



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
DOUTORADO

CAMILLA DE MAGALHÃES GOMES

TÊMIS TRAVESTI – as relações entre gênero, raça e direito na busca de uma hermenêutica expansiva do “humano” no Direito

Brasília

2017

Camilla de Magalhães Gomes

**TÊMIS TRAVESTI – as relações entre gênero, raça e direito na busca de
uma hermenêutica expansiva do “humano” no Direito**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, para a obtenção do título de Doutora em Direito, Estado e Constituição.

Linha de pesquisa: Sociedade, Conflito e Movimentos Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Ela Wiecko Volkmer de Castilho.

Brasília

2017

Após sessão pública de defesa desta Tese de Doutorado, a candidata foi considerada aprovada pela Banca Examinadora.

Profa. Dra. Ela Wiecko Volkmer de Castilho
Orientadora

Profa. Dra. Vera Karam de Chueiri
Membro/UFPR

Profa. Dra. Ana Luiza Pinheiro Flauzina
Membro/UNILAB

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento
Membro/UNB

Prof. Dr. Evandro Charles Piza Duarte
Membro/UNB

Prof. Dr. Cristiano Otávio Paixão de Araújo Pinto
Suplente/UNB

Brasília, 20 de março de 2017.

*Às que [r]existem, às que constroem sua
dignidade apesar da e contra a norma.*

AGRADECIMENTOS

Como talvez a própria ideia contida em seu texto, esta tese é possivelmente meu trabalho mais individual e mais coletivo. Ele é a produção de um eu situado entre tantas pessoas que aparecem inclusive nele como palavras, ideias e citações e certamente como contexto e possibilidade. É com estas pessoas que falo na escrita e é a elas que agradeço aqui. Começo por aquela que esteve diretamente envolvida no texto. À minha orientadora Professora Ela Wiecko Volkmer de Castilho, que me deu o que considero as ferramentas principais para uma escrita de tese: confiança e liberdade. Sua atuação comprometida com minorias e excluídos do e pelo mundo jurídico são sem dúvida uma referência para mim pessoalmente e para este trabalho.

Às funcionárias e professoras da Faculdade de Direito da UnB, as primeiras na pessoa de Euzilene Moraes e Rosa Glória, as segundas especialmente nas pessoas de Camila Prando e Evandro Piza, com quem tenho certeza que as trocas sobre indagações de raça e gênero no Direito e no sistema de justiça criminal continuarão para além deste doutorado. A este último agradeço ainda as contribuições, comentários e críticas ao trabalho.

Ao Professor Pablo Holmes, pelas contribuições na Banca de Qualificação. Fora dos limites da UnB, agradeço ainda à Professora Adriana Vidal de Oliveira também pela arguição e contribuições ao texto naquela Banca. Agradeço, com especial carinho e admiração, à Professora Rita Laura Segato que, além das trocas e diálogos que promoveu em sala de aula e em minha Qualificação e que foram centrais para a escrita desta tese, me ensinou e fomentou a importância, o sentido e o prazer da autoria. À Professora Ana Luiza Pinheiro Flauzina, a quem não saberia descrever como contribuiu para minha trajetória acadêmica, a não ser dizendo que lê-la e ouvi-la me faz sempre querer seguir. Obrigada pelo incentivo e pela contribuição na leitura e crítica do trabalho e por essas mesmas razões, minha gratidão ao Professor Wanderson Flor do Nascimento e à Professora Vera Karam de Chueiri.

Às amigas que encontrei na pós-graduação e em virtude das quais sempre digo que minha experiência em Brasília é menos árida e mais feliz: Manu Abath, Felipe Freitas e Fernando Antunes, que se tornaram companheiras de criminologias, de angústias, de intercâmbios acadêmicos e amizade. À Sinara Gumieri, Luna Borges, Bruna Santos Costa, Talitha Selvati, Gabriela Rondon, Renata Cristina Costa, Milena Pinheiro, Thais Dumet, Bruna Pereira, Lívia Gimenez que representam tantas mulheres que ocupam e resistem o mundo jurídico e com quem troquei afetos e diálogos de gênero. A todas queridas alunas e alunos dessa universidade, representados nos colegas André Oliveira, Marcos Queiroz e Lourival de

Carvalho, este último com carinho especial com quem o encontro finalmente se fez na troca de leituras recíprocas atentas e afetuosas de nossos textos. À Sabrina Duringon, John Razen, Paulo Rená e Guilherme Sena, que fazem do trabalho docente algum acreditar que pode ser mais. Às minhas alunas e orientandas, com carinho especial a Maria Clara D'Ávila, Leomar Littig e Fernanda Samora, com quem criei vínculos que me ensinam e me fortalecem na atividade docente.

À Carolina Costa Ferreira, Samuel Martins Feliciano e ao Pedro Costa – o Pepo – que me deram casa, acolhimento, amizade e amor nessa cidade difícil. À Priscilla Caroline Brito, que me deu um teto e um carinho quando aqui cheguei. Ao Marcelo Sá de Souza, amigo e melhor companhia nessa cidade que não é nossa. Aos amigos e amigas do “*Bonde*” que fez do Direito, da internet e do país espaço de acolhimento sem fronteiras, com carinho especial para Cecília Olliveira, Fernanda Tramontin, Samira Santos, Gabriel Divan, Igor Almeida, Bruno Seligman, Cristiane Pauli, Marcelo Semer, Ivo Hohn Jr., Fabio Sá e Silva, Giane Alvares, Patrick Mariano, Guilherme Scotti e Chico Nóbrega. A Izabela Bride, Aline Jacob, Diana Carvalhinho e Carla Perim com saudades, por nunca deixarem de estar perto.

A entrada em um doutorado para discutir gênero só aconteceu porque, em 2010, eu me juntei a pessoas incríveis que para criar o *Blogueiras Feministas*. Ali discuti, ouvi, fui ouvida, acolhida, acolhi, formei amizades, desfiz vínculos, escrevi textos, colaborei, recebi colaborações. Thayz Athayde, Iara Paiva, Patrícia Guedes, Danielle Pereira, Hailey Kaas – a quem devo o conhecimento sobre e a preocupação da necessidade de combate ao cissexismo como parte inegociável do feminismo – Xenia Mello, Viviane Vergueiro, Silvia Badim e, claro, Bianca Cardoso, nossa “grande líder” que se tornou uma grande amiga e uma presença fundamental nesse processo. A todas as amigas e amigos e colegas de feminismo, de militância e resistência.

Ao grupo de amigas que não arredou o pé nunca, Ivi Elias, Márcia Vítor e Augusto Mazine. Amo vocês. Comecei a vida de graduação com Ivi e terminei esse doutorado com seu carinho e sua ajuda. Passei esse período de tese com a força que aprendi e dividi com Márcia no Mestrado e com a segurança e o carinho de uma amiga que esteve comigo em tantas e em quase todas, a minha Magalhães de adoção. E não saberia ter feito nada disso sem o apoio, a amizade e amor sem tamanho que troco com Mazine. Sua leitura final me deu um conforto que não tenho como agradecer.

Esta tese nem seria sem a amizade e as trocas intelectuais, afetivas e acadêmicas com Marcelo Caetano, Caê. Amo você e devo muito deste texto a você, a sua amizade a nossas

conversas entre cafés, almoços e encontros presenciais e virtuais pelos quais agradeço e os quais comemoro.

A minhas irmãs, Lu e Kiki, que aguentaram todas as ausências, os furos, os bolos, as reclamações durante esse período e sempre. Vocês são meu apoio e amo vocês. E a minha referência de gênero, de feminismo, de resistência, de força: minha mãe, Creuza Magalhães. Esta tese é com e por você e o que você me deu e ensinou quando escolheu a si mesma. Te amo e sei que não há como agradecer o suficiente

A todas e todos que resistem, que reexistem, que insistem em se fazer, em se fazer e dizer dignas!

Salve Salve
Rosa Luz

Salve salve salve salve salve salve salve salve salve
salve salve
salve salve
Salve elas salve salve
Cê tem um salve?
Nem Jesus salva
Mas hoje ela tá salvando
Amanhã sou eu
Salva ela, travesti, mulher de peito e pau
Você quer? você quer? você quer? você quer? você
quer? você quer?
VOCÊ QUER
Lambe lambe lambe lambe lambe lambe lambe
lambe
Mulher de peito e pau
Peito e pau, e a semente de melancia plantada deu
melão
Daí me encontraram pra fazer uma propaganda
publicitária onde
só queria colonizar Minha existência, nada
Original; daí que me disseram: “Ei, você, aí, pra
fazer parte da nossa
propaganda publicitária você precisa fazer
sentido, e pra fazer sentido você precisa pintar
suas unhas, ajeitar
seu cabelo e perder uns kilinhos, volte mais
tarde”
Daí, pensei: “Quem precisa ser salva?”
Salve salve salve salve salve salve salve salve
Bata na sua cara antes que eu bata
Porque ninguém merece ter que dizer que aquilo
que faz parte daquilo que pouco sabem mas muito
comentam
Causa confusão morte de peito de pau de melancia
de melão
De onde já se viu, um genital custar o preço da sua
vida?
Bata na sua cara antes que eu bata, é o que diz
minha irmã e suas
amigas, e a zoeira nunca acaba
Mas, uma hora acaba, porque nós, negras trans
travestis, podemos
ser tudo, tudo que quisermos
Tudo, menos obrigada

E o primeiro tapa é meu
Patético pateta pau pinto
Pinto de macho não é centro do mundo
A ignorância mata o ignorante
Ignorante ignorante ignorante ignorante ignorante
ignorante ignorante
ignorante
Imbecis
Têm gente com fome tem gente com frio polícia
maldita polícia
Maldita
Putá putá putá putá
Às vezes, não sempre
Às vezes,
Tudo que eu queria era esquecer a percepção do
outro sobre a minha
pessoa
Aquele outro, falso, que não te respeita me respeita
quase nos matam
Mas não matam
Porque o que vocês nem desconfiam é a quantidade
de macho que
enfia o dedo no cu pra Poder sentir um
Prazer esvaído, já que tua sociedade limita o
imaginário de sexo
Homem de pau penetra mulher de vagina
Homem de pau penetra mulher de vagina
Risos risos risos risos risos risos
O ponto G do macho, incluindo aquele que me
matou, o ápice do
gozo do transfóbico, sem fins lucrativos, tá no
Cu. Dentro do cu. Próstata.
Mas relaxe
A bola do macho normativo não é lá aquelas coisas
Bola por bola a gente chuta, sem fins lucrativos,
fazemos gol,
Pinto de macho não é centro do mundo
Medíocre! Medíocre!
Olha pra mim,
MORTE MORTE MORTE MORTE MORTE
MORTE
Trans**MORTA**
Trans**MUTA**
Trans**MITA**
É tudo nosso
.
Tudo

RESUMO

Guiada pelas teorias da decolonialidade e da performatividade e com o propósito de introduzir a corporeidade na teoria jurídica, esta tese se coloca a pergunta sobre as possibilidades de uma teoria do humano no Direito que seja expansiva. Para enfrentar essa tarefa, primeiro, faz uma releitura das teorias de base para dizer que é nos intervalos entre força e efeito, entre pronunciamento e aplicação, entre o eu e o outro que se encontra a possibilidade de produzir conhecimento fora de uma colonialidade que exclui e violenta sujeitos. Depois, lê o corpo como lugar e fonte de conhecimento que, no contexto brasileiro, é lugar e fonte de articulação de sexo, gênero e raça que passam a funcionar, na colonialidade, como modos de contrapor humanos e não humanos, o que chamei de matriz ou ideal branco e cis-heteroconforme. Lendo, então, o gênero como performatividade e a raça como produto e produção central da colonialidade, a tese traz o corpo para revelar as desumanidades produzidas pelo discurso e teoria do humano no Direito. Com as mesmas matrizes teóricas, o Direito é lido como ato de fala performativo, um enunciado que *faz* algo no momento em que é proferido e que, como tal, é parte de uma cadeia histórica de sentidos que organiza o pensamento de modo binário e que se instaura e se repete simultaneamente como violência: a colonialidade. Essa leitura permite tanto reconhecer o Direito como violência, quanto nele encontrar possibilidades de uso de sua linguagem para construir sentidos subversivos. Desse modo, a tese chega à necessidade de avaliar os modos pelos quais o humano entra no Direito e utiliza dois termos do texto constitucional que realizam essa tarefa: *povo* e *dignidade da pessoa humana*. Sem pretender resolver a oposição universalismo/individualismo contida nessas categorias, o trabalho sustenta a fronteira como lugar de expansão: um povo que performa pluriversalidades e a pessoa humana em suas multiplicidades. Essa teoria expansiva exige reconhecer que o humano é humano *em processo de* e coloca o limite dos sentidos produzidos pela tensão entre as duas categorias no corpo, que exigirá o compromisso e a responsabilização pela diminuição da distribuição diferencial de humanidade produzida na matriz branca e cis-heteroconforme e o reconhecimento de que o sujeito que dá a si mesmo a “*lei*” deve poder se fazer mutuamente povo e pessoa humana.

Palavras-chave: Performatividade; Decolonialidade; Corpo; Povo; Dignidade da pessoa humana; Direito.

ABSTRACT

Guided by the theories of decoloniality and performativity and with the purpose of introducing corporeity into legal theory, this thesis raises the question of the possibilities of an expansive theory of the human in law. To tackle this task, first, it re-reads these ground theories to say that it is in the intervals between force and effect, between pronouncement and application, between the self and the other that one finds the possibility of producing knowledge outside a coloniality that excludes and violent subjects. Then, it reads the body as place and source of knowledge that, in the Brazilian context, is a place and source of articulation of sex, gender and race that come to function, in coloniality, as ways of opposing human and nonhuman, what I called white and cis-heteroconforming matrix or ideal. Reading the genre as performativity and race as the product and central production of coloniality, the thesis brings the body to reveal the inhumanities produced by human discourse and theory in Law. With the same theoretical matrices, Law is read as a performative speech act, a statement that does something at the moment it is uttered and which, as such, is part of a historical chain of meanings that organizes thinking in a binary way and which is established and repeated simultaneously as violence: coloniality. This reading allows both to recognize Law as violence, and in it to find possibilities of using its language to construct subversive senses. Thus, the thesis reaches the need to evaluate the ways in which the human enters the law and uses two terms of the constitutional text that perform this task: people and human dignity. Without aiming to solve the universalism / individualism opposition contained in these categories, it argues the frontier as a place of expansion: a people that performs pluriversalities and the human person in their multiplicities. This expansive theory requires recognizing that the human being is *in the process of* and places the limit of the senses produced by the tension between the two categories in the body, which will require the commitment and the responsibility for diminishing the differential distribution of humanity produced in the white cis-heteroconforming matrix and the recognition that the subject who gives himself the "law" must be able to make himself a people and a human person.

Keywords: Performativity; Decoloniality; Body; People; Human dignity; Law.

SUMÁRIO

PRÓLOGO – (re)apresentando Têmis para dizer “Travesti não é bagunça”.....	11
INTRODUÇÃO.....	12
PARTE I. TEORIAS E SUAS REVISITAÇÕES: o encontro entre performatividade e decolonialidade.....	22
1. REVISITANDO O PERFORMATIVO: fracasso, incompletude e corpos falantes.....	26
2. OS ESTUDOS DECOLONIAIS: colonialidade como cadeia histórica de significados.....	36
3. GÊNERO COMO CATEGORIA DE ANÁLISE DECOLONIAL.....	41
3.1 Gênero e raça – a necessidade de articulação das categorias.....	47
PARTE II. PARA REPENSAR O HUMANO: corpo, sexo, gênero e raça como categorias de análise decolonial	57
1. CONTANDO ATÉ QUATRO: corpo, raça, sexo e gênero como categorias articuladas	59
1.1 As linguagens sobre corpos e os corpos falantes que excedem a linguagem	62
1.1.1 A dicotomia corpo-mente	66
1.1.2 Corpos racializados: questionando a evidência da cor	70
1.1.3 Corpos sexuados: questionando o dimorfismo sexual.....	78
2. CORPOS FALANTES: a teoria do gênero como performatividade na perspectiva decolonial	89
2.1 O corpo na teoria: atos corporais e performatividade.....	90
2.2 Quando corpo, sexo, raça e gênero se encontram para repensar o humano	97
PARTE III. FORÇA E VIOLÊNCIA DO E NO PERFORMATIVO JURÍDICO.....	114
1. DIREITO É LINGUAGEM: o performativo do e no Direito	116
1.1 Direito é ato de fala performativo: a porta aberta da Lei.....	117
2. DIREITO, FORÇA E VIOLÊNCIA.....	122
2.1 Performatividade e decolonialidade para pensar o humano no direito	133
3. NEM SÓ DE VIOLÊNCIA: a Constituição nos autoriza a expansão.....	138
PARTE IV. TÊMIS TRAVESTI: narrativas expansivas do humano no direito entre pluriversalidade e multiplicidade	142
1. OS SUJEITOS DO PERFORMATIVO JURÍDICO.....	144

1.1 Entre o eu.....	148
1.1.1 O modelo dominante da dignidade da pessoa humana.....	149
1.1.2 Um sujeito sem corpo?	156
1.2 ... e o nós	173
1.2.1 O sexo dos corpos do povo.....	179
1.2.2 A raça e o gênero dos corpos do povo.....	182
3. QUE TÊMIS POSSA PERFORMAR	190
3.1 Corpo e humano <i>em processo de</i>	191
3.2 Entre pessoas e povos: a proposta da expansividade	195
CONCLUSÃO.....	204
REFERÊNCIAS	208

PRÓLOGO – (re)apresentando Têmis para dizer “*Travesti não é bagunça*”.

Preciso apresentá-la. Quem é Têmis Travesti? O que quero com um título como esse e de que maneira ele importa e se relaciona com o subtítulo que busca condensar as perguntas de pesquisa que serão aqui expostas?

Antes, importante deixar claro que não escrevo por ou em nome das travestis. Como uma pesquisa que pretende falar das relações raça, gênero e direito, não há como “objeto” – com todos os riscos de usar aqui essa palavra e até mesmo a usando como um mote para estabelecer uma autocrítica que deve guiar o trabalho – pessoas pertencentes a um ou outro gênero, não há como “objeto” a vida ou a experiência das travestis. Como uma pesquisa de caráter teórico e não etnográfico, não é disso que falo.

O título é, sim, uma provocação. Uma provocação que usa dois termos que, a princípio, pensando na mitologia grega, ou pensando na imagem da branquitude que a referida deusa carrega não fariam sentido em conjunto. No entanto, tomando os conceitos a respeito do gênero, da raça e do direito a partir dos marcos teóricos que aqui se apresentam, o encontro é na fronteira. Ora, se Têmis é a deusa da justiça, se a justiça é o exercício da inscrição e adiamento de sentido, que gênero tem Têmis?

É por isso que Têmis aqui é travesti. Têmis se auto define. É “mulher de peito e pau”. Não cabe nas explicações calculáveis. No binário. Têmis se identifica com o feminino. Ou não. Têmis nasceu com um corpo masculino. Melhor dito, um corpo que lhe disseram ser masculino. Têmis nunca mudou esse corpo. Ou mudou. E, de um jeito ou de outro, mudado ou não, o chama de feminino. Têmis nasceu. E tudo o que disseram a respeito de Têmis, seu ser e seu corpo, era discurso. Têmis é materialidade. Têmis é materialização dos discursos. Dos que criaram a seu respeito e dos que criou para si. É recusa do olhar racializado desumanizador que vem de fora. Têmis não tem gênero. Têmis tem todos os gêneros. Não perguntemos o gênero de Têmis. Têmis ainda não é. É e virá a ser. E é apenas nessa concepção fluida do gênero como será exposto neste trabalho que será possível perceber e receber Têmis. Que será possível dizer ser ela/e justiça e dignidade. Que também não é. Que é e virá a ser. Que tem porvir. Têmis diz dignidade e inscreve essa dignidade em seu corpo e por seu corpo. Falar é fazer e quando Têmis é travesti, o *humano* do direito começa a ser inscrito em outros termos.

INTRODUÇÃO

Este trabalho começa em um campo bem diferente do resultado final. Começa com uma pesquisa sobre gênero na Criminologia. Desde lá, contudo, a preocupação de fundo era a mesma de agora: buscar formas de teorizar que expandissem quem são os corpos e vidas vivíveis, que expandissem o humano, em especial em termos de gênero. Ao longo do tempo, fui percebendo que esse objetivo não poderia ser alcançado na Criminologia, afinal, por mais crítica e emancipatória ela seja como campo, ela lida com o sujeito do e no sistema de justiça criminal: como agente ou vítima de crime ou como ator das agências formais e informais de controle. Percebendo a limitação que isso me traria ao tomar o *humano* no direito como objeto, mantive o objetivo e parti para outro campo: o do direito constitucional, onde passei a lidar com categorias como povo, dignidade da pessoa humana (daqui em diante DPH), sujeito de direitos, direitos humanos, direitos fundamentais, igualdade, autonomia, liberdade. Foi chegando aí que a ideia da tese começou a tomar corpo. Desde o início, também, uma forma de teorizar ia formando minha base: a teoria de Judith Butler sobre gênero como performatividade. E foi dela que parti. Pensando o gênero como performatividade e em como essa teoria sempre me pareceu compromissada com quem são e não são essas vidas vivíveis, cheguei no *Direito*¹ como performatividade. No meio desse caminho, no entanto, as teorias sobre raça e racismo me mostraram que não era possível falar de gênero, ou de humano, ou de Direito sem falar de raça. Foi nesse momento que comecei a estudar, junto com outras teorias sobre o tema – em especial o feminismo negro e os estudos raciais na criminologia - os estudos decoloniais.

Tendo esse cenário como pano de fundo, coloquei-me a pergunta sobre como o *humano* entra no *jurídico*, como é possível, no contexto do ordenamento jurídico brasileiro, considerando como campos teóricos a teoria do direito e da Constituição como performatividade, os estudos decoloniais e a teoria de gênero, expandir os limites do possível/vivível do “humano”? Há um critério para a produção de uma análise não universalizante do humano e quais as possibilidades de produção dessa análise no direito? Ou, para colocar de um modo mais adequado e com maior abertura para a discussão, como interpretar o Direito e a Constituição de modo a permitir uma leitura expansiva? Como podem contribuir a filosofia do direito e a hermenêutica constitucional para essa compreensão

¹ Durante todo o texto, assim como no título, uso Direito em maiúscula, querendo aqui significar o fenômeno jurídico de modo geral: como texto jurídico-constitucional, como texto jurídico-legal, como normatividade, como teoria e dogmática e como interpretação. Na Parte III do trabalho isso será abordado diante dos marcos teóricos da tese.

expansiva do humano para além da colonialidade do ser e do gênero? E, o contrário, como as teorias do gênero e da colonialidade podem contribuir para uma hermenêutica expansiva e não universalizante?

Assim, com o olhar no problema desenhado para esta tese, esse de buscar a partir do gênero e da raça um caminho para uma compreensão expansiva do *humano* para o *jurídico*, duas matrizes de pensamento serão utilizadas: os estudos da performatividade e os estudos decoloniais. A utilização, a relacionalidade e o entrelaçamento destes aparecerá em vários pontos do trabalho que, em síntese, são os seguintes: a releitura da forma de pensar os atos de fala performativos e suas possibilidades de inscrição, rompendo com a colonialidade entendida como cadeia histórica de significados; o exame necessário da relação entre gênero e raça dentro da teoria do gênero como performatividade; a leitura do direito como devedor de um pensamento colonial; a possibilidade de superação desse pensamento ao ler o direito como performatividade; o tratamento de dois institutos jurídicos que dizem com o humano – povo e dignidade da pessoa humana – dentro dessa linguagem performativa para buscar a expansão. O articular dessas teorias e o que essa articulação faz com o gênero como categoria de análise são os objetos da **Parte I**.

Com foco na crítica do uso de universalismos e abstrações para falar de humano, a construção do problema de pesquisa guarda uma diferenciação fundamental: a proposta não se funda em criar categorias, estruturas ou teorias que possam incluir todos (isso é tarefa fadada ao fracasso, já de saída), mas em pensar categorias e teorias que possam ser e estejam sempre sujeitas à interpretação (e à temporalidade) para permitir novas possibilidades. Ao mesmo tempo, a tarefa não pode se perder em um imaginário, fundar-se numa utopia meramente especulativa. Isso significa que, aqui, não se fará nenhuma defesa, por exemplo, de “abolição do gênero” como o caminho para a expansão do vivível do humano, seja por ser uma proposta como essa inverossímil, seja porque categorizações existem e sempre existirão e pretender eliminá-la desde um lugar teórico pode significar fechar os olhos a essa realidade e abandonar aquelas pessoas excluídas do inteligível. Mesmo uma teoria que se pretenda universal e abrangente por abolir o gênero continuará a produzir o seu abjeto, o seu fora da norma, o seu campo de ininteligibilidade. Esse o ponto de partida para o trabalho: a crítica não se situa nos pedidos de reconhecimento de diferentes identidades, nas dificuldades desses pleitos e na proposição de novos modos de fazer política identitária. Como a proposta do trabalho é criar uma teoria expansiva do humano no direito, a questão está centrada na dissolução ou inadmissibilidade de concepções meramente impositivas – colonizadoras - ou na interpretação expansiva dessas normas. Isso não significa abandonar completamente o uso, por exemplo, de

categorias como “mulher”, mas compreender que até mesmo uma categoria como essa deve ser passível de abertura e estar sujeita à interpretação. Significa reconhecer que as normas de gênero da matriz ou ideal branco cis-heteroconforme criam um ideal de completude e coerência internas e que, por óbvio, como ideal que é, não existe e é inalcançável.

Antes de continuar, o que quero dizer com uma *matriz ou ideal branco cis-heteroconforme*? Essa construção é o objeto da **Parte II** do trabalho, mas aqui adianto que com isso me refiro à como, no marco da colonialidade, são produzidas linguagens sobre os sujeitos que são linguagens sobre seus corpos e que, construídas na articulação de corpo, sexo, gênero e raça, servem a preencher o que será identificado como a dicotomia fundante da colonial-modernidade, a que opõe humanos e não humanos e que, assim, produzem (des)humanidades a partir de um referencial ou ideal: o de homens brancos, que se apresentam como hetero-orientados e com identidade de gênero corresponde ao sexo atribuído no nascimento.² Considerada essa matriz ou ideal e considerando que o Direito está nela inserido ao mesmo tempo que a (re)produz, para tentar encontrar essa *expansão*, é preciso ter e usar o corpo na teoria, tomando-o como lugar e fonte de linguagem e significação, lugar e fonte de subjetivação, lugar e fonte de humanidade. Ao mesmo tempo, tomar o corpo aqui não quer dizer que haja um sentido que dele emana. Tomar a corporeidade para teorizar é pensar em como os corpos e quais corpos são tornados possíveis. E por isso não basta falar em *homens e mulheres e em igualdade*: não é como corpos de homens e mulheres que manejo essa categoria³, afinal, se assim pensar,

² Define-se “cisgênero” como “conceito que abarca as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento, ou seja, as pessoas não-transgênero” (JESUS & ALVES, 2010, p 13). Como aponta Raul Nunes, “é um conceito importante porque põe em cheque a dicotomia sexo/gênero e a equivalente “mulher biológica/mulher trans”, além de trazer as identidades trans do campo da sexualidade para o do gênero. Num sentido inverso, a transexualidade deixa de ser transtorno (transexualismo) e passa a ser identidade, tão válida quanto a cisgeneridade. Algo como o que foi a passagem de homossexualismo para homossexualidade, bem como a equivalência homo/hétero”. (NUNES, 2015). Ainda: “A cisgeneridade pode ser resumida como sendo a identidade de gênero daquelas pessoas cuja “experiência interna e individual do gênero” corresponda ao “sexo atribuído no nascimento” a elas.” (JESUS, 2012).

Há dimensões de caráter teórico, linguístico e político fundamentais nesse termo: “o conceito de cisgeneridade, formulado principalmente a partir de vozes gênero-falhas (que implica, frequentemente, em outros ‘fracassos’ normativos relacionados a marginalizações sociais), tem a potência das resistências de gêneros inconformes. (...) o conceito de cisgeneridade, em si, é parte deste exercício, no sentido de problematizar os diferentes graus de autenticidade e inteligibilidade entre corpos e identidades de gênero através de uma proposição conceitual.” (VERGUEIRO, 2015, p. 47-8).

Preciso ainda fazer notar que uso o termo *heteroconformes* pela seguinte razão. Como aponta Rita Segato, o termo heterossexualidade não é suficiente e “diz muito pouco sobre a real sexualidade do patriarca” (SEGATO, 2016, 617). No entanto, não estou convencida de que a substituição deste termo por *paterfamílias* – como é a escolha de Segato - dê conta do que quero dizer. Uso, então, a partir do trabalho de Viviane Vergueiro, a ideia de *conforme*, para indicar uma conformidade (ainda que aparente) a uma norma. (VERGUEIRO, 2015).

³ Mesmo porque tomo homens e mulheres como significações que não guardam correspondência com um modelo específico de corporalidade, o que significa que em *homens e mulheres* falamos de pessoas cissexuais, transexuais, travestis e intersexuais, cujas corporalidades são diversas e, ainda, que essas pessoas nem sempre significam – e não precisam o fazer – seus corpos em um desses dois modos de identidade, como é o caso de pessoas não-binárias.

cairei na operação da colonialidade que esbocei acima e que nega humanidade, em se tratando do caso latino americano e brasileiro, a pessoas negras e indígenas e aos que não se conformam ao sexo e/ou gênero da matriz ou ideal.

Em seguida, começo a refletir que se a questão é pensar lado a lado teoria de gênero e direito, para buscar uma narrativa e uma teoria expansiva do humano, tomando em consideração o gênero, a resposta deve passar por assumir um ponto em comum entre esses dois objetos⁴ – o gênero e o direito – e esse ponto comum é sua característica performativa: o direito é um ato de fala primordialmente performativo e o gênero é uma performatividade, um fazer, um agir. Partir dessas categorias me levou a teorias que também vem o próprio Direito como performatividade, assim como teorias que o enxergam como parte ou produto da colonialidade. Assim, identifico o Direito como uma performatividade, como uma declaração que apesar de se pretender descritiva de realidades, *faz* algo no momento em que o enunciado é proferido. Ao lado disso, considero o discurso hegemônico do Direito inserido na produção da colonialidade, tomada como uma cadeia histórica de significados que organiza o pensamento de modo binário hierarquizado e estruturado, no que aqui interessa, especialmente nas oposições natureza/cultura, corpo/mente, não humano/humano.⁵ Essa forma de linguagem do Direito ou essa forma de ver o Direito como linguagem entre performatividade e colonialidade é o objeto da **Parte III** da escrita de modo a enxergar na narrativa constitucional tanto o seu inevitável componente de violência quanto sua desejável abertura hermenêutica.

Teorizar sobre o corpo e o direito me permitirá fazer de outro modo o *humano* entrar no *jurídico*. O direito, contudo, não trabalha com corpo, ou, como sustentarei, *recusa* o corpo.⁶

Assim, daqui em diante, quando feita a referência a *mulheres* ou a *homens*, faço a referência a todas essas pessoas que, em suas plurais corporalidades, são do primeiro ou do segundo gênero referido pelos termos. Quando a necessidade de especificação surgir, farei a referência seguida dos demais termos (*trans, cis...*). Quando falo, no entanto, da crítica aos movimentos feministas (como por exemplo no capítulo 3 da Parte I), uso os termos mulher ou mulheres sem qualquer dessas pontuações, justamente porque assim foram utilizados.

⁴ Inserir o gênero como categoria de análise do direito também significa um passo de ruptura com a racionalidade moderna da separação sujeito-objeto. Ao tomar a noção do gênero como performatividade, o *fazer, refazer e desfazer* os gêneros pelos sujeitos, em suas experiências, nos mostrará ainda mais a artificialidade dessa separação. Ao tomar o corpo na teoria, como fonte de teoria, ele deixa de ser o objeto de estudo do Direito e é ao mesmo tempo sujeito e objeto. A respeito da racionalidade científica moderna, cf. Quijano (1991).

⁵ Usarei ao longo da escrita a oposição dos termos separados por barra sempre que quiser indicar momentos ou formas de pensamento que hierarquizam os pares. Uso em outros pontos do trabalho os termos separados por hífen (como no caso do uso das categorias na Parte II, seja em duos ou não: corpo-mente, corpo-sexo-gênero-raça) quando o objetivo é articulá-los ou de trabalhá-los em dimensões os pares, no lugar de hierarquizá-los.

⁶ Já uma nota antecipada sobre essa questão. Quando falo em recusa, falo em recusa em teorizar sobre ou com o corpo. E falo nessa recusa justamente como um perigo: a recusa de teorizar sobre o corpo ou com o corpo é operação de esconder que sua atividade trabalha, produz, fabrica e contra corpos. Talvez por isso mesmo recusar, como modo de permitir essa violência dos corpos, modo de continuar sendo instância de produção de vida e morte, na operação de uma necropolítica que decide quem pode viver (MBEMBE, 2003). Por isso, então, meu propósito de afirmar o corpo, seguindo um pouco a sugestão de Drucilla Cornell em *Beyond Accommodation* (1991, p. 19)

Como, então, usar essa categoria? Como usar essa categoria –lida na relação corpo-sexo-gênero-raça - para pensar o humano do e no direito? Ocorre que o direito é parte do processo de subjetivação, parte da constituição de uma linguagem na qual nascemos, uma linguagem em que somos inseridos independente de escolha ou decisão: somos formados na violência de uma linguagem que nunca escolhemos. Isso significa que mudar essa linguagem ou pensar essa linguagem de outro modo é urgente para produzir outras formas de subjetivação, formas menos violentas, formas menos limitadoras.

Para essa operação, com a articulação performatividade-decolonialidade, escolho, na **Parte IV**, dois termos do texto constitucional que podem permitir essa entrada: no lugar de Estado, nação ou cidadania, trabalho o *povo*. No lugar de sujeito ou indivíduo, trabalho a *dignidade da pessoa humana*. Os dois termos trarão pistas de como realizar a tarefa expansiva a que me lancei, ciente de que entre as duas teorias aqui escolhidas guardam entre si um ponto de tensão sobre como encaram a *norma*.⁷ Para buscar respostas a respeito dessa narrativa e teoria expansiva do humano, submeto, então, os dois institutos jurídicos que parecem representar a oposição universalidade-particularidade em matéria de *humano* a uma leitura performativa-decolonial para discutir como, com a recusa das múltiplas corporalidades, em um contexto latino-americano e brasileiro, sob a colonialidade, essas categorias foram ambas preenchidas ou construídas sob um mesmo ideal: o ideal branco cis-heteroconforme.

Por último, por que escolhi o termo *expansiva* ou *expansividade*? Assumi esse termo desde o começo e ele foi ganhando sentidos diversos durante a escrita. Ao final do trabalho, cheguei a ideia de que para mudar essa teorização sobre o humano seria necessário encarar a relação universalismos/individualismos de modo diferente que não a oposição radical nem a fusão de um em outro, mas que ficasse na fronteira entre os dois, usando-a ao mesmo tempo como lugar de comunicação receptiva, aberta e circulante – um dos sentidos que mais agrada no termo expansivo – e como, da figura da linguagem comum, “expansão de fronteiras”: trabalhar na fronteira não é pretender torná-la tudo o que existe nem suprimi-la, mas saber que nela pode estar o que os extremos e seus usos escondem.

que fala em trazer o feminino à frente. De modo diverso, penso em trazer o corpo à frente, afirmar as corporalidades contra o seu uso que decide quais corporalidades podem ter lugar.

⁷ Falarei sobre essa tensão na Parte III. Antes, uma nota sobre o termo *norma*. Nas teorias decoloniais e performativas, esse termo ganha sentido amplo. Em uma, como uma *normatividade* social, epistemológica, ontológica e política do poder, do ser e saber da colonialidade do Estado, da Nação, que coloniza e limita os seres. Noutra, em sentido próximo, como normas linguísticas e sociais – e assim também como *normatividade* social, epistemológica, ontológica e política de saberes jurídico, médico, psicanalítico, filosófico – e também do Estado. Assim, quando uso *norma* ou *normativo*, falo nesse sentido amplo. Quando a referência for estritamente jurídica, identificarei com formas como *normativo-jurídico*.

Com a junção teórico-epistemológica de performatividade e decolonialidade, vem também uma espécie de metodologia, em razão de um ponto importante que aparece quando lidamos com essas teorias: uma crítica central ao modo binário hierarquizante de pensamento da modernidade. Mas será possível pensarmos sem o uso de pares de termos que se opõem e se hierarquizam? Toda forma binária de pensar é necessariamente hierarquizante? No decorrer deste texto, alguns posicionamentos sobre essa possibilidade ou não serão apresentados. Pergunto-me, nesse momento, se é possível simplesmente dizer que não devemos recorrer a binarismos. Se somos, hoje, capazes de teorizar sem eles e, especialmente, se há possibilidade de teorizar sem eles dentro do Direito. Na dificuldade de obter uma resposta pronta, o que sim parece possível é pensarmos as diferenças *no que se faz com isso* e, assim, fazer de outro modo trabalhando *entre* eles. Trabalhar para, incluindo novos sentidos para os fenômenos por eles regidos, possamos introduzir novos significados que, em algum momento, possam nos render outra forma de teorizar que não essa. Em razão disso, no lugar de advogar a possibilidade ou não de trabalhar sem binários, utilizei operações que trouxessem alguma possibilidade de andar pelas fronteiras entre os extremos das oposições, ou que introduzissem outras categorias que buscassem promover o descentramento e minimizar a hierarquização entre elas. Assim, na segunda parte, que fornece os elementos teóricos para o exame do objeto jurídico da tese, usei de método proposto por Donna Haraway: manejar categorias em conjunto de quatro. Foi assim que escolhi por analisar corpo-sexo-gênero-raça. A partir daí o conjunto dessas categorias foi utilizado para trabalhar nas fronteiras entre a oposição universalidade/individualidade. Com esses usos de categorias, busquei me conduzir para chegar à reflexão dos institutos de povo e dignidade da pessoa humana – o que chamei de objeto jurídico do trabalho -, sem que seja necessário utilizar de uma oposição binária hierarquizada: humanos/não humanos.

Um outro exercício também, foi utilizado. No lugar de trabalhar com os pares utilizando-os hierarquicamente, tomei-os em alguns momentos como dimensões diferentes de um mesmo objeto ou fenômeno: *direito e justiça, sexo e gênero, sujeito e pessoa humana*. Essa “organização” dos termos, pareando-os, não é acidental. Ela também não é a inserção de uma oposição binária a eles interna. Com esses pares não pretendo nem uma oposição nem uma hierarquização. A ideia é submetê-los ao exercício da desconstrução e da *différance*, ao exercício de urgência e futuridade, que nos exige a inscrição de uma resposta ao mesmo tempo em que nos exige adiá-la. Ao mesmo tempo, não se relacionam em um modelo causa-efeito, mas no modelo da circularidade, na linha de uma epistemologia decolonial. E, por último, quando uso pares como dimensões (temporais, discursivas, conceituais, epistemológicas) diferentes de um mesmo objeto, não quero colocá-los como se um funcionasse como um ideal

regulatório do outro, mas como operações ético-discursivas que suspendem o *pronto*, o ideal de completude. Esse trabalhar nas fronteiras, nos intervalos, descentrando termos e indo para suas margens ou seus embaralhamentos, foi o que chamei de metodologia/epistemologia performatividade-decolonial. Não me parece possível, então, separar completamente método e episteme. Por esse motivo, falo nessa introdução tanto de modos de trabalhar as duas teorias que formam o marco teórico, quanto da tomada dessas como suporte de metodologia.

Antes de seguir, quero anotar que este trabalho se insere em um compromisso com a teoria assim como pretende ser uma teoria comprometida. Isso significa que não há adesão ou compromisso com essa ou aquela teoria, mas que, centrada no compromisso com a expansão das vidas possíveis, compromissada com aqueles que no marco da colonialidade não contam como humano, procuro na teoria o que possa expandir os limites do vivível. Assim, se faço movimentos entre a teoria da performatividade e a teoria decolonial que talvez não fossem “autorizados” por autoras dessas linhas, esses movimentos dão-se autoridade à medida em que possam revelar uma autoria comprometida. Ao mesmo tempo, acredito que como a teoria define quem conta ou não como humano, tomá-la como espaço de compromisso, dissenso e luta é fundamental para discutir esses limites.

E por que a escolha de lidar com esse tema dentro de uma filosofia do direito e de uma teoria jurídica e constitucional? Por que não tratar o tema do ponto de vista de ramos mais “práticos” do Direito ou utilizando de metodologias empíricas? Por que a teoria? Acredito que é necessário repensar o campo, repensar e mudar a epistemologia. Mudar como pensamos o direito para poder comportar uma apreensão e uma compreensão expansiva do (não definível) humano. Ou seja: não me parece que seja bastante criticar como o direito atua em termos de gênero, como as/os agentes dos Poderes atuam nessas questões, como se lida com gênero nos ramos do Direito. São críticas extremamente relevantes e, como pesquisadora que iniciou esse doutorado com projeto na área de criminologia, continuo a acreditar que são pesquisas que sempre precisam ser feitas. Mas é justamente por perceber que nossas pesquisas continuavam partindo – neutralizando e naturalizando, portanto – de uma filosofia jurídica que não se questiona em termos de gênero nem em termos da colonialidade na qual está inserida, como se tais perguntas não fossem questões filosóficas é que entendi por necessária a *ocupação* da teoria, para ver na filosofia do direito também uma teoria que precisa ser compromissada como crítica, que precisa ser filosofia realizada com a experiência como “construtora dos sentidos daquilo que vivemos e pensamos” (FLOR DO NASCIMENTO, 2010, p. 12).

Uma outra resposta para a pergunta agora em questão passa pela seguinte citação, que peço licença para transcrever de modo completo:

Este actuar como si el cuerpo no existiese forclusa la materialidad como el primer límite del que el sujeto tiene noticia, la primera evidencia de la ley límite del que el sujeto tiene noticia, la primera evidencia de la ley. La primera ley y la materialidad se encuentran profundamente vinculadas, pues es en la ausencia de lo que es sentido como un fragmento propio que se le escinde al infante cuando el cuerpo materno se le aparta, que se introduce el límite y la carencia. Materialidad y experiencia originaria de la falta y de la ley que la impone son un proceso único e indisoluble. Por lo tanto, la obliteración de la materialidad del cuerpo en Internet le permite al sujeto hablar como si estuviese entero, simulando, para todos los efectos, su propia completud. Con esto, inevitablemente, él cae prisionero de su propia fantasía, que lo totaliza. Y con esto, también, el otro en la pantalla es percibido como un muflaco, un *dummy* a quien se puede seducir, vencer o anular. La pantalla funciona aquí como un espejo donde la alteridad es sólo un espejismo. A partir de la forclusión de la ley del cuerpo como límite, todo índice de alteridad o resistencia del mundo es eliminado, y el otro deja de ser percibido en su radicalidad e irreducibilidad. Nos encontramos en un mundo de gente sola que, ante la menor contrariedad del interlocutor virtual, puede eliminarlo, anularlo, abandonando la escena con un simple clic de mouse.

Este tipo de análisis del sujeto contemporáneo como sujeto omnipotente paradigmático en el usuario de Internet es próximo y complementario al que, según Judith Butler, emerge con la primera invasión de Irak. Según Butler, desde el momento en que el telespectador norteamericano puede observar la muerte del enemigo en la pantalla de televisión, desde el sofá de su casa, sin estar él en la mira ni de las armas ni del lente de la cámara del otro, se puede hablar de un "sujeto telescópico". Este sujeto norteamericano ocupa una posición que no es ni simétrica ni conmutable con la de su otro, en este caso el sujeto iraquí y es, en mis propios términos, un sujeto omnipotente y solipsista en cuya fantasía el otro deja de constituir un riesgo (Butler, 1992). El sujeto telescópico y el de Internet, posiblemente el mismo, forcluyen su propia finitud, ya que, mientras eliminan al otro, permanecen fuera del alcance del poder de muerte del otro. Este sujeto belicista es particular, civilizacional, histórica y sociológicamente situado, y escolarizado. (SEGATO, 2013b, p. 90).

Após ler esse trecho por diversas vezes, dei-me conta de que uma das muitas razões pelas quais ele me chamava tanta atenção era que esse *atuar como se o corpo não existisse*, forcluindo a materialidade, que Judith Butler usa para falar da guerra e Rita Segato usa para falar da internet, ocorreu-me como aplicável para pensar o Direito: sobre como, em primeiro lugar, o pensamento sobre a dignidade da pessoa humana como a percepção do sujeito pronto fixo e acabado, como condição “intrínseca” a cada humano a partir de uma teoria metafísica poderia ser entendido como essa forma de negação da falta de que fala Segato; como, no nosso modelo hierárquico de Direito escrito (DAMASKA, 1986), essa estrutura e essa forma de lidar com o Direito exclui a materialidade, exclui os corpos e suas vivências; como isso influencia inclusive justamente institutos que guardam relação com a materialidade: o povo e a dignidade da pessoa humana que, entendida como abstrações, perdem toda a sua proteção, e despolitizam-se. (AGAMBEN, 2002, p. 181-182). Depois, sobre como a/o juiz/a que assim maneja os direitos fundamentais usa o “outro” como esse *dummy* sobre cuja vida decide, como esse objeto a que se refere sem alteridade. Uma teoria jurídica esvaziada do corpo e da materialidade. Uma ética jurídica instrumental, desprovida de alteridade e enraizamento. Falar da teoria, assim, seria perguntar se é “o juiz” hoje esse “sujeito telescópico”.

É preciso então reinscrever o corpo no direito como fonte e lugar da sua teoria. Reinscrever os corpos do Direito. Isso não significa apenas repensar práticas de decisão, mas também e principalmente reinsserir as vivências, expandir o humano, permitir o tempo da experiência dentro do Direito. Ao falar nessa reinscrição de corpos, não estou falando em produzir uma teoria de controle, fabricação e disciplina dos corpos. Recolocar os corpos no Direito, desde a performatividade e a decolonialidade, pode significar uma forma de se permitir as multiplicidades do humano no lugar de controlá-los. Ou pelo menos, diminuindo o controle, uma vez que estamos falando de Direito e, portanto, de Estado e, desse modo, ele é e será sempre uma técnica *bio* e necropolítica. Assim, a tentativa dessa tese é uma de resistência, de procurar fornecer elementos teóricos e jurídicos que possam promover no mínimo uma suavização da força disciplinatória, controladora, produtora e destruidora de corpos do Direito como poder sobre a vida e a morte.

Uma última resposta sobre *por que a teoria* está na necessidade de descentramento de poder/saber objetos da colonialidade que não nos permite - daqui da margem e das marginalidades de gênero e raça que produz corpos fora da norma - questionar a norma. Melhor dito: produzir filosofia do direito é produzir teoria e para tanto a colonialidade do poder e do saber não nos permite dizer o que é o direito, já dito por europeus e norte-americanos. Por que não podemos daqui, da nossa condição de latino-americanos, dizê-lo desde a margem? Aqueles que ocupam lugares de privilégio, aqueles que se encaixam no molde do universal digno, são aqueles que produzem os discursos da norma e da normalidade, são aqueles que produzem os discursos que buscam impor a ideia de uma estabilidade e completude humanas, que buscam esconder nossa condição de relacionalidade, precariedade, fracasso e incompletude. Toda a cadeia dos direitos humanos – e por consequência dos direitos fundamentais – está assentada na ideia do humano universal completo e estável, do humano livre. Livre como autônomo e independente, dissociado do aspecto relacional – que está na própria noção de autonomia e agência, nos mostrando que não existe autonomia nem agência sem que as nossas possibilidades de relacionalidade assim nos permitam.

