende, como o macaco, aprender a encontrar uma saída. A própria expressão “procurar uma saída”, diversas vezes repetida, é de Kafka. Há na conferência frases inteiras que são citações do conto, a mais frequente delas é “aprende-se o que é preciso que se aprenda, aprende-se quando se quer uma saída, aprende-se a qualquer custo”. A saída que Preciado está procurando diz respeito, antes de tudo, ao problema da identidade, muito bem expresso no trecho a seguir:

Eu era uma mulher, era lésbica, era migrante. Conheci a alteridade, não a universalidade. Se renunciasse a me afirmar publicamente como “trans” e aceitasse ser reconhecido como homem, poderia abandonar de uma vez por todas o peso da identidade. Mas porque vocês estão convencidos, queridos amigos binários, que só os subalternos têm uma identidade? Porque estão convencidos que só os muçulmanos, os judeus, os gays, as lésbicas, os trans, os moradores de periferias, os migrantes e os negros têm uma identidade? E vocês, são os normais, os hegemônicos, os psicanalistas brancos da burguesia, os binários, os patriarco-coloniais, sem identidade? Não existe identidade mais esclerosada e mais rígida que essa *identidade invisível*. Que essa universalidade republicana. A identidade leve e anônima é o privilégio da norma sexual, racial e de gênero. Ou bem todos temos uma identidade ou então não existe identidade. Ocupamos todos um lugar diversificado em uma complexa rede de relações de poder. Ser marcado com uma identidade significa simplesmente não ter o poder de nomear sua posição identitária como universal (Preciado 2022, 31, grifo nosso.)

Nossa proposta aqui é articular a identidade invisível destacada na citação com o “eu transparente”, o sujeito racializado e o sujeito generificado, entendendo que a crítica de Preciado faz parte de um longo arco narrativo entrelaçado pelo deslocamento da centralidade da Europa, das formulações a respeito da colonialidade do poder, que se exerce, em primeiro lugar, sobre os corpos que não podem nomear sua posição identitária como universal. Por isso, os corpos importam:

O corpo trans está para a heterossexualidade normativa como Lesbos está para a Europa: uma fronteira cuja extensão e forma só se perpetuam pela violência. (...) O migrante perdeu o Estado-nação. O refugiado perdeu a casa. A pessoa



trans perdeu seu corpo. Todos eles atravessaram a fronteira. A fronteira os constitui e os atravessa. Os destitui e os transforma (Preciado 2022, 37).

De novo, uma figura geográfica e política se confunde: a fronteira, a linha de encontro e separação de territórios, aquilo que delimita e também une, lugar de poder, de expansão ou retração, mar(ca) da expansão colonialismo. A conferência de Preciado, apesar do seu tom muito provocador, não brotou de um impulso irrefreado de fúria. Bem ao contrário, quase tudo que se escuta ali estava em elaboração por feministas cujas críticas ao humanismo estavam sendo gestada desde os anos 1940, quando Simone de Beauvoir publica *O segundo sexo* tomando como premissa que a ninguém ocorreria escrever um livro a respeito dos homens, justo porque homem e humano estariam sobrepostos, fundidos numa categoria cuja singularidade é apagada pela suposição de universalidade. Para levar Preciado a sério de modo produtivo, vamos percorrer, ainda que brevemente, algumas das autoras que o antecedem nesta crítica: Gayle Rubin, Monique Wittig e Judith Butler, nesta ordem.

A antropóloga estadunidense Gayle Rubin é autora do ensaio *O tráfico de mulheres: notas sobre a economia política do sexo*, considerado na teoria feminista um dos fundadores do sistema sexo/gênero e da crítica às formas sociais de opressão às mulheres (Rubin 2017). Numa interpretação crítica de duas noções fundamentais da antropologia estruturalista de Lévi-Strauss – a centralidade do tabu do incesto e a troca de mulheres –, Rubin demonstra que o tabu do incesto divide o universo da escolha sexual em categorias de parceiros sexuais permitidos e interditos, impedindo relações homossexuais e impondo relações heterossexuais, dado que uma mulher só pode ser oferecida ao homem de outro clã, para o casamento com fins reprodutivos. Rubin argumenta que as formas de parentesco são também formas de organização criadoras de poder, mantido na mão dos homens, aqueles que estabelecem laços sociais e econômicos por meio da troca de mulheres, meras mercadorias. Desta leitura crítica de como Lévi-Strauss pensou o parentesco, Rubin extrai a percepção – fundamental para a teoria