Refazer o humano no Direito é descentrar nosso constitucionalismo democrático e o *deseuropeizar*. Se assim o fazemos, criticando a noção de direitos humanos (como na teoria crítica dos direitos humanos), precisamos também realizar essa operação nisso mesmo que talvez seja o seu núcleo: a ideia metafísica, europeia, neokantiana e cristã do humano. Refazer para dizer que não podemos ser esse *dummy*. Nem podemos mais juridicamente tratar o outro como esse *dummy*. E compreendamos, antes de tudo, a subjetividade como violência e agência e mesmo a ideia de ‘sujeito’ como efeito tanto de sua prática quanto dessa violência. Afasta-

se, com essa forma de pensar, a noção de identidade/sujeito como algo fixo, um “interno” nele que seria algo como a sua “essência”, aquilo⁸ que ele “porta” desde o nascimento e seria, então, como toda essência, imutável.

É certo que muito conceitos e ideias que trago aqui não são novos. A novidade talvez seja trazê-los juntos ou trazê-los para o direito. Com tudo isso, segue, como parte dessa introdução, a forma como tomo os marcos teóricos da performatividade, da decolonialidade e do gênero.

⁸ E nunca se sabe o que é esse *aquilo*, ele apenas varia conforme o tipo de teoria que se habita para falar de sujeito. Alma, metafísica, essência, natureza...

PARTE I. TEORIAS E SUAS REVISITAÇÕES: o encontro entre performatividade e decolonialidade

Com o propósito de fazer teoria localizada e comprometida, o marco teórico se organizará entre a performatividade e a decolonialidade. Começo pelo primeiro. A teoria dos atos de fala propõe uma outra maneira de ver a linguística, debruçando-se sobre a possibilidade de identificar categorias diferentes de atos na linguagem. A oposição que apresenta fica entre o que considerou serem atos constatativos e outros que denominou atos performativos – ou simplesmente *performativos* (AUSTIN, 1990, p. 6). Com isso, Austin promove uma ruptura na linguística ao notar que nem todo ato na linguagem é um ato descritivo - ou constatativo, como ele preferiu designar: ao falarmos, nem sempre estamos constatando, informando ou descrevendo um dado da realidade, nem todo ato de fala é uma “afirmação” clássica, concebida frequentemente como uma "descrição" verdadeira ou falsa dos fatos” (DERRIDA, 1991, p. 362). Pelo contrário, muito da linguagem é composto por atos que constituem um agir pelo falar, atos que produzem algo, atos de fala por meio dos quais *falar é fazer* – ou realizar, ou performar.⁹ Há então uma diferença entre “talvez simplesmente atestar algo e realmente performar uma ação com suas palavras” (GOULD, 1995, p. 20).¹⁰

Conforme tal teoria, os atos constatativos são asserções que podem ser julgadas como falsas ou verdadeiras – podendo ser descritivas ou não. Tais asserções referem-se a algum dado, fato, acontecimento da realidade, possuindo um *a priori* ao qual se referem. Em seguida, o autor realiza um (temporário) isolamento do performativo. Dá preferência aos atos em primeira pessoa, mediante as seguintes condições: esses atos não descrevem ou constatarem coisa alguma e assim não são nem verdadeiros nem falsos e o ato pelo qual se profere uma sentença (performativa) é a própria realização da ação (ou parte dela) e, portanto, não pode ser descrito apenas como um ato de “dizer algo” (AUSTIN, 1975, pp. 3-5).

Isso, então, vem a significar, pelo menos, duas coisas. O uso da linguagem é uma forma de *ação* e, assim, não apenas serve a descrever a realidade, como serve também – e talvez especialmente - para constitui-la. Segundo, o performativo, ao contrário do ato de fala

⁹ O uso do nome *performativo* vem do significado em inglês de performar como realizar uma ação. A partir daqui usarei *performar* como verbo, numa tradução livre que melhor se adequa à ideia de que o direito é um *fazer*, um *ato de fala performativo*. Fazer, no entanto, não comportaria todos os sentidos presentes na noção de performatividade.

¹⁰ Todas as traduções presentes no corpo do texto e não apontadas nas referências bibliográficas são de minha autoria.

constatativo, não possui um “referente”¹¹ nem “fora de si ou, em todo caso, antes de si e face a si” (DERRIDA, 1991, p. 363) ou externo, não se propõe a descrever algo já existente. E, como não possui um *a priori* e é em si um fazer ou parte de um fazer, não pode ser julgado como falso ou verdadeiro ou como bem ou malsucedido e a avaliação de tal espécie de ato de fala – ou suas condições de funcionamento –, segundo Austin, depende de se considerar o contexto do proferimento,¹² a sua produção em circunstâncias apropriadas e a intenção de quem profere a enunciação performativa (AUSTIN, 1990, p. 31).

O título do livro é significativo: a proposta é apresentar uma teoria prática da fala ao mostrar que com a linguagem não apenas descrevemos, apresentamos, referimo-nos a algo, mas também fazemos algo. Esse fazer, no entanto, não se dá sempre do mesmo modo e o autor identifica formas ou *dimensões* - conforme Rachel Nigro (2009, p. 195) e aqui adoto – que o performativo pode ter. Fala primeiro nos atos locucionários, ou da dimensão locucionária dos atos de fala, segundo a qual “*To say something is to do something*”, significando então o próprio “ato de dizer algo” (AUSTIN, 1975, p. 89). Todo ato de fala é um ato locucionário, afinal esse quer dizer que ao dizer estamos fazendo algo – o próprio dizer. Nesse sentido, todo ato de linguagem – em especial a fala – é um *performar* algo. Usar a fala é realizar um ato locucionário e a diferença está em como a usamos. E é nos usos do performativo que recai o interesse deste trabalho, na diferenciação entre as suas duas outras dimensões: os atos ilocucionários e perlocucionários.

Os primeiros, aqueles segundo os quais “por dizer algo estamos fazendo algo” e que são produzidos segundo forças convencionais, são atos convencionais, “um ato feito em conformidade com uma convenção” (AUSTIN, 1975, p. 95) e que representam ações que são performadas em virtude de palavras (BUTLER, 1997, p. 44). Isso quer dizer que, como exemplifica Gould, dizer as palavras “Sinto muito” tem a força de uma desculpa. Essa força é que a dimensão ilocucionária da ação performativa de desculpar-se (GOULD, 1995, p. 29).

¹¹ Uso o termo aqui entre aspas, uma vez que é questionável se o uso desse termo é apropriado para falar dessa espécie de ato de fala. O próprio autor o utiliza, sem deixar, no entanto, de colocar em questão esse uso. “[O] performativo não tem o seu referente (mas aqui esta palavra não convém sem dúvida, e constitui o interesse da descoberta) fora de si ou, em todo caso, antes de si e face a si. Não descreve qualquer coisa que exista fora da linguagem e antes de si. Produz ou transforma uma situação, opera” (DERRIDA, 1991, p. 363).

¹² Da tradução brasileira por Danilo Marcondes, lê-se em nota ““Traduzimos *statement* por “declaração” *sentence* por “sentença”, e *utterance* por “proferimento”. A sentença é entendida aqui como uma unidade linguística, possuindo uma estrutura gramatical e dotada de significado, tomada em abstrato. A declaração seria então o uso da sentença para afirmar ou negar algo, podendo ser falsa ou verdadeira. O proferimento é a emissão concreta e particular de uma sentença, em um momento determinado, por um falante determinado. Assim, a sentença da língua portuguesa, “A rosa é vermelha” pode ser usada para afirmar uma característica (ser vermelha) de um objeto (a rosa), o que pode ser verdadeiro ou falso, quando proferida por alguém em um contexto determinado. Estas distinções são objeto de inúmeras controvérsias em Filosofia da Linguagem, havendo extensa literatura a respeito. As definições que adotamos correspondem ao emprego feito por Austin. (N. do T.)” (AUSTIN, 1990, p. 21).

Diferente, no entanto, é dizer que o ato produz um efeito, por exemplo, o efeito de que as desculpas serão aceitas. Os atos perlocucionários, aqueles por meio dos quais “dizendo algo estamos fazendo algo”, ou seja “o que resulta de ou o que alcançamos ao dizer algo” (persuadir, convencer, surpreender...) produzimos porque dissemos algo (AUSTIN, 1975, p. 95), são ações que são performadas em virtude de consequências das palavras (BUTLER, 1997, p. 44). Os efeitos das perlocuções são resultados e não efeitos convencionais como nas ilocuções.

Nessa diferenciação, Judith Butler, em *Excitable Speech*, aponta que enquanto os atos ilocucionários produzem um efeito no momento mesmo em que proferidos, os atos perlocucionários inauguram uma cadeia de consequências, em um tempo distinto daquele em que proferidas as palavras – ato e consequência não são a mesma coisa nesse caso. Assim, “implícita na distinção está a noção de que os atos de fala ilocucionários produzem efeitos sem um lapso de tempo, que o dizer é em si o fazer e que um é o outro simultaneamente” (1997, p. 17). Fico por aqui nessa questão sobre a tipologia ou divisão de dimensões com o destaque para a diferente temporalidade na produção de efeitos para, ao final do trabalho, questionar de que modo o direito, assumido aqui como um performativo, pode ser lido na oscilação entre ilocuções e perlocuções e a relevância de identificar os institutos jurídicos tomado para análise – povo e dignidade pessoa humana – nessa oscilação, ou melhor, como usar essa oscilação a seu favor.

Seguindo na análise da teoria, as que sobre ela se debruçam concordam em afirmar que, em todo o seu trabalho, no entanto, Austin não consegue apontar critérios ou métodos definitivos de separação entre os dois tipos de atos de fala para identificar quando estamos diante de um performativo. Ao fim, o próprio Austin indica que não há como apresentar critérios fixos de diferenciação e que, em alguma medida, todo ato de fala é um performativo ou pelo menos que a linguagem é primordialmente performativa. A força performativa atravessa toda forma de linguagem e “a linguagem é sempre uma forma de ação” (NIGRO, 2009, p. 195). Assim, como é de se imaginar ser uma consequência de uma teoria sobre a linguagem, a teoria de Austin foi objeto de diferentes interpretações, muitas delas partindo justamente dessa “falha”, como fizeram Jacques Derrida, Kanavillil Rajagopalan, Judith Butler e Shoshana Felman, Timothy Gould e Homi Bhabha¹³. É a (re)leitura dada por esses autores (ainda que haja significativas diferenças na interpretação de cada um) que me interessa para pensar o que denominarei o *funcionamento* do performativo como essa produção de efeitos do

¹³ Sigo, então, uma leitura de Austin contra o que Rajagopalan chama de “leitura oficial” que, segundo este autor, é a consequência da escola de John Searle sobre o trabalho de Austin e não exatamente a escola de pensamento de Austin (RAJAGOPALAN, 1996).

ato perlocucionário ou da dimensão perlocucionária do ato. Ao falar em funcionamento, me afasto da divisão que Austin propõe entre performativos felizes e infelizes (1975, p. 12-24) – forma de categorizar centrada na intenção do falante - e começo a pensar no que permite que um ato de fala performativo produza sentidos – inclusive e principalmente para além dessa intenção. Farei essa leitura com uma questão em mente: como o fato de identificar o direito como performativo pode contribuir para teoria e narrativa sobre o humano que não recuse o corpo e suas linguagens sob os signos do gênero e da raça e as diferentes (des)humanidades que essas linguagens produzem? Como usar essa performatividade *a favor* do ato de fala constitucional?

1. REVISITANDO O PERFORMATIVO: fracasso, incompletude e corpos falantes

O que quis dizer acima e aqui passo a desenvolver é: se o performativo não possui um referente anterior, externo ou defronte no qual se sustenta – afinal, ele não descreve a realidade, ele é parte do *fazer* a realidade – como é possível que continue a ser utilizado e, nessa repetida citação, continuar possuindo e produzindo sentido? O que faz a força do performativo, o que o faz funcionar e “permanecer”? Em determinado ponto das conferências que compõem o livro já referido, Austin comenta que, por ser o performativo uma espécie de ato convencional, ele *sempre* está sujeito à infelicidade (AUSTIN, 1990, p. 34). Esse ponto, não desenvolvido pelo autor, mas por ele assumido, é o que será aqui tomado para fazer a seguinte afirmação que defenderei ao final do ponto: no intervalo espaço-temporal reside a possibilidade de fracasso do performativo e a condição para seu uso subversivo e expansivo.

Começo pela abordagem de Jacques Derrida, em especial aquela realizada em seu texto *Assinatura Acontecimento Contexto* (1991). Ao contrário do que dominava até ali a linguística, Derrida não cria uma oposição hierarquizada entre fala e escritura. Contra uma *linguística da presença*, contra uma abordagem que coloca a fala no centro – fala como presença, fala como verdade e, por essas razões, uma linguística estruturalista e metafísica – Derrida quer desfazer essa dicotomia hierarquizada, que opõe fala e escritura como quem opõe natureza e cultura, original e suplemento. No lugar de *ou isso ou aquilo, nem isso nem aquilo*. Não há origem cognoscível, não há presença, não há original e suplemento e, assim, Derrida reinscreve na linguística a importância da escritura e seu estudo (DERRIDA, 2011 e 2013).¹⁴ Mas se não há presença determinável, o que faz Derrida da intenção do enunciante e do contexto da enunciação (noções tão caras a Austin)? Sua crítica à teoria de Austin está justamente no ponto em que essa contém a intenção do sujeito falante e o contexto em que proferida. A *presença*. A teoria teria pretensões de criar – ou criaria – “uma jurisdição teleológica de um campo total cuja intenção permanece o centro organizador” (DERRIDA, 1991, p. 365).

Derrida altera o foco e suaviza as centralizações austinianas e a ideia de escrita como a *comunicação de um sentido pretendido* (DERRIDA, 1988, p. 25). Não é a intenção do autor e o contexto da enunciação que produzem seu sentido e lhe conferem *força* (termo que ele prefere) ou *felicidade* (termo de Austin). É a citacionalidade que faz a marca do signo, que faz

¹⁴ Por esses motivos, a referência a “atos de fala” a partir de agora neste trabalho, servirá como gênero que inclui fala e escrita, oscilando entre uma e outra por algumas vezes, por exemplo, com muito mais destaque a essa última quando o tema do Direito será abordado e com destaque para a primeira quando falamos de corpos e suas linguagens.

a enunciação permanecer, sua propriedade em ser invocado e citado, em outro (ou fora do) contexto, para além ou sem a intenção e a presença do enunciante e dos destinatários “originais” da enunciação (DERRIDA, 1991, p. 364). Ainda: que a iterabilidade do signo – esse citar-repetir-reinscrever - é sempre um local de transformação (DERRIDA, 1988, p. 25). Ou, mais do que isso, que escrever é escrever para ausentes, que se escreve “para comunicar alguma coisa aos ausentes” (DERRIDA, 1991, p. 354) e que uma “escrita que não seja estruturalmente legível - iterável - para além da morte do destinatário não seria uma escrita”, o que também vale para a ausência do emissor/produzidor (Idem, p. 356-357). Questiona, então, se uma invocação performativa poderia ser bem-sucedida se não repetisse uma declaração iterável e, do mesmo modo que faz com o “contexto”, Derrida questiona a ideia de que o que faz o performativo é a intenção de quem o proclama (DERRIDA, 1988, p. 18).

Na teoria austiniana, o contexto é fundamental para compreender o performativo e é mesmo o que lhe confere força ou capacidade de produzir efeitos. Na (re)leitura do performativo, encabeçada por Derrida, o contexto deixa de ser esse elemento principal que lhe confere significado, força e efeito. Afinal, como pode tal espécie de ato de fala continuar a ter esses atributos mesmo fora do contexto? Ou mais mesmo quando tal deixa de existir? Mesmo quando aqueles que o proferiram e aqueles para quem ele foi proferido não só não estão mais presentes, mas também não mais existem? Nessa forma de ver, não há ato originário, o ato já é em si citacional, já é uma citação. Isso significa dizer que há uma “historicidade e uma história para o ato de fala: uma que é citacional e depende da iterabilidade e isso significa que apesar dele parecer funcional (proclamado aqui e agora, nesse espaço de tempo), ele só é operativo por referenciar outros contextos que já desapareceram” e apenas se ele reencena uma cadeia histórica (BUTLER, 2014). Isso significa, então, que a própria compreensão que temos do que seja um *contexto* também é em si uma performatividade, também é um conjunto de compreensões que se *fazem* no momento do proferimento. Quer dizer que os próprios contextos estão sempre sujeitos à revisão, são eles mesmos performativos e sempre sujeitos à citacionalidade e iterabilidade.

Derrida reconhece o caráter aberto da análise de Austin que classifica como “paciente, aberta, aporética, em constante transformação, frequentemente mais fecunda no reconhecimento dos seus impasses do que nas suas posições” e indica que as dificuldades enfrentadas por ele na tentativa de sistematização de uma teoria geral da fala tem sua razão no fato de não ter ele considerado aquilo que pra Derrida é da estrutura de toda locução - “portanto antes de qualquer determinação ilocutória ou perlocutória” (DERRIDA, 1991, p. 364) -, que

aquilo que Austin exclui como *parasitagem*,¹⁵ como uma repetição vulgar do performativo é da sua própria estrutura, não seria isso então “a modificação determinada de uma citacionalidade geral -de uma iterabilidade geral, antes, - sem a qual não haveria mesmo performativo “conseguido”?”, de modo que muito mais fácil do que encontrar um *performativo puro* é encontrar um *performativo impuro* (DERRIDA, 1991, p. 368), digo, fracassado.

Na visão de Shoshana Felman, assim como na leitura derridiana,¹⁶ a intenção não governa o ato. O que ela chama de *corpos falantes* (*speaking bodies*) cometem atos de linguagem que sempre excedem sua intenção e nisso vê o *poder performativo da linguagem* (FELMAN, 2003, p. IX). É possível mesmo dizer que para a autora os atos dos corpos falantes são em algum sentido desconhecidos e que sempre “dizem algo que não pretendem” (BUTLER, 1997, p. 10). O ato de fala dos corpos falantes sempre produz sentidos diversos do que foi intencionado. Austin disse que todo ato de fala é uma locução performativa na medida em que é sempre um fazer, o ato de dizer algo. Pensando desse modo, é possível que Felman então pegue esse ponto e o estenda: é um ato corporal e, como tal, o ato de fala dos corpos falantes sempre produz sentidos diversos daquilo que foi intencionado e a relação entre fala e corpo é sempre uma relação *escandalosa*, “uma relação consistente ao mesmo tempo de incongruência e inseparabilidade (...) o escândalo consiste no fato de que o ato não pode saber o que está fazendo” (FELMAN, 2003, p. 96) e sempre, portanto, diz algo – mais ou diferente - que não pretendia dizer sendo corpo e fala inseparáveis, ainda que não redutíveis um ao outro. Essas posições são interessantes para deslocar ou mesmo abandonar a noção de centro e de controle. Atos de fala estão *sempre* fora de nosso controle. Uma enunciação performativa que fuja à intenção do falante ainda assim poderá produzir efeitos, poderá ter força e por isso é preciso

¹⁵ Austin identifica essa parasitagem nas reproduções cômicas, teatrais que não possuem a intenção de realizar o que se insere no performativo (AUSTIN, 1990, p. 36).

¹⁶ A comparação serve apenas a situar o ponto de análise. Em outros pontos, há diferenças na perspectiva da autora em relação às proposições de Derrida. Aproximo os dois autores em razão das contribuições para pensar *intenção e contexto*. Afinal, o que Felman chama aqui de escandaloso, que excede a intenção, e que Butler chama de *excitable*, assemelha-se ao que Derrida chamou de *disseminação*. “Para o mostrar, devo considerar permanentemente um valor de contexto, e mesmo de contexto exaustivamente determinável, justamente ou teleologicamente; e a longa lista dos fracassos (*infelicities*) de tipo variável que podem afetar o acontecimento do performativo regressa sempre a um elemento do que Austin chama o contexto total. Um desses elementos essenciais - e não um entre outros - permanece classicamente a consciência, a presença consciente da intenção do sujeito falante perante a totalidade do seu ato locutório. Por isso, a comunicação performativa torna-se comunicação de um sentido intencional, mesmo se este sentido não possui referente na forma de uma coisa ou de um estado de coisas anterior ou exterior. Esta presença consciente dos locutores ou receptores participando na efetuação de um performativo, a sua presença consciente e intencional na totalidade da operação implica teleologicamente que nenhum resto escape à totalização presente. Nenhum resto, nem na definição das convenções requeridas, nem no contexto interno e lingüístico, nem na forma gramatical nem na determinação semântica das palavras empregues; nenhuma polissemia irreduzível, quer dizer, nenhuma “disseminação” que escape ao horizonte da unidade do sentido.” (DERRIDA, 1991, p. 364).

pensar na responsabilidade daquele que profere o discurso, mas mais ainda daquele que dele se utiliza ou, para usar o termo comum a essa área, aquele que o cita, para além da intenção e do contexto “originais” (BUTLER, 1997, p. 15-16).

Mas há pontos de crítica à forma como o filósofo organizou sua ideia do performativo, desenvolvidos, por exemplo, por Judith Butler e Timothy Gould. A filósofa norte-americana não apenas estende o modo de *ler* o performativo, como também usa a teoria para pensar a formação dos sujeitos¹⁷. Ao falar do “referente”, indica que aqui ele é uma espécie de ação que o performativo invoca e do qual ele participa (BUTLER, 1993, p. 217). Ação aqui não significa um único e deliberado ato, mas, muito mais, uma prática. Uma “prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz o efeito que nomeia” (Idem, p. 2). Mais do que um ato, um poder do discurso. Enquanto Felman rompe com a idealização da intenção como garantia do funcionamento do performativo, Butler quer também demonstrar que o contexto do proferimento não determina seu sentido ou seu sucesso. Toma, assim, o performativo para desenvolver o que Derrida fala sobre o fato de que o fracasso é um risco sempre possível - como um “predicado essencial ou como lei” do performativo (DERRIDA, 1991, p. 365-366) - e criticar a ideia derridiana de que a iterabilidade é da *estrutura* de *toda* marca e, portanto, sempre possível.

O “fracasso” do performativo e sua citacionalidade permitem a subversão, permitem a agência do sujeito que o repete e o reinscreve. Analisando o funcionamento do performativo, Butler entende que seu *sucesso* é sempre provisório e que a razão para isso não está na intenção que venha a “governar com sucesso o ato de fala”, mas no fato de que, como descrito, essa “ação ecoa ações anteriores e acumula a força de autoridade por meio da repetição ou citação de um conjunto de práticas anteriores e de autoridade”. O que faz com que este “funcione” é seu conteúdo de autoridade, sua *força*, para usar o termo derridiano, capaz de inscrever e esconder as “convenções constitutivas por meio das quais ele é mobilizado”. Não há sucesso sem essa mobilização do que ela chama de “historicidade da força” (1997, p. 51). Ao mesmo tempo, como performativo, como essa força depende de uma ocultação – de uma ficção – como uma “forma de idealização que é historicamente efetiva”, não necessariamente uma mentira nem uma ilusão (ATHANASIOU; BUTLER, 2013, p. 97-98) - é que o significado pode ser

¹⁷ Aqui não apenas no sentido de formação dos sujeitos em seus gêneros, como desenvolve em *Gender Trouble e Bodies That Matter*, mas também em sentido mais amplo, seja quando desenvolve a discussão sobre atos injuriosos e subjetividade, em *Excitable Speech* ou quando discute a precariedade do humano e a vida, em *Frames of War e Precarious Life*. Esse último ponto será tratado ao final deste trabalho.

subvertido e, revelada essa operação fictícia, outras formas de *fazer sentido* podem ser introduzidas.

Assim, dizer que a linguagem é um ato nos leva a reconhecer que ela não é apenas um acontecimento momentâneo, mas um “nexo de horizontes temporais, uma iterabilidade que excede o momento que o ocasiona [o ato]” (BUTLER 1997, p. 14). É a partir daí que será possível pensar em uma resposta para a pergunta que inaugurou esse ponto: o que faz um performativo *permanecer* mesmo quando o contexto em que proferido não mais seja compreensível ou perceptível, mesmo que os falantes e destinatários não estejam mais presentes? Se não possui um referente *a priori*, de onde vem a força do performativo? E, elaborando um pouco mais os questionamentos, como é possível quebrar os contextos em que realizado um proferimento, dando ao ato de fala (ou a determinado termo ou expressão nele presente) um novo contexto e significado – reinscrevendo-o?

Tentando responder às questões, começo pela consideração de que, para a autora, nem todo performativo é *felicitous*, mas mesmo um ato que não produz os efeitos intencionados por quem o profere é um *agir* (Idem, p. 15-19). Ou seja, o ato pode caracterizar um agir quando sua força ilocucionária é produzida, ainda que dela não decorram os efeitos intencionados de sua dimensão perlocucionária. E é nesse intervalo entre agir e efeito, entre força ilocucionária e efeito perlocucionário, entre o momento do proferimento e os efeitos por ele produzidos ou não que é possível ressignificá-lo. A possibilidade de ressignificação depende, então, do tempo diferido, do espaço-tempo entre o momento da fala e os efeitos produzidos (Idem, p. 14). Esse *espaço-tempo* é o que Gould chama de *illocutionary suspense* ou *perlocutionary delay* (1995, p.28) e que Homi Bhabha identifica como o Terceiro Espaço (da enunciação) (2013, p.71-72), a que voltarei em um instante.

Butler, então, critica a teoria de Austin por pressupor um sujeito soberano que fala e, nessa conta, como um sujeito que realiza uma operação conforme um poder incontestável (1997, p. 49). Assim não é, contudo. Um performativo pode ser *infelicitous* e, portanto, esse poder do falante pode e deve ser colocado sob limites. Mas se não a intenção nem o contexto são responsáveis por fazer um performativo *funcionar* ou *permanecer*, onde está sua força? Antes de tudo, lembrando a teoria, performativos são atos convencionais e, como tais, dependem de repetição para que possam funcionar socialmente. Considerar que uma convenção é repetida exige perceber que essa repetição ocorre entre diferentes sujeitos e em diferentes contextos. É por esse motivo que Derrida aponta que não há uma sujeição do performativo a um contexto específico e que a fórmula de tal convenção continua a funcionar mesmo longe ou fora desse contexto específico.

Repito, então: os contextos estão eles mesmos sempre sujeitos à revisão. (BUTLER 1997, p. 147). E aí reside a força do performativo: sua possibilidade de romper com os contextos estabelecidos, sendo repetido e reinscrito nos intervalos. Sua *iterabilidade*. Afinal, poder repetir um performativo fora de um dado contexto (“original”?) é poder romper com o contexto que, em tese, o produziu. Se isso é possível com o performativo, aí está sua *força*, aí está o que permite reinscrevê-lo de um outro modo, de um modo expansivo. E, com destaque especial para a produção perlocucionária de efeitos, ao contrário do que possa parecer, aquela ausência de referente prévio, externo ou defronte e o intervalo entre proferimento e efeito – ou ainda uma tentativa de representar algo que sempre escapa e excede ao que se quer referenciar - é justamente o que mantém o performativo *aberto e vivo*. E essa possibilidade não é apenas uma questão de estrutura da linguagem, mas também uma questão de um condicionamento social dessa linguagem.

Os performativos, em sua produção perlocucionária de efeitos, por possuírem aquela dilação proferimento-efeito mencionada, são sempre contingentes. O perlocucionário é sempre contingente (BUTLER 1997, p. 113). A produção de efeitos, a efetiva performatização da conduta pretendida é apenas contingente. Isso tudo vai significar que apenas eventualmente um performativo realiza os efeitos que pretende, sendo, então, *felicitous*. É nesse ponto que se encontra a crítica de Butler a Derrida que mencionei. Ela considera que a explanação derridiana sobre a reinscrição dos performativos como algo estrutural de toda marca não dá conta dos componentes sociais da iterabilidade, que permite que determinados termos sejam mais dificilmente submetidos a reinscrições subversivas que outros. Afinal, se a explicação a respeito do fracasso do performativo está no fato de que ele é convencional e, portanto, sempre pode ser repetido e essa convencionalidade-fracasso-iterabilidade é da estrutura de todo signo-marca, para a autora isso apaga as diferenças sociais (e políticas) sobre como algumas marcas podem ser mais facilmente reinscritas que outras. Ou seja, essa iterabilidade estrutural não contempla o que ela verdadeiramente seria, uma iterabilidade social (Idem, p. 150), ou como prefiro aqui denominar, uma iterabilidade socialmente condicionada.

Para a autora, não só o funcionamento do performativo é eventual, mas ele tão mais facilmente ocorrerá quanto mais ele signifique a evocação de atos de fala anteriores situados numa cadeia de convenções historicamente constituídas e que acumulam “a força da autoridade por meio da repetição ou citação de um conjunto de práticas anteriores e autorizadas” (1997, p. 51). Como convenção, repetição de discursos construídos historicamente, o performativo *funciona* quando ecoa esses discursos mediante os quais é moldado. Há então aqui uma relação entre essa cadeia histórica e os atos individuais. O performativo não é um ato individual nem é

uma estrutura dada. O ato não existe sem a estrutura (essa cadeia de significados) – porque não faria sentido sem ela, não performaria o que pretende – e a estrutura também não existe sem que o ato seja constantemente citado, reinscrevendo-o repetidamente e (re)construindo seu sentido como um performativo com força e efeito (ATHANASIOU; BUTLER, 2013, p.111). Ao mesmo tempo, isso significa que tanto ato quanto estrutura são localizados e temporais, o que permite visualizar a possibilidade de uma repetição não confirmativa e mesmo subversiva que trabalhe contra a estrutura, quebrando essa cadeia. E, se uma reinscrição subversiva quebra a cadeia engendradora, sua produção de efeitos vai sendo diminuída e sua possibilidade de *funcionar* é aos poucos socialmente debilitada, construindo o espaço para que uma nova cadeia de atos seja reinscrita. Por isso, pergunta “se o performativo compele o reconhecimento coletivo a fim de funcionar, ele deve compelir apenas aqueles tipos de reconhecimento que já estão institucionalizados ou pode também compelir uma perspectiva crítica das instituições existentes?” (BUTLER, 1997, p. 158). E, completo, como usá-lo de modo a compelir a novos significados?

A resposta butleriana, no entanto, algo entre a sociologia de Bourdieu e a filosofia de Derrida, não é satisfatória aos propósitos deste trabalho, levando em consideração mesmo – e especialmente – os exemplos usados pela autora e a dificuldade de repetições com potencial de ruptura com convenções anteriores nos casos de discursos que tenham conteúdo racial, ou ainda o fato de que identifica como propósito teórico uma mudança nos termos da “modernidade” para “abraçar aqueles que ela excluiu”.¹⁸ Isso porque, me parece, é justamente o discurso da modernidade, aqui tomada como a modernidade inaugurada no colonialismo,¹⁹ ou seja, a colonialidade, sobre a qual falo a seguir, que constitui essa cadeia histórica de significados formadora de sujeitos e fornece os limites e amarras sociais da iterabilidade e da capacidade subversiva dos performativos.

Aí, então, preciso perguntar: dentro do que chamei de um método performativo-decolonial, o que faz um performativo *funcionar* e quais as possibilidades de reinscrições subversivas dos atos performativos? O fracasso dá a força do performativo, afirmei na leitura das autoras acima. Essa força está na possibilidade de poder ser ele repetido, citado e mesmo reinstaurado e ela deve ser reconhecida tanto para compreender que é assim que sentidos são confirmados e mantidos, consolidando posições dominantes e seguindo a cadeia histórica que

¹⁸ Passagem que, inclusive, pode soar estranha quando lida ao lado de outros momentos de sua obra.

¹⁹ A partir de agora, toda vez que a referência à modernidade se tratar da concepção desse termo dentro da narrativa europeia, a utilizarei entre aspas. Quando ela significar a modernidade inaugurada com o colonialismo, como referem os estudos decoloniais, dispensarei as aspas.

os “originou”, quanto é assim que podemos pensar em subverter sentidos, reinscrevendo-os historicamente. E a possibilidade está no intervalo temporal que se encontra “no entremeio do signo, destituído de subjetividade, no domínio do intersubjetivo. Através desse entre-tempo – o intervalo temporal na representação – emerge o processo da agência tanto como desenvolvimento histórico quanto como agência narrativa do discurso histórico” (BHABHA, 2013, p. 305).

Um performativo pode fracassar ao não produzir o efeito intencionado, ao ser utilizado deslocado do contexto em que produzido, ao ser repetido contra a intenção e/ou o contexto de proferimento. A maior ou menor possibilidade do fracasso – e a maior ou menor capacidade de produção de efeitos -, no entanto, não é uma questão estrutural tão somente como quer Derrida, mas depende de que *forças sociais* constituem a cadeia histórica de significados que sustenta tal performativo, como apontou Butler. A autora, no entanto, escreve no esquecimento da colonialidade (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 73). Parece-me que esses atos e estrutura localizados e temporais não são outra coisa que não a *colonialidade*. Nesse sentido, mais ou além do que a possibilidade do fracasso - que existe, mas que depende daquela iterabilidade social para que possa trazer – as circunstâncias de o performativo instituir um intervalo entre força e efeito e a possibilidade de que esse efeito não venha a se produzir e, portanto, fracasse trazem o fracasso como força: o fato de poder, aí nesse intervalo, ser reinscrito, de ser possível instaurar outro sentido, inaugurar novos sentidos ou borrar os antigos. A existência dos e nos intervalos permite a subversão.

Assim, o primeiro embaralhamento de uma estrutura binária de pensamento a se realizar neste trabalho talvez seja a de uma concepção de linguagem que funciona entre o Eu e o Você da enunciação – entre sujeito e destinatário - como os dois lugares da enunciação. É o Terceiro Espaço da enunciação – “que representa tanto as condições gerais da linguagem quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência” (BHABHA, 2013 p. 72) - que nos mostra uma outra possibilidade que, no caso do Direito, pode trazer um potencial desejado a propostas expansivas da narrativa do humano no constitucionalismo democrático.

Nesta tese, a linha a ser seguida será a de que performativos que se inserem numa produção de discurso sobre os sujeitos e processos de subjetivação evocam uma cadeia histórica de significados fundados na colonialidade e que inscrevem repetidamente a binariedade do discurso moderno-colonial, em especial aquelas que opõem natureza/cultura, corpo/mente, não humano/humano. Aqui, os estudos sobre a performatividade e sobre a decolonialidade se encontram: é preciso trabalhar nos intervalos, nas fronteiras, nos entre-lugares, nas

encruzilhadas das contradições (MCCLINTOCK, 2010, p. 36). Usar os intervalos – ou terceiro da enunciação ou o *perlocutionary delay* – para borrar as fronteiras entre as dicotomias da colonialidade. Usar o intervalo para borrar intervalos.

A proposição deste trabalho é a de que o performativo da colonialidade *funciona*, ganha força como tal e produz efeito sobre os sujeitos para os quais direcionados, à medida que nossos atos de fala evoquem a estrutura binária hierarquizada e hierarquizante que separa aquelas dicotomias acima apontadas que servem a dizer quem são os *humanos*. De outro lado, advogarei, na última parte deste trabalho, que a possibilidade de subversão estará no múltiplo, na expansão, na possibilidade, na reinscrição desses atos fora da epistemologia da modernidade binária que hierarquiza humanos, como uma subversão produzida nos intervalos, na apropriação não antropocentrada do discurso *a favor* do humano. Há, então, um tempo-espço de escolha do intérprete da norma (como todo aquele que vive a norma): repeti-la confirmando o sentido dessa cadeia de significados ou repeti-la subversiva e expansivamente. Os obstáculos que Butler enfrenta em responder o porquê da maior dificuldade de se reinscrever ofensas racistas estão assentados no esquecimento da colonialidade. Pensar a colonialidade significa, entre outras coisas, identificar que junto com a colonização das Américas cria-se a raça como uma categoria que sustenta nossas formas de organizar o poder e o saber, como uma norma de formação e relação dos sujeitos (QUIJANO, 2005). Essa racialização que cria um outro excluído e a partir do qual se constitui a modernidade colonial é a *cola* que sustenta o que Butler chamou de evocação de ações prévias que acumulam autoridade acima referido, mas que ela não identificou como sendo a colonialidade.

O rompimento com a hierarquização binária da modernidade exigirá buscar outras maneiras de ver o *um* no meio do *múltiplo* – e o contrário igualmente –, de expandir as compreensões sobre esse *um*, de aumentar suas possibilidades, reconhecidas ou criadas sem a necessidade do outro excluído - ou ao menos sabendo desse sempre possível e presente outro excluído e trabalhando para reduzir essa exclusão - e sobre o qual esse um se constrói. É hora, portanto, de pensar algum caminho para essa expansão do humano a partir da teoria do gênero e da teoria decolonial, aprendendo a contar para além do dois. Para isso, é preciso primeiro tomar o direito como performatividade e, à luz dessa forma acima apresentada de ler tal teoria, buscar como reinscrever o performativo jurídico de modo subversivo.

O último elemento dessa revisitação é a leitura de Kanavillil Rajagopalan sobre a teoria de Austin e sobre como a linguística precisa ouvir os *falantes comuns* da língua. Segundo o autor (2012), a ciência – e aqui vou incluir a teoria, a filosofia e o Direito – apresenta seus atos de fala que são performativos como se constatativos fossem. Essa é uma noção que trabalharei

mais à frente. Neste momento, a utilizo em razão da resposta que o autor dá a esse uso: no lugar de seguir a linguística tradicional que recomenda ignorar as reflexões dos “falantes comuns”, estudar Austin nos leva a defender a oitiva do uso da língua por esses e diz que, naquele autor, “a linguagem ordinária pode não nos prover com a última palavra sobre problemas filosóficos, mas poderia certamente ser o ponto de partida para todo o questionamento filosófico” (RAJAGOPALAN, 2010b, p. 23).

Usar a teoria da performatividade cria um risco: dizer que algo é performativo é em si também realizar um ato de fala performativo, estou com isso *fazendo algo* que seria justamente *fazer* de um ato de fala um performativo. Isso poderia nos levar a uma cadeia infinita de performativos que, embora interessante na medida em que abre nossas possibilidades de interpretação, nos deixa quase em um vazio: tudo é performativo e nada escapa a essa operação (RAJAGOPALAN, 2010a, p. 15). Cairemos aí em uma condição de um sujeito que pode tudo com a linguagem, um humano poderoso desbravador que pode se apropriar de tudo. Além disso, assim fazendo, estaria usando a teoria dos performativos para criticar os universalismos e abstrações da linguagem jurídica, substituindo-o por outros, do performativo que tudo comporta e explica. É por isso que se juntam aqui as noções das autoras comentadas nesse marco teórico: haverá algo que escapa, sempre há algo que escapa. E se reconhecemos que o ato de fala é um ato corporal, haverá sempre algo da dimensão da corporeidade que nos escapará. E que bom que nos escapará. Essa materialidade não apropriável é o que nos manterá sempre no lugar de nos responsabilizarmos por deixar entrar as realidades que desconfirmam e mesmo desautorizam o que fizemos na teoria/ciência/direito.

2. OS ESTUDOS DECOLONIAIS: colonialidade como cadeia histórica de significados

Mas por que uma análise decolonial? Por que, dentre as muitas teorias ou epistemologias que tratam das relações gênero, raça e classe, escolho a teoria decolonial? De que análise decolonial falo? E o que significa dizer que a colonialidade é uma “cadeia de convenções historicamente constituídas” ou *cadeia histórica de significados*? Primeiro quero pontuar que me parece não haver uma incompatibilidade entre decolonialidade e interseccionalidade. Acredito que, de algum modo, uma perspectiva interseccional é parte de uma análise decolonial e, portanto, não constituem teorias opostas ou excludentes. A diferença talvez esteja no fato de que a interseccionalidade trata de uma abordagem dinâmica sobre como os sujeitos, vivendo diferentes opressões e portanto sob a interseccionalidade destas, são como pedestres caminhando pelas avenidas criadas pelas estruturas de poder de gênero, raça, classe, etnia... Já para uma análise decolonial, trata-se de pensar como essas estruturas de poder são performadas umas de modo dependente das outras, como se essa teoria virasse os olhos pra um momento anterior, não pensando em achar uma origem para essas estruturas, mas buscando mostrar que estas já se constituem de modo interdependente.²⁰ Mas, como diz Kimberle Crenshaw, “[u]ma das razões pelas quais a interseccionalidade constitui um desafio é que, francamente, ela aborda diferenças dentro da diferença” (CRENSHAW, 2012, p. 9). E é essa diferença na diferença, na própria construção dos conceitos de sexo e gênero, que procuro aqui.

Parece-me, contudo, haver diferenças centrais entre perspectivas pós-coloniais e decoloniais que me fizeram escolher por essa última. O que nos diz o prefixo *pós*? Como argumenta Anne McClintock, o *pós* guarda em si uma outra dicotomia: aquela do tempo, do antes e depois. Depois do que? Criticando essa nomenclatura, ela nos lembra que o *pós* guarda compromisso com a ideia de tempo linear, o tempo do progresso, o tempo do império. Ainda que os estudos pós-coloniais sejam críticos dessa forma de pensamento, o termo traz a história marcada em “do pré-colonial, ao colonial, ao pós-colonial” (MCCLINTOCK, 2010, p. 29) e, desse modo, mesmo tendo desafiado os binarismos ocidentais, “o termo “pós-colonialismo” de qualquer maneira reorienta o globo uma vez mais em torno de uma única oposição binária: colonial/pós-colonial”. Nessa oposição, a cultura e a história dos povos colonizados parece

²⁰ A complementariedade das teorias também pode ser compreendida como coloca Joaze Bernardino Costa, tendo a primeira como uma dimensão estática e a segunda numa dinâmica: “A partir do conceito de colonialidade do poder é possível visualizar um padrão de poder mais estático, que teve sua origem nas administrações coloniais e se mantém até o presente. Este conceito pode ser complementado pelo conceito de interseccionalidade, uma vez que este nos remete a uma dimensão mais dinâmica da produção, manutenção, das lutas e resistências às desigualdades e às identidades estigmatizadas e subalternizadas.” (BERNARDINO-COSTA, 2015, p. 151).

apenas contar ou começar após a marca colonial (MCCLINTOCK, 2010, p. 30). Ademais, os estudos pós-coloniais, em várias medidas, assumem os conceitos e temporalizações do que seria *modernidade*, “em particular a fixação temporal do seu início, entre os finais do século XVIII e princípios do século XIX” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 85-86).²¹ Na perspectiva decolonial, a modernidade é inaugurada com a colonização das Américas, ou seja, os sentidos, relações, saberes, formas de organização social e estatal, formas de sujeição que passamos a identificar como *modernos* foram gestados a partir da invasão e relação de pessoas europeias com o que depois se chamou América. Adota-se o termo, assim, de modo diverso do que se acostumou realizar na história como disciplina, mais precisamente, adota-se o termo contra a narrativa europeia que situa o início da era moderna nos fins do século XVIII, por considerar que essa operação serve a esconder o componente colonial na formação da “modernidade” (MIGNOLO, 2000) e realiza uma colonização do próprio tempo e da história pelo europeu, ou seja, “a criação de estádios históricos que conduziram ao advento da modernidade em solo europeu” e, desse modo, o que se chamou modernidade pela Europa teve por efeito “esconder, de forma engenhosa, a importância que a espacialidade tem para a produção deste discurso” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 84). Nos estudos decoloniais, portanto, a ideia é a de que a modernidade é inaugurada não no séc. XVIII, mas sim com o colonialismo do séc. XVI.

Colonialidade e colonialismo não são sinônimos, portanto. Enquanto o último serve a significar os processos e aparatos de “dominação política e militar que são implantados para garantir a exploração do trabalho e a riqueza das colônias para o benefício do colonizador” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 15), como relação política e econômica “em que a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, que é a nação em um império” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131); o primeiro é bem mais amplo e complexo e está no colonialismo ao mesmo tempo que o sucede e a ele sobrevive, e quer significar um padrão de poder como resultado daquele. Não há ruptura ou descontinuidade, como se o fim dos períodos coloniais – falo períodos para destacar a diferença dos processos de descolonização latino-americanos e aqueles dos países africanos e asiáticos – encerrasse uma era e outra nova, diferente e destacada daquela anterior se iniciasse. Finda-se o colonialismo, sobra e continua a colonialidade como modo de significação e de relação de poder, de saber, de ser e de gênero (LUGONES, 2014). É nessa diferença sobre continuidade e, ainda, considerando as proximidades histórico-geográficas, que as teorias decoloniais se adequam melhor ao presente

²¹ E por isso mesmo, como apontei acima, a visão de Butler, que tem se aproximado de estudos pós-coloniais, continua a “salvar” de algum modo as categorias da modernidade.

trabalho.²² Como, então, um “padrão de poder que estrutura o sistema mundo moderno”, tomo aqui a colonialidade como a *cadeia histórica de significados* que organiza, hierarquizando a partir da racialização, os modos de “trabalho, subjetividade, conhecimento, lugares e seres humanos do planeta” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 16).

No entanto, reconheço: a história da colonização brasileira não pode ser contada do mesmo modo que aquela dos demais países latino-americanos e nem entre essas a história é a mesma. Não é possível tomar o colonialismo, a colonialidade ou a modernidade como metanarrativas que explicam todas as relações formadas na América Latina. Essa forma de caracterizar a história é alvo de diversas críticas, como pontuam Restrepo e Rojas. Ciente dessas críticas, gostaria aqui, então, de indicar que esse trabalho usa a ideia de colonialidade e modernidade como categorias que possam permitir investigar “*projetos civilizatórios em nome da modernidade*” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 207-8) que, para esta tese, estariam na construção do humano no Direito. É assim que modernidade e colonialidade se tornam ferramentas fundamentais para pensar como o colonialismo europeu, fundado na desumanização de um outro *não-europeu*, é a violência instauradora (BENJAMIN, 2013)²³ de uma forma de pensar o humano da qual ainda não nos libertamos. Faz-se preciso pensar como uma análise decolonial, como saber localizado (HARAWAY, 1995), pode ser feita para a realidade de raça e gênero no e para o direito brasileiro.

O que Haraway chama de saber localizado é justamente o que a perspectiva decolonial realiza: teorizar do parcial, com o olhar daquele que é marcado. Segundo ela, a “visão” é sentido fundamental para esse outro modo de teorizar e fazer ciência, já que no lugar de pretensões universalizantes que nunca podem ser objetivas pois vindas de um “olhar conquistador que não vem de lugar nenhum” que representa e nunca é representado, parte-se da visão de uma “objetividade corporificada que acomodasse os projetos científicos feministas críticos e paradoxais: objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados” (HARAWAY, 1995, p. 18). O saber localizado é comprometido e responsável e presta contas de suas escolhas e tomadas de posição em sua parcialidade. Advogar uma decolonialidade ou um saber

²² Decoloniais não descoloniais, já que com a última se entende “proceso de superación del colonialismo, generalmente asociado a las luchas anticoloniales en el marco de estados concretos” Ora, se assumimos que o colonialismo termina, mas deixa a colonialidade como padrão, o ponto de vista não é esse, mas de um “proceso que busca trascender históricamente la colonialidad (...) Por eso, la decolonialidad supone un proyecto con un calado mucho más profundo y una labor urgente en nuestro presente; supone subvertir el patrón de poder colonial, aun luego de que el colonialismo ha sido quebrado” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 17).

²³ Ainda: talvez esteja aqui correndo o risco de flertar com proposições explicativas ou de origem. Contudo, quando falo em inaugurar, quero falar ao mesmo tempo de violência instauradora e mantenedora, como na crítica feita por Jacques Derrida a noção de violência em Walter Benjamin: essa violência é de ambas notas ao mesmo tempo, já que mantém o etnocentrismo e instaura-o como olhar colonizador. Sobre isso ver o capítulo 2 da Parte III.

localizado, então, não significa apoiar-se numa pureza ou maior capacidade de objetividade inata do subalterno (SPIVAK, 2010), subjugado ou condenado (FANON, 1968), mas porque essas pessoas têm “menor probabilidade de permitir a negação do núcleo crítico e interpretativo de todo conhecimento. Elas têm ampla experiência com os modos de negação através da repressão, do esquecimento e de atos de desaparecimento” que Haraway identifica como “maneiras de não estar em nenhum lugar ao mesmo tempo que se alega ver tudo” ou o “truque mítico de deus” Isso não significa relativismo, mas crítica, parcialidade, localização. Enquanto o relativismo parece “não estar em lugar nenhum” o saber localizado assume sua visão parcial (HARAWAY, 1995, p. 23-4).

Nos estudos decoloniais também é comum que se refira à colonialidade como sinônimo de eurocentrismo, antropocentrismo e/ou etnocentrismo (QUIJANO, 2005). A elaboração sobre as duas primeiras associações será feita ao longo de todo o texto, assim como já foi em alguma medida apresentada acima. A última, no entanto, quero destacar desde já. E quero fazer isso com uma pergunta: o ser etnocêntrico é apenas o europeu? O que faz da colonialidade um modo específico de etnocentrismo? Para Viveiros de Castro “o etnocentrismo é, como o bom senso - do qual seja talvez apenas a expressão percebida -, a coisa do mundo mais bem compartilhada” (2015, p. 35). A diferença para ele estaria em que, no contexto do encontro europeus-ameríndios, enquanto os primeiros duvidavam se os índios tinham alma, os índios disso nunca duvidaram, mas se perguntavam se os europeus tinham corpo. Essa diferença talvez nos sirva mais à frente, mas quero aqui apresentá-la sob outro ângulo: ainda que ambos ou todos possamos ser etnocêntricos, há aqui uma diferença de *o que se faz com isso*. Quando o etnocentrismo se transforma em padrão de poder e saber, quando essa dúvida se organiza de modo a hierarquizar sujeitos criando política e ciência para justificar a dominação em razão dessa hierarquização, esse etnocentrismo é colonialidade, um etnocentrismo que “vence” por impor padrões de poder, saber e ser.

¿Cómo surgió la colonialidad del poder? Quijano ubica su origen en discusiones sobre si los indios tenían alma o no. Nuevas identidades fueron creadas en el contexto de la colonización europea en las Américas: europeo, blanco, indio, negro y mestizo, para nombrar sólo las más frecuentes y obvias. Un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical. Esto es, algunas identidades denotan superioridad sobre otras. Y tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. En términos generales, entre más clara sea la piel de uno, más cerca se estará de representar el ideal de una humanidad completa (MALDONADO-TORRES, 2007, 132).

Quando, então, a partir desse *duvidar da alma*, - que ora é alma, ora cultura, ora mente (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 37) – constroem-se padrões do humano, o etnocentrismo da colonialidade toma contornos fundamentais para se pensar quem conta como humano no

Direito. E é assim que os estudos decoloniais se tornam o marco teórico do trabalho. Mesmo sabendo não ser possível dizer que o etnocentrismo é *característica* apenas do europeu, a decolonialidade quer mostrar o que há de específico nessa forma etnocêntrica. Ademais, dizer que “*etnocêntricos são os outros*” pareceria bem um sintoma neurótico de um Brasil cuja história e prática etnocêntricas querem frequentemente negar suas aproximações com a América Latina e a África. O etnocentrismo brasileiro é a cara da colonialidade.

3. GÊNERO COMO CATEGORIA DE ANÁLISE DECOLONIAL

Qual a função e o papel do gênero? Qual o significado do uso desse termo não apenas para os movimentos feministas, mas para a produção de conhecimento e, em especial, para a produção de conhecimento no Direito? Por que usar o gênero como categoria de análise para se pensar o direito, para “lidar” com o Direito? Seja como movimento social, seja como teoria, o feminismo teve – e ainda tem - diferentes formas de identificar o seu “sujeito” ou de definir os termos segundos os quais organiza sua luta ou sua teoria: do feminismo que dependeu da essência de uma “identidade feminina” e ou de uma “mulher” que identifica o sujeito em nome de quem se fala, ao feminismo que, diante da crítica de feministas negras²⁴ e/ou da crítica do transfeminismo²⁵ e da teoria *queer*²⁶, fala de “mulheres”, suavizando o discurso universalizante; do feminismo que de um lado tem por foco o patriarcado, ao feminismo que tem o gênero como categoria. Essa concepção do movimento/teoria feminista que depende de um “sujeito” tem sido discutida não apenas no sentido de que as universalizações em torno dos termos *mulher* ou *mulheres* amalgamam realidades heterogêneas (BADINTER, 2005, p. 23) ou mesmo excluem determinados grupos de mulheres e suas realidades, demandas e formas de produzir conhecimento, mas também porque “o próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis e permanentes” (BUTLER, 2003, p. 18). A questão que se impõe é: os feminismos necessitam de um sujeito sobre o qual assentar sua política e sua teoria? É necessária a constituição de um sujeito prévio à atuação feminista? É necessário aderir a esse modelo do liberalismo clássico que pressupõe um antes, um *a priori* do discurso, consubstanciado em categorias como “mulher”, “sujeito”, “identidade”? Será mesmo necessário nos utilizarmos dessa “invocação performativa de um “antes” não histórico” como uma “premissa básica a garantir uma ontologia pré-social de pessoas que consentem livremente em ser governadas, constituindo assim a legitimidade do contrato social” (BUTLER, 2003, p.

²⁴ Algumas das referências de destaque do feminismo negro e a crítica que suas autoras e ou militantes fazem às universalizações cegas à raça produzidas pelo feminismo branco e europeu estão, dentre outras, em Angela Davis (2016), bell hooks (1981, 1990, 1995, 2000), Lelia Gonzalez (1988), Luiza Bairros (1995), Patricia Hill Collins (2000), Sueli Carneiro (2003, 2011).

²⁵ A respeito do transfeminismo ver trabalho de Jaqueline Gomes de Jesus e Hailey Alves (2010) e de Raul Nunes (2015) e a dissertação de Viviane Vergueiro (2015).

²⁶ Falarei mais adiante sobre teoria *queer*. Algumas referências preliminares: *Judith Butler e a teoria queer*. (SALIH, 2012) e *O corpo estranho: Ensaio sobre sexualidade e teoria queer*. (LOURO, 2004). Sobre *queer* numa perspectiva decolonial, dentre outros, ver *Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer* (PELÚCIO, 2012), *Queer decolonial: quando as teorias viajam*. (PEREIRA, 2015), *Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma* (PERRA, 2014) e *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgenderidade como normatividade*. (VERGUEIRO, 2015).

20)? E quem é esse sujeito da teoria – jurídica, política e filosófica? Que universalizações criaram esse sujeito?

A aposta aqui é que tal invocação não é necessária e, além disso, é prejudicial para o pensar o “humano” no “jurídico”, provocando universalizações e abstrações que, além de normatizar a vida e estreitar os limites do vivível, desprotege-a. Esses motivos serão expostos de forma detalhada na última parte. Por agora, limito-me a dizer que a opção de usar o gênero como método e categoria de análise do direito está em acreditar justamente que este uso, no lugar daquelas categorias acima citadas, não pressupõe um agente anterior, um construtor, um *a priori* do discurso. Quero instrumentos que me permitam que o sentido dado ao humano possa ser inscrito e adiado na interpretação jurídica e é pelo gênero que conseguirei realizar essa tarefa. Além disso, acredito que é com o uso do gênero que será possível pensar no que chamei de teoria expansiva e, com essa forma de reflexão, conseguirei colocar em questão a concepção de “pessoa humana”, para reanalisar - a partir do gênero, portanto - o reconhecimento e a concessão de direitos da “pessoa humana” que não correspondam ao modelo moderno de “sujeito”.

A noção fixa e estável de sujeitos, de homens e mulheres, não nos serve mais como “premissa básica da política feminista” e também não nos serve mais como premissa para pensar o humano. Essa noção, pelo contrário, nos levou a normalizar sujeitos, reificar identidades e separar “outros”. Assim, o uso do gênero aqui servirá a pensar uma nova forma de lidar com o humano, lidar com o humano no direito, seguindo a pista de Butler de um outro tipo de política – feminista, no caso dela, performativo-decolonial, eu diria - que possa “contestar as próprias reificações do gênero e da identidade – isto é, uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político” (BUTLER, 2003, p. 23) e acrescento, como pré-requisito ético para a teoria jurídico-constitucional.

O que quer dizer, no entanto, usar o gênero como categoria de uma luta política ou de uma forma de se produzir conhecimento? Como compreender a produção teórica feminista a partir do uso do termo gênero, ou, para melhor dizer, o que se constrói a partir do momento em que Simone de Beauvoir diz que “*Não se nasce mulher, torna-se mulher*” (BEAUVOIR, 2009)?²⁷ Há várias formas de interpretar essa frase e o mais comum é apontar uma diferença

²⁷ Estou ciente de que esse não é o momento inicial do uso da categoria gênero. No entanto, tomo o trabalho de Beauvoir como marco tanto pelo fato de que ele nos rendeu um caminho pelo qual muitas estudiosas do tema passaram, quanto pelo fato de que, como sigo nas páginas seguintes, ao se basear de algum modo numa oposição corpo-mente, fornece-me um ponto de crítica. Do mesmo modo, estou ciente de que o texto de Joan Scott que

entre o biológico do sexo e o cultural do gênero e rejeitar a ideia de que o “sexo é o destino”. Afinal, a diferença sexo e gênero é assim tão rígida? Que ideais a noção desse “*tornar-se*”, quando mal interpretada, pode gerar? O que significa a ideia de um “tornar-se mulher” baseada na suposta realidade natural do sexo, numa espécie de oposição corpo/mente ou corpo/alma? Esse tornar-se implica a ideia de uma “subjetividade impressa ao corpo”, ou uma “humanidade impressa ao corpo”, como se o gênero nos diferenciasse dos “não-humanos”? E precisamos realizar essa diferenciação? No marco da decolonialidade, o desfazimento da binariedade humanos/não-humanos se torna essencial e corpo, sexo, gênero e raça serão as categorias utilizadas para esse procedimento.

Continuando na série de questionamentos, que riscos podem existir em se tomar a categoria gênero para descrever “o social construído **a partir** do sexo”? Que perigos há na oposição sexo/gênero? Falar em tornar-se mulher cria uma meta, como que um ideal a ser atingido. Esse tornar-se nos dirige a que? A que lugar? E que objetivo? Que ideal seria esse? Na manutenção da oposição sexo/gênero, é possível interpretar que o “tornar-se” de Beauvoir teria ao mesmo tempo um *a priori* – o sexo – e um *vir a ser* do gênero – o ser mulher. E com essas duas pontas, tomadas como fundamento para discutir o ser mulher, um modelo é criado, um ideal, um imaginário sobre o *ser mulher*, um imaginário heteroconforme, cissexual e branco, como irei sustentar.

A intenção do uso da categoria *gênero* no lugar da categoria *sexo* tem uma primeira função ou consequência de rejeitar a imposição por um determinismo biológico sobre o que seria “ser mulher” e “ser homem”. Ao utilizarem gênero e ao destacarem o caráter social e construído do gênero, o movimento feminista e as teóricas feministas querem problematizar a posição da mulher em sociedade ou, mais do que isso, problematizar o “ser mulher”, apontando que atributos/características identificados como femininos e masculinos são – como a palavra mesmo diz – atribuídos social e culturalmente e não constituem uma decorrência natural do “sexo biológico”. Além disso, querem apontar que a construção social do gênero não só cria um conceito de “homem” e um conceito de “mulher” a partir da identificação de características ditas masculinas e outras ditas femininas, mas também cria formas diferentes de valorar essas características além de tratá-las como se fosse algo “natural”, da essência do ser homem ou mulher.²⁸ Assim, o gênero é tomado como pergunta, como categoria que permite colocar em

comento abaixo não inaugura o conceito de gênero, mas considerando que seu texto se tornou cânone no uso de gênero como categoria, parto da sua releitura.

²⁸ Na leitura do gênero sem o marco da raça, faz-se a crítica de que o binarismo masculino/feminino atribui qualidades aos sujeitos, como se fossem esses atributos naturais, exclusivos e/ou próprios de cada um, identificando pares de qualidade, correspondentes a masculino/feminino: racional/irracional, ativo/passivo,

questão os sujeitos – como sujeitos da cultura, como sujeitos sociais, como sujeitos históricos, como sujeitos políticos e como sujeitos de direitos.

Não há uma única forma de dividir sexo e gênero. Teorizar mantendo a oposição de modo parecido àquela de natureza/cultura ou que, ainda estabelecendo essa relação mas mantendo a primeira categoria estável, pode levar a ideias diferentes como: o gênero é uma escolha; o gênero é dado/determinado por um sistema patriarcal; a cultura é o destino. Mas se, por exemplo, adotamos a ideia do gênero como construção, qual o mecanismo dessa construção do gênero? Ou, se o entendemos como apenas unilateralmente inscrito no corpo pelo sistema patriarcal, como então temos vários modos pelos quais o gênero é reproduzido e (mesmo) reconstruído? Onde fica a agência nessa forma de pensar? Qual o seu papel? Se, por outro lado, associamos o sexo à natureza e o gênero à cultura, a cultura passa a ser nosso destino e o corpo uma tela em branco no qual a cultura apenas imprime sentidos? Este “tornar-se” passa a ser então uma meta para a qual nos dirigimos e o gênero passa a nos condicionar? Como bem apontou Berenice Bento, a tese de Beauvoir além de assentar-se no dimorfismo sexual – “dois corpos diferentes”, “dois gêneros e subjetividades diferentes” – coloca o corpo, “naturalmente dimórfico”, como que “aguardando o carimbo da cultura, que por meio de uma série de significados culturais, assume o gênero” (BENTO, 2006, p. 71).

Quero apenas de início sugerir que usar o gênero nos exige colocar em questão tanto o “ser homem” quanto o “ser mulher”. Como categoria de análise, gênero, como termo que problematiza mulheres e homens e toma estes também como um conceito, nos permite não apenas pensar nas questões que afetam mulheres e nas formas de reivindicação de direitos para estas, mas também e de modo muito importante, nos permite desnaturalizar *homem e mulher*, desneutralizar o masculino como referência do humano e mesmo descentralizar e questionar o *humano*. Essa operação produzida pelo uso do gênero autoriza-nos a problematizar também o sexo e a entender que este é igualmente um conceito. Como categoria, o gênero possui maior permeabilidade para a análise das diversas formas com que as pessoas se relacionam. Não se trata, então, da substituição de conceitos, mas de uma outra categoria de análise que permite pensar os corpos possíveis e inteligíveis no ideal branco cis-heteroconforme. Conceitos como o de “mulheres” ou “patriarcado”, podem guardar o risco de manter intactos os corpos

pensamento/sentimento, razão/emoção (CAMPOS, 2011, p. 2), público/privado, produtor/reprodutor. (CHANETON, 2007, p. 11 e YOUNG, 2011, p. 170) E essas qualidades são hierarquizadas, alçando as primeiras, supostamente pertencentes ao gênero masculino, à posição de superioridade. Criam-se então “papeis” sociais a partir do gênero, a serem desempenhados e preenchidos apenas de duas formas “possíveis”: homem e mulher. Ao longo do trabalho, discutirei como essa oposição oscila quando olhamos para o gênero como formado ou estruturado junto à raça.

inteligíveis e não permitir repensar essa própria inteligibilidade, além de não conterem a discussão de como a raça informa essa inteligibilidade dos corpos. Explicar a relação entre homens e mulheres apenas a partir da ideia de dominação masculina no patriarcado²⁹, além de não conter todas as diferentes formas de interação entre seres humanos – afinal, as explicações sobre as relações de gênero dentro da ideia de dominação ou de patriarcado tomam apenas um “relacional de dois calcado no referente dos sexos” (BENTO, 2006, p. 77) -, ainda mantem intacta a ideia de que homens e mulheres são um dado natural inquestionável a respeito do “*ser*” humano. Usar o gênero permite, também, o questionamento da construção dos corpos possíveis e das disposições hierárquicas (SEGATO, 2013b, p. 54) organizadas na modernidade binária.

É nessa linha que Joan Scott constrói o seu conceito de gênero. Ou melhor, constrói o gênero como uma categoria de análise histórica: não uma resposta, mas uma pergunta, um modo de fazer perguntas. O gênero é, para autora, “fazer perguntas históricas”, um convite a se pensar criticamente como corpos sexuados são produzidos, implantados, modificados e, também como sobrevivem (SCOTT, 2010, p. 9), uma das formas primárias sociais de dar significado ao poder. No conceito por ela apresentado aparece novamente a relação diferença sexual/gênero: “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos”,³⁰ um pouco parecida com a ideia de algum modo inaugurada por Beauvoir. Tal fato nos faz perguntar: há um natural do ser mulher correspondente ao sexo e um cultural do ser mulher correspondente ao gênero? O que diferencia sexo e gênero? Seria a mesma oposição natureza e cultura? É o gênero um efeito do sexo?

A resposta para as perguntas deve ser negativa. Não se trata de decorrência, nem de relação natureza e cultura, nem de relação causa e efeito. Antes de responder com mais atenção às perguntas, desenvolvendo o que acabei de dizer, quero apenas colocar aqui que essa “diferença percebida entre os sexos” do conceito de Scott parece manter a suposta linha que associa *corpo-sexo-gênero-desejo-orientaçãosexual-sexualidade* em duas formas, as do masculino/feminino, sem levar em conta o “conteúdo histórico da construção dos corpos sexuados (BENTO, 2006, p. 75) e, ao assim fazer, essa formulação correria o risco de reforçar a estrutura binária e linear de formação dos sujeitos, incorrendo em uma operação tautológica, uma vez que a “*diferença*” ali colocada não se trata de um “jogo de produção de diferenças

²⁹ A esse respeito *A dominação masculina* (BOURDIEU, 1999) e *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, (MACKINNON, 1987).

³⁰ Assim está formulado: “O núcleo essencial da definição baseia-se na conexão integral entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1990, p. 86).

identitárias infinitas” da *différance*³¹, mas na pressuposição da diferença dimórfica entre os sexos, o que nos aprisionaria na ideia de que o discurso do gênero necessita (ou pressupõe, eu diria) da diferença sexual (BENTO, 2006, p. 76) ou do dimorfismo sexual.

A ideia de gênero como baseada na “diferença percebida entre os sexos”, na oposição natureza/cultura, rendeu uma longa e vasta herança aos estudos de gênero, em especial os realizados no Brasil e mais ainda os realizados no Direito,³² muitas vezes não se atentando para os riscos e críticas acima expostos ou ainda não se atentando que a própria autora, de algum modo, posteriormente recoloca ou esclarece os termos com que apresentara o gênero em 1986³³. Vale, assim, fazer uma pequena retomada dos textos de Scott para definir o que aqui quero dizer como o uso do gênero como categoria de análise e para desfazer alguns dos “usos e abusos” (SCOTT, 2012) de tal conceito. Quero com isso estabelecer que não me parece que a razão esteja nem com as que adotam a noção de gênero como diferença percebida entre os sexos, nem totalmente com a crítica de Bento. Por um lado, se tomarmos apenas o texto de 1986, a crítica de Bento se aplica – e considerando ser seu trabalho de 2006, a crítica é adequada ao contexto temporal –, quando diz que a análise de Scott acaba por reforçar aquilo mesmo que quer combater – uma frase, inclusive, quase que ironicamente utilizada por Bento, uma vez que é o mesmo que a própria autora norte-americana dizia de alguns usos feministas do gênero.³⁴ No entanto, seu conceito que ficou famoso diz que “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”. A inclusão da expressão “baseado nas diferenças percebidas entre os sexos” cria a tautologia que Bento denuncia.

Estamos, contudo, em 2017, e ler esse texto que se tornou cânone terá que significar ler Scott quase 30 anos depois. Suas produções posteriores contam outra história sobre o conceito

³¹ Bento faz aqui referência à *différance* em Derrida. Esse tema será explorado na Parte III da tese.

³² Sobre o uso de gênero e o Direito, dentre outras, ver *A Constituição da Mulher Brasileira: Uma análise dos estereótipos de gênero na Assembleia Constituinte de 1987-1988 e suas consequências no texto constitucional* (OLIVEIRA, 2012) e *Afinal, o que é “mulher”? E quem foi que disse?* (OLIVEIRA; NORONHA, 2016).

³³ O tom dos textos posteriores de Scott parecem dar a impressão de que eles servem apenas a explicar o que não foi compreendido daquele primeiro trabalho. Fica ainda a dúvida se se trata de uma mera explicação ou se efetivamente houve uma mudança de posicionamento. Concordo com Bento que, no artigo que se tornou cânone, a definição cria um efeito de tautologia. Mas não há aqui nenhuma pretensão de julgar as intenções da autora e tomo as manifestações posteriores como ela mesma as coloca: uma explicação sobre o texto. Mesmo porque, minha proposta central aqui é revisitar um texto “cânone”, para a finalidade de estabelecer o que, dentro de minha tese, representa usar o gênero como categoria de uma análise decolonial para o direito. Vale dizer, ainda, que na tradução brasileira do livro de Thomas Lacquer, a definição de Scott vem com um termo que pode dar sentidos diferentes ao conceito. Ali se lê: “diferenças *aceitas* entre os sexos” (LAQUEUR, 2001, p. 24). No original, em inglês, o termo é mesmo *perceived* (SCOTT, 1986, p. 1068).

³⁴ “Insistindo de forma simplificada nos dados históricos e nos resultados mais heterogêneos sobre o sexo e o raciocínio moral para sublinhar a diferença sexual, as feministas reforçam o tipo de pensamento que elas queriam combater” (SCOTT, 1990, p. 84).

e nos fornecem outra forma de leitura. Em 2008, a historiadora norte-americana escreve o texto *Unanswered Questions*, uma espécie de “texto explicativo” em que conta a história daquela primeira publicação. Ali, Scott primeiro indica que o título original era uma interrogação: *Is Gender a Useful Category of Historical Analysis?*”, mas a publicação não autorizou um título-pergunta. Mais importante ainda, Scott aponta que suas ideias foram usadas incorretamente muitas vezes, com certo essencialismo ou com inclinações que não se adequam ao que pretendeu dizer. Isso porque, explica, suas ideias trazem em si um ponto fundamental: se gênero é um conceito, também *mulher* o é. E se *mulher* é um conceito (SCOTT, 2010, p. 9-10), assim também homem.

Ainda que se possa dizer, com Berenice Bento, que, em 1986, Scott continuava de algum modo se remetendo a diferença sexo/gênero, hoje, após os textos publicados entre 2008 e 2014, não é possível mais sustentar a mesma linha. Usar o gênero como categoria de análise é compreender que este funciona como um desestabilizador de conceitos como *mulher*, *homem*, *sexo* e mesmo *corpo*. Adotar uma posição essencialista ou firmada no sexo como categoria fixa não se alinharia com o que se propõe quando se diz *gênero como categoria de análise*. Tal uso significará dizer, portanto, que, se gênero é um conceito, também *mulher* o é. (SCOTT, 2008) Sua crítica é a de que com o gênero sendo utilizado como um conceito ou um instrumento para explicar as relações entre homens e mulheres - gênero como relação socialmente construída e sexo como atributo natural – ocorreu o contrário do que se pretendia: homem e mulher continuaram a ser identificados como realidades dadas e fixas e apenas as “relações” estabelecidas entre estes seriam mutáveis ou capazes de serem transformadas. Gênero seria um conceito, uma categoria de análise, submetido, portanto, à reconstrução, discussão, problematização. Analisado diante do contexto histórico, social, cultural. Homem e mulher seriam realidade, estariam fora da história, fora de qualquer contexto. Seriam natureza. Pois não. O uso dessa categoria implica que *homem e mulher* são conceitos social, corporal e historicamente inscritos tal qual “gênero”. Nada disso, contudo, bastará se, falando de conceitos historicamente inscritos não articularmos a raça, categoria fundamental dos estudos decoloniais.

3.1 Gênero e raça – a necessidade de articulação das categorias

Este trabalho, no entanto, não trata de uma análise histórica, como no caso dos trabalhos de Scott. Na tentativa de encontrar uma teoria que relacione direito e gênero como forma de buscar uma teoria expansiva do humano para o Direito, dois marcos foram aqui definidos: a teoria da performatividade – para explicar e relacionar o direito e o gênero – e a teoria da

decolonialidade – para apresentar uma teoria de gênero adequada a uma realidade política, jurídica e social brasileira. Por isso é que preciso colocar duas perguntas: o que significa usar o gênero como categoria de análise decolonial?

Performar um estudo decolonial passa por entender, diferente do que se convencionou chamar de pós-colonialismo, que tal forma de realizar estudos está ligada à história da América Latina (e por consequência da Europa “dos anos 1500 até o presente”). Isso significa que, nesse contexto, fala-se em continuidade das relações coloniais de poder – a colonialidade do poder – “através das categorias de gênero, raça e classe” e que não vivemos um momento pós experiência do colonialismo: a colonialidade é e continua a ser presente (LIMA COSTA, 2014, 929) na relação entre os países, entre países e sujeitos e entre os sujeitos. Essa teoria, portanto, trata de um conjunto de pensamentos que buscam investigar e transformar “não só os conteúdos mas os termos – condições nas quais se produziu o eurocentrismo e a colonialidade” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 37-38), colonialidade que é “de poder, saber, ser, natureza e linguagem, sendo também constitutiva dessas” (LUGONES, 2014, p. 940).³⁵

Performar um estudo decolonial passa também por privilegiar os saberes da fronteira, “partindo das epistemologias geopolíticas e biográficas/corpo-políticas (seus dois pilares)”, saber esse que “surge da exterioridade estruturada pela modernidade/colonialidade quando esta última se constituiu como interioridade” (LIMA COSTA, 2014, p. 929-930). Os estudos da colonialidade tem alguns autores que formaram sua primeira geração: Anibal Quijano, Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Walter Mignolo e que são frequentemente citados com centralidade. Ocorre, contudo, como aponta Breny Mendoza, que boa parte das referências foram produzidas por *homens* latino-americanos, (“blancos y mestizos, heterossexuales y de clase media” e cissexuais, acrescento) e que esses, nas ocasiões em que fazem referência a autoras feministas, citam mulheres a que se refere como “feministas chicanas” e não feministas latino-americanas (MENDOZA, 2010, p. 20-1) e muitos dos trabalhos produzidos pouco levam em consideração a questão de gênero – ou de sexo, ou do patriarcado, ou das mulheres - ou, quando o fazem, acabam por usar o sexo como argumento para diferenciar a questão racial e a questão de gênero, incorrendo em proposições arriscadamente essencialistas. Seguindo ou não a linha por onde segue Mendoza, sua crítica me leva a dizer que: tanto não é possível falar em

³⁵ A colonialidade funcionaria “inferiorizando seres humanos (colonialidad del ser), marginalizando e invisibilizando sistemas de conocimiento (colonialidad del saber) y jerarquizando grupos humanos y lugares en un patrón de poder global para su explotación en aras de la acumulación ampliada del capital (colonialidad del poder)” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 37-38).

gênero sem pensar a colonialidade, quanto não é possível falar de colonialidade sem incluir o gênero.

Não há dúvida de que a perspectiva decolonial - especialmente seu olhar sobre a raça e a criação da raça como produto da colonialidade europeia na América Latina - é fundamental para compreender a binariedade hierarquizada do sistema então criado e que nos organizou dali até hoje. A aposta, no entanto, encontrada, por exemplo, em autores como Anibal Quijano, de que a raça é *a categoria* que forma o sistema-mundo da colonialidade é insuficiente e mesmo “totalizante” ao invisibilizar o gênero (MENDOZA, 2010, p. 24), além de essencialista e naturalizadora, pois toma o sexo como dado da natureza, organizado e organizando sempre da mesma forma as relações entre os sujeitos. É nesse contexto – para resumir algumas das críticas feitas – que passa a ser realizada uma análise feminista da colonialidade – ou um feminismo decolonial – para pensar como as normas de gênero fazem parte da colonialidade do poder, do saber e do ser. Passa-se a falar também da colonialidade do gênero, passa-se a pensar que tanto o gênero é informado pela raça quanto a raça é informada pelo gênero, que será objeto do último capítulo da seção a seguir.

Mas será que *todas fazemos gênero*? Não seria o gênero uma categoria moderna e ocidental? É possível utilizá-lo como categoria quando se deseja andar pelas margens de um estudo decolonial? Estudos feministas e de gênero localizados para além do discurso moderno-ocidental³⁶ produziram e produzem trabalhos que, repetidamente, mostram como povos originários, povos indígenas, grupos sociais e comunitários colonizados não possuíam (ou ainda não possuem), uma estrutura hierarquizada de gênero como a que se imprimou na colônia pela metrópole. Nessas pesquisas, elas revelam como a cultura desses, muitas vezes, possuíam e

³⁶ Uso os termos feministas e de gênero porque variam as formas de identificação das autoras a que me refiro aqui. Além disso, nem todas se enquadram em linhas decoloniais ou pós-coloniais. Estou me referindo a exemplos como o dos debates realizados sobre a cultura yoruba e o gênero. De um lado, Oyèrónké Oyewùmí, sustenta que a forma de relacionalidade yorubá não se assenta em hierarquias de gênero, mas em hierarquias etárias. Da autora, ver *The invention of women: making an african sense of western gender discourses* (1997) e *Conceitualizando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas* (2004).

Sobre o mesmo tema e cultura, Rita Segato aponta posição discordante: ainda que o gênero não seja realmente a categoria central de organização e distribuição de poder e relacionalidade, há na cultura yoruba também a manifestação do gênero e de diferenças de gênero, mas que não se organizam de modo binário hierárquico, com maior transitoriedade e conceitos mais fluidos do que a linearidade da matriz colonial. Da autora, sobre o tema, ver *Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero nos Xangôs de Recife* (1986), *Gênero, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura yoruba* (2013a) e *Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal* (2005).

Na América Latina, sobre a produção ou não do gênero entre povos indígenas, também há divergência na percepção. Essa discussão, contudo, está feita no corpo do texto. Todas essas linhas inspiraram o que escrevo quando falo na relação sexo-gênero-corpo-raça, mas são as produções latino-americanas e de feminismo negro (brasileiro e norteamericano) que acabaram tendo centralidade no trabalho, por isso citar os trabalhos de Oyeronke apenas em nota nesse momento.

possuem uma maior transitoriedade das posições de gênero, uma relativa igualdade, uma divisão de tarefas que não se assemelha ao que se convencionou chamar divisão sexual do trabalho, um respeito pela homossexualidade, identidades de gênero mais fluidas e não decorrentes do sexo e mesmo diversas do duplo homem-mulher. É o caso do *fazer gênero* de povos originários da América Latina, em que concepções múltiplas ou duais de gênero são substituídas pela imposição binária colonial. Ainda que nesses, por exemplo, em sua maioria, haja “divisões dos papéis entre “machos” e “fêmeas”, a partir de alguma evidência biológica”, isso não leva à consequência da hierarquia de gênero binário, já que essas divisões ou são duais (SEGATO, 2012) ou funcionam de modo assimétrico, mas não hierárquico (GARGALLO, 2014) ou “nem sempre se reduzem a estes dois pares” (FONSECA, 2016, p. 120).

Usar exemplos como esses, contudo, para falar em colonialidade de gênero, não significa tomá-los como um antes a-histórico, como ideal a ser retomado ou uma essência perdida. A questão que quero destacar, ao fazer tais referências, não é disputar se havia ou não uma compreensão de gênero pré-colonial, ou se o colonialismo criou ou não a “mulher” e as diferentes formas de analisar o gênero – mesmo porque não me parecem análises que eu possa realizar em um trabalho teórico e jurídico, ao mesmo tempo em que não me parece que buscar uma origem pura ou um *antes* seja possível ou adequado numa narrativa que se pretende expansiva. No entanto, tais referências são fundamentais para se perceber que a colonial/modernidade entrega o que já havia retirado, como aponta Segato: povos que possuíam outro *fazer do gênero* tem suas redes de relações que funcionam de modo dual ou múltiplo esgarçadas pela violência colonizadora. A normatividade rígida de gênero, centrada na reprodução e na domesticidade e feita como ideal civilizatório contra os males de uma relacionalidade “desviante” em termos de gênero e sexualidade, faz parte do arsenal racista da colonialidade e, uma vez imposta como ideal e parâmetro de relações, modifica as conformações de relacionalidade dos colonizados, reforçando estruturas e hierarquias de gênero que tinham outras dinâmicas (SEGATO, 2012). Quando, agora, teorias e políticas querem apresentar outra forma de ver o gênero, combatendo violências e mesmo usando de desigualdades de gênero presentes entre os povos indígenas para difundir “proteção das mulheres”, o que está acontecendo é que essa desigualdade, como aponta Livia Gimenes Dias da Fonseca:

“não seria em verdade algo da cultura “tradicional” daquele povo”. O que ocorre muitas vezes é um “entroncamento patriarcal” (SEGATO, 2012, p. 115) em que “as relações de gênero internas nos povos indígenas sofrem interferências da cultura ocidental ao redor.” (FONSECA, p. 117-8.).

Além disso, identificar essas outras formas do *fazer o gênero* nos faz perceber que as tais novas percepções de gênero que o discurso feminista e/ou *queer* quer entregar não são tão novas (e talvez aprenderíamos mais estudando esses outros fazeres).³⁷

O que quero desde já deixar estabelecido é que, como adiantado, uma análise decolonial pressupõe que se pense como raça (e classe) e gênero (re)produzem-se reciprocamente nessa construção moderna binária. É por isso que usar o gênero como categoria de análise em um trabalho brasileiro³⁸ precisa se transformar em usar o gênero como categoria de análise decolonial: mais do que falar de interseccionalidade de raça classe e gênero, de analisar como essas categorias de opressão funcionam criando experiências diferentes, trata-se de analisar como essas categorias juntas, trabalhando em redes, são ao mesmo tempo causa e efeito d(n)a criação dos conceitos umas das outras. Isso significa dizer que a forma como compreendemos o gênero depende de como compreendemos a raça e a classe, e o contrário igualmente. Passa por pensar como “categorias de branquitude e negritude, masculinidade e feminilidade, trabalho e classe passaram a existir historicamente desde o início” (MCCLINTOCK, 2010, p. 39).

Organizado em torno da produção do “outro” como inferior, o pensamento colonial, euro e antropocentrado funciona mediante as relações hierarquizadas que cria e esconde essa criação com atribuições de natureza/essência, funcionando em sua dicotomia principal, conforme aponta Lugones: a de humanos e não-humanos. A autora fala de uma desumanização constitutiva da colonialidade do ser, processo que não é apenas uma classificação de “povos em termos de poder e gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos” (LUGONES, 2014, 939). Tratarei dessa colonialidade do ser adiante, por ora, quero dizer, que com isso, *nem somente a raça, nem somente o gênero*. Ambas categorias formam a hierarquização binária moderna que atribui (ou não) humanidade aos sujeitos e constitui um outro menos ou não-humano, categorizável, excluível, explorável. Analisar o gênero no Direito, portanto, exige reconhecer que nele está inserida, em primeiro lugar, a forma binária hierarquizada de saber e poder que é característica da colonialidade e, portanto, a forma binária de significar os sujeitos na colonialidade do ser

³⁷ Como diz Haraway: “A dominação sexista entre pessoas pode ocorrer, e ocorre sistematicamente, mas não pode ser descrita ou tratada usando-se os mesmos movimentos analíticos que seriam apropriados para muitos campos sociais ocidentais de sentido. Butler poderia – cautelosamente – usar os argumentos etnográficos de Strathern para ilustrar uma maneira de dispersar a coerência de gênero sem perder o poder de atuação” (HARAWAY, 2004, p. 221).

³⁸ Falo aqui em um trabalho brasileiro, mas acredito que essa articulação seja necessária para toda e qualquer análise de gênero.

entre humanos e não humanos e que gênero e raça são os principais marcadores – especialmente quando transformados em discursos científico-biológicos - utilizados para instaurar e manter ao mesmo tempo essa hierarquização. Como diz Rita Segato, “[N]o mundo da modernidade não há dualidade, há binarismo”. (SEGATO, 2012, p. 122-3) E se nesse mundo, ou no saber desse mundo, não há espaço sequer para relações duais,³⁹ que dirá para pensar expansivamente as relações de gênero. Desfazer as formas de saber e poder que esse sistema-mundo nos entregou é fundamental para um pensamento que se pretenda expansivo. Isso tudo nos levará a urgência de que, para pensar o direito e o gênero inscrito no direito, é necessário analisar o gênero dentro da perspectiva decolonial que reconhece a raça como uma das principais categorias definidoras e hierarquizantes do humano.

Não é possível, então, pensar que gênero significa sempre a mesma coisa (STRATHERN, 2006, p. 77), significa sempre os mesmos tipos de relações, nos moldes de uma dominação masculina ou de um patriarcado. Pensar o gênero como performatividade (a seguir) e relacionalidade compreende perceber a multiplicidade do *fazer gênero* fora do mundo ocidental-moderno. Isso não quer dizer que esse fazer seja sempre binário, ou que sendo binário seja sempre de dominação, que seja sempre tomado como organização linear entre sexo-gênero-desejo. Ainda que, de algum modo, o que Raewyn Connell (2015) chama de “arena reprodutiva” represente um ponto comum de significação – e acho que posso assumir esse ponto -, essa significação é variável. Quero dizer, então, que da função reprodutiva e da posição que cada sujeito ocupa nessa função, não decorrem significados imediatos necessários ou universais e não decorrem necessariamente uma significação sob a forma de poder ou dominação. Usamos o gênero como forma de significação de poder. Mas, numa virada decolonial, é preciso dizer que essa operação é resultado do colonialismo e é parte da colonialidade que nos fica como legado.

Parece-me que de nada adianta realizar análises de gênero com pretensões expansivas partindo de suposições de fixidez: “há um patriarcado”, “há uma dominação”, “o homem é sempre o dominador”. Essa forma de teorizar cai em, ao menos, dois riscos: o primeiro, o risco colonizador, o pressupor que as noções gênero podem ser vistas sempre por esse mesmo ângulo como se universal fosse e que é em realidade apenas a formação ocidentalizada. Como defendi acima e desenvolverei a seguir, essa noção de dominação de gênero é uma imposição colonial que, inclusive, invisibiliza, condena, usa como medida negativa (quando não criminaliza)

³⁹ Sobre como a configuração da relação entre os sujeitos se dá de modo não necessariamente binário e hierarquizado e com significado de importância e poder em ambos os espaços público e privado, as obras de Rita Segato (2015) e de Marylyn Strathern (2006).

formas outras de organização ou relação de gênero praticadas, por exemplo, entre povos indígenas. Se e quando teorizamos a partir dessa espécie de suposição, compramos a narrativa colonial como a explicação “verdadeira” e universal das formas de relações e embarcamos na empreitada colonial de invisibilizar outras formas de ser no e do gênero. O segundo risco é o de que se a estrutura de dominação é fixa, precisaremos advogar, como faz Mackinnon (1987), alguma espécie de pensamento salvacionista, já que sair de uma estrutura com essa característica não é possível.⁴⁰

Com tudo isso em mente, a proposta de McClintock que citei acima, que de algum modo guia esse trabalho, é a de que as categorias – fala de gênero, raça e classe – não existem de modo independente como “distintos reinos da experiência”, e também não podem ser objeto de uma análise de soma ou encaixes como “simplesmente encaixados retrospectivamente como peças de um Lego”. Sua aposta, é a de que elas existem “em relação entre si e através dessa relação – ainda que de modos contraditórios e em conflito” (MCCLINTOCK, 2010, p. 19). Meu argumento é o de que gênero e raça constituem linguagens que dão significado ao humano, linguagens que dão significados aos corpos. Mas mais do que isso: que, como linguagens da modernidade binária que categoriza o *outro*, assentadas na dicotomia principal humano/não humano, a dicotomia sexo e gênero é construída sob o signo da raça e vice-versa, combinando-se para legitimar a referida dicotomia principal:

se estou certa sobre a colonialidade do gênero, na distinção entre humano e não humano, sexo tinha que estar isolado. Gênero e sexo não podiam ser ao mesmo tempo vinculados separavelmente e racializados. O dimorfismo sexual converteu-se na base para a compreensão dicotômica do gênero, a característica humana. Alguém bem poderia ter interesse em argumentar que o sexo, que permanecia isolado na bestialização dos/as colonizados/as, era, afinal, gendrado.

O que é importante para mim aqui é que se percebia o sexo existindo isoladamente na caracterização de colonizados/as. Isso me parece como um bom ponto de entrada para pesquisas que levam a colonialidade a sério e pretendem estudar a historicidade e o significado da relação entre sexo e gênero”.

A “missão civilizatória” colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas). A missão civilizatória usou a dicotomia hierárquica de gênero como avaliação, mesmo que o objetivo do juízo normativo não fosse alcançar a generalização dicotomizada dos/as colonizados/as. Tornar os/as colonizados/as em seres humanos não era uma meta colonial. A dificuldade de imaginar isso como meta pode ser vista nitidamente quando percebemos que a transformação dos/as colonizados/as em homens e mulheres teria sido uma transformação não em identidade, mas em natureza (LUGONES, 2014, p. 937-8).

É esse desafio posto por Lugones que pretendo enfrentar: levar a colonialidade a sério ao usar o gênero como categoria para análise jurídica e, para isso, usar o gênero como categoria de

⁴⁰ Sobre essa crítica ao pensamento de Mackinnon, ver *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory* (HARRIS, 1990) e *MacKinnon's Feminism: Power on Whose Terms* (BARTLET, 1987).

análise decolonial que, como saber localizado, deverá levar em conta como essas linguagens se produzem num contexto brasileiro.

Assim, quando situo a análise da relação gênero, raça e direito para produzir critérios para uma outra do humano no Direito, na decolonialidade algumas urgências se fazem presentes: (i) identificar que a colonialidade, como uma cadeia histórica de significados de saber, poder e ser, organiza-se de modo binário hierarquizado, por pares opostos em que sustentam as relações, o conhecimento, as estruturas; (ii) essa articulação de pares ganha vários modelos e três dos seus principais que, no fundo, guardam ideias bastante semelhantes ou são usados com propósitos semelhantes são aqueles de natureza/cultura, corpo/mente, não humano/humano. Com esses pontos em mente, é preciso empreender uma reflexão crítica que (a) trabalhe nos entre-lugares dos binarismos, para borrá-los; (b) tenha por propósito descentralizar as hierarquizações entre os pares acima expostos. Com isso, quero destacar que, situando o estudo na decolonialidade, sigo Lugones em afirmar que a grande dicotomia da colonial modernidade é a entre humanos-não humanos, dicotomia essa que não se resume a diferenciar humanos de outros seres vivos, mas que molda critérios de definição de humanidade que criam “menos humanos”, “humanos inferiores”, “não humanos”.

Neste trabalho, portanto, usar o gênero como categoria de análise significa, ao mesmo tempo, que ele é um termo que permite desestabilizar e repensar outras categorias ou termos como *mulheres*, *mulher*, *homens*, *homem*, *humano*, *sexo e corpo*. Permite e exige, também, que o exame destes termos deva ser analisado sob o signo da raça, construção própria da modernidade colonial. É, desse modo, uma categoria que permite submeter tais termos a uma epistemologia performativa-decolonial. Mas “se gênero é um modo de fazer perguntas e se ele não é nem essencialmente emancipatório nem essencialmente nefasto” (BUTLER; WEED, 2011, p.8), por isso, nem toda teoria de gênero, nem todo uso de teorias sobre o gênero significarão uma expansão a respeito do que cabe no *humano*, assim como algumas formas de teorizar o gênero guardarão um caráter antropocentrado e se assentarão na oposição humano/não humano. Uso o gênero justamente para enfrentar essas questões: são essas as perguntas que chamei de performativas-decoloniais que serão feitas aqui, por meio do uso do gênero como pergunta, na busca de uma teoria expansiva.

Mas, antes de partir para a análise do gênero como um ato performativo sob a decolonialidade, quero colocar uma última breve questão: por que usar gênero e não “estereótipos de gênero” como categoria de análise? Parece-me que tal categoria se aproxima mais de uma visão de “construção” do que de uma visão de performatividade e quero me afastar daquela primeira, uma vez que é na noção de performatividade que pode se falar em conceitos

como o de iterabilidade, que serão vitais para a minha análise. Andando por essas noções, ao contrário do uso de teorias de “construção”, não há nem o pressuposto de um “construtor” anterior à norma de gênero nem a necessidade ou risco dessa pressuposição, nem mesmo uma noção estática que gera o risco de estabelecer um “destino” traçado pela construção. Além disso, o uso de “estereótipo” como categoria gera outros riscos e complicações, especialmente quando lidamos com identidades *trans* e travestis, que vivem muitas vezes entre dois dilemas de inteligibilidade que lhe são impostos: enquanto, dentro de uma lógica médico-psicológica, muitas vezes essas pessoas precisam aprender a reproduzir o estereótipo para que seu gênero ganhe inteligibilidade são, de outro lado, criticadas por feministas radicais por reproduzirem e perpetuarem estereótipos (VERGUEIRO, 2015, p. 185).⁴¹ Creio, então, que tal categoria não possibilita a leitura expansiva que procuro. A ideia de performatividade, ao contrário, traz uma libertação, um soltar de amarras do gênero, “ele é um tipo de ação que pode potencialmente proliferar-se além dos limites binários impostos pelo aspecto binário aparente do sexo (BUTLER, 2003, p. 163-4).