feminista desde então – de que a divisão sexual é socialmente imposta, resultado das relações sociais de sexualidade baseadas em casamentos heterossexuais que dividem “pessoas do sexo masculino e pessoas do sexo feminino em “homens” e “mulheres” (Rubin 2017, 27). Ao final do texto, Rubin anuncia um sonho, que será perseguido pelas autoras que virão depois dela, o sonho de “uma sociedade andrógina e sem gênero (mas não sem sexo), na qual a anatomia sexual de uma pessoa seja irrelevante para quem ela é, para o que ela faz, e para com quem ela faz amor” (2017, 55).

Temos aqui a indicação de que a diferença sexual *precisou* ser tomada como natural para não ser recebida, lida ou instituída como ideológica. É, portanto, a articulação entre a crítica à diferença sexual e a percepção da heterossexualidade compulsória que terá a função de desnaturalizar a divisão de seres humanos entre homens e mulheres, divisão que, como Butler perceberá depois, vai conferir ao gênero um estatuto ontológico equivalente às qualidades como razão, linguagem ou moral. Generificar o sujeito pela via de uma diferença sexual serviu, historicamente, para fundamentar uma hierarquia entre homens e mulheres em que aos primeiros é conferido o estatuto de universal e às segundas, o estatuto de um particular marcado, em primeiro lugar, pelo impedimento de integrar o universal.

Outra feminista cujas críticas à diferença sexual são fundamentais é Monique Wittig. Autora de um ensaio também divisor de águas no feminismo, *O pensamento hétero*, em que inaugura uma diferença entre mulheres e lésbicas, outra forma de dizer que as mulheres são definíveis apenas dentro do sistema heterossexual e propor que as lésbicas são pessoas cuja existência contesta esse sistema (Wittig 2022). Para a autora, será importante classificar a heterossexualidade como um regime discursivo, uma ideologia que produz opressão material e subjetiva. Wittig está interessada em indicar que, embora os movimentos de libertação das lésbicas, feministas e gays já tivessem conseguido abalar as categorias filosóficas e políticas dos discursos das ciências, essas categorias ainda estavam sendo usadas sem questionamento, perdendo-se de perspectiva



de que estas são categorias fundadas pela heterossexualidade, mas que se apresentam como permanentes no tempo e no espaço. Por isso, Wittig define o pensamento hetero como um “pensamento que produz as diferenças entre os sexos como dogma político e filosófico” (2022, 62).

Nos anos 1990, a filósofa Judith Butler chega a essa conversa iniciada por Rubin e Wittig, mas também por Adrienne Rich e Denise Riley, autoras citadas por Butler em menor proporção, mas nem por isso de menos importância. Ao contrário da leitura mais comum de *Problemas de gênero*, o que Butler está fazendo ali é rebaixando a importância do conceito de gênero ao afirmar a necessidade de rever o binarismo que sustenta a ideia de que o sexo é natural e o gênero é cultural e, com isso, caminhar em direção à mesma crítica da heteronormatividade já mencionada. Seu interesse é se afastar da identidade de gênero como substância ontológica do sujeito, aqui entendida como um sistema de inteligibilidade apenas para homens em um sistema heteronormativo.

Butler, ao contrário de uma certa acusação comum ao seu pensamento, não é uma defensora das chamadas políticas identitárias ou do identitarismo, termo pejorativo para rebaixar as reivindicações de reconhecimento e inteligibilidade de todas as pessoas que ainda não puderam ser abarcadas na universalidade. Ao insistir na ausência de qualquer fundamento natural para o binarismo que nos divide entre homens e mulheres, Butler faz da materialidade dos corpos o ponto de partida para a proposta dessa interseccionalidade radical a que me referi, pensando os corpos em sua ampla gama de marcadores que vão além de sexo e gênero, e também estão marcados por raça, classe, religião, local de nascimento, lugar de moradia, idade, orientação sexual. Com isso, ela proporá um deslocamento da centralidade da categoria gênero como instrumento de crítica às discriminações na vida social, cultural e econômica, em prol de pensar a heteronormatividade como elemento de opressão e normatização sobre os corpos nos quais gênero é mais um dos marcadores. Daí a importância da sua interlocução com as



autoras críticas à heteronormatividade e com a teoria queer, da qual ela é considerada uma das fundadoras.