E a ideia de estereótipos pode ser arriscada ou limitadora quando não colocada em conjunto com a questão racial. Quando se tomam os estereótipos em sua ideia de uma visão pré-concebida e ou generalizada sobre as “as capacidades ou os papéis dos membros de um grupo, o que torna desnecessária a consideração das capacidades de um membro em particular” (COOK; DINIZ, 2011, p. 454-455), parece-me que isso diz pouco sobre como o gênero e a raça funcionam para hierarquizar humanidades; pouco sobre como as imagens produzidas sobre o gênero o são de modo não único mas diferenciado por articuladas com as imagens produzidas sobre a raça; pouco sobre como se trata sobre mais do que papéis ou moldes, mas sobre atribuição de sentido, subjetividade e humanidade a partir de um olhar de fora. Estereótipos ou padrões de gênero não funcionam igualmente para todas as pessoas e, muitas vezes, funcionam justamente em sentido contrário aqueles que comumente são identificados como “impostos” a mulheres brancas. Nesse jogo, cria-se um padrão de humanidade pela oposição masculino/feminino, enquanto constroem-se outros signos para pessoas não-brancas, signos comumente associados ou aproximados à natureza, a animais, a não-humanos. Há um destaque

⁴¹ Em *Undoing Gender*, Butler comenta as críticas as mulheres *trans*, indicando, em primeiro lugar, o desejo de ser uma mulher ou um homem não podem ser simplesmente identificados como o desejo de submeter-se à norma e, em segundo lugar, mulheres transexuais não estão se “apropriando” de uma feminilidade: essa forma de pensar pressupõe que toda pessoa identificada como do sexo feminino ao nascer possui uma feminilidade (2004, p. 8-9). Entender o gênero como uma categoria histórica significa “aceitar que o gênero, entendido como um modo de configuração de um corpo culturalmente, está aberto a um refazer contínuo, e que anatomia e sexo não existem sem um enquadramento cultural”. (Idem, p. 10)

que merece ser feito aqui: nessa articulação raça-sexo-gênero, mulheres e homens negros e indígenas são comumente identificados não só como corpos, mas como corpos hipersexualizados⁴². Na linha do que venho sustentando, quero com isso ressaltar que, no marco da colonialidade do gênero, há mais do que um estereótipo, mas um processo em que se nega a determinados corpos o componente construído, cultural, racional, relacional. São apenas corpos, dotados não de gênero, desejo e sexualidade, mas de sexo, instinto, impulso. Hipersexualizados, esses homens e mulheres são alvo de representações racistas que usam de representações de sexo/gênero ao mesmo tempo, criando novas e outras hierarquizações que não se resumem apenas aquela de masculino/feminino e que transformam pessoas negras e indígenas numa espécie de padrão de negatividade (SOUZA, 1983).

⁴² Tratarei disso na seção a seguir.

PARTE II. PARA REPENSAR O HUMANO: corpo, sexo, gênero e raça como categorias de análise decolonial

O corpo na Modernidade, por um lado, fora abandonado, mas, também, paradoxalmente, foi tomado como instância da produção e circulação do poder. O corpo carrega a marca da colonialidade: o corpo racializado, o corpo engendrado (no sentido de produzido e marcado pelo gênero) e sexualizado, o corpo etarizado, o corpo trabalhador. Sem localizar essas características das biopolíticas dos corpos, a abstração corre o risco de, novamente, homogeneizar os fenômenos complexos que envolvem a corporeidade moderna, invisibilizando as maneiras como os corpos são também hierarquizados.
(Wanderson Flor do Nascimento)

Porém, como não ver, através desta mesma demonstração, que a ideologia da cor é, na verdade, a superfície de uma ideologia mais daninha, a ideologia do corpo. De fato, parece-nos evidente que o ataque racista à cor é o close-up de uma contenda que tem no corpo seu verdadeiro campo de batalha. Uma visão panorâmica, rapidamente, nos mostra que o sujeito negro, ao repudiar a cor, repudia radicalmente o corpo.
(Jurandir Freire Costa)

Colocada a proposta de refletir sobre as formações em torno do *humano* no Direito, o primeiro passo deve ser traçar os marcos teóricos a partir dos quais se utilizará o humano no trabalho, o que depende de articular quatro categorias: corpo, raça, sexo e gênero. A ideia é que essas categorias forneçam o substrato para a análise dos institutos jurídicos e não o contrário: no lugar de usar o direito para pensar como trabalhar com raça e gênero, por exemplo, proponho que os saberes sobre essas quatro categorias articuladas forneçam material para trabalhar o direito.⁴³ Por que escolher o gênero como ponto de partida para questionar o sentido do *humano*? Ocorre que o gênero, como forma de diferenciação binária de sujeitos imposta com a colonialidade, acaba por ocupar uma posição privilegiada de categoria de análise porque “dado como natural”, como se “homens e mulheres” fossem essas unidades mínimas do humano. É a operação performativa realizada na Constituição. A questão é precisamente que é possível e necessário problematizar esse uso dos termos como dados de natureza. Esse o desafio e essa a necessidade urgente: mudar o campo, mudar a epistemologia, performar *desobediências epistêmicas* (MIGNOLO, 2008). A questão não é apenas criticar o direito e como ele opera na

⁴³ Por isso mesmo, insisti que grande parte da bibliografia aqui utilizada fosse majoritariamente ou uma bibliografia de e sobre gênero e raça ou uma produzida por mulheres brancas ou negras e por homens não-brancos. Se alcancei esse propósito não posso dizer, mas confiei nele não por acreditar que essas pessoas tenham uma visão *melhor* ou qualquer outro adjetivo, mas por apostar nos saberes localizados como saberes comprometidos.

prática em termos de gênero. Antes, avaliar o que ele toma como fixo, estável, dado, natural; o que ele dessa maneira toma e o que ele dessa maneira ajuda a tornar; o que em sua dimensão discursiva contribui para construir como norma (em sentido geral) a binariedade dos gêneros como sentido do humano. Mas, como se pretender alterar o campo, alterar como se pensa sexo e gênero se continuamos usando os mesmos referências teóricas? Se continuamos usando os mesmos “cânones” como se já houvéssemos descoberto a *verdade* sobre o feminismo, sobre o gênero e sobre o humano? (FRANKE, 2003). Se continuamos produzindo discursos a partir desse mesmo lugar em que a existência de homens e mulheres é um dado natural não questionável, em que sexo e gênero são colocados como conceitos rigidamente opostos, como se reproduzindo a oposição binária natureza/cultura? Se analisamos o gênero como uma linguagem sobre corpos dissociada da linguagem de raça, como se fosse possível apenas somar os efeitos dessas linguagens sobre os corpos?

Em síntese, sustentarei a seguir: (i) conhecemos os corpos por meio da linguagem, (ii) os corpos falantes falam mais do que a linguagem hegemônica sobre eles autoriza, a realidade, a materialidade, a vivência, a experiência dos corpos falantes sempre excede a linguagem a seu respeito; (iii) os processos centrais de significação dos corpos tem por ferramentas, no contexto da colonialidade, sua sexualização/generificação e sua racialização; (iv) os processos de significação dos corpos, no marco da colonialidade, funcionam como instrumentos de preenchimento do binário humano/não humano; (v) raça, sexo e gênero são categorias que devem ser examinadas em conjunto por se produzirem mutuamente; (vi) reconstruir a linguagem sobre os corpos para permitir mais se torna uma reivindicação na teoria.

A formulação inicial da proposta contava com a escolha do gênero como categoria de análise. Sigo essa formatação, mas, com seu uso como categoria de análise decolonial, no decorrer da escrita, com as articulações entre as quatro categorias aqui propostas, esse caminho vai se modificando para mostrar que, para repensar o humano, será preciso enfrentar o que considerarei as oposições fundantes do modo de pensar da colonialidade: natureza/cultura, corpo/mente, não humano/humano.

1. CONTANDO ATÉ QUATRO: corpo, raça, sexo e gênero como categorias articuladas

Gênero é, então, uma categoria que permite produzir análises sobre o humano em diferentes campos. Mais do que isso, é uma pré-condição que define os limites do inteligível do humano (BUTLER, 2004, p. 11). Das muitas formas de se conceber o que significa o gênero, a que se adequa à pretensão dessa tese é a que o considera como um *fazer*, um conjunto de atos, uma *performatividade*. Como apresentado na introdução, segundo a teoria dos atos de fala, *falar é fazer* e não apenas descrever dados da realidade. Os atos performativos não são nem falsos nem verdadeiros e podem ser avaliados por sua “força criadora de realidades” (BENTO, 2006, p. 45), por sua capacidade de produzir os efeitos para os quais se destina. E é essa teoria que tomarei em consideração para começar a pensar em gênero. Para, no entanto, poder trabalhar o gênero, entendo que não posso tomá-lo como categoria isolada.

Cresce a evidência da necessidade de uma teoria da “diferença” cuja geometria, paradigmas e lógica escapem aos binarismos, à dialética, aos modelos natureza/cultura de todo tipo. Do contrário, três serão sempre reduzidos a dois que logo se tornam um solitário um na vanguarda. E ninguém aprende a contar até quatro. Essas coisas têm importância política (HARAWAY, 2004, p. 206-7).

Com a advertência de Donna Haraway em mente e com o objetivo de identificar tanto o que formou a noção hegemônica de dignidade da pessoa humana quanto o que pode funcionar como ferramenta expansiva para tal conceito, defini quatro categorias que pudessem fornecer caminhos para encontrar a resposta a tal objetivo: corpo, sexo, gênero e raça. E por que escolher essas quatro categorias? Por que não o costumeiro *gênero, raça e classe* ou *sexo, gênero e raça*? A aposta deste trabalho é a de que o corpo é o lugar da recusa jurídica⁴⁴. A teoria do direito e em especial a teoria dos direitos humanos, e por consequência a teoria de direitos fundamentais baseada na dignidade da pessoa humana desenvolvida no Brasil, recusou o corpo. Herdeira do pensamento moderno, liberal e iluminista, devedora do cartesianismo, aposta na razão como caminho para se alcançar o conhecimento universal ou universalizável sobre o humano. Separados corpo e mente, negou o primeiro e apostou no segundo como espaço racional e garantia do conhecimento objetivo. Retomo, então, o corpo não como objeto de conhecimento, mas como também seu produtor. Não como verdade autoevidente ou natureza esperando observação e descrição, mas como multiplicidade material e linguística. No rompimento das hierarquizações da modernidade, insisto no corpo como corpo falante, na linguagem como performatividade, no desfazimento da separação rígida corpo/mente.

⁴⁴ A esse respeito, Grosz: “Poder-se-ia argumentar que a filosofia tal como a conhecemos, estabeleceu-se como uma forma de conhecimento, uma forma de racionalidade, apenas através da recusa do corpo, especificamente do corpo masculino, e correspondentemente à elevação da mente como um termo incorporado”. (GROSZ, 2000, p. 50)

Com isso, escolho por analisar as formas discursivas pelas quais conhecemos os corpos, as cadeias históricas de linguagem por meios das quais corpos são constituídos e conhecidos, para poder encontrar o que nelas foi excluído, recalçado ou recusado e repensá-las de modo expansivo. No marco decolonial, essa linguagem, seguindo o proposto por Maria Lugones e os estudos feministas decoloniais, é a da oposição sexo/gênero informada pela raça ou, também ao contrário, a raça generificada. A classe, assim, pode ser também uma dessas categorias, mas talvez ela não tenha sido – não descarto que também tenha sido, mas talvez apenas não em mesmo nível – tão preenchida com teorias científicas herdeiras das dicotomias natureza/cultura e corpo/mente. É uma escolha, em parte fundada nas limitações do trabalho, em parte fundada pelo fato de que, ao traçar o corpo como produtor de conhecimento, escolho por consequência as categorias que constituem as formas de linguagens produtoras dos corpos mais destacadas na colonialidade.⁴⁵

Sigo a seguinte pista: num discurso que já se tornou referência para falar das questões de gênero, raça e classe, (ou outras combinações interseccionais e/ou decoloniais), em “uma das mais citadas palavras de ordem do movimento de mulheres do século XIX” (DAVIS, 2016 p. 70), Sojourner Truth pergunta: *e eu não sou uma mulher?*, colocando diante de nós as formas pelas quais o racismo fez dela uma “outra”, uma mulher que não se encaixa nos padrões de feminilidade do século XIX - da “mãe” a que se exaltava, da “mulher frágil” ou da “dona de casa” (DAVIS, 2016, p. 19-20).

Muito bem crianças, onde há muita algazarra alguma coisa está fora da ordem. Eu acho que com essa mistura de negros (negroes) do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho.

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari 3 treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?

Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como eles chamam isso... [alguém da audiência sussurra, “intelecto”). É isso querido. O que é que isso tem a ver com os direitos das mulheres e dos negros? Se o meu copo não tem mais que um quarto, e o seu está cheio, porque você me impediria de completar a minha medida?

⁴⁵ Sobre classe cf. Antonio Guimaraes Jr. (2009. p. 33). Ainda, essas linguagens também são etaristas e capacitistas: “A imagem do sujeito padrão detentor do prestígio nas relações modernas de poder é aquela ocupada pelo masculino, branco, heterossexual, adulto (nem criança e nem idoso), cristão, proprietário, letrado, e sem deficiência. Esses atributos acabam por apontar para uma imagem de corpo, que determina todas as outras no registro da diferença colonial” (FLOR DO NASCIMENTO, 2010, p. 105).

Daí aquele homenzinho de preto ali disse que a mulher não pode ter os mesmos direitos que o homem porque Cristo não era mulher! De onde o seu Cristo veio? De onde o seu Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso.

Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de conserta-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem.

Agradecida a vocês por me escutarem, e agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer.⁴⁶

Numa virada decolonial, María Lugones dá à pergunta de Sojourner uma resposta surpreendente: na linguagem do colonizador, a resposta seria “não”.⁴⁷ Isso porque, para a autora, no marco da raça, o colonizado não é homem ou mulher, mas, dotados de sexo, dotados apenas de natureza, não-humanos e animalizados, são apenas macho e fêmea e, assim “o processo de colonização inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados” (LUGONES, 2014, p. 941).

Mas como chegamos a essa resposta negativa? E como chegamos a essa relação em que a raça informa o binário sexo/gênero (e o contrário também)? Talvez não seja possível falar diretamente sobre sexo/gênero no contexto do período colonial, afinal, com os significados que conhecemos hoje, eles não existiam.⁴⁸ No entanto, a teoria parece correta se pensarmos como essa oposição foi tomada como correspondência de uma outra, aquela natureza/cultura, essa sim, oposição presente na relação colonial: o não-branco como destituído de cultura, o europeu como detentor de “civilização”. Para chegar a uma compreensão sobre essa resposta de Lugones

⁴⁶ Sobre o discurso de Sojourner Truth: “Esse discurso foi proferido como uma intervenção na Women’s Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851. Em uma reunião de clérigos onde se discutiam os direitos da mulher, Sojourner levantou-se para falar após ouvir de pastores presentes que mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, porque seriam frágeis, intelectualmente débeis, porque Jesus foi um homem e não uma mulher e porque, por fim, a primeira mulher fora uma pecadora.(...) Sojourner Truth nasceu escrava em Nova Iorque, sob o nome de Isabella Van Wagenen, em 1797, foi tornada livre em 1787, em função da Northwest Ordinance, que aboliu a escravidão nos Territórios do Norte dos Estados Unidos (ao norte do rio Ohio). A escravidão nos Estados Unidos, entretanto, só foi abolida nacionalmente em 1865, após a sangrenta guerra entre os estados do Norte e do Sul, conhecida como Guerra da Secessão. Sojourner viveu alguns anos com um família Quaker, onde recebeu alguma educação formal. Tornou-se uma pregadora pentecostal, ativa abolicionista e defensora dos direitos das mulheres. Em 1843 mudou seu nome para Sojourner Truth (Peregrina da Verdade). Na ocasião do discurso já era uma pessoa notória e tinha 54 anos. A versão mais conhecida foi recolhida pela abolicionista e feminista branca Frances Gage e publicada em 1863, essa é a versão traduzida aqui a partir de diversas fontes online”. (PINHO, 2014, p.1)

⁴⁷ “A consequência semântica da colonialidade do gênero é que “mulher colonizada” é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher. Assim, a resposta colonial a Sojourner Truth é, obviamente, “não”. Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial (LUGONES, 2014, p. 939).

⁴⁸ Podem ser utilizados, dentro dessa noção, para falar da construção – nascimento/crescimento - do movimento feminista e das teorias sobre gênero, mas não como forma de análise do colonialismo.

– que será trabalhada no próximo capítulo – passo agora a analisar os processos de atribuição de significado aos corpos.

1.1 As linguagens sobre corpos e os corpos falantes que excedem a linguagem

Viviane Vergueiro em sua dissertação de mestrado de título “*Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*” realizou uma autoetnografia. Dedicou algumas passagens do trabalho a narrar episódios em que ela e amigas, quando em contato com profissionais como parte dos processos médicos e jurídicos para, como mulheres *trans*, verem garantidos os procedimentos médicos e os direitos de seu gênero, são submetidas a um *olhar de fora* que quer defini-las. Nessas narrativas, relata a exigência, feita pela Defensoria Pública do Estado da Bahia – procedimento que se repete em história passada no Sergipe (2015, p. 151), de apresentação de alguns documentos para a requisição de retificação de registros civis, dentre os quais se fazia constar:

5) Caso tenha feito alguma alteração corporal, ou seja, cirurgia de transgenitalização, hormonização, implantação de próteses de silicone trazer os documentos e papéis que tiver (receitas, orientações médicas escritas), se tiver.

6) Fotos que demonstrem que no convívio social as pessoas se portam como do sexo feminino (roupa, cabelo etc) (2015, p. 142).

“Que tipo de suposições gênero-normativas”, questiona Vergueiro, “se demonstram institucionalizadas, quando esperamos que alguém a demandar retificação de nomes tenha de ‘se portar’ de determinadas maneiras para acessar o direito humano à identidade?” (Idem, *ibidem*). Algo similar aparece durante a sessão de julgamento do Recurso Extraordinário (RE) 845779 (BRASIL, 2015), que trata de pedido de uma mulher *trans* de indenização por danos morais por ter sido proibida de utilizar o banheiro feminino em um *shopping center* em Florianópolis. Após o voto do Relator, Ministro Luiz Roberto Barroso, o Ministro Marco Aurélio de Mello indaga se a demandante não “teria a aparência masculina” o que, segundo ele, poderia ter motivado a atitude da agente de segurança e comenta que “custa a acreditar (...) que no caso a empregada do shopping responsável pela guarda do banheiro adotasse a postura que adotou se a aparência (...) realmente fosse feminina”. O que queria o Ministro? O que quer com a expressão “*aparência realmente feminina*”? (BRASIL, 2015). Para o momento, utilizo o exemplo e a pergunta da autora para pensar esse impulso classificatório, essa urgência em definir “o que” ou quem é o outro.

Essa categorização *de fora* é prática comum do humano. A transformação, no entanto, dessa categorização pelo olhar externo em norma, em parâmetro de civilidade e relacionalidade é a nota da colonialidade, a atividade do privilégio, do dominante, do *sujeito racional*. Como

numa relação sujeito-objeto, aquele que define “o que é” o outro toma-o como objeto de conhecimento, como lugar em que se deposita um significado a partir de fora. Ao contrário de uma identidade ou sentido autodeclarado, o significado conferido nesse processo externo é confinante e autoritário. Ocorre, no entanto, que objetos não são, e as pessoas se constituem e são constituídas dentro e a partir dessas relações em que a linguagem externa os aponta. A categorização como uma relação sujeito-objeto pressupõe o olhar desumanizador e se constitui como violência. Mas se nos constituímos na linguagem e nas relações que a imprime aos corpos, não parece possível simplesmente pleitear uma destruição de toda forma de categoria identitária, pelo contrário, é necessário refazer os caminhos da construção destas para poder empreender uma atividade de subversão.

O olhar ocidental percorre os corpos nessa urgência classificatória que traz os sujeitos ao *ser*. Ao mesmo tempo, no entanto, promove a operação de ocultar o caráter performativo dessa empreitada e o resultado mais comum é a fixação da ideia de que as categorias que utilizamos para dar nomes aos corpos são apenas escolhas linguísticas para realizar uma descrição da realidade: o corpo é natureza, o corpo é matéria e apenas o nomeamos. Mas como temos acesso a essa matéria dos corpos? Como ela é usada ou recusada no discurso de gênero? Importa, portanto, desnudar o corpo, não como modo de descobri-lo em algum estado puro, pelo contrário, mas como modo de encontrar quais são os discursos que lhe atribuem significado, inteligibilidade e humanidade. Desnudar o corpo neutro é mostrá-lo impuro, e também é importante porque significa desnudar as teorias construídas a seu respeito, mostrando que, do mesmo modo, não são teorias neutras, mas teorias produzidas por determinados corpos, muitas vezes brancos, masculinos, cissexuais.

A pergunta, no entanto, é: um tal corpo natural, corpo como tela em branco, existe? Para dizer que o corpo é essa tela em branco, eu precisaria ter acesso a ele como tal e conhecê-lo neutro, livre de significado, livre de linguagem. O que quero sustentar aqui, na direção oposta, é que só temos acesso aos corpos como corpos sexuados e racializados e que o processo de atribuição do sexo e a criação da matriz ou ideal de gênero é processo discursivo que ganha força no marco da colonialidade. A defesa de que não há esse corpo neutro pode ser encontrada em vasta literatura⁴⁹. Berenice Bento, por exemplo, enxerga três tendências explicativas nos estudos de gênero: a universal, a relacional e a plural, sendo que cada uma dessas tendências apresenta “teses próprias sobre as relações entre os gêneros, a sexualidade e o corpo” (2006, p.

⁴⁹ Algumas delas estão citadas ao longo do texto que segue: Paul Beatriz Preciado, Judith Butler, Anne Fausto-Sterling e Berenice Bento.

69). O objetivo da autora é apresentar o porquê de a tese de Butler ter possibilitado “interpretar a experiência transexual fora dos marcos patologizantes”. Aqui, uso desse mesmo caminho com a finalidade de apresentar tal teoria como a que possibilita expandir as possibilidades do humano vivível a partir do gênero.

A primeira tendência é a da universalidade da subordinação feminina, representada, segundo a autora, pela tese de Simone de Beauvoir sobre o “tornar-se mulher” (2006, p.70). Bento considera que tal percepção essencializa mesmo desnaturalizando (o que seriam duas estratégias não necessariamente equivalentes) uma vez que se sustenta na identificação de dois corpos diferentes, fazendo do corpo-sexo matéria fixa, dividida em duas formas que em si são folha em branco aguardando “o carimbo da cultura”, com o gênero dando forma e significado, num movimento que essencializa identidades, com a mulher como o *outro absoluto* do homem – sujeito universal. (Idem, p. 71) Identifica, na sequência, a concepção relacional, orientada por “pressupostos teóricos como a concepção de poder e a dimensão relacional para a construção das identidades de gênero”. Inclui aqui a tese de Joan Scott e a crítica de que sua tese ao usar “diferenças percebidas entre os sexos” (Idem, p. 75) deixa intacto e inquestionado o dimorfismo sexual, gerando uma contradição entre o conceito e o objetivo de sua teoria, como comentei acima (Idem, p. 76-8). Uma das principais críticas que Bento faz à tendência relacional é a de que ela, também sustentada na diferença sexual, constitui-se quase sempre em um “relacional de dois” (Idem, p. 77), concluindo que: sexualidade, gênero e subjetividade foram, na segunda onda, informados pela binariedade e pelo heterossexismo (Idem, p. 78). Ao desenvolver as características ou momentos da tendência plural, Bento fala dos estudos *queer* e aponta alguns pressupostos em comum destes: “a sexualidade como um dispositivo; o caráter performativo das identidades de gênero; o alcance subversivo das performances e das sexualidades fora das normas de gênero; o corpo como um biopoder, fabricado por tecnologias precisas” (2006, p. 81). E por que as políticas *queer* podem ser identificadas por sair de um relacional de dois para uma concepção plural? Tal política é baseada na instabilidade das identidades (Idem, p. 82) e talvez por isso tal tendência tenha sofrido e vem sofrendo tanta resistência: ao introduzir elementos que desestabilizam as identidades coletivas – tomadas em tendências anteriores como essenciais à política – a teoria e política *queer* promove uma desestabilização da institucionalização (do gênero) como processo em que são mantidos “benefícios materiais obtidos por meio da reprodução das categorias rígidas e transparentes” (Idem, p. 84). E essa desestabilização começa pela compreensão do que seja *corpo* e *sexo*.

Estou aqui partindo da compreensão de que só acessamos o mundo por meio da linguagem. Nos constituímos como sujeitos por meio da linguagem, ao mesmo tempo que a

constituímos. E se assim é – e parece-me que sim - não há corpo nem sexo como dado natural. E se assim é, também corpo e sexo podem ser submetidos a leituras para além de uma “descrição da natureza”, recebendo uma leitura, portanto, performativa. Desse modo, assim como na crítica feita por Butler à teoria de Austin sobre os atos performativos, ao falar sobre corpo e sexo como produções discursivas, não será adotado um ponto de vista construcionista, em que um “eu” imprime significado a um corpo, sendo esse eu e esse corpo anteriores ao processo de significação. Quem é esse “eu” que decide pela obra, que constrói o corpo? Pois que ele não existe, não como um *a priori* do processo de atribuição de sentido: ele já nasce *no* processo de atribuição de sentido, ao mesmo tempo em que participa *do* processo. A questão deixa de ser como o sujeito se constrói, ou como se colocam numa relação causa-efeito construtor e constructo, ou ainda como encontrar a origem do processo de construção e passa a ser quais os saberes que, hegemonicamente, conduzem e circundam esse processo e como esses saberes são, em realidade, eles mesmos, sedimentação de práticas sociais (BUTLER, 2000, p. 19) e, assim sendo, podem ser submetidos a reinterpretações e reinscrições subversivas para permitir outras ou novas ou mais formas de “*ser*”. Desse modo, minha análise sobre a relação entre sexo e gênero não terá por base essa de natureza/cultura. Talvez também, essa análise não trará resposta sobre o que significa cada um desses conceitos, talvez porque não haja nada na noção moderna de *sexo* que possa ser afirmada como observação (LAQUEUR, 2001). Essas categorias, portanto, não serão tratados em par, serão colocados juntos com outros termos/categorias, a fim de se pensar o “humano”. E essas categorias que vem para somar ao duo já conhecido são o corpo e a raça, seguindo, então, a pista deixada por Haraway de que é preciso contar até quatro.

Já se tornou lugar comum que falar de gênero é falar de sexo. Ocorre que tem se tornado difícil, ou quase impossível, falar de sexo sem ao mesmo tempo ou conjuntamente falar sobre corpos. Falar sobre corpos é, em alguma instância, falar sobre corpos sexuais, ao mesmo tempo em que falar sobre sexo é falar sobre o corpo que “guarda” o sexo. Compreendermos o sexo depende de que tipo de modelo de corpo levamos em consideração, diz Anne Fausto-Sterling, e o contrário também me parece verdadeiro, portanto.⁵⁰ Para Connell, apesar da abordagem feminista que vê os corpos como “tela em branco” – construcionista, portanto - ter sido produtiva, ela enfrenta dificuldades, “visto que enfatiza o significante a ponto de o significado praticamente desaparecer” (2015, p. 96), sendo o significado aqui o corpo. Connell

⁵⁰ Assim como não há como falar de corpos sem falar de raça. Essa segunda relação será tratada no capítulo seguinte sobre a análise decolonial de corpos e gênero.

acredita que nem é possível sustentar a dicotomia dos corpos nem sustentar o modelo da “máquina ou da tela em branco” (Idem, p. 101). Isso significa que o primeiro passo para poder falar sobre como o gênero é performatividade estará na retomada das noções sobre corpo.

Dois são os processos de significação que parecem fundamentais para meu propósito: a sexualização e a racialização. Antes, contudo, de poder performar essa operação que desejo, há que se desfazer uma outra dicotomia na qual se fundam os processos de atribuição de significado de que falei. Trata-se da dicotomia *corpo/mente*, como reprodução daquela de natureza/cultura e que não só influenciou todo pensamento iluminista e liberal no qual o direito busca suas fontes, como também influenciou tanto a teoria feminista, quanto a criação de teorias raciais, ainda que em sentidos bem diversificados.

1.1.1 A dicotomia corpo-mente

É especialmente da filosofia cartesiana que se extrai essa separação: a mente como o componente que anima – dá vida e existência – ao corpo, a razão como única característica essencial e universal do humano. Nessa separação, recusa-se o corpo como elemento de qualquer atividade de conhecimento: ele é o objeto apropriado e descrito pelo sujeito de conhecimento e esse não é corpo, apenas razão. Nesse processo de recusa e separação corpo/mente – e natureza/cultura e objeto/sujeito – o corpo é objeto e natureza a ser descrito pela biologia, enquanto o conhecimento – filosofia, política, ciência, direito – são processos da mente, que por meio da atividade racional pura produz conhecimento universal livre de qualquer influência dos corpos e sua “poluição”.

A colonialidade, como forma de significar o poder, o saber e o ser, passa pelo uso da dicotomia corpo/mente como forma de diferenciação de humanos e não humanos - mente aqui como termo que ora significa mente, ora alma, ora razão, ora humanidade. O sujeito moderno, concebido a partir dessa oposição sujeito/objeto, mente/corpo é um sujeito baseado antes do que na razão, na razão que *domina* o corpo. O antecedente histórico – ou o possibilitador da aparição - do *ego cogito* é o *ego conquiro*: “a divisão cartesiana entre *res cogitans* (coisa pensante) e *res extensa* (matéria), que tem como uma de suas expressões a divisão entre mente e corpo, é precedida pela diferença antropológica colonial entre o ego conquistador e o ego conquistado” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 134).

Antes, contudo, quero dizer que a centralidade da razão e a divisão corpo-mente como relação de dominação não significa simplesmente que a colonialidade esquece ou rejeita o corpo ou apenas o toma como objeto de conhecimento ou poder. O efeito, na verdade, talvez seja

outro: quando, da teoria cartesiana ao iluminismo, descentra-se o divino/sagrado/místico e coloca-se a razão no lugar, apresentando-se como discurso de neutralidade e racionalidade, práticas e saberes desumanizadores ganham força e autoridade: justifica-se a dominação não apenas do corpo, mas de determinados corpos, sem que pra isso seja necessário discutir “os fenômenos complexos que envolvem a corporeidade moderna” e a hierarquização que produz (FLOR DO NASCIMENTO, 2010, p. 103), mas apoiando-se na ideia de que se trata de uma maior ou menor condição de alcançar a racionalidade característica e necessária ao *humano* tido como sujeito autônomo. Não que a religião também não tenha sido utilizada como modo de diferenciar sujeitos no marco da raça e do racismo do colonialismo. A diferença, talvez, seja a de que, quando essa operação passa a ser performada dentro de uma estrutura teórico-científica ou filosófica, ela passa a ganhar ares de autoridade de poder e de saber ainda mais fortes e mais difíceis de serem identificados. A capa de neutralidade científica colabora para legitimar a desumanização sob o discurso justificante do racional. A razão garante maior legitimidade a ideia de que a Europa dá ao mundo o presente da “civilização e secularização” (CASTILHO, 2013 p. 21).

A ideia é a de uma separação em dois tipos de substâncias diferentes “uma substância pensante (*res cogitans*, mente) e uma substância expandida (*res extensa*, corpo) e acreditava que apenas a última podia ser considerada parte da natureza, governada por suas leis físicas e exigências ontológicas” (GROSZ, 2000, p. 53). Seculariza-se a alma e agora se fala em razão, utilizando de uma outra dicotomia já conhecida, a de natureza e cultura, que também ganha um caráter sexual: “a mente equivale ao masculino e o corpo ao feminino, o que se alastra para as outras dicotomias” (Idem, p. 67). Para Grosz, o corpo é o subordinado, é negação, recusa, ausência, expulsão, é o que a mente não é, é “definido como desregrado, disruptivo, necessitando de direção e julgamento, meramente incidental às características definidoras de mente, razão, ou identidade pessoal em sua oposição à consciência, ao psiquismo e a outros termos privilegiados no pensamento filosófico” O corpo é, assim, “não-histórico, algo natural e orgânico, passivo e inerte, como um dado bruto, ao contrário da mente que consegue se elevar a um estado de pureza e de isenção sobre os contextos, instintos e crenças” (Idem, p. 48). corpo é um vazio, nesse pensar⁵¹

A questão, no entanto, não é apenas a de que o sujeito moderno – padrão do e para o “sujeito de direitos” – é (ou precisa ser para ser sujeito) um sujeito, antes de qualquer coisa,

⁵¹ O corpo é um vazio, nesse pensar e aqui voltamos a ideia de que se é um vazio, preenchido pela cultura, é um vazio dominado pela cultura. Por isso, mais uma vez, não utilizar a concepção construcionista dos corpos.

racional, no qual o corpo representa tanto apenas um instrumento, mas também um obstáculo – com suas necessidades, desejos, sensações – ao alcance da razão. Também não é apenas que essa oposição que funda o sujeito tem um componente de gênero. O problema está igualmente no fato de que o sujeito moderno não é só um resultado desse sujeito racional cartesiano, mas também e principalmente, como adiantei acima, que essa formulação – um paradigma subjetivista (RENAULT, 1989) – é herdeira de uma subjetividade de conquista e dominação e que, portanto, essa construção – que é também de gênero – é uma construção racializada, ou, mais ainda, a divisão corpo/não corpo (que, com vimos, pode ser mente, razão, alma, espírito, a depender da concepção) é fundamental para a racialização das relações e para a dominação e exploração a partir desta (QUIJANO, 2005, p. 129). E tal divisão é percebida no racismo do colonialismo, na construção da raça como biologia no séc. XIX e, ainda e com destaque aqui, nas teorias iluministas e liberais que tanto informam o Direito. Sobre o primeiro momento, aquele do colonialismo, já comentei. Gostaria de dar destaque aqui a como essa divisão também está no pensamento europeu do sec XVIII.

Gislene Aparecida dos Santos nos mostra que, entre o colonialismo e as teorias raciais do sec. XIX há outro momento fundamental que sustenta a desumanização do não-europeu com fundamento na presença ou não da razão. Ela encontra essa fundação no pensamento iluminista e em como, ao privilegiar a razão como nota distintiva da humanidade em relação aos não-humanos e considerando ser o papel da ciência secular a descrição da natureza, este permite olhar os nativos de América África e Ásia como inferiores (SANTOS, 2002). Se o colonialismo inaugura essa preocupação em descobrir se esses sujeitos eram ou não “seres humanos iguais aos europeus”, e dá respostas a essa pergunta ora identificando-os como bestas ora como providos de humanidade desde que convertidos ao cristianismo” (MUNANGA, 2002, p. 9), o iluminismo oferece a crítica a essa forma de pensamento, criticando o poder do monarca e da igreja e colocando sua aposta na razão. Para estes “bastava dominar a razão, que é universal e da qual todos os homens compartilhavam, para compreender sem obstáculo todas as coisas e todos os povos” (Idem, p. 9-10) e assim, o iluminismo permite também, com essa ideia de ciência como descrição, que a biologia passe a ser o paradigma das ciências e que biólogos - e também filósofos – se lancem na tarefa de descrever os não-europeus, classificando a humanidade “ em três grandes raças hierarquizadas dentro de uma escala de valores, na qual sua própria raça ocuparia uma posição superior” (MUNANGA, 2002, p. 10).

Isso quer dizer que, como aponta Tukufu Zuberi, “enquanto africanos estavam se tornando os sujeitos dominados do Ocidente, a população de origem europeia estava experimentando uma revolução no seu próprio pensamento sobre liberdade e igualdade”,

enquanto de um lado “africanos eram escravizados, europeus discutiam democracia” (ZUBERI, 2001, p. 3). São as contradições e paradoxos do pensamento do séc. XVIII: a igualdade defendida enquanto sujeitos eram “descritos” como inferiores, a liberdade defendida enquanto sujeitos eram escravizados. E tudo, de algum modo, sustentado por discursos de justificação que reclamam credibilidade porque apresentados como resultado de uma razão universal que apenas observa e descreve a natureza.

É na concepção de uma colonialidade do ser que encontramos esse caminho ou relação entre conquista e razão. Essa ideia é inaugurada por Mignolo e desenvolvida por Maldonado-Torres, que parte do texto de Enrique Dussel *Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor*. Ali Dussel diz que um *ego conquiro* – como uma subjetividade ou um eu conquistador - antecede e dá a base a formulação do *ego cogito*, o sujeito racional cartesiano (DUSSEL, 1996, p. 133). O *ego conquiro* domina a natureza. Assim, o eu que tem em si a certeza de sua “tarefa de conquistador precedeu a certeza de Descartes sobre o “eu” como substância pensante” e ambas substâncias ou “eus” têm “graus parecidos de certeza para o sujeito europeu” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 133). Percebe-se, então, que a formulação cartesiana possui uma complexidade não reconhecida e do “*penso, logo sou*” “somos levados à noção mais complexa, mas também mais precisa, histórica e filosoficamente: “Eu penso (outros não pensam ou não pensam corretamente), logo sou (outros não são, são desprovidos de ser, não devem existir ou são dispensáveis)” (Idem, p.144). Com a ideia de que a razão dá ao sujeito o *ser – penso, logo SOU* – e com uma formulação centrada num eu que pensa – e outros não – o racionalismo, diz Maldonado-Torres, negando as “faculdades cognitivas em sujeitos racializados, oferece a base para a negação ontológica” e, assim, “não pensar se converte em sinal de não ser na modernidade”, enraizada, especialmente, nas “concepções europeias sobre a escritura analfabeta de povos indígenas nas Américas”. Essa ideia não é inaugurada com Descartes, já que já era um discurso legitimado por antecedentes religiosos, como acima dito, mas com ele essa negativa de humanidade ganha seu “momento culminante na transformação de ceticismo misantropo em certeza racional, mas além do senso comum” e a dúvida de antes se converte em certeza assentada na razão (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 145).

O *bárbaro* “não pensante” a partir do qual se constrói a reflexão sobre a subjetividade é agora um sujeito racializado, que sob o olhar do *racional* tinha questionada sua humanidade. *Ego conquiro* e *ego cogito* colocam o não-europeu em uma situação de suspeita permanente sobre seu caráter de humano: poder usar a razão implica poder duvidar da presença dessas em outros, poder usar a razão implica poder ver o outro debaixo de uma suspeita, uma dúvida

(MALDONADO-TORRES, 2007, p. 134). Se essa dúvida, como em Viveiros de Castro, está em todo humano, a utilização dessa dúvida, centrada na razão, num contexto generificado e racializado é produto da colonialidade e “serve como fundo às certezas cartesianas e seu método de dúvida hiperbólica” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 134).

1.1.2 Corpos racializados: questionando a evidência da cor

Raça hoje não significa uma única questão, não possui um único significado ou forma de utilização. Assim como outras questões identitárias, ela é vivenciada pelos sujeitos de forma múltipla. A dimensão identitária e autodeclaratória será objeto de exploração mais à frente desta escrita. Nesse momento, abordo uma parte específica das dimensões da raça na colonialidade, essa em que, como signo político social e relacional, ela representa uma atribuição de sentido a um corpo por meio do *olhar de fora*, o olhar colonizador. Para compreender a racialização como processo de atribuição de sentido a corpos, é preciso tomar colonialismo, colonialidade e raça como elementos articulados: é a raça (mais um dos) código fundante da construção de um outro, ora desumanizado, ora marginalizado, ora inferiorizado. É o olhar racializado, instaurado pelo colonialismo e sedimentado pela colonialidade, que informa as construções da modernidade e toda uma forma de pensar: o pensar por oposição, por binarismos como categorizações hierarquizantes do modelo natureza/cultura, não-humano/humano, não-branco/branco, feminino/masculino, selvagem/civilizado,⁵² objeto/sujeito, emocional/racional, tradição/modernidade, barbárie/civilização (QUIJANO, 1991, p. 45).

O colonialismo *cria*⁵³ os corpos racializados, por um olhar de fora que define um outro, numa categorização e hierarquização que mais tarde será estampada no que se chamou de *raça*. Com isso quero dizer que o racismo – como prática e não como termo de linguagem, afinal também esse termo não pertence ao vocabulário do período - é anterior à raça, no sentido de que, sendo o conceito de raça uma construção do século XIX como uma espécie de tardia e posterior justificação (SEGATO, 2015, p. 18) de processos de diferenciação, inferiorização e desumanização de determinados sujeitos, é possível dizer que o conceito aparece como nomeação com capa de cientificidade e racionalidade mas é resultado de processo antigo e

⁵² Sobre essa identificação de negros e indígenas como não civilizados e sobre como esse “imaginário social que investe nitidamente para a eliminação de determinado contingente humano tende a ser materializado por práticas efetivas de extermínio” cf o trabalho de Ana Luiza Pinheiro Flauzina (2008, p. 32).

⁵³ *Cria* aqui utilizado como movimento performativo.

anterior de distribuição diferencial de humanidade que aqui identificamos no racismo⁵⁴. Isso não quer dizer uma relação de origem ou de causa e efeito, afinal, nenhum dos dois termos como os pensamos e conhecemos hoje é parte do vocabulário do colonialismo. O que se quer identificar aqui é que esse movimento de negar humanidade a um outro por sua *raça* – que ora se sustenta na religião, ora na origem, ora na cor, ora na localidade geográfica, ora na etnia – a que chamamos racismo antecede qualquer concepção de raça. O que é, de algum modo, autoexplicável, considerando que raça, como veremos, não é um conceito estável e, ainda que só aplicado a grupos humanos a partir do séc. XIX, como categoria racista esteve presente em processos anteriores como o colonialismo dos séculos XVI-XVIII. Nesse contexto, a raça como produto do racismo é parte do privilégio de um grupo que determina os termos pelos quais o *outro* é identificado, a colonialidade.

Não tenho a pretensão – e nem poderia ter – de identificar origens ou a história do surgimento da raça. O que quero sustentar se resume no seguinte: (i) assim como ocorre com a categorização dos corpos pelo sexo, a racialização dos corpos é um processo artificial que, ao contrário de trazer alguma verdade a seu respeito, trata-se de um processo discursivo de atribuição externa de sentido a eles; (ii) esse processo de atribuição de sentido é um processo de categorização/hierarquização de indivíduos que se relaciona ou se funda em outro mais amplo e constante, aquele da distribuição diferencial da humanidade, processos que criam humanos/não humanos, processos de desumanização que tem o *branco* como ideal e universal; (iii) esse processo ganha corpo com o colonialismo na América Latina – ainda que não seja possível falar em origem – como em uma geopolítica e corpolítica e em relações de poder e saber que vão se desenvolver na “modernidade” e, por fim, quero defender que (iv) o processo de racialização dos corpos não se dá sozinho e vem em conjunto com o de sexualização/generificação.

Como irei sustentar ao falar dos corpos sexuais, acredito ser possível dizer aqui que há uma diferença entre os corpos e o processo que a eles atribui raça, por meio de critérios artificiais ou arbitrariamente escolhidos, naquela relação entre corpos e linguagem em que sempre haverá uma materialidade que escapa. Para a questão racial, a artificialidade da atribuição de sentido pode ser tomada como sendo ainda maior. Talvez porque, ainda que também extremamente questionável e variável, a atribuição de sentido dada pela sexo, muitas das vezes, se sustenta no processo natural/biológico de reprodução como critério. Essa

⁵⁴ Isso porque o racismo não é a única forma dessa distribuição diferencial. Neste trabalho, raça e gênero são os dois processos que identifico nessa distribuição.

sustentação é frágil e, em realidade, está muito mais assentada em noções sociais sobre o gênero do que em qualquer realidade natural ou critério biológico neutro. Sustento, no entanto, que não há qualquer processo natural ou biológico que sustente as diferentes atribuições de raça, a não ser que se recorra às teorias raciais do sec. XIX. No fundo, contudo, a existência de algum apelo biológico para a sexualização talvez faça pouca diferença para o que me interessa aqui, que é o fato de que ambos constituem atribuições restritivas de sentido aos corpos e fazem parte do processo de distribuição diferencial de humanidade.

O fato é que por diversas razões e de diversas formas, o discurso científico de existência de raças humanas diferentes foi desacreditado. Como se retira dessa literatura crítica do discurso científico da raça, os critérios utilizados para definir o que é e quais são essas raças variam e são arbitrários – religião, biologia, cultura. Toma-se, por exemplo, três dos critérios utilizados: a cor, o sangue (EHLERS, 2012, p. 28-9) e a etnia. Conforme analisa Anibal Quijano, ao reunir em “negros” e “índios” os não europeus, os colonizadores promovem identidades negativas - o ser como não-ser (CARNEIRO, 2005)⁵⁵ - e eliminam heterogeneidades e identidades originais (QUIJANO, 2001, p. 121). Enquanto os corpos e identidades são variados, a atribuição de raça pela negação de uma identidade e pelo uso da cor vem por esse processo violento de redução de possibilidades e negação de humanidade pelo olhar do outro. Como se a origem e/ou a cor da pele constituíssem dados de natureza que guardariam uma verdade ou essência diferente entre “tipos” diferentes de seres humanos, são construídas teorias racialistas que procuram explicar, ora pela biologia, ora pela cultura, como negros, brancos, amarelos, vermelhos (ZUBERI, 2001) possuem naturezas diversas.

Minha sustentação, portanto, é: não havendo base biológica para o conceito de raça, essa não corresponde a nenhuma realidade natural dos sujeitos e funciona como uma espécie de substantificação de caracteres escolhidos pelo olhar externo⁵⁶. Raça é conceito, produção discursiva instável e variante que atribui significado aos corpos de acordo com uma determinada ideologia – e essa ideologia é a do supremacismo branco e da universalidade da experiência branca-europeia. As ideologias inventaram o ser negro que “foi produzido no campo das ideias a partir das necessidades políticas que fizeram com que os conceitos elaborados em diferentes áreas do conhecimento justificassem e reinventassem, a cada

⁵⁵ Sobre o tema também Franz Fanon (2008) e Tzvetan Todorov (2010). Este último aponta que essa operação de ver todos os indígenas como “parecidos entre si” vem do fato de que eram vistos como “vazios”, “virgens, páginas em branco à espera da inscrição espanhola e crista”. (2010, p. 49).

⁵⁶ A ideia de uma substantificação das atitudes pode ser encontrada em Fanon (1986).

momento, o lugar do negro na sociedade” (SANTOS, 2002, p. 15), construindo assim negros africanos e indígenas como inferiores (QUIJANO, 1993).

Raça, então, como instrumento da colonialidade, é um discurso, um conjunto de produções de conhecimento, teoria, práticas, que escolhem ou se referem a manifestações, signos, elementos ou formas corporais, geolocalização, formas organizacionais para classificar diferentes sujeitos ou grupos de sujeitos. Essa produção discursiva se organiza de modos diferentes de acordo com situações históricas, temporais, regionais, ora como uma produção que liga a diferenciação dos sujeitos com base religiosa – a alma ou a ausência de alma de indígenas e africanos -, ora como a construção de uma justificativa natural a partir do discurso da biologia -monismo e poligenismo das teorias do sec. XIX, ora como a atribuição de diferenças culturais (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 69).⁵⁷ Raça não é uma categoria estável ou fixa, é categoria arbitrária (EHLERS, 2012, p. 31) e, como tal, instável. Como processo de significação, como construção de sentido sobre corpos que é histórica, política e socialmente situada, a raça, como o sexo e o gênero, adquirem e variam de sentido conforme uma determinada ideologia ou matriz de pensamento.⁵⁸ Como resultado de relações e classificações ancoradas num olhar de fora, a raça não constitui “nenhuma qualidade inerente ao sujeito racializado ou, mais especificamente, ao seu organismo”. Nesse pensar, é o “contexto histórico da leitura” desse olhar de fora “e não uma determinação do sujeito o que leva ao enquadramento, ao processo de outrificação (SEGATO, 2006c, p. 4). A ideia de colonialidade não quer dizer que a raça nasce nos 500 e como tal permanece, como um código estável. O que os estudos decoloniais defendem é o fato de que uma relacionalidade baseada na inferiorização de um outro (que na realidade é um conjunto de outros tão diversos entre si) não-europeu é um produto do colonialismo europeu. Pensando com a teoria performativa, a colonialidade constitui aquilo que Butler chamou de cadeia histórica de significantes, para os quais não se reivindica uma origem ou explicação, mas em relação aos quais se busca identificar as formas, instituições e práticas que garantem sua iterabilidade e, especialmente, os modos e possibilidades de

⁵⁷ Essa variação da religião a cultura, passando pela biologia, como modo de negação da humanidade de “povos de cor” é apresentada por Hasenlbag e Gonzalez: “O racismo, cuja essência reside na negação total ou parcial da humanidade do negro e outros não brancos, constituiu a justificativa para exercitar o domínio sobre os povos de cor. O conteúdo desta justificativa variou ao longo do tempo, tendo começado com noções imbuídas de uma visão religiosa do mundo que permitiram estabelecer a distinção entre cristãos e pagãos. Mais tarde e de uma maneira paradoxal, o ideário de igualdade e liberdade surgido no final do séc. XVIII acentuou a exclusão dos não-brancos do universalismo burguês e levou à necessidade de reforçar a distinção entre homens (brancos) e sub-homens (de cor). Já no sec. XIX, o darwinismo social, o evolucionismo, as doutrinas do “racismo científico” e a ideia da “missão civilizatória do homem branco” aparecem intimamente relacionadas à expansão imperialista dos países europeus” (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 69).

⁵⁸ Sobre esse ponto, conferir também Zuberi (2001, p. XX-I).

ressignificações subversivas. E é justamente no fato de que a raça não existe nem permanece como código estável que ela permanece como significado atribuído aos corpos, que ela permanece para além do contexto do colonialismo.⁵⁹

Mas nem mesmo cor é dado. Branco, preto, amarelo, vermelho nem correspondem a uma “verdadeira” cor da pele dos sujeitos, nem consegue capturar a diversidade das cores, seja pela diversidade de espectro de visão, seja pela diversidade de auto identificação.⁶⁰ A cor escapa. A multiplicidade da humanidade e suas cores escapam a esse esquema classificatório “olhar do outro” que, política e historicamente situado, cria esse artifício. E essa dificuldade ou variação não é de hoje, “durante o período escravocrata”, comenta Schwarz, “negro era o escravo insubmisso e rebelde, e preto era o cativo fiel”. (1998), representando modos de diferenciar sujeitos a partir de sua aderência ou não ao sistema escravocrata. Uma categoria social, relacional e política, que depende de “contextos definidos e delimitados para obter significação, definida como aquilo que é socialmente relevante” e que estes contextos “são localizados e profundamente afetados pelos processos históricos de cada nação (SEGATO, 2006, p. 5). A atribuição de sentido aos corpos dada de fora pela raça é, então, um processo variável, instável e artificial. Assim como os corpos existem em multiplicidades extrapolando o dimorfismo sexual, veremos, eles também extrapolam os conceitos que a raça indica. Eles existem em “cores” para além daquelas que são trazidas pelo processo de racialização, que, ademais, como pontua Zuberi, trazem termos que sequer correspondem a *cor* dos sujeitos. Assim como o gênero, a raça é uma categoria relacional.

⁵⁹ E, na mesma linha que defendi sobre todo performativo, é também por isso que é possível refazer subversivamente os seus sentidos.

⁶⁰ Fatima Oliveira comenta que “Para fins de estudos demográficos, no Brasil, a atual classificação racial do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) é a que é tomada como oficial desde 1991. Tal classificação tem como diretriz, essencialmente, o fato de a coleta de dados se basear na autodeclaração. Ou seja, a pessoa escolhe, de um rol de cinco itens (branco, preto, pardo, amarelo e indígena) em qual deles se aloca. Como toda classificação racial é arbitrária e aceita não sem reservas, a do IBGE não foge à regra, pois possui limitações desde 1940, quando coletou pela primeira vez o “quesito cor”*. Sabendo-se que raça não é uma categoria biológica, todas as classificações raciais, inevitavelmente, padecerão de limitações. Todavia, os dados coletados pelo IBGE, ao reunir informações em âmbito nacional, são extremamente úteis, pois apresentam grande unidade, o que permite o estabelecimento de um padrão confiável de comparação” (2004, p. 57). Lilia Schwaz comenta que o uso de “cor” nos censos brasileiros só não aparece naqueles que foram realizados nos anos de 1900, 1920 e 1970. Nos primeiros, divide-se a população entre pretos, brancos e mestiços. Em 1950, a distribuição foi feita em quatro grupos: brancos, pretos, amarelos e pardos.

Em 1960, cinco grupos: brancos, pretos, amarelos, índios e pardos e só então passa-se a conferir uma classificação que não se refere apenas a cor, com a inclusão de *índios*. A autora comenta que o termo “pardo” surge como um “verdadeiro saco de gatos, ou como a sobra do censo” (SCHWARCZ, 1998). Na dificuldade de se estabelecer nomes que definam as diferentes cores, cria-se uma para, restringindo as possibilidades, tornar mais fácil a categorização. Como ela diz “é importante questionar um sistema classificatório que, na impossibilidade de definir tudo, cria um novo termo para dar conta do que escapa da seleção” (Idem). Num episódio bastante contado e repetido em estudos sobre raça no Brasil, “o censo do IBGE de 1976 contabilizou 136 cores diferentes”. (...) “O resultado da enquête indica a riqueza da representação com relação à cor e o quanto a sua definição é problemática” (Idem). Também comentando o censo e o uso de cor e raça (NASCIMENTO, 2016).

E talvez se possa pensar que poderíamos trocar a cor ou a raça por uma categoria como etnia para buscar uma segurança de critério ou sentido. Mesmo aqui, contudo, a variação está presente. Primeiro porque, como aponta Quijano (2005, p. 129), no processo colonizador identidades e comunidades heterogêneas são colocadas sob o conceito único de “índios” e as “etnias” e “nacionalidades” são construídas nessa relação de um olhar de fora. Para ele, “o “eticismo” foi, provavelmente, um elemento frequente do colonialismo de todas as épocas”, mas especialmente na América Latina ele foi utilizado junto a esse processo de inferiorização que é o racismo, que coloca a humanidade do não-europeu sob suspeita.⁶¹ O termo aparece separado de raça “provavelmente no séc. XIX, para separar biologia de cultura, ainda que não sempre claramente” e, “embora nem sempre implica causalidade, cultura biológica, o termo "grupo étnico" incentiva obviamente, a ideia colonial de "inferioridade cultural" do colonizado, pelo seu caráter de "étnica", opondo povos de cultura contra povos de história (o europeu), etnias contra nações (QUIJANO, 1993, p. 761-2). Segundo porque mesmo o que se concebe por etnia varia entre sociedades diferentes. Recorro aqui de novo a Segato que nos indica que

Por outro lado, quando deixamos de lado a identidade do negro e seus dilemas e nos dirigimos à identidade do índio, os parâmetros são outros e a identidade, no Brasil, passa a exigir conteúdos de etnicidade substantivos. Se, no caso do negro falamos de identidade racial (ou de fundamento racial), no caso do índio podemos falar confortavelmente de identidade étnica. Contudo, quando lemos um autor como Kimlicka, por exemplo, vemos que estes parâmetros mudam novamente, e que para Canadá e os Estados Unidos da América do Norte, este autor somente utiliza a noção de etnicidade para falar da diferença das coletividades de imigrantes estrangeiros e refere-se aos povos originários como “culturas societárias” (2005, p. 5).

Apesar dessa fluidez e da existência de variações e exceções de acordo com “a história colonial locais de lugares diferentes, ou momentos históricos particulares” há uma espécie de repetição na identificação daqueles tomados como “categorias preferenciais da desumanização racial”, especialmente no contexto latinoamericano: pessoas indígenas e pessoas negras (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 133). Quando tomo a colonialidade como performativo, é a relação do europeu com os povos originários da América Latina e em sequência com negros/as africanos/as escravizados/as que inaugura esse modo de pensar em que a raça (ou algo que ainda não tinha esse nome) justifica “a servidão perpétua, a escravidão e o estupro dos sujeitos racializados”. Se um etnocentrismo não é exclusividade desse momento ou desses sujeitos europeus, como vimos, a transformação desse em uma cadeia histórica a significar formas de poder, saber e ser é um produto desse encontro colonial. O sentido dado à raça oscila e a colonialidade conta com isso na reiteração para manutenção da força de sua

⁶¹ Guardo aqui minhas dúvidas sobre como o autor aponta o uso do etnicismo para o colonialismo inglês.

performatividade, e “os papéis cruciais de "indígenas" e "negros/as" na formação da idéia da não-homogeneidade da espécie humana, o que faz com que pareçam ameaças perpétuas a ordem social e geo-política moderna” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 140) mantem-se como a simultânea violência mantenedora e instauradora da colonialidade.

Dito isso sobre raça como signo, discurso e atribuição colonial de sentido aos corpos, quero colocar outra questão. Quero retomar o que falei acima sobre como essa atribuição de sentido é um *olhar do outro* que confere identidade pela negação, pelo não-ser, e como isso é parte do que chamei de distribuição diferencial de humanidade para sustentar: a atribuição de raça pelo outro é um processo de desumanização ou de negativa de humanidade.

É com Fanon (2008) e Césaire (1978) que começamos, para dizer que a raça é uma *invenção* do processo de colonização. Com isso não quero dizer que tenha havido um momento consciente e deliberado de criação de raças diferentes, mas digo que a colonização das Américas - e aqui com destaque a colonização ibérica na América Latina- começa a conferir a processos de distribuição diferencial de humanidade uma nova cara, que persiste até hoje, com a identificação dos sujeitos *não-europeus*. Não se trata de uma questão de origem da raça como conceito, mas de identificar nesse contexto processos relacionais que, invadindo e destruindo outras relacionalidades – com a escravidão e a invasão do território de milhares de povos originários – começa a substituí-las ou a elas impor uma nova relacionalidade, centrada na figura do colonizador e que identificava os demais pelo não-ser: não ser europeu.

Como vimos antes, Maldonado-Torres entende que há no racismo uma conduta de *suspeita permanente* sobre a humanidade de outros, que foi o que chamei aqui de distribuição diferencial de humanidade. A constante aqui, portanto, mesmo que raça e racismo varie geopolítica e historicamente de significados, é sua característica de desumanização (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 129), que demarca um lugar e “instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior” (SOUZA, 1983, p. 19)⁶² ou não-branco e inferior, não-branco e não humano, não-branco e não racional⁶³. O não-europeu é colocado sob suspeita, sua

⁶² No caso no livro de Neusa Santos Souza, a referência é ao negro africano escravizado e como essa desumanização cria o *mito negro* e o padrão de *ego branco*. Para mais sobre isso, o livro da autora: *Tornar-se negro* (1983).

⁶³ A princípio, havia utilizado ao longo do texto a separação brancas/os, não-brancas/os. Alertada por Ana Luiza Flauzina, a quem agradeço, sobre o porque dessa utilização, especialmente em razão da literatura que utilizada termos como “negra/os e não-negra/os”, revisei a escrita para pensar que termos usar. Entendendo que, ao falar de colonialidade, não estaria falando apenas de raça como identificação de pessoas negras, mas também de indígenas, entendi que essa terminologia não encamparia sobre o que quero falar. O alerta por ela feito se aplica, certamente, no fato de que o uso de não- brancas/os também não se conformaria ao meu propósito e, feito fora da descrição dessa construção do não-europeu como não-ser, trazia para a minha narrativa a mesma forma de identificação que nega subjetividade e humanidade. Assim, optei por fazer referência utilizando de brancas/os, negras/os e homens

humanidade e sua racionalidade são colocadas sob suspeita pelo fato de serem *diferentes* dos europeus. É nesse ponto que se insere a percepção de Fanon de que “os negros são construídos como negros” no contexto do colonialismo (GORDON, 2008, p. 18) e, se posso acrescentar, assim também os indígenas. Antes ou sem esse processo violento, as identificações ou identidades podem ser ditas por terem sido tão variadas quanto foram os povos originários e colonizados reunidos mais tarde debaixo de termos como “negros” ou “indígenas”. Importa, então, compreender, que a raça não existe nem mesmo como dado biológico, mas também não parece existir como categoria identitária antes desse momento em que identidades são conferidas *de fora*.

Nesse processo, para os fins deste trabalho, interessa pensar que impactos decorrem de uma identidade negativa, uma identificação pelo não-ser. A colonialidade em sua suspeita cataloga e, para poder catalogar humanos, é preciso desumanizá-los. Ou ainda, em sentido contrário, catalogar, como atividade que toma *objetos* e a eles confere um sentido imposto de fora e sobre eles constrói-se uma linguagem estranha à sua própria, pressupõe um processo de desumanização. Sujeito e objeto de conhecimento ou exploração: é nessa forma relacional que se insere o racismo (LUGONES, 2014, p. 946; MUNANGA, 2002, p. 9; FLAUZINA, 2008, p. 12). Assim, meu argumento aqui é o de que a identificação vinda de fora de “negros” e “indígenas” como “não-europeus” – englobando tão diferentes grupos – é a personificação e a corporificação daquelas duas outras dicotomias já comentadas aqui: natureza/cultura e corpo/mente que confere aos não-ser o lugar da natureza, o lugar daqueles não dotados ou não tocados pela cultura, o lugar do corpo, não possuidores de mente, de razão, de racionalidade. O lugar do *não-humano*. A racialização é uma identificação do *não-ser*, do não-europeu como natureza sem cultura, semelhante, assim, aos animais, “inferiores por natureza”.

Falei acima que a raça é construção baseada em uma ideologia. Aqui, para fins deste trabalho, essa ideologia corresponde ao que os estudos decoloniais reconhecem como a *modernidade* e a colonialidade do poder/saber/ser, como conjunto de significados instaurados no e com o colonialismo europeu. Ainda que não tome por completo as ideias de Quijano de que a ideia de raça é aquela sobre a qual se estabelece o padrão de dominação entre colonizado e colonizadores, é possível identificar no colonialismo esse momento de inscrição de uma cadeia de significantes históricos sobre raça e racismo como negativa de humanidade de não-europeus que domina até hoje e que se pode chamar de colonialidade.

e mulheres indígenas, usando a referência a não-brancos apenas em passagens descritivas da articulação da colonialidade.

Com isso em mente, quero levantar uma pergunta: o que acontece quando agora, pensando em raça como categoria da colonialidade e como ela se constrói, retomamos a dicotomização explorada anteriormente, aquela de corpo e mente? Se para o pensamento iluminista, o critério de humanidade está na “capacidade racional de modificar a natureza” (SANTOS, 2002, p. 31), encontramos aí sua profecia autorrealizável: se há uma razão universal capaz de levar à pura e neutra descrição da natureza, se a observação dos povos não-europeus tendo por critérios fatores como o clima, a geografia e os costumes e se a capacidade do homem de transformar a natureza é a sua nota de humanidade e distinção dos animais, então:

Haveria, então, povos mais perfeitos que os outros, com melhor e maior domínio da natureza? Se todos os homens possuem a mesma capacidade infinita para aperfeiçoar, alguns, no entanto, teriam progredido mais do que os outros. Conincidentalmente ou não, a divisão efetuada pelo desenvolvimento sociocultural (progresso) equivale a uma divisão biológica e geográfica. A produção da cultura será considerada mais bem realizada por alguns dos que por outros (SANTOS, 2002, p. 33).

Chego a um ponto em que parece possível responder a pergunta feita no início dessa elaboração sobre os corpos racializados: como chegamos a resposta negativa de Lugones ao discurso de Sojourner? Como chegamos a essa relação em que a raça informa o binário sexo/gênero (e o contrário também)? Falarei disso no próximo capítulo. Falo, antes, dos processos de sexualização dos corpos.

1.1.3 Corpos sexuados: questionando o dimorfismo sexual

Colocar em questão conceitos como o gênero, mesmo que signifique muitas vezes entrar em terrenos difíceis, ainda representa uma problematização mais simples – ou mais fácil de se realizar – do que questionar conceitos como *corpo* e *sexo*. E a dificuldade já começa em colocar esses últimos como conceitos, como produções (e produtores) do discurso. Os obstáculos talvez estejam relacionados mesmo àquela forma rígida de oposição natureza/cultura, em que corpo e sexo corresponderiam a dados do primeiro campo e gênero ao segundo. Essa forma que é a que também separa corpo e mente também inspirou o feminismo, que na separação sexo/gênero recusou falar do corpo ou o excluiu da teorização. Esse, natureza, ou era esquecido como modo de se evitar um determinismo biológico, ou era exaltado como lugar de essência do feminino. Mas ao recusar o corpo, o feminismo deixa-o nas mãos das produções discursivas, deixa-os nas mãos da biologia produzida hegemonicamente. Desfazer essas separações, ou melhor, aproximá-las é necessário para se reconhecer que campos como o da biologia/medicina não são campos de mera descrição, mas áreas de conhecimento que produzem significado sobre os corpos e sua humanidade.

É assim que Berenice Bento e Judith Butler leem a teoria de Simone de Beauvoir, como devedora dessas dicotomias que, de algum modo, ao mesmo tempo que produziu avanços significativos na política e teoria feministas, produziu essencializações sobre “mulher”, “corpo”, “feminino”, “desejo”, “sexo”. Na teoria da autora francesa, o homem é o sujeito, o sujeito abstrato, não-corpo. A mulher é o outro do homem, corpo a que se dá sentido pelo desejo masculino. Tal teoria, como já dito, pressupõe dois corpos dimorficamente diversos a que se imprimem os significados do masculino e feminino. E é essa pressuposição que precisa e pode ser colocada em questão: a leitura dos corpos como “naturalmente” dimórficos.

Em *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*, Butler aponta que Beauvoir não adota uma separação entre corpo e significado. Alguns anos depois, em *Gender Trouble*, essa concepção se altera e ela se corrige, pontuando que a autora francesa - assim como Sartre - adota o corpo como uma “facticidade muda, antecipadora de algum significado que só pode ser atribuído por uma consciência transcendental, compreendida, em termos cartesianos, como radicalmente imaterial” (2003, p. 186) – Nessa perspectiva estruturalista, mente/corpo corresponde a cultura/natureza.

Uma outra crítica que se pode fazer a respeito da oposição mente/corpo como correspondente a cultura/natureza é a circunstância de que ela cria um referencial fixo no corpo “natural e pré-linguístico” e essa fixidez estabelece os próprios limites – rígidos e, portanto, não maleáveis – para uma construção alternativa, subversiva, expansiva do sexo e do gênero, para uma, pequena que seja, reconfiguração do binário. Mas o corpo é, na verdade, “fundamentalmente plástico, maleável e manipulável” (BENTO, 2006, p. 94), ao mesmo tempo em que está já carregado de significados produzidos por meio de “convenções históricas” dos discursos da matriz branca cis-heteroconforme que constroem dimorficamente “corpos sexuados inteligíveis” (Idem, p. 88). No lugar de um agente que constrói o gênero imprimindo cultura à natureza, mente ao corpo, entra em cena o agente que, nascido e inserido já em determinados discursos que não escolheu para si toma esses discursos e, em sua agência, performa o gênero, repetindo a norma ou reinscrevendo-a subversivamente, como pretendo demonstrar. Por isso importa tanto desfazer a rigidez das dicotomias aqui indicadas. Assim, essa forma dicotômica de pensar não mais se sustenta: seja pelas inúmeras teorias que implodiram o sujeito⁶⁴ seja pelo fato de que

⁶⁴ “A subjetividade humana é, hoje, mais do que nunca, uma construção em ruínas. Ela já não tinha mesmo jeito, desde as devastadoras demolições dos “mestres da suspeita”: Marx, Freud, Nietzsche, sem esquecer, é claro, Heidegger. A obra de desconstrução iria prosseguir, incansável, a partir de meados do século XX, com as operações de desalojamento do cogito cartesiano efetuadas pela revisão althusseriana de Marx e pela revisão lacaniana de Freud. Depois, com os pós-estruturalistas, Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, o estrago se tornaria irremediável

Agora já não estamos assim tão seguros. As máquinas do final do século XX tornaram completamente ambígua a diferença entre o natural e o artificial, entre a mente e o corpo, entre aquilo que se autocria e aquilo que é externamente criado, podendo-se dizer o mesmo de muitas outras distinções que se costumavam aplicar aos organismos e às máquinas. Nossas máquinas são perturbadoramente vivas e nós mesmos assustadoramente inertes. (HARAWAY, 2009, p. 43)

A teoria decolonial, o feminismo, o movimento negro, os movimentos LGBTTTQIA e todo o conhecimento produzido por aqueles que são *o outro feito apenas corpo sem razão* nos mostraram que essa razão, esse sujeito, essa mente descorporificada é a reprodução de um padrão hegemônico comumente identificado com o homem branco, cissexual, heteroconforme, classe média ... e fundado numa relação de dominação: razão que domina o corpo, cultura que domina a natureza, humanos que dominam não-humanos, em relações de corporeidades racializadas e generificadas. Nesta onda, diferente do que se pensa, o corpo não é objeto a-histórico, matéria pura a que a mente confere sentido. Ele é uma história, tem histórias, ganha seus significados dentro da história (STERLING, 2012, p. 79). Ele é materialidade, mas ao mesmo tempo ganha materialidade por meio de discursos que reconhecem ou dão significado para alguns ao mesmo tempo que negam significados a outros, excluídos. O que não significa que esses outros não existam, mas que existem de modo precário, vulnerável, não dito, na margem, num limite de negativa de humanidade constante.

E a segunda operação com efeito de negativa de humanidade se faz pelo discurso do *sexo*. Aqui, contudo, apesar de entender que lemos o corpo a partir dos discursos do sexo, posso preliminarmente e artificialmente separar os dois para fim de análise. Os corpos existem em sua multiplicidade, livres, dependentes, diferentes, mutáveis, plásticos. Mas os discursos hegemônicos que lhe conferem sentido – e, portanto, criam corpos ao mesmo tempo em que os “descrevem”, num movimento performativo – só concebem dois corpos sexuados: feminino e masculino.

Feitas essas considerações, duas das linguagens atuais responsáveis por nomear os corpos como corpos-sexuados são a linguagem científica e o Direito. Sobre o último falarei na última parte do trabalho. A respeito do primeiro é já necessário situar que a ideia de que os corpos possuem duas formas distintas é uma produção da ciência do século XIX: de um isomorfismo que concebia o feminino como continuação do masculino ou como um homem invertido (LAQUEUR, 2001), passa-se à criação de corpos sexuados que possuiriam

e irreversível. Sem volta. *A point of no return*. A questão não é mais, agora, “quem é o sujeito?”, mas “queremos, ainda, ser sujeitos?”, “quem precisa do sujeito?” (Guzzoni, 1996), “quem tem nostalgia do sujeito?” e, mais radicalmente, talvez, “quem vem depois do sujeito?” (Cadava; Connor; Nancy, 1991). Ou ainda, como Maurice Blanchot (1991), a essa última pergunta podemos, talvez cinicamente, nos limitar a retrucar: “quem mesmo?”. (TADEU, p. 10).

“naturalmente” duas formas diversas e a ideia de que esse corpo-sexuado é um dado originário. Até o século XIX a noção de um sexo biológico como conhecemos não existia (BENTO, 2006, p. 119): os dois sexos foram inventados como um “novo fundamento para o gênero”, como base e fundamento do gênero, ou seja, os corpos passam a ser dados originários que justificam, a partir da natureza, as diferenças e, em especial, as desigualdades entre homens e mulheres (Idem, p. 115).

É o sexo um discurso, uma operação performativa que produz dois “tipos” de corpos. Aqui, talvez, os termos *criar*, *produzir* e *operação*, ganham ainda mais força performativa do que se imagina. Anne Fausto-Sterling, em *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality* (2000) e *Sex/gender: biology in a social world* (2012) nos conta como corpos de bebês intersexuais são modificados após o nascimento para que se adequem a uma das formas do dimorfismo sexual, por meio de cirurgias com finalidade, aponta, na maioria das vezes, cosméticas. Trata-se não de uma modificação corporal com finalidade de melhora das condições de saúde do bebê ou necessidade de sobrevivência. A sobrevivência que está em jogo é a do próprio dimorfismo: corpos intersexuais existem, são realidade e mostram que as conformações entre os modelos de sexo – como “modelos cromossômicos, hormonais, gonadais e anatômicos do que se espera, em termos socioculturais e médico-científicos, de corpos masculinos e femininos” (PIRES, 2014, p. 5) - são bem mais variáveis que as duas linhas únicas criadas pelo dimorfismo.

Falar sobre pessoas intersexuais pode ter dois significados. Um primeiro de, dentro deste trabalho, falar de corpos que existem e aos quais é negada humanidade por não se conformarem com a matriz de inteligibilidade, ou ainda, aos quais é negada humanidade até que a ela se conforme. De outro lado, contudo, importa também para dizer que a biologia importa. Retomar os discursos da biologia para permitir mais vida importa. Com isso quero dizer que separar “natureza” de “biologia” é fundamental. Afinal, como diz Kunzru “Em conversas, quando as pessoas descrevem algo como sendo “natural”, elas estão dizendo que “é assim que o mundo é, não podemos mudá-lo” (KUNZRU, 2009, p. 25). Quando falamos, contudo, de biologia, não falamos de natureza, mas de discursos produzidos a respeito desta e que não são somente descrições, mas atos de fala performativos que constroem o sentido dessa suposta natureza, aqui, dos corpos.⁶⁵

Barbara Pires, ao acompanhar um grupo de médicos no “atendimento e encaminhamento de pacientes com genitália externa ambígua” (2014, p. 1) identifica o que

⁶⁵ Devo a Marcelo Caetano a atenção para realizar essas separações e a importância de fazê-lo.

Paula Sandrine Machado chamou de “gerenciamento sociomédico” (2008a): ao lidar com bebês intersexuais, o discurso médico-científico, apesar de se assentar em códigos médicos, utiliza continuamente de concepções sociais para “decidir” o sexo a ser atribuído aos bebês. A questão intersexual é identificada pelos médicos como um *problema* que requer *intervenção*: “É papel do profissional de saúde ajustar aquela ausência ou ambiguidade para modelos corporais que podem ser assimilados clínica e socialmente” (PIRES, 2014, p. 2). Para os médicos, a situação do corpo do bebê intersexual é uma *emergência*, justificada pela alegação de que a ausência de sentido ao corpo, ou melhor, a ausência de adequação aos sentidos disponíveis criados pelo discurso médico trará angústia e sofrimento psicológico para a criança e a família. Em sua narrativa, Pires conta que o que mais parecia angustiar os médicos não era a saúde do bebê, mas a “questão” do sexo.⁶⁶ A angústia revela que para estes o “problema está no indivíduo, e não nas normas de gênero” (BENTO, 2006, p. 132) e com essa inversão operada a escolha é a de modificar o primeiro para adequá-lo ao segundo, com base em práticas em si generificadas (PIRES, 2014, p. 6).

O que se encontra aí é uma atuação com base em um conceito ou ideia de sexo que é em si reflexo ou consubstanciação de ideias de gênero. As teorias médicas sobre o sexo – tanto as do sexo único quanto as do sexo dimórfico - já estão impregnadas da linguagem do gênero e não se encontra nenhuma descoberta que tenha originado “o modelo de dois sexos, precisamente pelas mesmas razões que as descobertas da Renascença não originaram o modelo de sexo único”. Thomas Laqueur defende que não há exame empírico capaz de revelar uma natureza da diferença sexual (2001, p. 193). Não é de se surpreender, então, que na “resolução” dos casos de intersexualidade, os critérios apontados para a escolha do sexo resultado da correção não sejam estáveis ou unânimes. Primeiro porque, antes de qualquer critério físico, aparece o que já apontamos: “o bem estar psicossocial do paciente e da família é apontado como norte em qualquer fala” (PIRES, 2014, p. 11). Depois aparecem os motivos funcionais, reprodutivos e sexuais: em alguns casos – especialmente aqueles em que se define o sexo feminino – a função reprodutiva é o critério. Em outros – especialmente os casos de definição de sexo masculino – um órgão sexual funcional é o critério. Qualquer semelhança com noções de papéis de gênero numa “arena reprodutiva” (CONNEL, 2015) não é mesmo nenhuma coincidência.

⁶⁶ “Como esses protocolos de manejo influenciam os processos decisórios dos profissionais de saúde em casos de “genitália ambígua”, normalizando e humanizando esses corpos para que sejam entendidos, reconhecidos e socializados. No caso do bebê com hiperplasia adrenal congênita, percebemos que não era o quadro de desidratação grave que “angustiava”, mas sim a falta de certeza e coerência na designação sexual” (PIRES, 2014, p. 14).

Os corpos intersexuais existem e colocam em perigo a sobrevivência do sexo dimórfico. Como aponta a literatura, é justamente a atuação das organizações de pessoas intersexuais que fazem com que a hegemonia e a certeza do saber médico na solução cirurgia-hormonização sejam abaladas e submetidas à crítica e revisão,⁶⁷ enquanto normas médicas procuram criar termos “técnicos” para um público “restrito” para frear a crítica “como uma reação à visibilidade do movimento político intersex” (MACHADO, 2008b, p. 110-1), como quem tenta diminuir “as possibilidades de fissuras trazidas pela materialidade da ambiguidade nos corpos intersexuais” (PIRES, 2014, p. 7).

Sob o sexo dimórfico, nega-se sentido a esses corpos e assim nega-se humanidade às pessoas intersexuais. Ou melhor, dentro dos discursos médico e jurídico, somente se confere significado se e quando submetidos a procedimentos cirúrgicos e reposições hormonais que os molde na matriz inteligível. Biologia, medicina – e direito – funcionam na limitação do possível dos corpos, da vida e do humano e, sob a justificativa da angústia⁶⁸ e do sofrimento psicológico por não viverem o sexo dimórfico, mutilam corpos para continuamente performar a ficção do dimorfismo. A imposição de adequar-se a um dos dois gêneros (sexos) cognoscíveis socialmente é real, pois, como diz Butler, “a marca do gênero parece ‘qualificar’ os corpos como corpos humanos” (2008, p. 162); o bebê se humaniza no momento em que a pergunta ‘menino ou menina?’ é respondida. As imagens corporais que não se encaixam na norma de inteligibilidade ficam fora do humano.

O que se desenha com essas considerações é a afirmação de que o sexo é uma produção discursiva e que sua atribuição dimórfica é arbitrária. O sexo é a categoria que, por meio de linguagem, dá ao corpo ou, mais especificamente, a um conjunto de características físicas “sentido e unificação sociais”. Como *discursivo e perceptivo*, o “sexo” denota um regime epistemológico historicamente contingente, uma linguagem que forma a percepção, modelando à força as inter-relações pelas quais os corpos físicos são percebidos” (BUTLER, 2003, p. 166). É a categoria do sexo que define os corpos possíveis e inteligíveis e, ao mesmo tempo, esconde

⁶⁷ É importante pontuar que a mudança na forma de tratamento da questão da intersexualidade é resultado da atuação das organizações de intersexuais que passaram a pleitear informações mais claras e adequadas e direitos. (GUIMARAES JR, 2014, p. 26 e FAUSTO-STERLING, 2000, p. 79)

⁶⁸ A angústia, nos conta Pires, é antes de tudo dos próprios médicos, incapazes de lidar com o corpo humano que não se encaixa em seu campo de saber: “Como esses protocolos de manejo influenciam os processos decisórios dos profissionais de saúde em casos de “genitália ambígua”, normalizando e humanizando esses corpos para que sejam entendidos, reconhecidos e socializados. No caso do bebê com hiperplasia adrenal congênita, percebemos que não era o quadro de desidratação grave que “angustiava”, mas sim a falta de certeza e coerência na designação sexual” (PIRES, 2014, p. 4).

o caráter arbitrário dessa operação ao ser apresentado como em si uma categoria natural e é por esse motivo que ela merece uma desnaturalização.

A arbitrariedade na construção dos corpos sexuados não está só na junção dos atributos sob a categoria do sexo, mas também na própria discriminação dos atributos físicos que o constituem (BUTLER, 2003, p. 166). Fragmenta-se o corpo em 4 partes ou níveis – cromossomos, genitália, gônadas e hormônios – e daí reduz-se a experiência do sexo a esse conjunto de partes, ao mesmo tempo em que elas são reduzidas a uma função sexuada.⁶⁹ O momento de dizer “*É uma menina*”, a partir de exames como uma ecografia, constitui não uma descrição, mas um ato performativo: a fala cria o corpo. Ou, mais que isso, uma fala com efeitos protéticos que faz corpos (PRECIADO, 2014) e, então, é possível dizer que no nível discursivo não mais as pessoas intersexuais são as únicas em que uma operação se produz: “os corpos já nascem operados”⁷⁰ e sua materialidade nunca é conhecida livre, pura ou neutra mas, pelo contrário, está já condicionada desde o início a regimes discursivos de poder e é nisso que se encontra o sexo, não como algo que o sujeito “tem” nem como descrição dos corpos: o sexo é o regime de poder que torna os corpos inteligíveis (BENTO, 2006, p. 89).

Fausto-Sterling, após apresentar os diversos critérios de que lançam mãos os médicos para definir o sexo da criança intersexual, diz: “podemos usar o conhecimento científico para nos ajudar a tomar a decisão, mas apenas nossas crenças sobre gênero – não a ciência - pode definir o nosso sexo. Além disso, nossas crenças sobre gênero afetam o tipo de conhecimento que os cientistas produzem sobre o sexo” (FAUSTO-STERLING, 2000, p. 3). É o mesmo que Pires nos mostrou e que Laqueur sustenta. Apesar de recorrer a códigos-médicos, os profissionais continuamente usam concepções sociais de gênero para tomar a “decisão” sobre o sexo⁷¹ e mais do que isso a própria teoria sobre o sexo e a diferença sexual em que se fundam é um efeito de ideias de e sobre o gênero. Assim, não só é revelado o caráter artificial e discursivo do sexo, como também se percebe que sua inscrição nos corpos depende do gênero. A questão talvez seja que a “intersexualidade aparece como um elemento desestabilizador” que desloca os corpos do que deles se espera a partir dos “modelos cromossômicos, hormonais,

⁶⁹ A esse respeito, ver como Fausto-Sterling, nos capítulos 6 e 7 de *Sexing the Body* desfaz, por exemplo, a noção de que existam “hormônios sexuais”, ao indicar que os componentes que assim comumente designamos possuem variadas funções (2000, p. 146 e ss).

⁷⁰ Com isso não pretendo de nenhum modo igualar a violência a que são submetidas as pessoas intersexuais por não se adequarem à norma, apenas indicar que o processo de atribuição de sexo é sempre isso: atribuição e, portanto, passível de arbitrariedade.

⁷¹ Durante sua pesquisa, um dos médicos do caso que acompanhava, após a decisão de designar o sexo feminino a um bebê intersexual e como parte disso pedir de que a mãe o trouxesse às consultas de roupa rosa, confessou que “não adiantava de nada a decisão médica de designar para o sexo feminino se a família não reforçasse este sexo social cotidianamente” (PIRES, 2014 p. 12).

gonadais e anatômicos” que os separa em masculinos e femininos e revela a arbitrariedade do processo de atribuição e sua característica performativa. Nesse deslocamento, a intersexualidade revela a artificialidade do sexo, revela seu caráter performativo no lugar da propagandeada descrição neutra da ciência de moldes iluministas.

E se a experiência intersexual nos mostra que a atribuição é arbitrária, de outro lado, a experiência *trans* e travesti nos mostra que a arbitrariedade existe mesmo sem sua produção por meio de uma cirurgia: a atribuição de um nome ao corpo no nascimento não fala com a subjetividade e a identidade de gênero, não diz tudo sobre o sujeito que se forma. Mais uma vez, nos deparamos com a artificialidade do dimorfismo que pretende com seus dois nomes uma suposta descrição da humanidade que se mostra, contudo, novamente um performativo disfarçado de constativo. Ao levantar essas questões e falar da identidade de gênero de pessoas *trans* e travestis não quero sustentar uma “realidade” psicológica, ou um sexo psicológico diverso do sexo biológico como explicação pra transexualidade⁷². Mesmo porque não pretendo realizar nenhuma teoria explicativa sobre a verdade do corpo ou do sexo. Ademais, advogar a existência de um sexo psicológico é retomar a dicotomia corpo e mente como campos rigidamente separados que, acima, busquei desfazer por meio de uma reaproximação, é pleitear um “interno” apenas revelado no “externo” do corpo modificado ou modificável. Assim fazendo, retomaria um essencialismo, não mais apoiado na natureza do corpo, mas em uma natureza psicológica, uma verdade interna ou um interno inato do sujeito, posições das quais quero me afastar. Ainda que as questões de *inter* e transexuais em relação à atuação médica sejam diferentes, há pontos de encontro: primeiro que “ambos desafiam o princípio de que um dimorfismo natural deveria ser estabelecido ou mantido a todo custo”, depois que para ambos o gênero é uma questão a ser libertada de designações impositivas. E é nesse ponto que elas se encontram com a teoria performativa do gênero (BUTLER, 2004, p. 6-7), como será discutido adiante.

Mas, se encerro essa narrativa aqui, um erro será fatal. Corpos cissexuais continuarão neutros e não será difícil dizer que, portanto, as histórias e experiências de pessoas *trans* e intersexuais são acidentes, desvios de uma normalidade, como se corpos *cis* fossem um lugar de pureza, ausência de incrementos, operações, cirurgias, hormonizações. Como se, ainda que eu possa considerar arbitrário o processo de atribuição do sexo, nos casos em que esse processo produz corpos *cis* o acerto traduzisse uma espécie de “encaixe perfeito” do conceito em um

⁷² Para Preciado, nenhum dos dois tipos de critérios são naturais e tanto os gêneros *trans* quanto os *cis* são “estatutos de gênero tecnicamente produzidos” (2014, p. 93).

corpo que dispensa modificações. Seria difícil, se pensasse assim e parasse aqui, abandonar o corpo *cis* como modelo, padrão, referência de normalidade. E isso é justamente o contrário do que pretendo. O processo de atribuição do sexo não termina nem com a ecografia nem com o registro civil. E o processo de transformação do corpo e construção de significado não está nem apenas em cirurgias de designação (no caso de pessoas intersexuais) ou redesignação (no caso de transexuais) do sexo e nem somente em atos corporais e estilísticos de performance de gênero. Processos médicos, cirúrgicos, hormonizações, uso de medicamentos ou alterações corporais são diárias e comumente também adotados por indivíduos *cis* para significar, incrementar ou viver seus corpos sexuados (PRECIADO, 2014).

O corpo é corpo tecnológico, é corpo ciborgue, corpo protético. Quando disse que não acessamos o corpo tela em branco, neutro, puro, falei de como ele já nos vem inserido na linguagem do sexo. E essa linguagem é, entre outras, a linguagem farmacêutica, tecnológica, médica. Com isso, tenho que ressaltar que não estou equivalendo em grau de violência ou de limitação e determinação de possibilidades de vida as realidades de pessoas *trans*, *cis* ou intersexuais. Mesmo porque, nessa linguagem farmacopolítica, modificações corporais que signifiquem incrementar o sexo designado no nascimento ou aumentar a visibilidade de sinais de gênero correspondentes ao sexo designado no nascimento são valoradas e permitidas de modo diverso daquelas alterações ou desejos de pessoas travestis, *trans* ou intersexuais.

Com a minha fala, quero apenas indicar que não há aqui entre esses corpos uma distinção sobre corpos reais e corpos modificados, puros/tecnológicos, neutros/hormonizados ou qualquer outra forma de oposição que se queria introduzir. O corpo é situação, ao mesmo tempo um *locus* de interpretações culturais, “uma realidade material que já foi localizada e definida dentro de um contexto social” e a situação de ter de tomar e interpretar esse conjunto de interpretações recebidas (BUTLER, 1986). O corpo é performatividade, como um campo de possibilidade interpretativas e se o lemos como uma “situação cultural” e se essa situação é a de corpos protéticos e tecnológicos, torna-se difícil sustentar o “natural” do corpo e do sexo.

Isso não quer dizer que o corpo seja toda linguagem, ou que não haja espaço não discursivo sobre ele. Retomando o que disse sobre performatividade, o corpo sempre excede o que diz e o que sobre ele é dito, o sentido que lhe é atribuído. O corpo falante é escandaloso e não só ele excede o ato performativo que lhe confere sentido, esse de atribuição do sexo, como também excede os significados que se dá a si mesmo, pelos e nos atos que performa. Com isso quero dizer que os atos corporais são capazes de repetir ou inscrever novos sentidos, novas linguagens. Isso significa que os atos corporais dos indivíduos que estão fora da norma podem reinaugurar a cadeia histórica dos sentidos dados aos corpos. Para que isso aconteça, no entanto,

essas experiências devem ser vivíveis, devem ser permitidas, devem ganhar possibilidade, o que implica mudar as epistemologias de produção de normas sobre os corpos. O Ministro quer poder dizer quem se parece ou não mulher. Eu gostaria apenas que criássemos condições para que o que cabe nos e aos corpos - no *mulher, homem, gênero...* - seja toda possibilidade do humano.

Butler sustenta que só conhecemos os corpos sexuados, generificados. Como “condição de acesso ao mundo” (1987, p. 130), o corpo é corpo na linguagem, na linguagem do gênero. Como o corpo natural não é conhecido ou conhecível, toda experiência é uma experiência generificada e toda vida do corpo é com isso conhecida e realizada por meio do gênero. Para ela, então, o “tornar-se” de Beauvoir precisa ser relido, porque ele não pode implicar um movimento de uma realidade/liberdade descorporificada para uma corporificação cultural. O movimento, diz Butler, do sexo para o gênero, é interno à vida corporificada (de um tipo de *corporificação* para outro) “Que uma pessoa não nasce mas se torna uma mulher não implica que esse tornar-se indica um caminho de uma liberdade descorporificada para uma corporificação cultural”. O sujeito é então, de início, o corpo “*e só depois se torna seu gênero*”. Não haveria, assim, experiência do corpo fora do gênero. (Idem, p. 131)

Se não há conhecimento fora do gênero, é urgente ressignificar os discursos sobre este. Mas mais do que ressignificar os discursos sobre o gênero, fazê-lo também a respeito de corpo e o sexo. A posição de Butler parece realizar duas operações: a primeira, a de assumir que todas fazemos gênero. Essa é uma afirmação com algum ranço de colonialidade, mas, em outro ponto, também a assumi. Ainda que esse fazer gênero seja extremamente variável e nem sempre signifique a criação de estruturas hierarquizadas de relação, parece-me possível dizer que *fazemos* gênero como atribuição de significados a corpos, reprodução e relações. Há uma outra operação aqui que é quase uma junção das categorias sexo e gênero em uma só. Não creio que seja possível ou mesmo seguro realizar essa junção e, na realidade, o que se faz aqui – e creio que seja também o que faz Butler, num contexto geral de sua literatura – é uma aproximação que quer desestabilizar a dicotomia sexo/gênero como dicotomia natureza/cultura. Perder o sexo como categoria ou transformá-lo todo em gênero é um risco, que Haraway identifica como perder muito: primeiro porque a tensão sexo/gênero é produtiva, depois porque seria uma perda dentro do “poder analítico no interior de uma tradição ocidental específica” e ainda – o principal ponto - porque perde-se o corpo como produtor e fica-se de novo apenas com corpo como “página em branco para inscrições sociais, inclusive aquelas do discurso biológico” e, assim, voltamos ao início, entregando o corpo à dominação de uma biologia colonizadora ocidental (HARAWAY, 1995, p. 35). Não precisamos produzir essa perda. Haraway sustenta que esse

resgate do sexo para mostrar que ele é gênero serve a colocar o corpo de novo em uma lógica de apropriação, dominação e produção – aquela que comentei no primeiro item dessa discussão dos corpos, da mente que domina o corpo, da cultura que domina a natureza. O que quero aqui, então, não é transformar sexo em gênero: o que pretendi foi mostrar que a noção *dominante* binária de sexo não diz tudo sobre os corpos e que esses corpos, vistos como atores e agentes de sua corporificação não são “como uma tela, ou um terreno, ou um recurso, e, finalmente, nunca como um escravo do senhor que encerra a dialética apenas na sua agência e em sua autoridade de conhecimento “objetivo” (Idem, p. 36) e, quando ouvimos seus pleitos de legitimidade, eles podem em seu agir transformar o campo científico – inclusive o da biologia, - algo como fizeram e fazem, como visto, as ações pessoais e políticas de travestis, transexuais e intersexuais.

É preciso, então, corrigir o dito: apesar de só conhecermos os corpos por meio da linguagem, esses a excedem e precisamos ver esses corpos como atores e agentes dotando-os de capacidade de mudar a linguagem. E nesse ponto preciso perguntar: como então se relacionam sexo e gênero agora que o corpo nos mostra que é mais ou que pode ser mais? Quando ele nos mostra que é também linguagem e produz também linguagem? Como os processos de racialização e sexualização dos corpos se encontram mutuamente e como esse encontro afeta o que entendemos por gênero como teoria e como experiência?

2. CORPOS FALANTES: a teoria do gênero como performatividade na perspectiva decolonial

We protest the practices of genital mutilation in other cultures, but tolerate them at home
(Anne Fausto-Sterling)

Uma análise feminista que nos capacita a refletir sobre esses objetos e processo diferentes, e algumas vezes díspares simultaneamente. Essa abordagem feminista não estaria sempre obrigada a colocar a “mulher” ou o “gênero” no centro, mas quando ela tenta compreender o gênero, presta uma atenção especial à produção do gênero dentro e através dessas instituições. De uma maneira geral, eu diria que o impulso radical da análise feminista é precisamente pensar desesperadamente sobre as categorias juntas, pensar através das fronteiras disciplinares, pensar através das divisões categóricas.
(Angela Davis)

O desafio é ler os textos queer decolonialmente e, da mesma maneira e com a mesma intensidade, queerizar os textos do pensamento decolonial
(Pedro Paulo Pereira)

Minha proposta até este momento foi a de discutir as linguagens produzidas sobre os corpos, a arbitrariedade dos seus critérios e o excesso dos corpos na linguagem. A partir de agora quero pensar como essa articulação das categorias pode ser utilizada para performar um uso da linguagem que permita mais e que possibilite entrar no direito a realidade, a materialidade, a vivência, a experiência dos sujeitos e seus corpos falantes. Para isso, tentarei conectar as duas epistemologias que informam este trabalho – a performatividade e a decolonialidade e colocarei em questionamento como o ideal branco cis-heteroconforme coloca limites aos corpos, estabelecendo restrições, constrangimentos, coerções a materialização destes.