O testemunho e o antimuseu

Tal como realizada por Butler e Preciado, a crítica à heteronormatividade não pode ser lida como uma simples tentativa de “ampliar” o espectro no qual o sujeito universal se situa. Se assim fosse, ela estaria ignorando, segundo a formulação de Denise Ferreira da Silva, um dos principais efeitos dos poderes desse sujeito universal e transparente, a produção de Outros subjugados e subalternizados. Por isso, as críticas radicais à heteronormatividade de Butler e Preciado são indissociáveis de outra tarefa crítica, o questionamento da identidade e da substância ontológica do sujeito que nos foram transmitidas pela tradição e pela cultura. Nesse sentido, é bastante oportuna a aproximação da teoria queer dessa longa linhagem filosófica que tem se dedicado à crítica do sujeito e do humanismo e, mais recentemente, à estrutura colonial do poder. Por esse motivo, é importante evocar aqui, uma vez mais, o apontamento de Ferreira da Silva acerca da limitação dos relatos que buscam promover os Outros à posição de sujeito, já que, segundo ela, isso seria insuficiente para superar as armas produtivas da subjugação global. Ao enunciar esse problema, a filósofa brasileira parte da formulação de Foucault sobre a morte do homem em *As palavras e as coisas*. Nesse livro, o filósofo francês procurou consumir a morte do homem, descrevendo o lugar vazio que ele deixou, mesmo que a nossa época, herdeira da modernidade, se recuse a aceitar a constatação fatídica e incontornável do seu desaparecimento. O filósofo italiano Giorgio Agamben, retoma a questão foucaultiana do homem e do sujeito em diferentes textos e sob diferentes perspectivas. Decisivo, contudo, é o encaminhamento que ele dá a essa questão, já que ela nos permitirá articular à maneira como Achille Mbembe evoca a figura do antimuseu,



que, por sua vez, ajuda a elucidar a formulação de Preciado, segundo a qual o corpo trans é a colônia.

Para introduzir a maneira como Agamben trata a questão do homem, a primeira referência é, sem dúvida, o livro *O aberto*, no qual ele apresenta um conceito fundamental, a antropogênese. Esse conceito é fundamental porque define o modo pelo qual Agamben se insere na tradição crítica que não pretende atribuir ao humano uma essencialidade, trata-se, na verdade, de um processo contínuo pelo qual diferentes épocas inventam e determinam a especificidade humana em relação ao animal. Para ele, o humano é um construto, ou seja, é um efeito desse processo antropogenético. Segundo o filósofo, a antropogênese é realizada por um dispositivo histórico, que ele chama de máquina antropológica. Nessa perspectiva, ela tem operado incessantemente na tradição ocidental de modo a produzir a diferença e a reconciliação entre o humano e o animal. Em *O aberto*, Agamben desenvolve a ideia segundo a qual a antropogênese marcou decisivamente a filosofia ocidental. Mais ainda, ela corresponde à própria estrutura da filosofia ocidental. Nesse sentido, o filósofo italiano escreve em forma de teses as características da máquina antropológica ocidental (Agamben 2017, 81). Com isso, podemos evocar uma das seis teses que o filósofo italiano apresenta em *O aberto* sobre essa máquina para compreender, assim, de que modo as suas formulações se afastam e se aproximam das formulações de Foucault sobre o homem e a antropologia. Nesse sentido, a segunda tese que Agamben apresenta sobre a máquina antropológica é bastante elucidativa:

2) A ontologia, ou filosofia primeira, não é uma disciplina acadêmica inócua, mas a operação fundamental, em todos os sentidos, na qual se realiza a antropogênese, o devir humano do vivente. A metafísica está ligada do começo ao fim a esta estratégia: ela concerne precisamente à *metá* que cumpre e custodia a superação da *phýsis* animal na direção da história humana. Essa superação não é um evento que se cumpriu de uma vez por todas, mas um acontecimento sempre em curso, que decide, a cada vez e em cada indivíduo, do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte (Agamben 2017, 81).