Para a teoria da performatividade, a limitação à vivência dos corpos e o correspondente processo de negação de humanidade tem seu centro no gênero e como ele e suas normas leem esses corpos de um ponto de vista sexuado, como se garante ou se confere legitimidade ou vida ou inteligibilidade a partir do marco do gênero. Para os estudos decoloniais, a negativa de humanidade tem como principal mecanismo a raça e o racismo que equipara a relação natureza/cultura a não humanos/humanos e preenche esses pares com não europeus/europeus (ou não brancos/brancos). O que quero sugerir talvez seja que nem um nem outro carregam centralidade como ferramenta de desumanização. Nessa tese, raça e gênero são ambos elementos responsáveis por conferir legitimidade aos corpos.

2.1 O corpo na teoria: atos corporais e performatividade

A noção do gênero como performatividade, formulada por Judith Butler, ficou conhecida a partir do seu livro *Gender Trouble*, publicado pela primeira vez em 1990, mas já havia sido desenvolvida por ela em outros textos, a exemplo do *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, publicado em 1988, assim como as aproximações entre sexo e gênero começam a aparecer em textos como *Variations on sex and gender: Beauvoir, Witting, and Foucault* (1987) e *Sex and gender in Simone de Beauvoir's Second Sex* (1986).

Uma das críticas de Judith Butler à teoria de Austin, vimos, está no fato dela pressupor um sujeito soberano, prévio ao ato performativo: o sujeito que enuncia o ato de fala existe previamente a este. Ela questiona se a iterabilidade do ato, sua performatividade não é justamente a “operação pela qual o sujeito que cita o performativo é temporariamente produzido como a origem tardia e fictícia do próprio performativo?” (BUTLER, 1997, p. 49). O sujeito produz e é produzido ao mesmo tempo pelo ato que performa. É produto e produtor e por isso não existe antes do ato nem vem a existir de uma vez em consequência apenas do ato. Considerando que na própria teoria de Austin o ato performativo é um ato convencional, Butler nos lembra que a convenção como ritual, como *performance*, depende de repetição. O ato se torna convencional – e assim ganha força como performativo - pela repetição e como repetição de discursos construídos historicamente e, assim sendo, esse ato originário e único em que um sujeito pré-existente profere o ato de fala por meio do qual realiza algo não existe. O sujeito é parte dessa cadeia histórica em que a origem é sempre ocultada ou não identificável. Aqui, estabelecemos que essas convenções históricas que significam o corpo são formadas pela articulação de sexo-gênero-raça. Antes de desenvolver melhor esse ponto, destaco que, para Butler, o corpo só é reconhecido como corpo generificado – e isso terá implicações significativas para a vida de transexuais e intersexuais a quem não se reconhece, ou mais, a quem não se defere humanidade enquanto não adequados ao binarismo do gênero normativo.

A inscrição do ato performativo não é um *a posteriori* e o sujeito produz e é produzido na inscrição do ato, portanto. Para ela, então, o gênero é um “ato de improvisação dentro de um cenário de restrição” (BUTLER 2004, p. 1), o gênero é a obra e tudo o que há é obra (BUTLER, 2003, p. 48) É aqui que a ideia de construção se mostra diferente da de performatividade, especialmente porque aquela acaba por presumir ou exigir um sujeito anterior que constrói, o “construtor” por trás de uma “obra”. Já na noção de performatividade, o sujeito nem está dado *a priori* nem é apenas produto da construção. Ele recebe, atua e talvez possa mesmo subverter as “mensagens” cultural e historicamente recebidas. Herança e agência são tomadas em

conjunto, uma vez que Butler toma a teoria dos atos de fala a partir da leitura derridiana. O *fazer* da performatividade não é equivalente a *construir*, mas diz respeito a uma repetição de atos que ganham sentido nessa repetição ou por causa dessa repetição, que ganham sentido como convenção, porque performado e enquanto é performado.

Não sou. Não tenho. Não possuo. Não escolho. Faço um (meu) gênero. A ideia de gênero como construção, segundo a autora, pode ser tão determinista quanto aquela da biologia como destino, porque transforma o corpo em um “instrumento passivo à espera da capacidade vivificadora de uma vontade caracteristicamente imaterial” (BUTLER, 2003, p. 27). Mas dizer que *faço* o gênero ou que o gênero é um ato tem provocado algumas más compreensões. Por isso, vale a pergunta: afinal o que significa dizer que o gênero é performatividade? Destaco: *performatividade* e não *performance*. Ato performativo, portanto. Há uma diferença significativa e me parece que boa parte das más compreensões sobre a teoria butleriana vem de uma leitura do “gênero como performance”, como uma mera atuação, um teatro, como *drag queens* que oferecem uma ilusão do feminino. Dizer que o gênero é “performado” leva a entender que assumo um papel e atuo em meu gênero e que esse atuar é crucial para o gênero. Em outro sentido, no entanto, dizer que o gênero é *performativo* significa que as ações que praticamos produzem uma série de efeitos que “consolidam uma impressão de “ser um homem” ou “ser uma mulher” (BUTLER, 2011b). Assim, a origem do gênero não é rastreável nem fixa, porque é uma “atividade originante” que ocorre a todo tempo, e não se desenvolve em uma “progressão linear”.

Pensar o gênero como performatividade parte de compreender, como desenvolvido acima, que o corpo não é anterior ao gênero, ou seja, que o significado – corpo – não pode ser tomado destacado, independente ou livre do significante – gênero ou linguagem de gênero – já que ambos são produtor e produto. Trabalhar o corpo como anterior à linguagem dele retira essa abertura e expansividade.⁷³ E como os corpos se tornam generificados? Para essa teoria, dizer que o “corpo é construção não é dizer que é não é nada mais que uma construção ou totalmente construção”. A teoria de Butler sobre o corpo como construto da linguagem também é uma teoria de luta/atuação/agência política. A leitura do corpo e do gênero como performatividade não significa que ele seja puramente linguagem, trata-se não apenas de atos de fala, mas de atos corporais. Isso significa que a teoria, ao contrário do que as críticas

⁷³ Para Butler, essa espécie de construção precisaria se questionar se o “feminino” é realmente externo às “normas culturais pelas quais é recalçada”. E não o é, afinal, para ela, assim como para Foucault, a lei repressora tem efeito ao mesmo tempo proibitivo e generativo e, então, o “materno” e o “feminino” são tanto reprimidos quanto criados pela lei: “o recalçamento produz o objeto que nega” (2003, p. 136-7).

apontam, não se situa apenas no âmbito do discurso. Afinal, o discurso – ciência, medicina, direito, - sozinho não produz os corpos sexuados – e o gênero. Essa produção depende de atos repetidos que realizam esse discurso, imprimindo o gênero superficialmente nesses corpos. Essa reiteração de atos corporais ganha força quando se torna convencional e se torna convencional quanto mais reproduz os discursos normativos. Por isso, a “reprodução” do gênero é estratégia dos sujeitos, afinal, aqueles que discretamente fazem seu gênero serão menos punidos pelos discursos hegemônicos do que os que saem da reprodução. Enquanto para Beauvoir o gênero é um projeto, para Butler ele é uma estratégia de sobrevivência (BUTLER, 1988, p. 522).

Essa análise pode ser percebida na pesquisa realizada por Berenice Bento entre pessoas transexuais que passavam pelo processo de transexualização em Goiânia e Valença (Espanha). Em sua tese de doutorado, publicada em 2006, Bento mostrou que elas realizam o que chamou de “ajustes performativos”: as/os candidatas/os passam a, diante de comentários que ganham “efeito prescritivo”, reforçar ou reproduzir normas hegemônicas de gênero para que consigam, por exemplo, a autorização para a realização da cirurgia e/ou alteração do nome (2006, p. 60). O trabalho do saber médico, diz ela, tem por função realizar uma “asepsia do gênero”, retirando ambiguidades e garantindo uma suposta coerência dos gêneros sustentada no “pilar fundante das normas de gênero: o dimorfismo sexual” (Idem, p. 68). Sua pesquisa mostra, por meio de depoimentos e entrevistas, como as pessoas, cientes desse jogo de premiação por meio da remoção de ambiguidades, performam estrategicamente dentro das normas. Muito já se lançou um olhar equivocado sobre esse comportamento, com o argumento de que pessoas *trans* reforçam estereótipos de gênero. O que Bento nos mostra é que esse agir no estereótipo não é nem pura agência nem completa imposição, mas que, ao mesmo tempo, aqueles que controlam os dispositivos do gênero (a exemplo do que Bento aponta sobre o saber médico) produzem discursos que colocam os que vivem fora da coerência na situação de terem de manejar com os estereótipos como garantia de sobrevivência.

O gênero é, assim, um ato. Ato que é ao mesmo tempo uma reencenação do já dito e uma nova experiência. É, então, em alguma medida, sempre uma nova experiência que, como performance, pode ser realizada com “objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária” ou como subversão. Ele constitui uma “identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma *repetição estilizada de atos*”. Como tal ele produz o efeito de; por meio da “estilização do corpo” como um conjunto de atos, gestos, movimentos e estilos; constituir a “ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero” (BUTLER, 2003, p. 200) e por um único gênero estável e experienciado sempre do mesmo modo para todos que nele se encaixam e mesmo sempre do mesmo modo para aquele indivíduo.

Mas, no fazer do gênero, na performatividade, criação e revelação são a mesma coisa, ou são simultâneas e não há, assim, essa experiência originante que determina que o resto será apenas continuidade ou linearidade.

A performatividade cria e revela o gênero, que significa que ele não é uma expressão de um interno, de uma essência ou natureza do sujeito que se expressa por meio dos sinais de gênero. Desse modo, o gênero tomado como performatividade nos mostra que não há essa divisão interno/externo como reprodução daquela de natureza/cultura, como se fosse o gênero uma expressão de algo que já é ou está no sujeito. Por esse motivo destaquei, logo de início, haver diferença entre performatividade e performance, fundamental já que performance ou expressão de gênero não é o mesmo que performatividade, uma vez que esta última considera tanto os discursos em que o sujeito já nasce inserido quanto a possibilidade de agência em repetir e manter o gênero em sua estrutura binária ou em reinscreve-lo subversivamente. Do mesmo modo, expressão e performatividade são diversas porque, naquela primeira noção, diz Butler, haveria uma ideia de que o gênero é anterior aos atos que o formam sendo estes apenas uma revelação de algo já existente, natural. Ao falar de performatividade, destacamos que o gênero é “real apenas na prática” (BENTO, 2006) e como prática e que os atos que o constituem são atos coletivos, repetições, cadeias históricas de sentido dado aos corpos.

Se os atributos e atos de gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são *performativos*, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora (BUTLER, 2003, p. 201). Não há, então, *verdade* sobre o gênero.

Na linha dessa teoria, não se trata de dizer que o discurso/a linguagem forma os sujeitos como uma relação de originalidade, como se os sujeitos apenas viessem a “*ser*” quando produzidos pela linguagem (BUTLER, 1993). Nossas descrições sobre os corpos são sempre também formativas desses corpos. Nossas definições sobre sexo, gênero, humano, não são puras descrições. Mesmo porque a divisão entre constatativos e performativos também é uma atividade de fracasso e a performatividade, do ponto de vista filosófico, também é característica do constatativo, também está presente no constatativo. Em alguma medida, não há pura descrição. A ideia aqui é a mesma que desenvolvi na primeira parte do trabalho.

É possível dizer, portanto, que o discurso *constrói* os corpos generificados? Como se dá essa operação em que corpos são lidos a partir do gênero? Em primeiro lugar, vale destacar que, considerando que a teoria de Butler parte de uma noção sobre corpo, não se pode falar que a noção de gênero como performatividade coloca tudo no campo da linguagem ou dos discursos.

Butler se apropria da teoria dos atos de fala por meio das releituras feitas por Derrida e por Felman e é especialmente essa última que a coloca como uma teoria sobre os *corpos falantes*: os atos de fala sempre excedem a intenção do falante, há sempre “uma dimensão da vida corporal que não pode ser completamente representada” (BUTLER, 2004, p. 198-9). Há sempre um excesso e esse excesso, esse escândalo, esse componente corporal da linguagem é o *poder performativo da linguagem* (FELMAN, 2003, IX) e sua possibilidade de subversão. O ato de fala dos corpos falantes sempre produz sentidos diversos daquilo que foi intencionado e a relação entre fala e corpo é uma relação *escandalosa*. Com isso, alguns pontos acima desenvolvidos voltam a cena: se corpo e fala são inseparáveis, como corpo e mente igualmente inseparáveis, mais um motivo para se dizer que o gênero não é apenas uma construção da linguagem impressa num corpo como tela branca – tela branca dividida em apenas duas formas que nos são entregues pelo dimorfismo sexual. Não há nem separação nem hierarquização entre corpo e mente e por isso o gênero é *performativo* – é linguagem e é corpo, é o exercício da *différance* que dá um sentido ao mesmo tempo que o adia, que deixa o gênero por fazer, porvir, nunca pronto. Ainda, nessa relação de inseparabilidade corpo-fala, relação que, portanto, não é a relação corpo/mente de dominação natureza/cultura da colonialidade, o ato de fala não é a produção de um sujeito soberano, não é o ato de “*mastery*” como comumente se refere à linguagem.

Com essa forma de pensar, o gênero é linguagem e corpo e corpo e mente não estão dissociados. Nem se trata de uma materialidade pura determinada pela conformação dos corpos, nem se trata de um núcleo interno psicológico apenas “revelado” externamente pelo corpo. Ambas posições – ainda que a última seja comumente utilizada para defender pautas um pouco mais progressistas sobre o gênero e a primeira seja usada para discutir a dominação masculina – carregam um essencialismo e uma fixidez – uma verdade – sobre o gênero que, na teoria e na prática “impede a análise da constituição política do sujeito marcado pelo gênero e as noções fabricadas sobre a interioridade inefável de seu sexo ou sua verdadeira identidade” (BUTLER, 2003, p. 195).

Gênero é, portanto, identidade de gênero” (BUTLER, 2004, p. 197). E, sendo essa identidade produto e produção em iterabilidade a respeito da qual não há uma *verdade*, a identidade de gênero de homens e mulheres, *trans* travestis ou *cis*, e de sujeitos não binários, são *todas* em si cópias de um ideal. As identidades *cis* não são mais reais ou mais verdadeiras – mesmo porque assim não podem ser julgadas, como tanto já aqui repeti e insisti – que a identidade de pessoas *trans*, travestis intersexuais ou não binárias. São todas compostas de atos performativos, todas igualmente cópias. Discriminação de gênero, então, não é apenas aplicável

à mulher cisgênero.⁷⁴ Mas que ideal é esse? Na teoria de Butler esse ideal, como uma norma de gênero, corresponderia a matriz heterossexual. Há, contudo, em sua teoria uma ausência já bastante referida e que também gostaria de ressaltar: na teoria do gênero como performatividade, muito pouco se produziu sobre como a raça e o racismo produzem essa *cadeia histórica de significados* que constroem essa matriz heterossexual. Na realidade, ainda que em um ponto ou outro a autora trate sobre raça, na construção de sua teoria, essa questão não aparece como parte dos elementos que produzem a norma de gênero, o ideal de gênero. Quero, então, trazer aqui duas argumentações: (i) o ideal de gênero, é heteroconforme, cissexual e branco; (ii) a matriz de gênero não é tão rígida quanto se coloca na teoria, uma vez que corpo-sexo-gênero-raça se articulam de modos diversos nessa matriz, na medida em que a questão racial esteja ou não presente entre os sujeitos que se relacionam.

Dito isso, retomo a questão: o que significa dizer que há um ideal normativo e que a vivência de gênero é sempre uma cópia? Butler analisa a “interiorização” da norma de gênero e os performativos e sustenta que sendo o gênero um ato performativo isso significa que o sujeito que *perfora* ao mesmo tempo age dentro de linguagens sociais e culturais constituintes da norma de gênero, a internalização desses elementos e pode usá-los em sua reprodução ou mesmo em sua (re)criação subversiva. E, nessa noção, não há uma internalização completa das normas, mas apenas uma incorporação, uma inscrição superficial dessas nos corpos (BUTLER, 2003, p. 193). Essa produção disciplinar do gênero “leva a efeito uma falsa estabilização do gênero, no interesse da construção e regulação heterossexuais da sexualidade no domínio reprodutor”, ou, como diz Bento (2006), realizam uma assepsia do gênero, sumindo com as ambiguidades. A pretensão é de uma linearidade entre sexo, gênero e desejo (e corpo sexualidade e identidade de gênero). A realidade é de descontinuidade, de caos, de fracasso, de incoerência, em que “nenhuma dessas dimensões de corporeidade significativa expressa ou reflete outra” (BUTLER, 2003, p. 194). Mais uma vez, o performativo disfarçado de constativo.

E o que há entre ideal de coerência e a realidade de fracasso? Em primeiro lugar, o que esse ideal consegue é apenas produzir um efeito superficial e externo de que existe uma

⁷⁴ Neste ponto, peço licença para abrir um parênteses e realizar uma adição ao que disse acima sobre usar o gênero como categoria de análise. Aqui, gênero e identidade de gênero são tomados como significando a mesma coisa. No momento em que tomamos como teoria do gênero a sua performatividade e que essa teoria faz revelar o caráter de cópia de todo o gênero – a cópia do ideal imposto pela norma da heterossexualidade compulsória⁷⁴ e sendo o gênero uma pergunta de pesquisa, uma categoria de análise e um ato, um fazer, um ato performático, na discussão política sobre direitos humanos e na perspectiva de que o direito também é performatividade; gênero e identidade de gênero precisam ser tomados como significando a mesma coisa.

coerência ou substância interna. E esses atos são performativos, “no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos” e, assim, o gênero não possui um “status ontológico separado dos vários atos que constituem a sua realidade”, (Idem, p 194), não há uma essência interna, a “própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público”, com fins de regulação. E aqui repete algo dito anteriormente: esses atos criam a ilusão da coerência interna do gênero, e essa ilusão é “mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora” (BUTLER, 2003, p. 195).

Repito e reforço: atos performativos não são falsos ou verdadeiros. Como tal, portanto, não há *verdade* sobre o gênero, não são os gêneros dos sujeitos verdadeiros ou falsos. Na ilusão reguladora do gênero, a criação de uma coerência interna do gênero se faz baseada na ideia de um gênero “original” e binário e, nessa toada, as demais formas de identidade de gênero ou de sexualidade e desejo são cópias. A noção de performativo e a desnaturalização do sexo fazem revelar que tudo é cópia: a cópia de uma ideia, de um ideal.⁷⁵ Mas se tudo é cópia, o que explica que determinadas vivências de gênero ganham reconhecimento e outras não? O que explica que algumas vivências de gênero tem negada sua humanidade? E que ideal de gênero é esse que regula e constrange performatividades que desmentem sua originalidade? Butler considera, em sua obra, que esse ideal guardaria uma linha em que sexo, gênero e desejo estão articulados guardando uma espécie de coerência interna, produzindo dois tipos de sujeitos. Nesse ideal, a reprodução possuiria posição central, determinando que performances de gênero serão validadas.

Com isso em mente, o que importa não é que existem estereótipos de gênero que precisam ser combatidos. Isso é pouco e diz respeito apenas à ponta, à atuação de cada sujeito em seu gênero e ainda corre o risco de gerar “condenações” aqueles que supostamente “reproduziriam estereótipos de gênero em suas performances”. Na concepção de que existam normas de gênero, o que está em questão é que são produzidos discursos que criam ou mantem

⁷⁵ Na concepção de gênero como performatividade e como norma, surge a necessidade de se reconhecer que *toda* repetição da norma, toda forma de vivenciar o gênero é cópia, como “paródias de uma lei reguladora”, mas que a algumas dessas “cópias” é conferido o caráter de originalidade, como efeito de práticas discursivas de uma matriz de inteligibilidade que produz uma ideia de coerência interna entre sexo/gênero/desejo distribuída de modo binário. Nesse entender, portanto, a unidade, coerência ou originalidade dos gêneros binários são sempre *efeito* de práticas reguladoras (BUTLER, 2003, p. 57). “Ser” (de) um gênero, então, é um *efeito*. Não como efeito de uma essência ou realidade interna, psicológica. Pelo contrário: a ideia – ou o ideal - de que exista uma realidade interna ou psicológica que, de si e por si, determina nossa vivência de gênero é em si o efeito da incorporação das normas de gênero.

(escondendo sua origem) um *ser* do gênero. Quando falamos de gênero como norma e como performatividade, percebemos que essa normatividade constrói mais que apenas estereótipos de gênero: constrói uma "ontologia, essência ou verdade", que serão tomadas por critério para avaliar em termos de realidade ou falsidade a vivência de cada sujeito. O foco se altera e no lugar de questionar essa vivência como reprodutora ou não de estereótipos, concentra-se em questionar os campos – sociais, políticos e principalmente epistemológicos e teóricos – que formam essa normatividade sobre o gênero.

Até aqui me parece que a teoria anda de forma correta, porém incompleta. Afinal, em que matriz de inteligibilidade esses discursos de gênero são produzidos? Como, considerando uma matriz de colonialidade, se produz essa noção de gênero? Como pensar a performatividade, após considerar a relação corpo-sexo-gênero-raça? Aqui defendo que o ideal de gênero não é apenas um ideal heterossexual e baseado na reprodução, mas é também e ao mesmo tempo um ideal branco que atribui noções diversas de gênero no marco da raça. Se internamente esse ideal branco de gênero usa a relação natureza/cultura e corpo/mente para diferenciar hierarquizando homens e mulheres, quando este ideal é imposto, no contexto brasileiro, a pessoas negras e indígenas, cria-se uma outra nova relação natureza/cultura e corpo/mente em que as relações de gênero brancas são tomadas como sinal de civilização – cultura – e aquelas de pessoas negras e indígenas são inferiorizadas, rechaçadas, invisibilizadas e tomadas como equivalentes a expressões de natureza, desprovidas de cultura. Esse ideal, portanto, só consegue ganhar força e se transformar na tal cadeia histórica de significados que forma a noção dominante de gênero, porque se espelha em um “não-desejável”, porque usa os corpos identificados como “não-europeus” e suas vivências como referência negativa, referência do não-ser ou *do que não-ser*. Ao mesmo tempo, o movimento que simultaneamente cria como não-humanos mulheres brancas e homens e mulheres negras e indígenas vai se alimentando e instaurando e mantendo exclusões constantes que tem por referencial de humanidade o homem branco. Talvez, então, mais do que a reprodução ou a heterossexualidade como centro, a matriz de gênero tem por referencial um supremacismo branco. É o que tento desenvolver a seguir.

2.2 Quando corpo, sexo, raça e gênero se encontram para repensar o humano

Na articulação das quatro categorias trabalhadas nesta parte, meu argumento é o de que o que hoje entendemos ou usamos como sexo/gênero foi construído no performativo da colonialidade, tendo a raça e o racismo como informadores dessa construção, ou seja, raça, sexo e gênero não surgem como conceitos separados, mas são forjados numa mesma matriz que tem como estrutura binária central aquela de humanos/não-humanos. É assim que dois

questionamentos feitos nessa parte se juntam nesse momento para uma tentativa de elaboração final. No capítulo 1 perguntei como chegamos a resposta negativa de Lugones sobre a pergunta de Sojourner Truth “*Am I not a woman?*”, como chegamos a essa relação em que a raça informa o binário sexo/gênero (e o contrário também). Acima, perguntei em que matriz de inteligibilidade são produzidos os discursos de gênero entendidos como *ideais* na teoria da performatividade; como pensar a performatividade, após considerar a relação corpo-sexo-gênero-raça.

A resposta às perguntas acima feitas talvez seja: nesse processo relacional do colonialismo que é ou que se sustenta como poder por ser processo de desumanização do “não-europeu” que atribui a este o *lugar* da natureza e do corpo – desprovidos de cultura e desprovidos de razão – a dimensão generificada do humano também lhe é negada e se atribui a estes apenas o *sexo*. Quero dizer que homens e mulheres escravizados e/ou colonizados não são reconhecidos como homens e mulheres na dimensão de gênero, mas apenas na medida em que essa distinção se faz relevante, seja para fins reprodutivos, como falarei adiante, seja para fins de justificar o acesso do homem branco aos corpos de mulheres negras e indígenas.⁷⁶

Mas com isso quero dizer mais. Não se trata apenas de uma nota de um momento histórico, mas de uma construção de significados; não apenas que essa é uma dimensão da realidade das relações do colonialismo, mas a fundação do ideal branco cis-heteroconforme, da colonialidade de gênero e, mais ainda, da colonialidade do ser. Assim, a criação de uma matriz normativa de gênero, entendida como uma forma de negativa de humanização a determinados corpos é um produto da colonialidade e tem, em si, um componente racial: a criação da norma do gênero como domesticidade e reprodução como ideal de “cultura”, “civildade”, “racionalidade”, que coloca a branquitude como ideal, que forma um ideal de gênero oposto a práticas, comportamentos, vivências, corpos, experiências “selvagens”, “naturais”, “irracionais”. Com isso colocado como questão, qualquer crítica sobre a artificialidade da atribuição de sexo ou gênero aos corpos, qualquer crítica sobre como noções de gênero são formadas socialmente, passa a exigir uma crítica sobre a dimensão racial dessa formação. Muitas – ou boa parte - das imagens, estereótipos, signos, marcas do gênero estão informadas por uma distinção racial, mas mais do que isso, o que entendemos por sexo e gênero é cunhado nessa mesma cadeia histórica de significados que tem a raça como informador, ou seja, são formados no performativo da colonialidade. Assim, teorias, conceitos e práticas sobre sexo e

⁷⁶ Essa política ou cultura de acesso livre aos corpos das mulheres negras e indígenas é parte da construção da imagem de uma *nação* brasileira ou de um *povo* brasileiro, como será desenvolvido no Capítulo 1 da Parte IV da tese.

gênero são produzidas informadas pela raça e pelo racismo e, quando não levam em conta esse componente, correm o risco, já diversas vezes denunciado, de reproduzirem o *humano universal* das próprias teorias que criticam, deslocando-o apenas do “homem universal” para a “mulher universal” e, com isso, continuam a essencializar sujeitos e experiências.

O que quero sugerir aqui é que a *colonialidade* usa a raça e o sistema sexo/gênero em seu processo de desumanização. Ou seja, nem a raça sozinha promoveu essa forma de inferiorização dos sujeitos, nem o gênero sozinho produz hierarquizações, estereótipos ou relações de dominação: a raça e o racismo, junto à ideia de que alguns sujeitos possuíam *sexo* e outros gênero, como quem opõe natureza e cultura, que criaram a ideia de *não-humanos racializados*. E digo *não sozinha* não porque cada um deles não se caracterizariam como mecanismos capazes de sustentar processos de dominação, mas porque não me parece que tenham sido processos estanques e separados um do outro, além de que as articulações permitiram que a inscrição da colonialidade tivesse ainda mais força. De outro lado, o gênero sozinho não produziu essa desumanização que a teoria performativa apresenta. Vale repetir que essas categorias sexo/gênero não existiam como tal. O que sugiro com essa articulação é a de que se atribuíra uma correspondência a essa estrutura, que é a de natureza/cultura e de corpo/mente como parte da dicotomia principal não humano/humano.

Ao mesmo tempo, sugiro que perceber ou questionar esse uso nos revelará que há outros modos de pensar o gênero, ou ainda, há outros modos de pensar o humano que não esse da hierarquização com fundamento na articulação de sexo-gênero-raça sobre corpos que são mais do que essa linguagem diz. Ainda, sustento que a raça é generificada, ou seja, que a formação das noções sobre raça na colonialidade é marcada pelo sexo/gênero. Isso significa que, naquele processo acima dito da negação da dimensão generificada, ao mesmo tempo, essa operação funciona para poder atribuir uma suposta verdade sobre as raças e julgamentos sobre sexo, corpo, sexualidade, natureza são utilizados na construção de pessoas negras e indígenas como a não-europeus, *não-ser*, *não-humano*. O que se desenha aqui é uma tentativa de repensar gênero em uma perspectiva decolonial.

Dizer, no entanto, que raça é generificada e o gênero é racializado não significa pretender transformar as categorias em uma única, como se quisesse explicar que toda opressão de raça é, na verdade, uma opressão de gênero ou que toda opressão de gênero é, na verdade, de raça. Quero apenas tentar perceber as produções mútuas para que minha análise sobre o humano seja expansiva. Assim, a partir deste ponto quero agora sustentar que (i) raça, sexo e gênero são categorias que devem ser examinadas em conjunto porque *produzidas* em conjunto e não apenas porque produzem estereótipos ou discriminações diferentes quando observadas

em conjunto na experiência dos sujeitos; (ii) a realidade, a materialidade, a vivência e a experiência dos corpos falantes sempre excedem a linguagem a seu respeito.

Para desenvolver esses pontos, quero começar com autoras do feminismo negro que trabalham a relação raça, classe e gênero e, usando as narrativas que apresentam sobre essas relações, buscar enxergá-las como ocorrências de um inter cruzamento prático das categorias nas experiências dos sujeitos mas, mais do que isso, enxergar essas ocorrências como causa e efeito da produção simultânea e articulada de raça e gênero na colonialidade. Um dos argumentos de Angela Davis em *Mulheres, Raça e Classe* é o de que, sendo as escravas vistas como propriedade, “elas poderiam ser desprovidas de gênero”, como uma “uma trabalhadora em tempo integral para o proprietário” (2016, p. 17). Homens e mulheres, meninos e meninas trabalhavam igualmente pesado sob o regime de escravidão e todos eram vistos como propriedade. A relação, contudo, do senhor com a escrava – no caso do Brasil, com mulheres não-brancas - era “regida pela conveniência”: “quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de *fêmeas*”, referindo-se aos atos de abuso e exploração sexual. Com um mercado de escravos a preços altos e com o fim do tráfico de escravos, contudo, passam a ser vistas com mais uma função: como *reprodutoras*, mas não como mães, destaca, e sim como “instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava” (DAVIS, 2016, p. 19).

Essas estruturas e práticas, de algum modo, também se percebem no caso brasileiro, mas com contornos um pouco diversos. Mulheres trabalhavam lado a lado com os homens e crianças e eram vítimas de crimes sexuais praticados pelos senhores. Mas aqui, diferente do que ocorria nos EUA e sua colonização, a aquisição de escravos não era tão difícil e os preços menores (NASCIMENTO, 2016, p. 70). A reprodução, assim, não era uma preocupação ou uma função a se destacar nas mulheres, a não ser quando, mais tardiamente, percebe-se nisso uma outra função (política e racista): com o fim da escravidão no país e a dificuldade – e mesmo e especialmente a recusa – em incorporar a força de trabalho negra ao trabalho e à cidadania, o país começa a defender e aplicar políticas de embranquecimento da população, sustentada em duas práticas: o *estímulo à migração europeia e o elogio da mestiçagem*, incentivando e promovendo o acesso de homens brancos aos corpos de mulheres negras e indígenas.

O uso da mulher negra e indígena “*reprodutora*” como forma de branqueamento da população não se dá por via de um estímulo ou política de relações ou casamentos inter-raciais - não que, se assim fosse esse, propósito de branqueamento se tornaria legítimo -, mas sim pela construção de um discurso que escamoteia o caráter criminoso dos “*encontros sexuais*” entre

senhor e escrava que, transformado em “coisa do desejo”, em “desejo natural”, naturaliza-se e é revivido cotidianamente, em relações e violências que (re)produzem o imaginário de gênero que identifica em mulheres negras uma hipersexualização: a pessoa sem gênero, possuidora apenas de sexo: a pessoa apenas corpo.

Chamo de acesso aos corpos, mas devo chamar de crime, de estupro. E devo falar também de práticas que, racistas e misóginas, ao mesmo tempo constroem e se apoiam, como violência instauradora e mantenedora, na distribuição diferencial de gênero para homens e mulheres negras e indígenas, como negativa do *ser*, como negativa da dimensão de gênero e atribuição somente da dimensão do sexo. Há aqui, então, uma negação de subjetividade que é a não atribuição ou reconhecimento de toda dimensão das relações sexo e gênero que representem manifestações de “humanidade”. Enquanto parece haver, nos movimentos feministas marcadamente brancos, uma preocupação sobre como há uma divisão de sentidos do masculino/feminino entre, por exemplo, pensamento/sentimento, razão/emoção; quando giramos o olhar para como essas oposições se relacionam numa outra articulação, uma que coloca de um lado homens e mulheres brancas e homens e mulheres negras e indígenas, o que percebemos é que, na colonialidade, tanto um quanto outro lado dessas oposições são negados a esses últimos: nem pensamento, nem sentimento; nem razão, nem emoção. A violência dessa produção de sentidos não é, então, apenas percebida na violência sexual contra mulheres negras e indígenas. Essa violência é o resultado ou é legitimada por essa produção diferencial de humanidade que permite negar a homens e mulheres negras e indígenas o reconhecimento de sua relacionalidade, sua afetividade e seus afetos, toda e qualquer dimensão do humano para além do corpo ou da natureza.

Enquanto a sociedade “moderna” vai se organizando a partir do binário de gênero que opõe e hierarquiza homens e mulheres, associando esta última a estereótipos e/ou padrões de fragilidade, pureza e maternidade e os homens a racionalidade, na construção de um ideal de gênero baseado na domesticidade (MCCLINTOCK, 2010), tais padrões se sustentaram na exclusão de um “não desejado”, um “abjeto”: os não-europeus, negros e indígenas, e suas formas de *fazer gênero*, como “desviantes de gênero” (MCCLINTOCK, 2010, p. 77). Aos colonizados, essa oposição não se aplicava e as mulheres negras e indígenas não pertencem a esse conjunto de “mulheres” identificadas pelo padrão de gênero, afinal, a estas as imagens impostas são as de força, impureza, corporalidade, sexo. Gonzalez identifica 3 padrões criados para mulheres negras: a mulata, a doméstica e a mãe preta (GONZALEZ, 1984, p. 224), como a atribuição de “lugares” naturais/naturalizados às mulheres negras: “Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta” (Idem, p.

226). A autora trabalha esses três lugares a partir da reencenação do mito da democracia racial. Dentro dele, a personagem principal é a *mulata* no carnaval, afinal, “é nesse instante que a mulher negra transforma-se única e exclusivamente na rainha, na “mulata deusa do meu samba”” (Idem, p. 228). No mito, a mulher negra, *mulata*, é endeusada, desejada, centro da atenção de todos e todas. O que o mito esconde, a realidade, é que fora desse lugar e fora dessa cena, as relações raciais guardam dois outros lugares às mulheres negras, o lugar das relações domésticas: a empregada e a mãe preta. Com essa reencenação do mito, Gonzalez desenha a ideia de que “os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas”. (Idem, p. 228). Fora do mito, o *lugar* da mulher negra é o do invisível. Enquanto na dita separação público/privado, tão comentada e combatida pelo feminismo, homens corresponderiam às atividades do espaço público e mulheres *donas de casa* confinadas ao espaço privado, as mulheres negras eram e são aquelas que circulam – invisíveis? - entre e nos dois espaços, trabalhando em ambos, formal ou informalmente, e que possuem outras histórias para contar sobre essa divisão público/privado. Do mesmo modo, mulheres indígenas também tem outras histórias para contar sobre esses espaços, uma vez que essa hierarquização entre eles e a despolitização do espaço privado é uma produção ocidentalizada.⁷⁷

Quando a raça é incluída na percepção das relações, e quando articulada com o gênero para se pensar essas relações, aquelas dicotomias sobre as quais construímos boa parte das narrativas feministas parecem carecer de universalidade. A reprodução e a sexualidade não funcionam como a imposição de um ideal de feminilidade⁷⁸ – como imposto a mulheres brancas – mas, retirado seu componente de gênero e visto como um componente de “natureza”, servem a um discurso de desumanização que justifica a violência sexual contra mulheres negras e indígenas e a sua relação com a reprodução a *serviço* de uma estrutura colonial: a mulher negra não é mãe, na maternidade como afetividade, sentimento e domesticidade. Na imagem da

⁷⁷ A esse respeito, ver os trabalhos de Rita Segato (2012, 2015, 2016) sobre como a relação espaço da casa, espaço da aldeia não corresponde a uma divisão em que só a última constitui lugar de deliberação política. Do mesmo modo, o trabalho de Strathern identifica também entre os melanésios uma outra maneira de articular esses espaços. (2006)

⁷⁸ Também a esse respeito, Collins diz: “Two elements of the traditional family ideal are especially problematic for African-American women. First, the assumed split between the “public” sphere of paid employment and the “private” sphere of unpaid family responsibilities has never worked for U.S. Black women. Under slavery, U.S. Black women worked without pay in the allegedly public sphere of Southern agriculture and had their family privacy routinely violated. Second, the public/private binary separating the family households from the paid labor market is fundamental in explaining U.S. gender ideology. If one assumes that real men work and real women take care of families, then African-Americans suffer from deficient ideas concerning gender. In particular, Black women become less “feminine,” because they work outside the home, work for pay and thus compete with men, and their work takes them away from their children” (2000, p. 47).

colonialidade, a mulher negra é mãe como serviço, mãe-preta, mãe dos filhos da mulher branca⁷⁹. Mais uma vez, as imagens do gênero produzidas de modo articulado com as imagens da raça formam sentidos sobre homens e mulheres negras e indígenas – aqui exemplificada na imagem sobre a maternidade de mulheres cis negras – em que sentidos de afetividade e relacionalidade não são reconhecidos.

De modo semelhante, “os corpos das mulheres indígenas foram espaços onde se demarcaram a dominação colonial”. Desprovida de racionalidade – que, vimos, se torna desprovemento de humanidade – a mulher indígena, no olhar colonizador “não seria um ser humano, de vontade própria, assim como a cultura machista europeia trata todas as mulheres, porém, no caso das indígenas, elas eram coisificadas dentro de uma noção de amante (ou “prostituta” (FONSECA, 2016, p. 118). Sobre elas, forma-se um imaginário de moral sexual que a identifica como uma prostituta, algo que Tzvetan Todorov considera surpreendente “pois aquela que recusava violentamente a solicitação sexual se vê assimilada a que faz desta solicitação sua profissão” (2010, p. 2010). Trabalhando o imaginário sobre mulheres na obra de Gilberto Freyre, Layla Pedreira de Carvalho comenta que, ao falar de mulheres negras e indígenas, a imagem feita sobre essas nem é e nem podia ser de mulheres castas nem de mulheres masculinizadas, dentro de um projeto de defesa da democracia racial. Assim, enquanto, de um lado, como força de trabalho escravo o olhar para homens e mulheres negras e indígenas é um que muitas vezes ignora diferenças de gênero, de outro lado, uma completa narrativa de equiparação não serve aos propósitos coloniais. A imagem criada sobre a mulher negra e indígena não podia ser uma de masculinização ou, “porque aí não seriam mais tão atraentes ao colonizador português e nem capazes de participarem na formação de sociedade sensual como a brasileira” (CARVALHO, 2006, p. 57). Se mulheres não-brancas fossem vistas como puras ou como masculinizadas,

Quem ocuparia, no trabalho de Freyre, o espaço destinado às indígenas ávidas por homens brancos, dispostas a auxiliar na empresa da colonização como ventres geradores? Dessa necessidade de reafirmação da identidade de homem, das condições climáticas, da escravidão e das múltiplas influências das raças formadoras da nação brasileira é que nasce o erotismo exacerbado, outro ponto que na ótica freyriana caracteriza o Brasil e baliza as relações entre dominadores e dominados no território nacional (Idem, p. 58).

A narrativa de Freyre e os comentários de Carvalho a seu respeito estão na linha do que apresento aqui: a construção de gênero na colonialidade é racializada. E, mais, a mulher branca também se torna uma espécie de ideal de gênero nessa narrativa: o autor “reforça o mito da

⁷⁹ Sobre como isso deveria ser objeto da psicanálise, levando em conta que a negação no Brasil é de gênero e raça, cf *Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça* (SEGATO, 2006b).

mulher branca e inatingível, referência da mulher nacional, recatada, em contraposição a mulheres indígenas e negras que se destacam por sua depravação e desejo sexual desmesurado, as mães geradoras da nação brasileira, sensual e dedicada aos prazeres da carne” (Idem, p. 61). Nessa linha, McClintock fala nas mulheres brancas como cúmplices que, também detentoras de posições de poder (ainda que emprestado, diz) o possuem e exercem “não só sobre as mulheres colonizadas, mas também sobre os homens colonizados” (2010, p. 22).

Noções de feminilidade e masculinidade, por exemplo, são moldadas dentro dessa oposição “branco/não branco” (2010, p. 39). Acima falei que raça, sexo e gênero são categorias que devem ser examinadas em conjunto porque *produzidas* em conjunto e não apenas porque produzem estereótipos ou discriminações diferentes quando observadas na experiência dos sujeitos. E isso significa, portanto, que imagens, discriminações e estereótipos de gênero utilizados também contra mulheres brancas são imagens racializadas, mas no sentido inverso, com a raça como instrumento para construção de um modelo não desejado, do não-ser. Com isso não quero dizer que há aí um racismo contra mulheres brancas, de forma nenhuma. O caminho é outro. O imaginário de mulheres brancas – como os de fragilidade, domesticidade, maternidade, por exemplo – é produzido em oposição a imaginários sobre homens e mulheres negras indígenas pela negação do gênero a estes últimos, o que levará ao fato de que isso está presente tanto no sentido de que constitui-se a ideia do “gênero feminino” como ideal branco oposto ao de mulheres negras e indígenas como possuidoras apenas de sexo e, assim, como aquilo que “não se quer ser”; quanto no sentido de que esse ideal também é construído junto a composição de um “gênero masculino” que, negado ao homens negros e indígenas, identifica-os como hipersexualizados, agressivos, perigosos, predadores. A ideia de uma mulher branca pura, frágil e vulnerável, sem uma contraposição racializada, implodiria o próprio ideal. Afinal, se frágil em oposição ao “homem”, o homem branco é um predador ou ameaça a essa mulher desprotegida. A formulação de sentidos do gênero na colonialidade guarda esse externo destituído de gênero: o homem negro que ameaça a mulher branca e justifica a caracterização “protetora” do homem. O imaginário sobre a masculinidade negra revela essa atribuição de sexo sem gênero, de corpo sem mente, de desejo sem controle na atribuição de uma sexualidade violenta e criminosa que faz deles também vítimas de violência física e sexual. Quando Angela Harris fala que a análise feminista que não leva em conta a raça faz com que o estupro seja visto como algo que “só acontece com mulheres brancas” e que “o que acontece com mulheres negras é simplesmente a vida” (1990, p. 599) também assim se dá com a violência física e sexual que atinge homens negros: como sujeitos sem gênero, assim como as mulheres negras, não são vistos como vítimas, mas mais ainda, só são percebidos como agressores. Esse olhar

criminalizador mostra o encontro, no marco da colonialidade, das categorias que tomei para a análise: quando racialização e sexualização dos corpos se encontram, homens e mulheres negras são hipersexualizados. Como argumentei em outro lugar: “Diferente da percepção de gênero que recai sobre homens brancos, homens negros são, antes de tudo, vistos como seus corpos: o corpo negro” (MAGALHÃES GOMES, 2016, p. 22-23). Ao (hiper)sexualizar mulheres e homens negros, negando-lhe o gênero, equivalem-se essas pessoas a apenas corpos destituídos de subjetividade, operação que se torna fundamental para que o genocídio negro não seja computado como tal: o eliminado não é vítima, não é humano.

O que temos com isso é que chegamos ao sec. XXI não só desmentindo a universalidade dos padrões ou estereótipos de gênero que subjugarão as mulheres, demonstrando que se tratava particularmente de padrões impostos ou criados para mulheres brancas, mas também identificando que outros estereótipos ou padrões se aplicavam a mulheres negras e indígenas. Ao contrário do estereótipo de fragilidade, pureza e maternidade associado a mulheres brancas, mulheres negras são vistas como sinônimo de força, sexualidade, reprodução (CARNEIRO, 2011). A matriz ou ideal não exige o mesmo de mulheres brancas de um lado e negras e indígenas de outro, ela não vê do mesmo modo homens brancos e homens negros e indígenas. Isso significa que essas práticas que identificamos, por exemplo, nas teses da democracia racial e no elogio à mestiçagem, não são apenas práticas que produzem violências diferentes contra mulheres negras, em uma análise interseccional. São práticas que se legitimam por construir e manterem simultaneamente os sentidos da articulação de corpo-sexo-gênero-raça na colonialidade. Ou seja, não se trata de um acidente, uma ocorrência ou um acontecimento no tempo tão somente e nem mesmo de uma ocorrência que só atinge mulheres (negras ou indígenas). Trata-se de uma das expressões do sentido da *colonialidade do ser* que dele exclui homens e mulheres negras e indígenas.

Voltarei a discussão sobre políticas de embranquecimento e elogio da mestiçagem na última parte da escrita. Por agora, quero sustentar que, com o dito acima, ao aproximarmos as quatro categorias que separei para análise, não é mais possível contar uma história única ou uma descrição da natureza. Quero parar para pensar em duas afirmações que fiz aqui: (i) a de que a biologização do gênero e da raça cria relações binárias e posições essencializadas; (ii) a relação corpo-sexo-gênero-raça mostra que, no marco da colonialidade, atribui-se estado de natureza aos “não-europeus”, reconhecendo o estado civilizatório apenas ao brancos – europeus. Se olharmos com cuidado essas narrativas elas parecem criar uma contradição: pela primeira, mulheres – independente de raça – são colocadas como “corpo”, como “natureza” em relação ao homem. Mas, na outra ponta, disse que brancos – independente de gênero – são

dotados de cultura, ao passo que não-brancos são o lugar da natureza. Como fechar essa conta? O fechamento está justamente no fato de que, quando todas as categorias são colocadas em conjunto, torna-se impossível produzir uma narrativa universal. As relações são e precisam ser situadas, historicizadas e ganham contornos fluidos à medida que diferentes performances e interesses se apresentam. E nem mesmo é possível produzir uma narrativa universal sobre o que se quer combater, sobre a matriz de formação do gênero, como dito antes. Ainda que a colonialidade use do recurso à natureza – por meio da biologia, por exemplo – a questão é que ela *conta* com o caráter variável e descontínuo dos conceitos de raça, sexo e gênero.⁸⁰ E é essa variabilidade que permite novos rearranjos e novas formas de dominação e exclusão, permite que essa violência se instaure e se mantenha repetidamente, como o performativo iterável que continua a significar fora do seu contexto “original”. A matriz, portanto, não é fixa. Pensar numa teoria fluida, usando uma matriz fixa, nos coloca em um mesmo lugar em que estávamos quando discutimos o perigo de teorias essencialistas da natureza e da cultura. Se tomamos mesmo a matriz como um performativo e tomamos esse performativo como sendo a colonialidade, nos forçamos a perceber que significados ela torna hegemônicos mas, ao mesmo tempo, que tipo de flutuações nesses significados permitem que essa hegemonia seja reinscrita. O sentido da raça e do gênero no colonialismo não permanece até aqui como sentido fixo: ele nos é entregue e é por nos revivido diariamente com a reprodução da colonialidade. A matriz produz fronteiras e também funciona nas fronteiras. Apesar de apresentar extremos, ela usa justamente dos intervalos. Assim, não é possível nenhum conhecimento universal sobre ela, mas apenas o saber localizado (sobre como se relacionaram corpo-sexo-gênero-raça para e em cada situação e localização histórica social e cultural).

O que quero dizer é que, se a colonialidade conta com essa fluidez dos conceitos para manter suas dicotomias fundantes – corpo/mente, natureza/cultura, não-humano/humano – para renovar constantemente as relações de poder, saber e ser que definem que vidas são vivíveis, teorizar sobre o humano, então, precisa levar em conta que, mesmo em teorias que defendam a

⁸⁰ Sobre isso, Houria Bouteldja comenta: “A segunda piada é que costumamos dizer que as primeiras interseccionalistas foram as feministas negras norteamericanas. Estou tentada a dizer que isso não é verdade e que é necessário procurar os primeiros interseccionalistas dentre os colonizadores e os racistas. Certamente foram eles que primeiro adivinharam os usos que eles poderiam fazer das contradições observadas nas sociedades colonizadas. Por exemplo, eles compreenderam rapidamente como tirar proveito da diferença no estatuto legal de Judeus e Muçulmanos na Argélia. Da mesma maneira, tiraram proveito da organização patriarcal das sociedades do Magreb. Eles vão usar essas contradições para fazer divisões e fracionar o máximo possível o corpo social entre os Judeus, os Árabes, os Berbéres, os homens e as mulheres, as elites e o campesinato, etc. Hoje isso continua, com sunitas, xiitas, homossexuais, heterossexuais e assim por diante. É óbvio que eu não confundo a interseccionalidade em seu uso repressivo (que chamarei de negativo) com a interseccionalidade em seu uso emancipador (que chamarei de positivo), mas é importante manter essa distinção em mente” (BOUTELDJA, 2016, p. 6).

fluidez das categorias identitárias, há que se ter cuidado para que não se reproduza as dicotomias apontadas ou corremos o risco de continuar funcionando no performativo da colonialidade. Principalmente porque, no que diz respeito à raça e ao racismo, a promoção de um elogio à mestiçagem passa pela ideia de uma “mistura” que nos impediria de ter extremos raciais e, portanto, nos levaria a um país organizado como uma democracia racial. Ou seja, a colonialidade usa dessa fluidez para, no exemplo do caso brasileiro, esconder, negar ou silenciar a produção de conhecimento, poder e violência racista. Se produzimos teoria sem essa percepção, cairemos no risco de não conseguirmos enfrentar esse silenciamento produtor de discursos que identificam pleitos dos movimentos e feminismos negros como “racismo reverso”, ou que rejeitam tais manifestações por supostamente criarem extremos que não existiriam em um país miscigenado. Quando, então, falamos que a atribuição da raça é uma atribuição vinda de um *olhar de fora*, como atribuição arbitrária; a utilização da raça e da etnia como políticas identitárias e de resistência pelos movimentos e feminismos negros e movimentos e feminismos indígenas não significam o uso ou criação de extremos ou a negação de uma fluidez identitária, mas talvez justamente a estratégia de enfrentamento de uma matriz que utiliza dessa fluidez para continuar produzindo seus sentidos de distribuição diferencial de humanidade; estratégias similares a que descrevi quando falei de gênero e transexualidade, por exemplo. Assim, a reivindicação de uma fluidez identitária contra uma matriz rígida de gênero é pouco para provocar deslocamentos nos significados atribuídos aos corpos na colonialidade em que nós brasileiras estamos inseridas.

Meu propósito, portanto, é destacar que falar sobre gênero e raça não é falar apenas de uma relação concreta específica, de um modo específico de vivência que modula o gênero na prática. Muito mais do que isso, as noções de gênero são formadas junto com ou dentro das noções de raça e, como conceitos fluidos, vão se acoplando e criando novos sentidos. Isso significa que não temos uma normatividade prévia de gênero e quando ela é empregada no contexto em que a raça também está presente ela assume outras formas. Significa que o modelo de gênero normativo se cria com o modelo do racismo. Quando, portanto, as teorias feministas falam sobre a “matriz heterossexual” (BUTLER, 2003) ou a “arena reprodutiva” (CONNELL, 2015), ou o “patriarcado” (SAFIOTTI, 2004) e utilizamos esses modelos para pensar o gênero, se não levamos em conta a dimensão racial na construção desses, contamos apenas uma parte da história ou contamos a história apenas de um modo.

Ao problematizar a questão de raça como um setor específico – como que derivado - do feminismo ou do gênero, o resultado é o mesmo que se tem quando se faz feminismo sem pensar a masculinidade: os lugares de privilégio permanecem neutros, intocados e, desse modo, os

deslocamentos serão menores e nesse caso o privilégio que se mantem é o da branquitude: mantem-se dentro do feminismo o privilégio das mulheres brancas. Assim, raça e gênero não são apenas uma dupla que revela a realidade da opressão específica sobre as mulheres negras: ela também e principalmente mostra como se constroem as noções de gênero hegemônicas e como essas construções dependem não só de um masculino dominador, mas também e igualmente de um feminino branco que a ele se alinha, além de que essas noções são sempre situadas e não podem servir como meta-narrativa. O que se percebe com isso também é que, ao incluir como se constrói uma feminilidade branca, podemos questionar o discurso de um “inimigo” único no homem para as opressões de gênero, uma vez que no marco da raça e do racismo, mulheres brancas também se tornam opressoras e que, tal opressão poderá ser da origem da raça e do gênero.

Um outro exemplo dessa variação, para retomar o que falei sobre a sexualização dos corpos está na diferente forma de tratamento dada a cirurgia em bebês intersexuais e as práticas de intervenções genitais femininas – definidas pela Organização Mundial de Saúde (WHO, 2017) como mutilação genital feminina - em outras culturas: enquanto a primeira é dada como prática *necessária* fruto de uma fonte de conhecimento *civilizada*, a segunda é vista como pura brutalidade, atividade violenta de *barbárie*. Não digo que ambas atividades se igualam, em especial em se tratando de critérios de análise como as diferentes condições de saúde em cada procedimento ou quais especificamente as normas de gênero por trás de cada uma delas. Mas o que quero sugerir é: em ambas há uma *norma de gênero* por trás, mas, para cada uma delas há um diverso olhar racializado. Na sociedade ocidental, normas de gênero determinam que corpos podem ter vida, como os corpos podem existir desde que sejam adequados aos moldes do binário masculino-feminino. Performamos, no entanto, a naturalização desse discurso e, assim, a mutilação genital decorrente das cirurgias em bebês intersexuais são “descritas” como conquistas civilizatórias necessárias a uma vida “natural”. Quando olhamos para o outro, seus procedimentos de intervenção são apenas violência. Diferente do que possa parecer, não sustento aqui que ambas devam ser admitidas, aproximando as primeiras das cirurgias ocidentais. Pelo contrário, quero que, atenuado esse olhar racializado, possamos ver a cirurgia ocidental como próxima a ablação: uma violência em nome de uma ideologia, afim de que esse jogo seja um pouco mais honesto. ⁸¹

⁸¹ Sobre isso, recomendo a leitura de *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. (FAUSTO-STERLING, 2000, p. 87)

De todas essas exemplificações que trago acima, o que me parece, no entanto, estampar melhor essa articulação é algo parecido com o que Haraway diz sobre Butler, de que talvez sua teoria ganhasse mais se ela aprendesse ou usasse os argumentos etnográficos de Marilyn Strathern (2004, p. 221). Por um motivo simples: o que a teoria da performatividade defende já existe. Como discutido antes, práticas como a de gêneros fluidos, transitoriedade sexo/gênero, sexualidade fluida estão ou estiveram presentes, ainda que não com esses termos ou matrizes, em diferentes povos ou culturas não-europeus.⁸² Por isso, a relação performatividade-decolonialidade me parece tão fundamental, ou, como diz Pedro Paulo Pereira, é preciso “ler os textos *queer* decolonialmente e, da mesma maneira e com a mesma intensidade, queerizar os textos do pensamento decolonial” (2015, p. 428). Do contrário, a performatividade se torna mais uma ferramenta da colonialidade o que, imagino, não seja desejo de nenhuma autora da linha.

O uso do sistema sexo/gênero como uma descrição acrílica das relações sociais entre homens e mulheres; a crítica da necessidade de superação da “dominação masculina” - como presente em boa parte do discurso feminista europeu - e o discurso da necessidade de superação da binariedade dos gêneros (como na defesa da multiplicidade das identidades de gênero) fizeram uma operação de apagamento: além de invisibilizar as diferentes opressões e violências sofridas por mulheres não-europeias, o discurso feminista branco ocidental contou a história de dois únicos gêneros criados sob a dominação masculina, num discurso que acaba por pressupor justamente o que pretende criticar ou superar, a formação social patriarcal. Esse discurso, assim, acaba tendo que usar de suas próprias referências para tentar caminhos que possam permitir sua superação ou subversão. Se na teoria dos atos performativos um ponto fundamental é revelar a operação dos discursos constataivos de esconder sua origem como performatividade, de se fazer original, essa operação na colonialidade é a operação de esconder a produção diversa do gênero pelos “não-brancos”. Assim, se a teoria performativa quer defender uma subversão, essa subversão precisa ser não uma nova forma de fazer o gênero contra a norma, mas o deslocamento da norma para mostrar o que ela substitui ou esconde com a colonialidade.

O que ele esquece e apaga, contudo, é que a história de identidades binárias únicas organizadas sob a estrutura da dominação masculina não é a história da humanidade, não é a história das relações humanas para todos e todas. A grande diferença ou ruptura entre ordens

⁸² Há vários livros e textos que abordam essas formas de práticas e pensamentos diversos de relacionalidade de sexo e gênero na América Latina. Dentre elas, sugiro a leitura de *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos: y una antropología por demanda* (SEGATO, 2015), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (GARGALLO, 2014) e a tese *Despatriarcalizar e decolonizar o estado brasileiro – um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas* (FONSECA, 2016).

de gênero pré-coloniais e aquela instaurada com o colonialismo – e performada na colonialidade – está na dimensão biológica que dá as hierarquias – de raça e de gênero – um caráter de natureza. No começo desta parte do trabalho, comentei que há posições diversas a respeito de se haveria ou não hierarquias de gênero em comunidades e povos pré-coloniais. A posição de Rita Segato é a de que mesmo comunidades pré-coloniais – ou ainda organizações comunitárias não-europeizadas – também possuíam leituras sobre diferenças sexuais e de gênero. Ocorre que, tais formas de conceber o gênero são, diferente da linguagem da colonialidade, fluidas, não estáveis, em que “os trânsitos, travestismos e permutabilidade de posições são possíveis” (2015, p. 22). Enquanto os sistemas comunitários são duais – e, alguns, plurais – o sistema-mundo da colonialidade é binário e o que faz essa diferença é o discurso da “natureza”: a biologia como discurso que cria um outro essencializado, naturalmente diferente e, assim naturalmente inferior, submisso, pronto a ser dominado. Com essa operação, ocultam-se os processos relacionais e históricos e coloca-se no lugar a natureza e as diferenças - de raça e gênero, por exemplo – que agora, dadas como naturais, se tornam irredutíveis e “o negro e as mulheres passam a ser referidos a abstrações de corpo e de corpo metafisicamente associadas a uma escala de valores e poderes” (Idem, p. 24). O que quero não é uma tentativa de resgate do passado ou uma escolha de uma dada cultura como modelo para teorização. Meu ponto aqui é outro: perceber e contar outras histórias talvez nos ajudará a identificar pontos capazes de conduzir à construção de critérios expansivos sobre o humano.

A última questão que gostaria de trazer a respeito da relação das categorias que tomei para análise e como elas aparecem na colonialidade é a vivência, a experiência e os discursos sobre as identidades travesti – ou *travestilidades*, como prefere Larissa Pelúcio (2009, p. 27-8) em razão do termo apontar para a “para a multiplicidade dessas vivências ligadas à construção e desconstrução dos corpos” - no Brasil e sobre como o tratamento e a violência contra essas identidades revelam essa construção do corpo na colonialidade brasileira. Quando falei de corpos e linguagens, comentei o *olhar colonial* como *olhar de fora*, como atividade do privilégio e impulso classificador: *dizer quem é o outro, definir quem é o outro*.

Esse é o olhar que constantemente se lança às travestis, tanto como parte da discriminação e violência a que estão submetidas, quanto como parte da escrita dos que *estudam* as travestis, como parece ser o caso de algumas das mais comumente citadas etnografias sobre travestis no país⁸³. Como diz Luma Nogueira de Andrade, parece haver, com as definições em

⁸³ Dentre elas estão os trabalhos de Kulick (2008), Silva (1993 e 2007) e Benedetti (2005). Recentemente, contudo, pesquisas com abordagens *queer*, feminista, de gênero ou pesquisas feitas por travestis com e sobre travestis tem fugido desse impulso classificatório, como é o caso dos trabalhos de Andrade (2015) e Vergueiro (2015).

trabalhos como o de Don Kulick (2008), uma generalização de um ideal de “travesti nacional” (2015, p. 110). Mesmo a respeito da pesquisa de Marcos Benedetti, que sustenta em seu trabalho que não fará uma definição categórica das travestis (2005, p. 17), Andrade encontra – o que me parece acertado – alguma tentativa de definir as travestis ainda que de modo localizado (2015, p. 109). Viviane Vergueiro é enfática sobre a necessidade de recusa desse impulso em definir “objetivamente’ quem ‘é’ travesti e transexual” (2016, p. 118) e pergunta “o que se ganha, afinal, com a batida análise sobre ‘quem é travesti, quem é [mulher] transexual’, para além do desenvolvimento de uma mirada que será sempre insuficiente em relação aos complexos autorreconhecimentos de identidades de gênero?”. Mirada que chama de *ciscolonial*. (Idem, p. 111).

Quando, então, Larissa Pelúcio também define as travestis como “pessoas que se entendem como homens que gostam de se relacionar sexual e afetivamente com outros homens, mas que para tanto procuram inserir em seus corpos símbolos do que é socialmente tido como próprio do feminino” e, em sequência, fala que essas não desejam “extirpar sua genitália, com a qual, geralmente, convivem sem grandes conflitos” (2005, p. 97-8 e 2009, p. 44), há uma confusão sobre sexo, gênero e sexualidade, como alertou Andrade e uma tentativa de diferenciar travestis e mulheres *trans*, como alertou Vergueiro. Travestis, assim como mulheres *trans*, assim como mulheres *cis*, podem desejar ou se relacionar com homens, mulheres ou pessoas não binárias. A diferença, para Andrade, é que “as travestis, por outro lado, não são, *isoladamente*, homens ou mulheres, são homens e mulheres, não existe uma fronteira fixa, podem desejar e sentir afetos por homens e por mulheres, por travestis e por transexuais”. (2015, p. 116). O que emerge dessa crítica de Andrade é que, enquanto as próprias travestis por ela pesquisadas destacam em sua identidade elementos que fogem a questões de sexo, gênero ou prostituição, aquelas etnografias citadas buscam nesses elementos o centro para formular definições ou guiar os caminhos de pesquisa. Como narra Andrade “as travestis que pesquisei (...) se negam a comercializar seus corpos” (2015, p. 110) e definem a identidade com termos como “evolução”, “novo ser”, alguém “ágil, inteligente, calma e batalhadora” e para elas, como aponta a autora, travesti “tem outra conotação, outro contexto de existência”, como encontrado nas falas de Bela e Ana, entrevistadas por Andrade (Idem, p. 113). Quando se referem a sexo, falam de algo diverso do sexo anatômico, para ela, um “sexo imaterial, subjetivo, que se materializa no corpo através das transformações biológicas e culturais” (Idem, p. 115). Ou seja, não é que as travestilidades não sejam *também* identidades de sexo e gênero, mas elas não são *apenas* isso ou sempre organizadas em torno disso e, ainda, não é que as travestilidades não se relacionem com uma identidade feminina, mas, novamente, nem são apenas isso, nem

organizadas apenas em torno disso e apresentam fluidez, trânsitos e transformações de corpos, sexo, gênero e sexualidade: não são *isoladamente* um ou outro, mas podem ser um ou outro, um e outro. E enquanto se quer encaixar as travestilidades em alguma narrativa “objetiva” ou “coerente”, as próprias usam e vivem suas identidades para além do sexo, do gênero ou da sexualidade fixa.

Mesmo que, então, discordando da definição dada por Pelúcio, seu trabalho traz um ponto que me parece fundamental para discutir as identidades travesti ou travestilidades como ela nomeia: ser travesti é algo “continuado e sem fim”, um *processo*, uma construção do corpo que nunca se encerra (2005, p. 98). Pensando nesse corpo, identidade, subjetividade como *em processo de*, Andrade diz que existem “travestis de todos os sexos, gêneros e sexualidades que buscam através de diferentes técnicas, como cirurgias plásticas, hormonização, observação, entre outras, se adequar corporalmente ao que consideram beleza do outro.” (2015, p. 117). E mais à frente do trabalho, completa:

A frase —Em cada homem existe um pouco de mulher e em cada mulher existe um pouco de homem— não deveria nos surpreender, pois encaminhando tal discussão até para o olhar da biologia se constata que homens produzem hormônio masculino (testosterona) e feminino (progesterona), assim como as mulheres. Com esta percepção, a oposição entre feminino e masculino se liquefaz, escapando de qualquer forma de controle. Neste contexto, não apenas travestis vivem a multiplicidade de poder ser homem e mulher corporalmente, mas todos os humanos. (Idem, p. 257)

Aqui, torna-se relevante mais uma vez lembrar a sessão de julgamento do Recurso Extraordinário (RE) 845779 no Supremo Tribunal Federal - STF (BRASIL, 2015). Ao final da sessão, com o pedido de vistas do Ministro Luiz Fux, o Ministro Ricardo Lewandowski, então Presidente da Corte, faz o comentário a seguir:

“eu fiquei um pouco também preocupado com a proteção da intimidade e da privacidade de mulheres e de crianças do sexo feminino que estão numa situação de extrema vulnerabilidade tanto do ponto de vista físico quanto psicológico quando estão no banheiro”

Como numa nova forma – nem tão nova – dessa mesma operação da colonialidade, o Ministro reproduz um discurso – muito presente no senso comum, ressalta-se – que coloca mulheres transexuais no lugar da “natureza”: corpos descontrolados que colocam em perigo mulheres e crianças. Mulheres *trans*, por designadas com o sexo masculino no nascimento, guardam em si um impulso, um descontrole, um corpo que expressa uma verdade de violência e de agressividade. Seriam apenas corpo, desprovidas de qualquer racionalidade capaz de controlar o impulso físico. Seriam natureza. Seriam não-humanas. O discurso do Ministro reproduz uma retórica que se tornou comum entre o que se convencionou denominar no Brasil de *feminismo radical*. Destaco que nem todas as feministas radicais sustentam essas posições.

Entre estas, contudo, há subgrupos como o das *TERF*, termo em inglês utilizado também pelo transfeminismo brasileiro para identificar “transexclusionary radical feminists”. Para tal forma de pensamento, a socialização de pessoas designadas com o sexo masculino no nascimento determina que estes se tornarão *potenciais estupradores*. O curioso, no caso aqui pontuado, talvez, deveria ser perguntar a homens *cis* que veiculam tais opiniões se essa atribuição de um corpo sem controle se aplica também a eles igualmente designados com o sexo masculino no nascimento. Seriam eles também potenciais estupradores, um perigo para mulheres e crianças? Meu destaque para esse momento da sessão de julgamento está na forma como aquelas três dicotomias (re)aparecem de modos diversos, reinscrevendo o performativo da colonialidade, ainda que agora sobre outros corpos e que esses sentidos não são unívocos: com esse último questionamento, quero justamente abrir a forma com que o uso de ideais de gênero são também fluidos.

Há travestis que querem realizar a cirurgia de transgenitalização. Há transexuais que não desejam realizá-la. Há travestis que se prostituem, há as que não. E como vamos definir o que é a identidade travesti? Que façamos essa pergunta diz mais e apenas sobre nós. Além disso, fazendo essa pergunta, perdemos outro componente fundamental dessas identidades: em diversos contextos e momentos, elas são também e fortemente identidades políticas e de resistência, que nos marcos de gênero, raça e classe são carregados por uma identidade de luta e resistência contra a discriminação do trabalho sexual, a discriminação de classe, o racismo, a transfobia e a misoginia. Não quero e nem vou reivindicar aqui que “somos todas travesti”, esvaziando as travestilidades e invisibilizando a identidade e a violência a que são submetidas as travestis. Faço essas elaborações, junto com as autoras aqui referidas, e guardo essas ideias sobre travestilidade e essa última visão de Andrade apresentada acima para retomá-la ao final, para refletir como a relação da matriz branca e cis-heteroconforme com as travestis deve ser tomada não para olhar para elas, ou para falar delas ou por elas, mas para olhar para todos os corpos, identificações e linguagens da colonialidade.

PARTE III. FORÇA E VIOLÊNCIA DO E NO PERFORMATIVO JURÍDICO

We do language. That may be the measure of our live.
(Toni Morrison)

*O guarda afasta-se então da porta da Lei, aberta como
sempre, e o homem curva-se para olhar lá dentro.*
(Franz Kafka)

Como pode ser realizada a tarefa de recolocar os corpos e suas multiplicidades no Direito? Como fazer caber esse encontro entre performatividade e decolonialidade que nos mostra que os corpos são muito mais que as linguagens que criamos para eles? Como usar esse campo de linguagem técnica, normativa, restritiva que é o Direito? Como entrar nessa sempre aberta porta “da Lei” de que fala Kafka? O que (ou como) podemos significar esse “sempre aberta”? E como desafiar a autoridade que um “guarda” lhe confere? Estamos *diante da lei*. Vivemos a norma jurídica. Produzimos e somos produzidos por ela . Uma norma, contudo, que nos restringe, nos limita e, inclusive, nega humanidade a vários de nós. A pessoa é maior que a porta da Lei, precisa se abaixar para ver o que há lá dentro, mediante a autorização e o olhar atento de quem a guarda. (DERRIDA, 1992).

Antes, quero comentar que há, talvez, uma tensão entre a teoria da performatividade e a teoria decolonial, não resolvida na revisitação que fiz no começo do trabalho e que aparece nesse momento, não com pretensão de resolução, mas como tentativa de trabalhar com e nessa tensão. Quando faço a pergunta sobre se é possível usar o Direito para permitir mais, uma leitura dos dois marcos teóricos escolhidos para essa tese, se levados ao extremo, me diriam que não, me mostrariam que a linguagem jurídica é restritiva. Em princípio, o que a teoria da performatividade (ou *queer*) e a decolonialidade mostram sobre esse campo é mesmo um retrato difícil de negar: um conjunto de epistemes enraizadas na matriz branca cis-heteroconforme, cujo padrão é o ideal masculino cissexual branco. De outro lado, no entanto, é tempo em que é preciso defender a Constituição, defender a manutenção de um mínimo conquistado e fragilizado diante da contínua ameaça (mais do que disputa ou conflito) às conquistas constitucionais. Por difícil que pareça realizar uma busca de pretensões expansivas no Direito – talvez fosse bem mais fácil fazer isso em filosofia, eu assumo essa frustração – é preciso insistir e não abandonar o campo jurídico.

A tensão está em como cada uma das teorias parece ver o *normativo* em sentido amplo. Tomando o normativo em sentido amplo, seguindo uma narrativa foucaultiana, Butler entende que não há fora da norma, não há fora da linguagem. Essa constitui o outro excluído da matriz – e que, portanto, está na matriz justamente *como excluído*. Assim, só há possibilidade de

inscrever outros sentidos, subvertendo o normativo, dentro dele. Já a decolonialidade desconfia do Estado - como Estado-Nação resultado da colonial/modernidade – e da sua possibilidade de ser outra coisa senão colonialidade. Parece-me que a tensão se atenua ou pode ser usada para trabalhar no campo jurídico em dois sentidos: enquanto os estudos decoloniais mostram onde e como opera o *esquecimento da colonialidade*, indicando como a *norma* – em especial aquelas instituições modernas que encarnam a norma: Estado, Nação e, por consequência, Direito – é, desde o nascedouro, racializada; a performatividade entende que, não havendo fora da norma, é preciso trabalhar com suas linguagens para reescreve-la e instaurar novas cadeias de significado. Assim, ainda que essa tensão não seja – nem será – resolvível, trabalhar nela pode nos ajudar a tentar “entrar no Direito”, usar o Direito *a favor* dos fora da norma, dos “condenados” da norma, para produzir discursos que reinstaurem a cadeia de significados sobre o humano no Direito. Pensando, então, na urgência de se defender e ocupar o Direito de outro modo, é que faço essa leitura que segue, lembrando, como ressalta Rita Segato, que o *caminho é anfíbio* e precisamos guardar sempre o cuidado de não colocarmos ambos os pés na institucionalidade que, como colonial que é, incorpora nossos pleitos, transformando-os, reduzindo-os e apagando os intervalos para que funcionem de novo ao modo binário moderno. Para isso, primeiro, farei uma pequena explicação sobre como leio o direito: o direito como *performatividade*. Essa forma de teorizar, acredito, me permitirá pensar de outro modo como o *humano* entra no *jurídico*.

1. DIREITO É LINGUAGEM: o performativo do e no Direito

Antes de abordar a ideia do Direito como ato de fala performativo e dos significados dessa abordagem, vale realizar uma pequena introdução sobre o direito como linguagem, ou melhor, sobre o que significa, para este trabalho, a afirmação de que o direito é linguagem. Bourdieu afirmou, falando sobre a divisão do trabalho jurídico, que “tudo leva a supor que a tendência para insistir na sintaxe do direito é mais própria dos teóricos e dos professores, enquanto que a atenção à pragmática é, pelo contrário, mas provável entre os juízes” e que as variações entre essas posições fazem parte do jogo de forças do campo (BOURDIEU, 2011, p. 218). Aqui, o que se fará talvez seja um caminho contrário ao que ali aponta Bourdieu: trabalhar o direito como ato de fala é, primeiro, colocar em perspectiva os *usos* da linguagem no direito e, em segundo lugar, ao inserir a perspectiva de que, como ato de fala, ele é em sua grande maioria performativo significa analisar a linguagem do direito como um *agir*, como *ação* ou, como diz a teoria, como performatividade. Isso significa que, um propósito que pareceu possível em algum momento era o de fixar critérios judiciais de interpretação da dignidade da pessoa humana, talvez não seja alcançado. Ao fim, acredito que para fazer esse trabalho anfíbio será necessário elaborar elementos teóricos para a referida categoria que possam servir, antes, para que aqueles que *vivem a norma* a reinscrevam expansivamente.

Com isso quero dizer que lidar com o direito, tomando-o como linguagem do ponto de vista da teoria dos atos de fala, não é somente dizer que tipo de linguagem o constitui ou sobre como o fato de ser linguagem traz dificuldades de interpretação em razão da vagueza, ambiguidade, etc. Assim, a proposta não é analisar o direito do ponto de vista da semiologia ou semiótica de Saussure e Pierce, nem da filosofia analítica do segundo Wittgenstein, como já se tornou costume nas obras de teoria do direito, teoria da norma ou filosofia do direito. Esses debates já estão colocados e, a meu ver, ainda dizem pouco sobre o que significa ser o direito uma linguagem, o que significa o uso da linguagem pelo direito, ou melhor, sobre que tipo de linguagem é o direito quando pensamos este como criador e mantenedor de uma realidade como violência e sua linguagem como um modo de ação. Em resumo, não são suficientes para dizer sobre a dimensão *performativa* do direito como linguagem. Discutir o direito como performatividade é tomar o estudo da linguagem como a sua própria natureza e, ao mesmo tempo, identificar que é, também, um *fazer*.

Em segundo lugar, a análise do Direito como linguagem é uma espécie de investigação sobre os usos (concretos) da linguagem, o que significa que, como aponta Rachel Nigro, isso não se esgota em uma análise linguística, “visto que não se separa a linguagem da realidade

sobre a qual ela fala, como se se tratassem de duas realidades distintas. O uso da linguagem é uma forma de ação no real e não uma mera descrição da realidade”. É por isso que uma pragmática da linguagem jurídica passa por estudar não mais as proposições linguísticas (enunciados) como unidade de significação, mas “o ato de fala, uma ação que se desenrola necessariamente no interior de um determinado contexto e cujo sentido não pode ser determinado de modo absoluto.” (NIGRO, 2009, pp. 194-195). Divirjo da autora apenas em seu entendimento de que o contexto é o ponto fundamental da construção de sentido, como já esboçado acima. É, contudo, exatamente o ponto de usar o ato de fala como unidade de significação para a compreensão do que é o direito e do que é a linguagem jurídica aquilo de que me ocupo a seguir.

1.1 Direito é ato de fala performativo: a porta aberta da Lei

Na primeira parte desta escrita, realizei uma releitura da teoria dos atos de fala de John Austin. Agora, retomo-a, com aquelas pontuações, em relação ao fenômeno jurídico. Muito dos exemplos utilizados por John Austin na construção da sua teoria sobre os atos de fala performativos foram exemplos do mundo jurídico: casamentos, contratos, sentenças, condenações, vereditos... A razão para tal não está em uma simples coincidência ou em uma escolha aleatória de exemplos, afinal, um ponto destacado pelo autor ao falar dos performativos é sua dimensão convencional, ritual. Tal é, inclusive, um dos critérios do conjunto para o funcionamento do performativo segundo o autor: a existência de um “procedimento convencionalmente aceito que apresente um determinado efeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, em certas circunstâncias” além de que “as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado” (AUSTIN, 1990, p. 31). Era-lhe tão óbvio que os atos jurídicos guardavam dimensão performativa que o surpreendia não terem os juristas percebido essa dimensão da fala e atribuí essa *falha* a uma obsessão desses em considerar que “os proferimentos legais e os proferimentos usados em, digamos, “atos legais”, tenham que ser de algum modo declarações verdadeiras ou falsas” (AUSTIN, 1990, p. 34).

Não deve ser nenhuma surpresa, assim, tomar o fenômeno jurídico diante de tal teoria. Warat apontava que “[A]s normas jurídicas, por exemplo, contém sempre uma instância performativa” (WARAT, 1995, p. 66). O que digo aqui talvez vá um pouco mais longe: o Direito é performatividade. Seus atos de produção, aplicação, interpretação – textos, discursos, decisões, teoria - são atos de linguagem performativos.

Uma leitura do direito como performatividade nos mostra que tal teoria serve para pensar tanto o direito como teoria quanto como lei. Não se trata, então, de falar de *linguagem descritiva x linguagem prescritiva*, uma vez que ambas têm potencial ou são em si mesmo performativas. Afinal, falar o que o direito “é” também é em si *agir*, é construir um sentido para o direito, *construir* o direito. A filosofia e a teoria do direito têm suas dimensões performativas e, portanto, não configuram metalinguagens que falam de uma linguagem-objeto, o que significa dizer que ambas cumprem “importantes funções políticas e ideológicas” (WARAT, 1995, p, 55).

O direito é uma instância de ficção e criação, um conjunto de textos que representam atos de fala performativos: as afirmações do texto jurídico são, em uma quantidade significativa de vezes, performativas, fazem algo no momento em que são proferidas. Ao contrário, então, do que se possa imaginar, o Direito poucas vezes traz uma linguagem constatativa, de mera observação e descrição de uma realidade. A narrativa jurídica é performativa e “constrói sentidos e cria mundos” (NIGRO, 2008, p. 208/209), cria, no golpe de força de sua instauração, a realidade que diz apenas descrever (DERRIDA, 1991, p. 363). Sentenças, contratos, casamentos, constituições de empresas, ... o *verbo* jurídico performa a todo momento, cria realidade, “o verbo realiza ações ao invés de descrevê-las, e tais ações se constituem em atos jurídicos. Nesse entendimento, dizer é fazer, e o verbo enunciado assume o caráter performativo” (MACIEL, 2008, p. 2-3). Isso, porém, já nos parece bem óbvio: que o juiz, ao aplicar o texto legal, cria realidade, faz do sujeito culpado, dissolve uma relação matrimonial, desfaz uma pessoa jurídica. Declaratória, constitutiva, condenatória, mandamental, executiva: a decisão judicial (sentença) nas suas já clássicas modalidades é um *fazer* (e nem falo aqui em um “fazer justiça”).

Mas não só o Direito como atividade judicial assim se manifesta. Quando digo que o direito é um performativo, o que quero dizer é que o *Direito* é um performativo: os textos constitucionais, legais e os textos da chamada “doutrina” ou “teoria” também são performativos. Prescrição e descrição aqui não são tomadas como notas distintivas de duas instâncias do Direito (a lei e a teoria), pelo contrário, performatização aqui é o critério para analisar todo esse fenômeno jurídico-legal que cria uma realidade. E quando digo que o Direito como performativo *cria* uma realidade, não estou falando apenas que ele cria a si mesmo, como autopoiese, como ato de criação da própria norma jurídica. Falo da criação de *realidades* e aqui uma me interessa: a realidade do “humano” na matriz colonial do gênero, por meio do uso de categorias como povo, dignidade da pessoa humana e sujeito de direitos.

Há que se tomar o cuidado, no entanto, quando se diz algo como “O Direito *cria* realidades”. O sentido do *criar* é o sentido do *performar* e, desse modo, não quero dizer que com a promulgação de uma lei a realidade social é imediatamente transformada, como numa relação causa e efeito. O *performar* quer significar *fazer por meio de palavras* e esse *criar* realidades tem então o sentido de que a linguagem jurídica não *constata* nenhum dado ou natureza, mas *faz* aquilo que declara. O Direito como performatividade significa, portanto, que dificilmente encontramos um *a priori* apenas descrito ou constatado pelo discurso jurídico e tal se aplica ao Direito de modo geral, mas também, no que interessa ao trabalho de modo específico, a institutos como o povo e a dignidade da pessoa humana. A linguagem jurídica não descreve sujeitos, ela os cria ao dar significados diferentes a eles, ela cria a ficção do “sujeito de direitos”. Não há um *referente externo, prévio e defronte* apenas descrito pela linguagem jurídica. Ademais, em sentido filosófico – e isso nos interessa pois falamos de direitos “humanos” e sobre o sentido do humano e de suas corporalidades que escapam aos sentidos estabelecidos -, o constativo é sempre em alguma medida performativo (BUTLER, 1993, p. 11).

Quando digo, então, que Direito como texto teórico e como texto legal é um ato de fala performativo, estou dizendo, por consequência, que a promulgação de uma Constituição é um ato de fala performativo e que a própria Constituição também o é. Isso significa que: (i) os *termos* utilizados na Constituição constituem, muitas das vezes, atos de fala performativos; (ii) como Constituição de um “Estado Democrático de Direito” sob o poder de um “povo”, a carga performativa – ou a força performativa – dessa espécie de ato de fala jurídico é ainda mais significativa: constrói-se um povo – ato performativo - ou reconhece-se um povo já existente ao descrevê-lo – ato constativo? Constrói-se um Estado Democrático de Direito – ato performativo - ou reconhece-se – ato constativo? A aposta aqui é que ambas as questões são respondidas com a performatividade. O texto jurídico é ato, é “ação manifestada pelo verbo”:

No contexto situacional em que é produzido, considerado no plano do conteúdo e da expressão, o texto jurídico é, além das palavras que o compõem e das idéias que exprime, ação manifestada pelo verbo. Nesse sentido, se compreende a afirmação de Greimas (1976, p.88): “A enunciação inicial: “O Presidente da República promulga a lei cujo teor é o seguinte não é somente a expressão de um querer coletivo delegado: enquanto enunciação, ela instaura à maneira do fiat divino o conjunto de enunciados jurídicos que somente existirão em virtude deste ato performador inicial” (MACIEL, 2008, p.4).

O Direito como uma ficção jurídica, normativa e estatalmente instaurada ganha significados ainda mais destacados quando falamos em construção de narrativa constitucional. Por um lado, porque estamos falando da “criação” de um “povo”, daquelas pessoas que estão sujeitas ao Direito, daqueles em nome do qual o Direito diz falar. De outro lado, porque essa “criação”

atribui alguns sentidos sobre questões como “sujeito”, “pessoa humana”, “dignidade” que precisam ser relidas a partir do que são: não meras constatações de uma realidade ou de uma natureza, mas atos performativos que estão sujeitos à interpretação, afinal, ser performativo já quer dizer ser interpretação.⁸⁴ Assim, é possível dizer que o componente performativo da Constituição não está apenas naqueles elementos de ritual, autoridade, convencionalidade, competência (MACIEL, 2008, p. 2-3). A convencionalidade, sem dúvida, é um componente dos atos jurídicos, sejam eles legais ou judiciais. A Constituição como performativo está também e principalmente no fato dela *performar* condições, estados, direitos, obrigações, relações entre aqueles a esse texto submetidos. É esse “ato performador inicial” que será objeto de análise aqui. O promulgar,⁸⁵ no preâmbulo da Constituição,

tece uma rede de performatividade que perpassa o texto constitucional e sobremodaliza os verbos que, em nome da lei, executam atos jurídicos, tais como definir princípios, determinar a organização estatal, garantir direitos, estabelecer metas, atribuir poderes, reconhecer competências, ordenar, permitir e proibir condutas. Assim, a força ilocucionária do verbo promulgar gera um conjunto de enunciados performativos que transformam a totalidade do texto constitucional em um macroato de fala capaz de produzir efeitos legais no momento em que, atendidas todas as condições institucionais, no quadro semiótico do universo jurídico, o documento entra em vigor (MACIEL, p. 2008, 9).

Mas se o performativo não tem um referente externo que descreve ou constata, se então a Constituição é um performativo, o que ela *cria e mantém* em sua força performativa? Que tipo de efeitos essa consideração pode produzir? É preciso analisar a promulgação de uma Constituição como ato que se autodeclara a voz do povo – por representação, vale lembrar -, baseado na ficção pressuposta de uma universalidade falante que desconhece particularidades e lê-la como performativo é fazê-lo *a favor* do povo e das particularidades dos sujeitos. A partir dos referenciais teóricos esboçados na introdução, a aposta aqui feita é a de que, no que tange a povo e dignidade da pessoa humana e os direitos fundamentais correspondentes, o ato de fala

⁸⁴ A força performativa é sempre uma força interpretativa: “Segundo Derrida (1990), a *pensée* de Pascal alcança a mais intrínseca estrutura, normalmente negligenciada pela crítica da ideologia jurídica, qual seja, a força performativa que é sempre uma força interpretativa e que está lá, no momento de fundação e justificação do direito. Neste momento (do ato fundador), o direito mantém uma complexa relação interna com a força (o poder ou a violência) e a justiça (no sentido *de* ou *como* direito), igualmente, vai experimentá-la; isto é, da operação que consiste em fundar, inaugurar, justificar e fazer o direito, um golpe de força, uma violência performativa e, assim, interpretativa, que em si mesma não é justa nem injusta e que justiça ou lei anterior alguma poderia garantir, contestar ou invalidar” (CHUEIRI, 2011, p. 804).

⁸⁵ Para Anna Maria Becker Maciel “são performativos os enunciados legislativos que decretam, promulgam, definem, criam, nomeiam, demitem, exoneram, autorizam, proíbem ou permitem, bem como os enunciados judiciais que absolvem, condenam ou dão quitação” (...) “Tais enunciados, centrados em verbos performativos, quando emitidos nas condições legais previstas, são a causa do surgimento de fatos. Na realidade, tais verbos determinam mudanças no espaço jurídico, seja porque criam ou anulam entidades, ou porque alteram as relações entre pessoas, ou até alteram as próprias pessoas, conferindo-lhes poderes, diretos ou obrigações que não possuíam.” (MACIEL, 2001, p. 115).

constitucional é uma cadeia histórica de linguagem que forma performativos perlocucionários. Isso porque, o ato de nomear e definir identidades não produz seus efeitos no mesmo momento em que proferido. A constituição dos “sujeitos de direitos” e o modo como esses se identificam – e os termos mediante os quais se identificam - não se performa no momento em que o parágrafo único do artigo primeiro constitui um povo de onde todo o poder emana, poder esse fundado na *dignidade da pessoa humana*, ou a partir do momento em que se declaram “homens e mulheres iguais em direitos e obrigações” em seu artigo 5º.

Para que esse povo se constitua como tal, para que esses homens e mulheres sejam “produzidos” como seres dignos como efeito de uma voz constitucional, para que o reconhecimento de humanidade se produza com o menor conteúdo possível de exclusão, para que esse efeito se produza ou, em resumo, para que esse performativo *funcione*, há um tempo. Esses atos, assim, podem não produzir o efeito que nomeiam e aqueles “destinatários” podem recusar as formas mediante as quais são constituídos e/ou interpelados. É nessa performatividade produtiva dos efeitos de uma dignidade como processo que é possível falar do ato de fala constitucional como performatividade perlocucionária. E é no espaço-tempo entre o proferimento e a produção dos efeitos, ouvidos os corpos falantes da linguagem ordinária, que será possível vislumbrar reinscrever o que significa *dignidade da pessoa humana*. Para isso, antes é preciso *desfazer* o texto jurídico-constitucional para pensar o que ele recalca, o que ele recusa, fazendo num primeiro passo a identificação de que a *força* do performativo jurídico é ao mesmo tempo – ou é – *violência*, para depois colocar em teste aquilo que insinuei acima: o texto jurídico recusa (falar do) o corpo.

2. DIREITO, FORÇA E VIOLÊNCIA

Em *Força de Lei*, Jacques Derrida traz suas ideias da *desconstrução* para pensar o Direito e a Justiça e afirma: a desconstrução *é* a justiça. Mas o que é a desconstrução? O autor foge de definições e evita – e mesmo rejeita - identificar a desconstrução como método. Talvez ela possa ser classificada como trabalho do pensamento, atividade ou exercício – e até mesmo como uma ética, e tem como uma das operações não naturalizar o que não é natural, consiste em não assumir que o que é condicionado pela história, pelas instituições, pela sociedade, seja natural” (DERRIDA, s.d). Nessa atividade está incluída a ideia de que em todo texto há um princípio, um núcleo, um centro, aquilo que faz surgir as unidades de sentido. Assim como contém um núcleo, todo texto contém também o caminho e o instrumento para sua ruína: o princípio que o sustenta, do qual ele irradia, é a chave para a desconstrução, para a ruína do texto. Derrida não vê a ruína como algo negativo. Afinal, se ela é componente de todo texto, se ela está presente em todo ato de fala, não há nada de errado. Pelo contrário, a possibilidade de ruína é parte do trabalho de desconstrução, que desmonta para remontar as unidades de sentido e esse trabalho pensa em utilizar o que há no texto – e a memória, a historicidade, a herança - *a favor* (DERRIDA, 1991).

Na proposta filosófica derridiana, desconstrução anda com a diferença, ou *différance*. Como explicar isso? A desconstrução é uma ideia não de destruição, mas de desconstruir, desmontar um texto para recuperar a memória das coisas e das camadas heterogêneas que compõem um conceito. Não há fora do *texto* - aqui texto entendido como o “texto da filosofia ocidental”. Tudo o que precisamos para compreendê-lo pode ser nele mesmo encontrado. A desconstrução também promove um gesto de descentramento e desrecalcamento: “e que consiste em desfazer, sem nunca destruir, um sistema de pensamento hegemônico ou dominante” (SCAPINI, 2011, p. 9), atacando mesmo a criteriologia do pensamento (ocidental) (DERRIDA, 2010, p. 36): o que nos permite julgar? Mais do que questionar se escolhas (decisões) podem ou não ser corretas, ele nos coloca a pergunta sobre o que determina os critérios da escolha e se são eles seguros.

É neste ponto que a desconstrução traz todo um incômodo ao ambiente do jurídico, uma vez que ela não vem colocar regras, definir critérios, apresentar uma proposição de caráter normativo ou uma que queira explicar o normativo ou fundá-lo: “O sofrimento da desconstrução, aquilo de que ela faz sofrer, de que sofrem os que ela faz sofrer, é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir, de modo inequívoco, direito e justiça” (DERRIDA, 2010, p. 5). Como dito, “Trata-se de julgar aquilo que permite julgar,

aquilo que se autoriza o julgamento” e esse é mais um dos motivos pelos quais foi aqui o método/epistemologia escolhido para aproximação do fenômeno jurídico: no lugar de enclausurá-lo em científicas ou normatizações, abre seu “texto” para, primeiro, reconhecê-lo como uma performatividade e, segundo, para encontrar o que ele encobre,⁸⁶ Assim, ela busca como atividade destacar na filosofia ocidental, aquilo “que é valorizado e em nome de quê e, ao mesmo tempo, em desrecalar o que foi estruturalmente dissimulado nesse texto” (SANTIAGO, 1976, p. 17). Não apenas descentrar como uma inversão, mas muito mais, a anulação do centro, a demonstração de que o centro não é fixo ou imutável, com o abandono de uma pretensão de significado transcendental. Ler o que o texto diz e o que ele recalcou. E é também esse o motivo pelo qual escolhi a visão de Derrida sobre o fenômeno jurídico, já que trabalhar nas margens, descentrar o texto ocidental é tarefa fundamental de uma proposta decolonial.

A noção de desconstrução não abandona a herança. Aquele que interpreta, escolhe, decide como usá-la.⁸⁷ Isso significa que a atividade em questão desmonta o texto a seu favor, a favor de sua herança e de sua iterabilidade. É que, como descentramento, que vive nas margens e limites da filosofia “desconstruir é, em certo sentido, resistir à tirania do Um, do mesmo, do logos, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada, com auxílio do próprio material em que se desloca (SCAPINI, 2011, p. 9). Vale repetir: é equivocada a ideia de que a desconstrução é uma destruição, um abandono completo do passado, da história ou da tradição e que por isso não poderia servir ao Direito, à Filosofia ou à História. Afinal, a noção de *herança* e de como se *utiliza* dessa herança é central na filosofia aqui comentada. Assim, Derrida aponta que “um herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir”. (DERRIDA/ROUDINESCO, 2004, p. 12-13)

⁸⁶ Ainda que, como será apresentado adiante, o segundo passo, este de encontrar o que ele esconde, nos exigirá pensar com os estudos decoloniais.

⁸⁷ Como Derrida tematiza a *herança*: “O herdeiro devia sempre responder a uma espécie de dupla injunção, a uma designação [assignation] (sic) contraditória; é preciso primeiro saber e saber reafirmar o que vem “antes de nós”, e que portanto recebemos antes mesmo de escolhê-lo, e nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre. Ora, é preciso (e este é preciso está inscrito diretamente na herança recebida), é preciso fazer de tudo para se apropriar de um passado que sabemos no fundo permanecer inapropriável, quer se trate aliás de memória filosófica, da precedência de uma língua, de uma cultura ou da filiação em geral. Reafirmar, o que significa isso? Não apenas aceitar essa herança, mas relançá-la de outra maneira e mantê-la viva. Não escolhê-la (pois o que caracteriza a herança é primeiramente que não é escolhida, sendo ela que nos elege violentamente), mas escolher preservá-la viva. (...) Seria preciso pensar a vida a partir da herança, e não o contrário. Seria preciso, portanto partir dessa contradição formal e aparente entre a passividade da recepção e a decisão de dizer “sim”, depois selecionar, filtrar, interpretar, portanto transformar, não deixar intacto, incólume, não deixar salvo aquilo mesmo, que se diz respeitar antes de tudo. E depois de tudo. Não deixar a salvo: salvar, talvez, ainda, por algum tempo, mas sem ilusão quanto a uma salvação final.” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p 12-13).