O trecho anterior nos indica alguns elementos que, na leitura de Agamben, caracterizam a máquina antropológica. A leitura que Agamben faz desta máquina o diferencia e o aproxima da perspectiva foucaultiana. Para Foucault, a antropologia, ou o modo de ser antropológico, é um atributo característico das sociedades modernas, isto é, só puderam surgir na modernidade e na *épistémè* moderna, em que vigoram os duplos antropológicos. Apesar de Agamben não se referir ao problema antropológico com a expressão “duplos antropológicos”, criada por Foucault, a distinção que o filósofo italiano apresenta na passagem anterior, vislumbrando na ontologia a diferenciação entre uma dimensão transcendental (*metà*) e uma dimensão empírica (*phýsis*), nos permite realizar uma articulação entre as perspectivas filosóficas dos dois filósofos. Desse modo, os duplos antropológicos que, para Foucault, fundam o homem como figura positiva do saber, encontram-se também na máquina antropológica que Agamben analisa. No entanto, ainda que perceba a presença dessa dupla dimensão (empírica e transcendental) referida à tentativa de explicar o “homem”, Agamben não leva adiante a tese central de *As palavras e as coisas*, segundo a qual o homem é uma invenção do saber moderno. Para o filósofo italiano, a máquina antropológica não cessou de produzir o “homem” e, por isso, este não é apenas um construto da modernidade, mas sim um paradigma da filosofia e da política ocidental. É nesse sentido que Agamben, tal como faz com a noção foucaultiana de biopolítica, apresenta a diferença entre a máquina antropológica dos antigos e a máquina antropológica dos modernos (Agamben 2017, 42). Nessa perspectiva, o que ambas as máquinas têm em comum é a produção incessante da diferenciação e da indistinção entre o que é humano e o que é animal no homem.

Esse deslocamento em relação à questão do humano aparece também em *O que resta de Auschwitz*, texto no qual Agamben procura desenvolver e reformular a questão do sujeito. Para ele, Foucault, ao centrar a sua análise na função enunciativa, ao pensar o sujeito como uma função, deixou de pensar o que acontecia com o indivíduo que ocupava



esse lugar. Isto é, aquele que precisava se subjetivar ocupando esse lugar vazio, essa dessubjetivação. Com isso, Agamben formula a seguinte questão: “O que significa ser sujeito de uma dessubjetivação? Como um sujeito pode dar conta do seu próprio desconcerto?” (Agamben 2008, 144). É precisamente essa questão que Agamben desenvolve em *O que resta de Auschwitz* a partir da noção de testemunho, com a qual ele se refere ao sistema de relações entre o dizível e o não dizível em toda e qualquer língua, isto é, entre a possibilidade de dizer e a sua existência. Na ocasião da publicação da edição francesa do livro, ele declarou em entrevista o seguinte:

Tive que cruzar terras desconhecidas, submeter todas as doutrinas que se pretendiam “éticas” ao teste de Auschwitz e muito pouco restou. Sobre o testemunho de Robert Antelme, *A espécie humana*, Blanchot escreveu certa vez que o homem é o indestrutível que pode ser destruído infinitamente. Isso significa, parece-me, duas coisas: que não há essência humana, que não se pode separar o homem do não-homem e, em segundo lugar, que sempre há um resto para a destruição do homem, que o homem é o que resta ou resiste à sua destruição infinita. A testemunha é esse resto. Ora, esse conceito de resto acabou se revelando um paradigma bastante interessante, que talvez seja a verdadeira aposta filosófica do livro. Permitiu-me retomar a teoria do sujeito, não para pensá-lo como uma substância, nem como um processo de subjetivação à maneira de Foucault, mas precisamente como o que resta entre uma subjetivação e uma dessubjetivação, entre homem e não homem, entre o sobrevivente e o muçulmano (Agamben 1999).

A estratégia argumentativa de Agamben em relação ao problema ético do sujeito é a seguinte: trata-se de enfrentar e deslocar a própria homonímia à qual a palavra sujeito está remetida. Nem uma substância, ou seja, princípio e “poder soberano”, tampouco uma mera subjetivação, uma “vida nua”, submissa aos dispositivos de poder. É a partir da atualidade de *Auschwitz*, que segundo o filósofo não cessou de acontecer, que o problema do sujeito pode ser remetido à tensão entre subjetivação e dessubjetivação.

Não é trivial que o filósofo italiano tenha procurado desenvolver o problema do sujeito em articulação com os campos de concentração, cuja principal característica é a normalização do estado de exceção. É justamente nesse lugar onde a conexão entre a



matável vida nua e o poder soberano sobre a vida exhibe a sua atualidade política: lá era possível que qualquer prisioneiro fosse morto pelos alemães sem que isso implicasse nenhuma sanção jurídica. Esse extremo experimento biopolítico produzia, no limite, aqueles que eram chamados de muçulmanos. No jargão dos campos de concentração, os muçulmanos eram os deportados que se encontravam em uma situação ainda mais extrema que os outros, que já não falavam e tinham tido suas forças quase totalmente aniquiladas e mutiladas. Na literatura de testemunho, os sobreviventes falam em nome dessa figura, porque, diferente deles, não teriam feito a experiência mais radical dos campos e, assim, testemunham em nome daqueles que foram entregues ao mutismo e à morte. Por isso, Agamben afirma que o sujeito do testemunho é aquele que dá testemunho de uma dessubjetivação, o que significa dizer que não há, em sentido próprio, o sujeito do testemunho (Agamben 2008, 124). Essa formulação agambeniana responde e desloca o debate suscitado por essa literatura de testemunho, que se pôs a perguntar, a partir dos experimentos biopolíticos realizados nos campos, se o “muçulmano”, reduzido a uma condição de mero ser vivo, ainda era humano. Nesse sentido, o filósofo italiano problematiza tanto as teses humanistas quanto as teses anti-humanistas com relação a Auschwitz. Isso significa que não se trata de resolver a dialética entre muçulmano e testemunha com “só alguns homens são humanos” ou “todos são homens”. Para ele, a partir disso, é possível formular a seguinte tese: “Os homens são homens enquanto dão testemunho do não-homem” (Agamben 2008, 125). Reduzidos a uma mera vida, a uma vida nua, eles estavam entregues a uma dessubjetivação. Agamben atribui a Auschwitz um estatuto insuperável não porque queira, diferente de Nietzsche, rememorar ressentidamente uma experiência traumática, mas sim porque, para ele, a experiência que Auschwitz colocou em cena nunca deixou de acontecer. Mais que isso, ela é a culminação da tradição filosófica e política que procurou dividir a vida em diferentes capacidades para, assim, decidir e articular qual delas é verdadeiramente política ou humana.



Apesar de Agamben trazer diversos apontamentos que podem nos ajudar a enfrentar o problema do sujeito e a crítica ao humanismo, o que permaneceu impensado tanto em suas investigações quanto nas de Foucault foi a questão colonial e a escravidão. Mesmo tendo se dedicado a pensar o papel da escravidão antiga na estruturação da tradição ocidental, o filósofo italiano deixou de tratar da escravidão moderna, mesmo quando acenou para ela e reconheceu a diferença que há entre ela e aquela que se desenvolveu na antiguidade. Mais que isso, o filósofo italiano chegou a apontar o papel do escravo na antropogênese, ainda que não tenha tratado, a despeito do seu aceno, da importância da escravidão moderna na estruturação da modernidade. Se Agamben tivesse pensado a experiência colonial, talvez ele precisasse reformular a tese segundo a qual Auschwitz foi a experiência biopolítica mais extrema. Achille Mbembe mostra como a figura do campo de concentração não é uma novidade introduzida pelos nazistas. Ele argumenta que, nos territórios coloniais, práticas de natureza concentracionária existiram largamente. Para o filósofo camaronês, o Terceiro Reich acrescentou, contudo, uma dimensão crucial, que foi a planificação da morte (Mbembe 2020, 122-123). Essa produção massificada da morte, contudo, se serviu do grande experimento colonial, no qual a escravidão teve um papel decisivo.

No entanto, a noção agambeniana de testemunho se oferece como um conceito interessante para pensarmos o problema que aqui estamos tratando, precisamente porque ela se define pelo fato de que “se fala em nome de outro”. Essa formulação produz um curto-circuito na maneira como se concebe a identidade. Falar em nome de outro desvela uma cisão que na figura do sujeito que não permite que ele seja concebido em termos de consubstancialidade e autopertencimento. Se o que falo não é meu, mas de outro, a testemunha desvela o eu como já sendo sempre outro. Partindo precisamente dessa articulação entre aquele que enuncia o testemunho e a testemunha integral, que seria possível situar, nesse ponto, o escravo. Segundo Mbembe, o escravo nunca pôde estar em um museu:



Pois, apesar das aparências, historicamente o museu nem sempre foi um lugar de acolhimento incondicional para muitas faces da humanidade, considerada em sua unidade. Pelo contrário, desde a era moderna tem sido um poderoso dispositivo de segregação. A exposição de humanidade subjugadas ou humilhadas sempre obedeceu a algumas regras elementares de ferimento e violação (Mbembe 2020, 186).

Segundo o filósofo camaronês, o museu é uma instituição que, tal como o capitalismo, opera por meio da segregação. Mais que isso, poderia acrescentar que ela funciona de modo religioso. Mbembe fala que o capitalismo atual é uma espécie de “religião animista”, na qual os homens instrumentalizam a si mesmo, tornando-se eles mesmos coisas animadas. Como mercadorias, experimentam aquela cisão-articulação a que Marx se referiu no primeiro capítulo de *O Capital*, segundo a qual a mercadoria, enquanto valor, tem toda a sua utilidade abstraída (Marx 2013, 59). No museu, as obras de arte são relegadas a uma esfera separada da vida, na qual opera o princípio “uma vez, agora não mais”. Se uma vez, o mictório de Marcel Duchamp foi um objeto útil, quando colocado em um museu a sua utilidade é suspensa. Certamente, esse gesto poderia nos ajudar a compreender o caráter histórico, isto é, inventivo, dos objetos que mediam a nossa relação com o mundo, mas, quando capturado pelo mercado milionário de arte, até esse gesto radical de Duchamp é domesticado. Nessa perspectiva, “[...] o museu é um espaço de neutralização e domesticação de forças que, antes de sua museificação, estavam vivas – fluxo de potência. Essa continua ser a essência de sua função cultural, particularmente nas sociedades descristianizadas do Ocidente” (Mbembe 2020, 187). Para Mbembe, A história da escravidão e o seu caráter espectral para o Ocidente convidam a fundar um *antimuseu*. Sobre este, ele escreve:

Quanto ao antimuseu, não se trata de forma alguma de uma instituição, mas da figura de um lugar diferente, o da hospitalidade radical. Sendo lugar de refúgio, o antimuseu consiste igualmente em um lugar de repouso e do asilo incondicional para todos os refugos da humanidade e para os “condenados da terra”, aqueles que testemunham o sistema sacrificial que tem sido a história



da nossa modernidade – história essa que o conceito de arquivo se esforça para abarcar (Mbembe 2020, 188).

O *antimuseu* é o testemunho de que a escravidão é a experiência fundamental da modernidade. Mais que isso, ele testemunha uma hospitalidade radical porque o sujeito do testemunho é sempre outro, só pode falar no lugar de outro. É precisamente a partir desse ponto que Mbembe evoca novamente, em *Políticas da Inimizade*, a questão do humanismo. Pensando com Fanon, Mbembe fala em uma escalada ou elevação em humanidade. Aqui, o humanismo não tem como referente um Eu transparente, mas sim um sujeito exposto ao sofrimento. Se ainda se fala em humanidade, não é a partir de um traço característico que define o humano em oposição ao animal, nem de uma identidade que excluiria todas as outras. A humanidade é compreendida a partir da vulnerabilidade. Mbembe chega a falar de um reconhecimento que não tenha como o paradigma a dialética do senhor e do escravo, tampouco o combate ou uma luta por dominação, mas sim uma relação de cuidado (Mbembe 2020, 192).

A multidão quer ou considerações finais

Buscamos até aqui expor um recorte do que entendemos ser um dos percursos possíveis para abordar o problema do sujeito. Partimos da Europa, mais especificamente do seu fim, para pensar um novo começo, outro cabo, outra definição de rumo ou rota. Chamamos de um dos percursos possíveis por acreditarmos na existência de muitos feixes na amarração entre a velha Europa, a crítica ao sujeito universal e as múltiplas possibilidades abertas a partir daí, partindo no sentido de rompendo, separando, criando um corte, outro corte. Haveria, por exemplo, a possibilidade de argumentar que a Europa não é mais a Europa tomando como referência o trabalho de Paulo Arantes (2023) e seu diagnóstico de “fratura brasileira do mundo”.⁴ Se optamos por esse percurso, se definimos

⁴ A este respeito, indicamos o artigo Saídas da grande noite colonial (Rodrigues 2023).



esse rumo para a nossa escrita foi por querer aportar no tema das multidões queer e num certo impasse com o qual gostaríamos de concluir esse artigo.

Há nas formas de crítica ao sujeito universal um conjunto de indicadores, índices de suas marcações: em vez de transparente ou invisível, o sujeito é racializado, generificado, colonizado, espoliado, expropriado. Uma vez marcado, torna-se necessário definir o rumo a tomar diante de pelo menos dois caminhos abertos aí: o primeiro, exigir, lutar por reconhecimento. Trata-se da reivindicação de ampliar a universalidade, a ser repetida a cada vez que a universalidade tiver pretendido abarcar a todos/as/es. Tendo adentrado esse espaço privilegiado do universal, daquele que, como argumenta Preciado, tem o poder de afirmar que quem tem identidade e quem é invisível, resta o mal-estar de frequentar os salões para os quais não se foi convidado. A posição política é a de *forçamento*⁵: aquilo que passa à universalidade o faz à força e, por isso, mas não apenas por isso, não é exatamente bem recebido. Com sorte, tolerado. Estaria aqui um exemplo da *hostipildade* derridiana, a condição de hospitalidade marcada pela hostilidade.

Posição política diferente – a que chamaremos de multidão queer – é a de outra epistemologia do corpo humano vivente evocada por Preciado, já não mais dependente da categoria sujeito:

Os novos movimentos transfeministas, queer e antirracistas, mas também as novas práticas de filiação, de relações amorosas, de identificação de gênero, de desejo, de sexualidade, de nomeação são indícios dessa mutação e das experimentações na fabricação coletiva de uma outra epistemologia do corpo humano vivente (Preciado 2022, 47).

O que nos interessa nesse corpo humano vivente e sua articulação com o queer é a possibilidade de pensar para além do referente sujeito, multidão queer ocupando as bordas, as margens, indo em direção ao outro cabo que já não se faz mais capitão, capital,

⁵ O termo *forçamento* faz parte de uma gramática lacaniana. Se o adotamos aqui fora do contexto desta teoria, é por acreditarmos que nos pode ser útil em argumento análogo ao da psicanálise lacaniana. No *forçamento*, algo passa para além do sentido, da ordem, do ordenamento dito normal.



ponta avançada. Bem ao contrário, esse corpo humano vivente está sendo aqui pensado fora de toda episteme que se orienta por um *telos*, uma teleologia, um fim. Com isso, queremos pensar que outra epistemologia é necessariamente uma epistemologia queer ou uma teoria do conhecimento que já não pensa mais a partir do humano como central, tão central quanto o continente que o inventou, a Europa.

É isso que está em questão na reivindicação de direitos proposta por Preciado: um lugar do lado de fora que não seja mera negatividade a sustentar o lugar do lado de dentro. É para outra reivindicação de reconhecimento que ele aponta: “movimentos feministas, anti-racistas, intersexos, trans e *handi-queer* [que] reivindicam um reconhecimento como corpos viventes, plenos de direito daqueles, daquelas e *daquelus* que haviam sido marcados como politicamente subalternos” (Preciado 2002, 87). Ter sido marcado como subalterno perderia então seu peso, porque corpos viventes já não poderiam mais ser capturados por qualquer lógica de identidade.

Um cabo também é um título, como bem assinala Derrida. Para concluir, voltamos ao título, que também é uma citação: “O corpo trans é a colônia”, escreve Preciado, e continua: “Cada dia, não importa em que rua de Tijuana ou de Los Angeles, de São Petesburgo ou de Goa, de Atenas ou de Sevilha, um corpo trans é morto com a mesma impunidade que uma nova ocupação se levanta de um lado ou de outro do Jordão” (Preciado 2022, 37). Podemos substituir por corpo negro, corpo de mulher, corpo homossexual, corpo lésbico, corpo imigrante, corpos-fronteira sobre os quais a violência avança, célere e impune, como avançaram e ainda avançam os colonizadores da formação e defesa do Estado-nação, da identidade nacional, da pátria, da família, da propriedade. Habitar as margens tem sido depender do trabalho de cavar com as mãos uma saída, um lugar visível e vivível, um fora que não participe da violência constitutiva do dentro. Um cabo banhado pelo mar. Enquanto houver mar.



Referências Bibliográficas

- Agamben, Giorgio. 2028. *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo.
- Agamben, Giorgio. 1999. “Agamben, le chercheur d’homme”. [entrevista concedida a] [Jean-Baptiste Marongiu](https://next.liberation.fr/livres/1999/04/01/agamben-le-chercheur-d-homme_270036). *Liberation*, Paris, 1 de abril de 1999. Disponível em: https://next.liberation.fr/livres/1999/04/01/agamben-le-chercheur-d-homme_270036
- Agamben, Giorgio. 2017. *L’aperto: l’uomo e l’animale*. Turim: Bollati Boringhieri editore,.
- Almeida, Silvio Luiz de. 2018. *Racismo estrutural*. Belo Horizonte: Letramento.
- Arantes, Paulo. 2023. *A fratura brasileira do mundo*. São Paulo: Editora 34.
- Butler, Judith. 2003. *Problemas de gênero*. Trad. Renato Aguiar. 1ª edição. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira.
- Carneiro, Sueli. 2023. *Dispositivo da racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Derrida, Jacques. 1992 *O outro cabo*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra : Ed. A Mar Arte. [L’autre cap. Paris : Ed. Minuit, 1991]
- Ferreira da Silva, Denise. 2022. *Homo modernus: para uma ideia global de raça*. Trad. Jess Oliveira e Pedro Daher. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Foucault, Michel. 2007. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 9ª edição. São Paulo: Martins Fontes. Foucault, Michel. 2009. “O que é um autor?”. In: *Ditos e Escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Org. Manuel Barros Motta. Trad. Inês Autran Dourado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Marx, Karl. 2013. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Trad. Reginaldo Sant’Ana. 31ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Mbembe, Achille. 2018. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições.
- Mbembe, Achille. 2020. *Políticas da inimizade*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições.
- Mbembe, Achille. 2021a. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. 5ª reimpressão. São Paulo: n-1 edições.
- Mbembe, Achille. 2021b. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições.



- Mbembe, Achille. 2021c. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Trad. Fábio Ribeiro. 3ª reimpressão. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Nietzsche, Friedrich. 2011. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- Preciado, Paul. 2022. *Eu sou o monstro que vos fala – relatório para uma academia de psicanalistas*. Trad. Carla Rodrigues. Rio de Janeiro.
- Rodrigues, Carla. 2023. “Saídas da grande noite colonial”. *Revista Estilhaços*: Ubu Editora. <<https://www.xn--estilhao-y0a.com.br/saidasdagrandenoitecolonial>> Última consulta em 16 de julho de 23.
- Rubin, Gayle. 2017. “Tráfico de mulheres: Notas sobre a “Economia Política” do Sexo”. In: *Políticas do sexo*. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: UBU Editora.
- Valéry, Paul. 2020. *L'Europe et l'Esprit. Écrits politiques 1896-1945*. Edição e apresentação de P. Cattani. Paris : Gallimard.
- Wittig, Monique. 2022. *O pensamento hetero e outros ensaios*. Tradução Maíra Mendes Galvão. Belo Horizonte : Autêntica.