Contra a presença, ou contra a idealização metafísica, a desconstrução não é nem tradicionalista nem decisionista, nem fundamentalista nem antifundamentalista. Tempo, sentido e presença movimentam-se no trabalho da desconstrução dentro da (ou com) ideia da *différance*. Trabalhando no limite e nas margens daquilo que se fez hegemônico na (jus)filosofia ocidental, a desconstrução guarda um compromisso com a realidade e com os múltiplos sentidos que constitui e que a constituem, como “o exercício de responsabilidade radical pela variedade de sentidos que constituem a realidade” (SCAPINI, 2011, p. 22).

Mas não basta declarar – performativamente, claro – que o Direito é um performativo e que ele funciona no modo da desconstrução. Se colocarmos em questão o disse sobre essa forma de ato de fala, por exemplo, de que ele não possui referente externo, de que cria o que diz, de que possui em si a possibilidade inerente do fracasso e de que funciona por modo de *forças* e *efeitos* que podem ou não *funcionar*, as consequências para o objeto jurídico serão significativas. É o que Derrida realiza em pelo menos três de seus textos: *Declaration of Independence, Força de Lei e Diante da Lei*. Assim, se o Direito – e a Constituição – são atos performativos – e se o performativo como tal não possui um referente anterior e externo e justifica-se a si mesmo, a pergunta a ser feita aqui é: o que essas características significam para o Direito e para o ato de fala constitucional? Se não são, portanto, atos constatativos cuja função é de mera descrição da realidade, em que se funda o Direito?

Voltando ao texto *Força de lei*, ao pensar a proposta do evento realizado na Cardozo Law School organizado por Drucilla Cornell, sob o nome de *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Derrida passa antes por analisar expressões inglesas que se relacionam com ou identificam o campo jurídico. A primeira é “*to enforce the law*” ou “*enforceability of Law or of contract*”. Quando se traduz esta expressão para o francês, conforme Derrida:

Perde-se aquela alusão direta, literal, à força que vem do interior, lembrando-nos que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável. (...) A aplicabilidade, a “*enforceability*” não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, de modo suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da justiça enquanto direito, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito. (2010, p.7).

É a força, então, que faz o Direito? A partir dos conceitos de força, poder, violência e performativo, tentarei responder a essa questão.

Ocorre que força também se assemelha, em alguns sentidos de linguagem, à violência. A palavra *Gewalt*, por exemplo, pode ser traduzida como poder legal, violência, força legítima, violência autorizada, poder do Estado (DERRIDA, 2010, p. 68). Direito é, então, poder e violência, *Gewalt*. Para Walter Benjamin, há duas espécies de violência como meio no Direito: aquela destinada à sua instauração e a destinada à sua manutenção (2011, pp. 132-136). A

violência instauradora garante o poder (e é o poder) do Direito, diz Benjamin (Idem, p. 148-9) e o direito é por ela garantido. A criação do Direito – pelo processo legislativo de iniciativa, discussão, deliberação, sanção ou veto, promulgação e publicação – “constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder (*Macht*)” (BENJAMIN, 2011, 148).

É preciso indagar: se violência, força, poder e direito aparecem como termos muito próximos – quando não sinônimos - como poderíamos diferenciar esta *força da Lei* da violência julgada injusta? Para Derrida, essa violência é a própria *força de lei*. Para ele, não há lei sem essa propriedade de ser aplicada ou, mais especificamente, sem essa força, essa “*enforceability*” que, independente de que forma ou conteúdo possua, é a característica mesma do Direito. A força de Lei, a força do Direito, está no fato de que ele se funda a si mesmo. Ele é o que não tem fundamento, não tem referente exterior. É ato performativo que cria ao mesmo tempo que esconde as convenções que proporcionam sua existência. (BUTLER, 1997).

Para responder à pergunta acima e iniciar uma diferenciação, o autor aponta que a força aqui discutida é força diferida, é força como *différance*, uma relação entre “força e forma, força e significação”, é a força do performativo ou força performativa. E, por isso tudo, para ele, é “normal, previsível e desejável que pesquisas de estilo desconstrutivo desemboquem numa problemática do direito”. Afinal se a desconstrução quer desrecalcar, descentralizar o que é dado por natural, ela é um questionamento sobre os “fundamentos do direito, da moral e da política”, um questionamento, no entanto que não é “nem fundamentalista nem antifundamentalista” (DERRIDA, 2010, p. 13). Repito e estendo aqui a pergunta: É a força, então, que faz o Direito? É a força que faz a Justiça, num questionamento mais complexo? E é essa força que nos obriga, nos vincula? Usando da expressão “*fundamento místico da autoridade das leis*”, Derrida comenta o uso que Montaigne dela faz: “As leis não são justas como leis. Não obedecemos às leis porque são justas, mas porque têm autoridade”. Mas ele vai mais além e, no movimento seguinte, aponta que a força está mesmo no momento fundador do Direito e essa *gewalt* é mesmo fundamental para a instauração do direito:

O próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificante do direito, implica uma força performativa, isto é, sempre uma força interpretadora e um apelo à crença (...) no sentido de que ele manteria, com aquilo que chamamos de força, poder ou violência, uma relação mais interna e mais complexa (2010, p. 24).

A fundação do direito não é então um momento de harmonia e linearidade da história é um “rasgo” dentro dela, provocado por uma decisão (DERRIDA, 2010, p. 24).

E o discurso fundacional – e todo o discurso do direito, já que Derrida, criticando Benjamin, entende que a dualidade violência instauradora e violência mantenedora é falsa e, na verdade, ambas sempre operam conjuntamente nos diversos momentos do Direito - encontra seu limite apenas em si mesmo “em seu próprio poder performativo” e é por esse motivo que o fundamento é por ele dito *místico*. (2010, p. 25). Esse auto-fundamento, essa autoridade reflexiva, esse fundamento místico é força e violência e é violência sem fundamento, mas isso não significa que sejam “injustas em si, no sentido de ilegais ou ilegítimas. Elas não são nem legais nem ilegais no momento fundador” (Idem, p. 26).

Precisamente porque o direito é desconstruível é que (ao menos para mim) a aproximação (ou a cumplicidade) entre Derrida e Agamben provoca uma esgarçada no tecido entramado da teoria do direito e da teoria constitucional quando ambos falam da ausência de fundamento que funda(menta) o direito ou, desta aporia que se desdobra em tantas outras (DERRIDA, 2000, p. 18-19) mas que, mesmo assim, não alivia a nossa responsabilidade diante da decisão que se deve tomar, seja no momento da instituição do direito (ainda que lhe custe a sua própria suspensão) ou na dinâmica da sua existência e aplicabilidade (ainda que lhe custe a contingência das decisões que profere). Se esta esgarçada a que me referi acima nos coloca face a face com a força ou com a violência que funda (e depois conserva) o direito, é através dela ou da abertura que ela provoca, que nos damos conta da transferência entre linguagens que ocorre entre o direito, a política, a justiça, etc, e que se torna dependente de outras (transferências) que estão acontecendo dentro das fronteiras de cada uma delas. Esse movimento descobre as articulações (e a violência) escondidas no interior de cada uma destas linguagens, as quais geram possibilidades de se tecer novas tramas (WEBER, 1990, p. 1515). Para Derrida, a violência que funda ou coloca o direito deve compreender a violência que o conserva e não pode romper com esta. (CHUEIRI, 2011, p. 805).

Considerando então que o direito é performativo, tem força performativa - é força e violência sem fundamento -, no pensamento derridiano, o “o direito é essencialmente *desconstruível*”, isso porque ou “ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado” (DERRIDA, 2010, p. 26).

A desconstrução opera na *différance*, como um exercício contra a metafísica da presença, do significado transcendental (RODRIGUES, 2013, p. 23) e da verdade, a *différance* performa em si mesma como signo o descentramento da linguística, mostrando que fala e escritura não guardam entre si uma relação de hierarquia, uma relação entre original e suplemento. Faz em si a crítica ao fono-logocentrismo.⁸⁸ Como muitos dos conceitos do filósofo, a *différance*⁸⁹ rejeita definições. A *différance* não é. Opera. Performa. Funciona em

⁸⁸ Isso porque, em francês *différence* (termo do idioma) e *différance* (termo criado por Derrida) são foneticamente iguais e não podem ser distinguidas pela pronúncia.

⁸⁹ “Diferir, nesse sentido é temporizar, é recorrer, conscientemente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a suspensão do “desejo” ou da “vontade”, realizando-o

um movimento duplo de diferir: diferir como estabelecer diferenças – decidir, escolher, portanto – e diferir como adiar, prorrogar, deixar para um momento posterior. Comprometida com a multiplicidade de sentidos que constituem a realidade (e que ela constitui), não há sentido pronto ou verdade nessa operação. A *différance* não é, também pelo motivo de que para a desconstrução como filosofia importa questionar o “o que é” da filosofia (RODRIGUES, 2013, p. 195).

Se não há presença, se não há sentido pronto, se o performativo é essencialmente iterável para além do contexto e da intenção, se o fracasso é sua própria lei e se o direito tem força como força performativa, que instaura a si mesmo sem um referente anterior (ou tendo como referente a própria ação que constitui e da qual participa) a *différance* impõe que não há “decisão correta”, “interpretação acabada” ou sentido unívoco para o *texto* do Direito. Segundo Michel Rosenfeld, a desconstrução apoia a proposição de que a aplicação das leis e da doutrina legal está em última instância destinada a levar ao conflito, à contradição, à indeterminação. Comenta que toda tentativa de definir a desconstrução – se método, técnica ou processo baseado em uma ontologia particular ou uma visão ética – é perigosa, mas, que é importante dizer que a “desconstrução postula que a escrita não é mero suplemento da fala, mas precede a fala, que todo texto se refere a outros textos e que a descontinuidade entre lógica e retórica dos textos cria disparidades inevitáveis entre o que o autor de um texto “*quer dizer*” e o que o texto é, no entanto, *constrangido a dizer*” (ROSENFELD, 1990, p. 1212).

Isso porque a característica de todo signo e também de todo ato de fala, que faz de um texto legível, o que o faz permanecer e poder ser citado não é a intenção do autor, mas a sua iterabilidade, a sua condição de poder ser repetido sendo sempre outro sendo o mesmo. E, se assim é, seu sentido é sempre instaurado e adiado ao mesmo tempo. O *texto* jurídico *permanece* justamente porque pode – e é – citado mesmo longe ou fora ou sem a presença dos emittentes e dos destinatários “originais”. E essa iterabilidade e ou citacionalidade é um lugar de transformação – que pode reinscrever a norma em toda a sua herança ou pode usá-la e subvertê-la para introduzir novos sentidos. A ruptura é possível e é dentro da “norma” que ela acontece, com a agência que o performativo permite.

de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito. (...) O outro sentido de diferir é o mais comum e o mais facilmente identificável: não ser idêntico, ser outro, discernível etc. Tratando-se de diferentes de diferen(te)/(do)s, palavra que, portanto, poderemos escrever como quisermos, com um t ou com um d, quer esteja em questão a alteridade de dissemelhança, quer a alteridade de alegria e de polêmica, é sem dúvida necessário que entre os elementos outros se produzam, ativamente, dinamicamente, e com uma certa perseverança na repetição, intervalo, distância, espaçamento”. (DERRIDA, 1991, p. 39).

Do ponto de vista da desconstrução e da *différance*, então, todo texto se refere a outros textos, um texto não é uma pura presença que imediatamente e de modo transparente revela um distinto significado intencionado pelo autor. Pelo contrário, “toda escrita incorpora uma tentativa falha de reconciliar identidade e diferença, unidade e diversidade, o mesmo (*self*) e outro” (ROSENFELD, 1990, p. 1212). A força do Direito é força *diferida*, força como *différance*, uma relação entre “força e forma, força e significação”, é a força do performativo ou força performativa. Essa força é o adiamento do sentido, o terceiro espaço da enunciação. E por isso deve ser o compromisso com a multiplicidade de sentidos.

O direito é desconstruível. E onde a justiça se encontra? Encontra-se justiça? O que se faz, aqui, da Justiça? Como explicá-la nesse quadro de desconstrução? No início, Derrida já colocava em questão o *e* do título: desconstrução e possibilidade da justiça. Agora, completa: “A justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe. A desconstrução é a justiça” (DERRIDA, 2010, p. 27). A justiça não tem presença, não é alcançável. Ela é *porvir*, tem *porvir*, a justiça é a experiência do impossível, a experiência da aporia. Arriscaria dizer, a justiça tem *différance*, é a própria operação da *différance*. Ao mesmo tempo, a desconstrução escancara a impossibilidade de uma interpretação acabada enquanto luta contra qualquer “pretensão de totalização do sentido, contra a domesticação da diferença, contra a redução do múltiplo ao uno, ou seja, a desconstrução *significa a responsabilidade pela diferença*”. A diferença, portanto, é o que dá o que pensar para a desconstrução (SCAPINI, 2011, p. 22).

Nesta altura, preciso relembrar dois pontos para formular uma nova pergunta. O primeiro é: na introdução, perguntei o que faz um performativo *permanecer* ou *funcionar* mesmo na inexistência de um referente, mesmo fora do contexto “originário” ou na ausência de enunciante e destinatário. O segundo, o questionamento feito acima: é a força o que faz o Direito? O que faz o performativo jurídico funcionar?

Considerarei, acima, que este *funcionar* ou a força do performativo pode ser tanto lida para explicar a construção de sentidos confirmados e mantidos, consolidando posições dominantes e seguindo a cadeia histórica que os “originou”, quanto para pretender subverter sentidos, reinscrevendo-os historicamente. Também notei que o que se chamou de performativos perlocucionários são atos que operam segundo *efeitos* diferidos no tempo e que entre força e efeito há um espaço-tempo, um intervalo, uma fronteira que nos permite repensar os significados hegemônicos. Tomando, portanto, a dignidade da pessoa humana e os direitos fundamentais a ela vinculados como tal sorte de performativos, o que questiono agora é: o que

significa dizer que eles *funcionam*? O que significa que *produzem efeitos* sobre os sujeitos para os quais são destinados? Ou como teorizar para que esse *funcionamento* como produção de efeitos diferida não reproduza a cadeia histórica da colonialidade que produz (des)humanidades? A resposta parcial que dei as primeiras destas questões foi a de que performativos *funcionam* à medida que eles evocam a estrutura binária da colonialidade do poder e do saber e, de outro lado, a possibilidade de subversão consiste na insistência de ruptura com essa racionalidade, a insistência no múltiplo, na expansão, na possibilidade, na reinscrição desses atos fora da epistemologia da modernidade binária. Afinal, se uma característica dos atos performativos é a sua inerente possibilidade do fracasso, trata-se, sim, de condicionar o performativo a uma epistemologia performativa-decolonial, a uma indecibilidade sempre presente e necessária, especialmente por se tratar de um performativo do(n) direito.

Na aporia da indecibilidade e na aporia da urgência, a relação direito e justiça, para a narrativa do humano no Direito, deve se ter sempre em mente a inafastável *possibilidade necessária* do fracasso e o poder subversivo dos intervalos. A desconstrução como atividade, ou como vetor ético, permitirá que esse fracasso seja tanto reconhecido quanto adiado apenas quando e se o intérprete puder levar em consideração que a vivência da identidade (re)coloca a todo momento a urgência e o horizonte da decisão e, assim, demanda reler o performativo inscrito na Constituição para adequá-lo a essa constante realidade do fracasso e, talvez, viver entre fronteiras.

Mas a teoria da performatividade e a desconstrução aplicadas ao direito não respondem minhas questões de modo suficiente. Afinal, se há algo recalcado a ser “revelado” ou “exposto” nesse processo de descentralização do texto jurídico é o papel da colonialidade do poder e do saber, em sua estrutura e epistemologia. No centro de como “lidamos” com o Direito está a racionalidade moderna da colonialidade. No centro da hermenêutica em direitos fundamentais está uma racionalidade de direitos humanos fundada no liberalismo e no universalismo, próprios da colonialidade da modernidade europeia, fundada em uma perspectiva idealista que define “os direitos humanos como valores *a priori* e inerentes a todos os seres humanos” (CASTILHOS, 2013, p. 37). Uma definição *a priori* que, então, pressupõe um consenso, uma verdade ou uma realidade desses direitos humanos. Mas consenso não há, verdade não há. Como todo produto cultural, os direitos – chamados humanos ou fundamentais – são “categoria impura, contaminada de contexto” (HERRERA FLORES, 2009b, 9. 79) ou, eu diria, fracassados e incompletos. Um *a priori* que serve a despolitizar o conteúdo desses direitos e estabelecer a racionalidade europeia como neutralidade e que pressupõe um consenso ou uma verdade inexistente não caberá aqui. Um universalismo “superficial dos direitos humanos,

baseado linearmente em uma certa concepção ocidental ontológica de tais direitos” e que é “incompatível com um “diálogo” transconstitucional com ordens nativas que não correspondem a esse modelo” ou com formas de experiência e vivência humana que não correspondem ao modelo (NEVES, 2014a, p. 208). Além disso, a concepção moderna dos direitos humanos – e fundamentais – sempre guarda um *outro* diante e a partir do qual se define o “humano” em uma relação hierarquizada, uma concepção que, no guardar um outro, constrói uma uni-versalidade – o *um* – a partir do outro, por meio de uma hierarquização. E com isso não quero dizer apenas, mas também, na oposição hierarquizada entre humanos e não-humanos, cheias de pretensões definitórias a respeito do que “nos distingue deles”. Quero dizer também que, nesse definir o humano, há sempre um *inumano* que sobra, que não se encaixa, que não corresponde a noção branca e cis-heteroconforme desse *humano uni-versal*.

Com isso, é possível dizer que o que o Direito diz ser ou fazer não corresponde à realidade, à totalidade do que ele é ou faz. Supostamente, por exemplo, no senso comum (e por vezes no *senso comum teórico*) o direito positivo – “moderno” e “civilizado” – é visto como mais adaptável às mudanças e ao tempo, ao contrário do chamado “direito consuetudinário”, comumente apreendido como associado à “tradição” e aos “costumes” e, assim, “atrasado”, parado no tempo, “atávico”; ou por outro lado, o consideram desprovido de “racionalidade ou de “segurança jurídica” por serem cambiantes com o tempo⁹⁰.

⁹⁰ Em um dos manuais mais conhecidos do Direito, assim se lê: “ O Direito costumeiro, ao contrário, não tem origem certa, nem se localiza ou é suscetível de localizar-se de maneira predeterminada. Geralmente não sabemos onde e como surge determinado uso ou hábito social, que, aos poucos, se converte em hábito jurídico, em uso jurídico. O Direito costumeiro nasce por toda parte, de maneira anônima, ao passo que a lei, desde a sua origem, se reveste de segurança e de certeza.

A segunda característica é quanto à forma de elaboração. A lei não só se origina de um órgão certo como, na sua formação, obedece a trâmites prefixados. Uma lei é o resultado, o ponto culminante de um processo, que, em todos os seus momentos, em todos os seus ritmos, já está previsto em uma lei anterior, quanto mais não seja na Constituição. A Constituição vigente tem, no capítulo relativo ao Processo Legislativo, alguns artigos referentes às várias espécies de normas legais, e ao modo de sua elaboração. Acontecerá a mesma coisa com referência aos usos e costumes? É claro que não. Os usos e costumes jurídicos aparecem na sociedade da forma mais imprevista; ninguém poderia predeterminar os processos reveladores dos usos e costumes. Ora é um ato consciente de um homem que, por atender a uma exigência social, passa a ser imitado e repetido, até transformar-se em um ato consciente no todo social; às vezes, é uma simples casualidade, que sugere uma solução no plano da conduta humana. Há uma subconsciência social - por assim dizer - governando o aparecimento e a elaboração dos usos e costumes, tendo falhado todas as tentativas no sentido de subordinarmos esses processos a esquemas estereotipados. (...)

Quanto ao Direito costumeiro propriamente dito, não é possível a determinação do tempo de sua duração, nem tampouco prever-se a forma pela qual vai operar-se a sua extinção. As regras de Direito costumeiro perdem a sua vigência pelo desuso, pois a sua vigência é mera decorrência da eficácia. Quando o juiz reconhece a habitualidade duradoura de um comportamento, com intencionalidade ou motivação jurídica, confere-lhe validade formal e obrigatoriedade. Na vida da norma legal, a vigência é *prius*; a eficácia é *posterius*. Em se tratando de regra costumeira, dá-se o contrário, pois a vigência deflui da eficácia. Eis aí alguns critérios básicos para se diferenciar a regra legal da regra consuetudinária ou costumeira. Há, no entanto, mais uma distinção a assinalar-se, que é quanto à produção dos respectivos efeitos. Dissemos que a lei tem sempre uma origem determinada, ligada a um órgão prefixado, enquanto que o costume surge de forma indeterminada e, até certo ponto, imprevisível. Torna-se

Nossa noção de direito “positivo” ou “estatal” está contaminada por uma visão colonizada que opõe o “moderno” ao “atávico”, que opõe “progresso” e “processo” e, portanto, que vê no direito consuetudinário uma manifestação da tradição como sinônimo de algo fixo no tempo. O próprio termo, como aponta Raquel Yrigoyen, está assim relacionado:

El término “derecho consuetudinario” viene de una categoría del derecho romano, la “veterata consuetudo”. Se refiere a prácticas repetidas inmemorialmente, que a fuerza de la repetición, la colectividad no sólo las acepta sino que las considera obligatorias (opinio juris necessitatis). Por la categoría “derecho” se entiende que no sólo se trata de prácticas aisladas como el término “costumbres”, sino que alude a la existencia de un sistema de normas, autoridades, procedimientos. Sólo que la palabra “consuetudinario” fija a ese sistema en el tiempo, como si se repitiera igual a lo largo de los siglos. (FAJARDO, 1999).

Mas não se trata de nada disso. No lugar de ser essa instância “rígida e arcaizante”, os sistemas de direito consuetudinário se mantêm em “em relação contínua com a ordem jurídica dominante, cheio de sincretismo, inovações e mudanças”, especialmente a partir da deliberação permanente com o conjunto da comunidade, num “diálogo intercultural construtivo”. (ALBO, 1999, p. 6). Na linha, então, do que apresenta Xavier Albó, os estudos sobre pluralismo jurídico e direito consuetudinário na América Latina nos mostram que se trata justamente do contrário. Como características comuns do direito consuetudinário de diferentes povos pesquisados, Albó apresenta, dentre outros, ser ele “fundamentalmente oral e muito flexível no tempo e no espaço” e “estar permanentemente aberto a influências alheias” (ALBÓ, 1999, p. 4). Assim, Albó nos mostra que o direito não estatal é adaptável, flexível no tempo e espaço e aberto a influências. Essa flexibilidade é vista pelo autor – no que o acompanho – como uma virtude – uma vez que dá ao direito consuetudinário “uma grande agilidade para resoluções rápidas, baratas e em geral aceitas, em contraste com os altos custos e lentidão com que se aplica o direito positivo.” (Idem, p. 6). Talvez não seja possível dizer que esse direito não estatal deixa de ser força e violência, mas certamente é possível compreender que essa característica do direito aqui pode ser ou estar

costume jurídico, porém tão-somente quando confluem dois elementos fundamentais: um é a repetição habitual de um comportamento durante certo período de tempo; o outro é a consciência social da obrigatoriedade desse comportamento. O primeiro desses elementos é dito objetivo. Porquanto diz respeito à repetição de um comportamento de maneira habitual; o segundo elemento é chamado subjetivo, visto como está ligado à atitude espiritual dos homens, considerando tal conduta como necessária ou conveniente ao interesse social. É em virtude da existência do “elemento intencional” que os antigos ensinavam não haver norma jurídica consuetudinária sem opinio juris seu necessitatis. Não basta a repetição material do ato, porque é essencial que seja marcada pela convicção da juridicidade do comportamento. De maneira mais objetiva poderíamos dizer que um costume adquire a qualidade de costume jurídico quando passa a se referir intencionalmente a valores do Direito, tanto para realizar um valor positivo, considerado de interesse social, como para impedir a ocorrência de um valor negativo, de um desvalor. Do que acabamos de expor já se vê que o Direito costumeiro tem um sentido de espontaneidade, como que instintivo. O Direito legislado é um Direito racional, em que os elementos da obrigatoriedade são expressos de maneira esquematizada, após uma apreciação racionalmente feita da conduta humana. Vale a pena referir-nos a um outro aspecto importante pelos seus efeitos práticos. A lei, cercada como está, desde a sua origem, por tantas certezas e garantias, opera, por si mesma, erga omnes, é universal quanto à sua aplicação. (REALE, p. 155-159).

minimizada a partir da citada condição de abertura e flexibilidade e com ela temos muito a aprender. São duas compreensões diversas sobre o que é fazer ou lidar com o Direito para, então, pensar como é possível fazer (pelo menos) uma outra hermenêutica jurídica estatal.⁹¹

Por último, dizer que no centro do Direito brasileiro, submetido a uma atividade de desconstrução, encontramos a colônia, também implica reconhecer que nele está inserida, em primeiro lugar, a forma binária de saber e poder que é característica da colonialidade e, portanto, a forma binária de significar os sujeitos. A modernidade colonial é binária e, assim, hierarquizada. E gênero e raça são os principais marcadores – especialmente quando transformados em discursos científico-biológicos como mostrado na parte II - utilizados para instaurar e manter ao mesmo tempo essa hierarquização. Se no mundo da colonialidade não há espaço para pareamentos que não hierarquizados, como falei antes citando Segato (2012, p. 122-123), que dirá para pensar expansivamente as relações de gênero. Isso tudo nos levou, na parte antecedente, à urgência de que, para pensar o direito e o gênero inscrito no direito, é necessário analisar o gênero dentro da perspectiva decolonial que reconhece a raça como uma das principais categorias definidoras e hierarquizantes do humano. Afinal, **ambos** formam como construímos nosso saber e nosso poder e, se verbalmente nosso texto constitucional nos define por sexo, numa matriz cis-heteroconforme, sub-repticiamente ele está inserido numa matriz colonial e branca de saber.⁹² Assim, apenas construindo uma teoria que tenha esses dois pontos no centro é que será possível pensar uma filosofia e teoria jurídico-constitucional adequada à realidade brasileira e a nossas múltiplas vivências de gênero e raça. Emprestamos categorias jurídicas que “passa[m] por cima da realidade racial no Brasil” (BERTULIO, 1989, p. CXVIII) e eu diria, também, da realidade e vivência dos gêneros.

O que não podemos, portanto, é atuar juridicamente confirmando violências que, no caso deste trabalho, equivaleriam a confirmar as violências das linguagens sobre que corpos são ou não inteligíveis. O que também corresponderia a trabalhar no dissenso e no conflito, muito mais que trabalhar por ou em consensos, afinal “entre a ideia e a realidade de um sentido

⁹¹ Talvez então seja possível dizer que o que Marcelo Neves chama de um transconstitucionalismo de aprendizado (2014c, p. 216) possa ser realizado não apenas para avaliar os possíveis conflitos e problemas “decorrentes do entrelaçamento entre ordens normativas nativas e ordens constitucionais” (NEVES, 2014c, p. 217), mas também para um aprendizado transconstitucional sobre como lidamos com o direito.

⁹² Relembro de novo o trabalho de Dora Bertúlio: “A neutralidade jurídica, que uma análise comprometida com a história real dos homens fez desmoronar, igualmente não resiste à análise frente às relações raciais. Travestido (sic) de humanista, o sistema jurídico formado neste país, desde a Independência, procurou preservar os valores das classes dominantes, enredado em conceitos nobres e libertários da Europa e dos Estados Unidos da América. A legislação Imperial e a subsequente da República, bem como os articuladores (estudiosos e práticos de Direito Nacional), no que se refere às relações brancos/negros, tomaram atitudes de cunho nitidamente racista, que enquanto ação, quer enquanto omissão, dentro de suas funções na instituição estatal.” (BERTULIO, p. CXLVI).

comum cai a sombra da violência do próprio direito” (COVER, 1986, p. 1630). Mesmo porque, quando falamos da relação direito e violência estamos não apenas falando de violência linguística ou simbólica, estamos falando de violência material, de violência física. Estamos falando de estudar como o direito, “gerador de sentidos sociais” é parte de uma violência que recai diretamente sobre os corpos não inteligíveis e como, ao mesmo tempo, sendo gerador desses sentidos, pode (e deve) ser usado justamente por aqueles sujeitos feitos ininteligíveis (LEMAITRE RIPOLL, 2009, p. 28-30).

2.1 Performatividade e decolonialidade para pensar o *humano* no direito

E por que usar a teoria da performatividade para o direito? A performatividade não só nos mostra a “normatividade de alguns tipos de alegações descritivas” mas também nos “oferece um caminho para pensar como algo novo pode vir da linguagem” (ATHANASIOU; BUTLER, 2012, p. 120). Olhar assim a linguagem jurídica nos traz a possibilidade de (nos) dizer diferente, a possibilidade de reinstaurar o performativo e instaurar novos direitos ou novas interpretações para velhas estruturas jurídicas, sem descartá-las, abandoná-las ou destruí-las. O performativo não é um ato único, ele ganha significado na reiteração, na repetição, na convenção. O performativo da colonialidade ganha significado por meio de sua reprodução em formas de poder e saber e o direito é uma delas. Repetindo teorias que guardam herança na colonialidade, que recusam o corpo usando a teoria autocentrada e autônoma do sujeito, reforçamos a negativa de que os corpos são sujeitos a linguagens que distribuem de modo diferencial a humanidade. A minha afirmação aqui será a de que, ao usarmos as noções de sujeito como até hoje usamos, ou melhor, ao usarmos as noções de sujeito e indivíduo quando queremos falar de pessoa humana, reinstauramos – como repetição, não como subversão - o sentido do *sujeito moderno colonial*. Se o encaramos como performativo, podemos pensar em como fazer de outro modo.

E, repito, o Direito é ficção,⁹³ é uma instância de criação e conjunto de textos que representam atos de fala performativos: as afirmações do texto jurídico são, em uma quantidade significativa de vezes, performativas, fazem algo no momento em que são proferidas, possuem

⁹³ Por isso, Bourdieu diz que “O direito é, sem dúvida, a forma por excelência do poder simbólico de nomeação que cria as coisas nomeadas e, em particular, os grupos; ele confere a estas realidades surgidas das suas operações de classificação toda a permanência, a das coisas, que uma instituição histórica é capaz de conferir a instituições históricas. Ainda, o direito é a forma por excelência do discurso atuante, capaz, por sua própria força, de produzir efeitos. Não é demais dizer que ele faz o mundo social, mas com a condição de se não esquecer que ele é feito por este. Cabe ressaltar que tais operações se desenvolvem no âmbito de estruturas estruturadas, historicamente construídas, que possuem o fito de “construir o mundo”, mas dentro dos limites da sua correspondência com estruturas preexistentes.” (BOURDIEU, 2011, p. 233-8).

capacidade de “criar” realidades. Essa ficção juridicamente instaurada também se faz presente quando falamos daquelas pessoas que estão sujeitas ao Direito, em especial, daqueles que compõem o “povo” em nome do qual o Direito diz falar e os sujeitos dos direitos estabelecidos por e para esse povo. Por essa razão, o caso da Constituição merece especial atenção: é preciso analisar a promulgação de uma Constituição como ato que se autodeclara a voz do povo, baseado na ficção pressuposta de uma universalidade falante que desconhece particularidades, na articulação entre democracia e direitos fundamentais. Essas considerações são ainda mais relevantes quando falamos de gênero e raça, de como se constitui o discurso do ato de fala constitucional nesse tema e quais são as possibilidades de sua compreensão. Afinal, nesse processo de criação performado pelo Direito de dar-se a si mesmo uma “Constituição”, as possibilidades dos sujeitos ou os sujeitos possíveis são criados. E, se uma leitura do Direito e da Constituição for feita de modo a pensá-los apenas como descritivos ou atos de fala constatativos, seria forçoso, então, dizer que a ordem jurídica brasileira reconhece apenas “homens e mulheres” assim definidos a partir do sexo, como uma mera constatação de uma circunstância naturalmente dada. No entanto, é importante pensar que a Constituição Brasileira de 1988⁹⁴, “cria” um povo também na perspectiva cis-heteroconforme do gênero, do sexo e do

⁹⁴ Uma crítica a essa abordagem seria que a mesma avaliação poderia – ou deveria – ser realizada com todas as demais Constituições Brasileiras. Ocorre, no entanto, que o atual documento constitucional representa – também histórica e politicamente – um momento juridicamente relevante ao dar especial destaque a consagração dos direitos fundamentais – seja pelo conhecido extenso rol de direitos assegurados, seja pela inovação da posição desses direitos no texto constitucional, diferente do exemplo das Constituições anteriores, mais preocupadas em desenhar os poderes e sua organização do que estabelecer que direitos tem esse “povo” em nome do qual alegam falar: as Constituições anteriores tratavam dos direitos fundamentais a partir dos seus artigos 70/100. A organização tópica e lógica mostra que, antes de pensar em estabelecer os direitos daqueles de onde “emana o poder”, estrutura-se esse poder. A condição de possibilidade do exercício do poder parece ser a sua organização e a disciplina do seu modo de fazer e não a existência de um corpo de direitos que garanta que o povo possa exercer, viver e discutir a legitimidade de seus representantes. Sobre essa reestruturação textual, cf o trabalho de Hermes Zaneti Jr (2007).

O caso da Constituição de 1988, portanto, merece análise individual – seja pelo motivo óbvio de ser o texto vigente, seja pela circunstância de ter os direitos fundamentais como fundamento do Estado Democrático de Direito que institui. Ademais, fala o referido texto em “homens e mulheres (...) iguais em direitos e obrigações”, não tendo se limitado a usar apenas os termos “povo” ou “todos”, diferente do que se observa nos textos anteriores.

A Constituição de 1824 (BRASIL, 1824) não trata de “povo”, mas de “nação”, em seu artigo 1. Não fala de direitos fundamentais, apenas define a cidadania no artigo 6. A Constituição da República de 1891 (BRASIL, 1891) continua falando em “nação” em seu artigo 1º, seguindo a tendência do século, mas fala em “representantes do povo brasileiro”. Sua “Declaração de Direitos” está listada na Seção II, a partir do art. 72, usando da expressão “*Todos são iguaes perante a lei*” em seu parágrafo 2º. O texto de 1934 (BRASIL, 1934) segue a mesma linha falando em “nação” e “povo” e traz sua “Declaração de Direitos” no Título III, a partir do artigo 106. No artigo 113, 1, fala de igualdade e da não discriminação por sexo “*1) Todos são iguais perante a lei. Não haverá privilégios, nem distinções, por motivo de nascimento, sexo, raça, profissões próprias ou dos pais, classe social, riqueza, crenças religiosas ou idéias políticas*”. Em 1937 (BRASIL, 1937)₂, o texto não só fala “em nome do povo”, mas alega atender às “legítimas aspirações do povo brasileiro à paz política e social, profundamente perturbada por conhecidos fatores de desordem”, retrato do estado ditatorial que atravessava o país. Usa pela primeira vez a expressão “Dos Direitos e Garantias Individuais”, que vem listados a partir do artigo 122. O mesmo se vê na Constituição de 1946 (BRASIL, 1946), a partir do artigo 141. O texto de 1967 (BRASIL, 1967b), com emenda de 1969, (BRASIL, 1967a) segue esse modelo, a partir do seu artigo 153.

desejo e isso significa dizer que reler a Constituição - a partir da teoria dos atos de fala e das teorias do gênero e da decolonialidade - faz-se um passo necessário para, em primeiro lugar, compreender o que é o caráter performativo do Direito e, em segundo, buscar os caminhos para a garantia da dignidade e da cidadania desse “povo” para além da reprodução de uma matriz branco e cis-heteroconforme excludente que se baseia nas identidades fixas masculino/feminino e que, assim, cria – para dentro do direito - e reforça aquilo que alega apenas constatar: a ficção de que somos um povo composto de “*homens e mulheres*” como se tais fossem circunstâncias naturais e não produções discursivas da performatividade de corpos e discursos.

Entre *povo* e *pessoa humana*, entre *universalidade* e *particularidades* há muito mais do que o *sujeito de direitos* é capaz de comportar. Por isso, importa analisar o direito junto ao gênero, ou repensar o direito a partir do gênero, para colocar em perspectiva o caráter temporal, temporário, histórico e situado do texto jurídico. Se o gênero é uma categoria útil de análise histórica (SCOTT, 1986), também é uma categoria útil de análise jurídica. A violência do direito, a *força de lei*, no ato da assinatura da Constituição diz definir o “povo”. Mas ela faz mais do que definir: ela faz o que diz, cria e constata a criação, ao mesmo tempo. Ao declarar que representa o povo, cria o povo, em um desenho que pode aparecer sob diferentes prismas e que aqui, no entanto, interessa pela forma com que esse ato toma o gênero e a linguagem colonial como parte desse conceito/criação. A violência do direito, ao mesmo tempo em que declara algo, performa aquilo que declara e o principal momento dessa performatividade é a assinatura do documento constitucional de um país.

Mas a luta pelo sentido jurídico não termina com a promulgação, como diz Villegas. A luta pelo sentido do direito nos processos de sua aplicação (e eu acrescentaria nos processos de sua compreensão, desde os campos da sua filosofia) é “tão ou mais intensa que a luta que teve lugar quando, no parlamento, se discutira o projeto que deu lugar a lei”. (VILLEGAS, 2014, p. 15). É esse intervalo entre força e efeito, entre enunciação ilocucionária e produção perlocucionária de efeitos que pode nos permitir repensar essa *pessoa humana* como fundamento da República e como critério de interpretação de direitos fundamentais e por isso a preocupação de construir linguagem – teórica e filosófica – para o Direito a partir dos marcos teóricos apontados neste texto. Nesse ponto, então, o trabalho se insere na direção contrária dessa instauração antes comentada, para reconhecer como e onde a violência da linguagem da colonialidade se manifesta e como e onde é possível promover um movimento de ruptura, de

Não fosse tudo isso motivo suficiente, o texto em questão faz referência à *dignidade da pessoa humana* como fundamento da República, ponto essencial para o desenvolvimento da tese aqui proposta.

resistência e contra-violência no campo da filosofia do direito e da hermenêutica de direitos fundamentais. Ao reconhecer o caráter performativo do Direito e assim sua força, é possível pensar em “*como*” usar essa força para promover processos de ruptura. Afinal, se a eficácia simbólica do Direito está em *dar nomes para criar realidades*,⁹⁵ precisamos refletir também sobre como esses *nomes* podem fazer caber a realidade vivida.

Mas, enquanto as teorias da performatividade, para o direito e para o gênero, fornecem o substrato teórico para caminhar na análise dessa relação gênero e direito para formar um pensamento para o *humano no jurídico*, elas não são, de modo algum, suficientes. Falo daqui da colônia, falo de um contexto latino-americano e brasileiro. De produções e performatividades de direito e de gênero nesse contexto histórico em que a raça e o racismo estão no centro de nossas produções de poder, saber, de ser e de gênero. Não só o gênero é esse ponto mínimo de definição do humano, mas no contexto colonial, a raça é também responsável por como pensamos o humano e mesmo por como pensamos o gênero. Assim, usar o gênero como categoria de análise talvez seja o ponto de partida para dar outro significado à dignidade da pessoa humana como fundamento da República brasileira. Ocorre, no entanto, que, considerando a colonialidade – do poder, do saber e também das definições de humanidade – é preciso conduzir tais pesquisas dentro do marco dos estudos decoloniais, mesmo para perceber que inclusive nossas noções sobre sexo e gênero estão informadas pelas noções de raça e que, estas, em conjunto, se assentam no que chamei de dicotomia fundante da colonialidade: aquela que opõe humanos e não humanos. Isso significará que essa leitura performativa para uma hermenêutica jurídica expansiva dos direitos fundamentais fundados na dignidade da pessoa humana deve ser uma *leitura decolonial*, que inclui, portanto, examinar como a colonialidade define não só o poder e o saber, mas as nossas formas de definição do humano (QUIJANO, 1991).

⁹⁵ Ao examinar a obra de Mauricio Villegas, Rita Segato comenta que este, em “análisis exhaustivo de los aspectos performativos, ilocucionarios y productores de realidad de todo discurso, y luego de hacer notar el carácter discursivo de toda legislación, García Villegas concluye que, como todo discurso, la ley tiene el poder simbólico de dar forma a la realidad social, un poder que reside en su legitimidad para dar nombres”. Segato, no entanto, comenta que seria necessário dizer mais sobre o Direito e virar os olhos dessa análise sobre seus efeitos e forças discursivas para um possível papel de agitação que uso do Direito possa vir a ter nas mãos de grupos minorizados. (SEGATO, 2013, p. 124-125) O texto de Segato vem, no entanto, antes de uma segunda edição da obra de Villegas em que ele realiza exatamente essa inversão de visão. Diz ele “Estas eran, y siguen siendo, las ideas centrales de este libro. Sin embargo, los énfasis y los desarrollos surgidos a partir de esas ideas han cambiado en esta segunda edición. La dimensión dominadora de la eficacia simbólica sigue estando presente, pero ahora se complementa con la dimensión emancipadora de los textos jurídicos, que, si bien estaba latente en la teoría inicial no tenía la importancia que tiene ahora. El derecho no está destinado a servir inevitablemente como instrumento de dominación política”. (VILLEGAS, 2014, p. 4). É nessa onda que este trabalho se insere, nessa procura de um poder de agitação e expansão no uso do Direito.

Isso exige reanalisar o direito, reconhecendo que ele - como hoje o vemos - está inserido na colonialidade. Diante dessa exigência, as respostas sobre a possibilidade do uso do Direito para uma reinscrição expansiva e subversiva do gênero e do humano, devem levar em consideração que, se o fracasso é a força do performativo e essa força está na possibilidade de poder ser ele repetido, citado e mesmo reinstaurado, ela deve ser reconhecida tanto para compreender que é assim que sentidos são confirmados e mantidos, consolidando posições dominantes e seguindo a cadeia histórica que os “originou”, quanto é assim que podemos pensar em subverter sentidos, reinscrevendo-os historicamente. Essa reinscrição expansiva, no entanto, dependerá de que as linguagens e teorias de que nos utilizamos tenham como preocupação a não repetição da epistemologia binária da modernidade ou que possa realizar uma *desobediência epistêmica* (MIGNOLO, 2008). Dependerá de, embaralhando as fronteiras das dicotomias, borrando os binários que organizam o pensamento, trabalhar no intervalo para produzir atos de fala que reinaugurem o sentido do humano sem fixá-lo.

Assim, é preciso colocar em questão o modelo de humano do direito, comumente associado à noção do *sujeito* moderno. Mas o que há entre o sujeito autocentrado suposto nas enunciações jurídicas e o sujeito sobre os quais ele pretende agir? Há um mundo de corporalidades que foram esquecidas e que, a partir daqui, serão colocadas como fonte da teoria. É o que segue na próxima parte do trabalho, em que corpo, sexo, gênero e raça serão avaliados como fonte para pensar o sujeito da dignidade da pessoa humana. Antes, algumas considerações quase conclusivas sobre esta parte.

3. NEM SÓ DE VIOLÊNCIA: a Constituição nos autoriza a expansão

Uma última consideração a ser feita antes de passar ao exame das categorias separadas. O embate universalismo/individualismo, no constitucionalismo democrático, ganha representações como o embate entre democracia e direitos fundamentais, poder constituído e poder constituinte, entre autonomia privada e autonomia pública. A existência dele, aqui, não é problema. Estar na fronteira é o que defendo: não há nele consenso possível, mas o exercício de um dissenso expansivo. Abrir espaço para o dissenso e estimular as instituições em que ele pode se manifestar é fundamental (MOUFFE, 2000, p. 17) para o exercício democrático e para a hermenêutica de direitos fundamentais. Se não há consenso na construção do direito, se a indecidibilidade (DERRIDA, 2010, p. 47) é sua característica fundamental, a interpretação da Constituição – e especialmente dos direitos fundamentais – tem que tomar por base essa característica e, como define Peter Häberle, levar em conta que o Direito Constitucional é um direito de conflito e compromisso (HÄBERLE, 1997, p. 51). É a admissão de que em direito e política (e o direito constitucional é o local do exercício jurídico da política) não há consenso sobre o conteúdo do direito. Deve haver sempre o *respeito ao* e a *abertura para* o dissenso sobre o conteúdo (NEVES, 2012, p. 144)⁹⁶ e essa abertura também pressupõe que a interpretação da Constituição tenha por autores todos aqueles envolvidos no jogo político, o que quer dizer que a interpretação não é uma atividade essencialmente estatal ou jurídica pois “quem vive a norma, acaba por interpretá-la, ou pelo menos por co-interpretá-la” e, nesse processo, “estão potencialmente vinculados todos os órgãos estatais, toadas as potencias públicas, todos os cidadãos e grupos, não sendo possível estabelecer-se um elenco cerrado ou fixado com *numerus clausus* de intérpretes da Constituição” (HÄBERLE, 1997, p. 13).⁹⁷ Do mesmo modo, não há nem é possível, já antecipo o que defenderei, consenso sobre o que constitui “*pessoa humana*” ou “*povo*” ou “*homens e mulheres*” e nem há consenso sobre que direitos são necessários para a garantia da dignidade – especialmente se considerados que esses

⁹⁶ Marcelo Neves fala em dissenso sobre o conteúdo e consenso sobre o procedimento. Há mais, contudo: se procedimento também é garantia e é o meio pelo qual as vozes dissonantes a respeito das exclusões promovidas no conteúdo chegam ao cenário político, então também esse deve estar aberto à discussão. O procedimento só pode ser dado por legítimo na medida em que permite seja introduzido o dissenso. Se assim não permite, deverá ser objeto de modificação.

⁹⁷ Como comenta Ralph Christensen na introdução ao livro de Friedrich Muller “O problema central aqui é o fato de que o povo enquanto destinatário de prestações civilizatórias do estado deve poder ser genericamente posto em condições de perceber e defender a tarefa de preservação de uma constituição democrática por meio da sua instituição permanentemente renovada. Entra assim no campo visual, partindo das margens da modernidade periférica, mas como fenômeno crescentemente típico para o centro da sociedade, também para as nossas assim chamadas sociedades desenvolvidas, o problema da exclusão de grupos populacionais inteiros de todos os sistemas funcionais da sociedade” (MULLER, 2013, p. 41).

direitos são, na sua história, instituídos a partir do binário masculino/feminino no marco da raça.

Ainda que essa tese não vá buscar aplicar a ideia de Häberle de uma sociedade aberta de intérpretes da Constituição como método de interpretação – por não ser esse o objetivo do trabalho – a ideia importa aqui para pensar que mesmo dar sentido ao Direito, compreender seus significados, compreender o significado dos termos que utiliza para definir seus “destinatários” precisa levar em conta justamente quem são esses. E, em termos de corporeidades, esses são muitos. Se quem vive a norma, interpreta, precisamos expandir os conceitos que falam sobre esse quem. São muitas vidas e vivências diversas que não podem se limitar ao uso do gênero como uma realidade natural ou como um modo de categorização biológica de sujeitos ou uma sua decorrência ou sob um ideal europeu-branco. Mas quem *vive a norma*? E como se *vive a norma*? E se a vivência desconfirma, desestabiliza, desloca a *norma*? Que norma?

Não se tratando de um método, no entanto, como pode a desconstrução servir à hermenêutica jurídica? Talvez seja possível explicar isso, pensando em duas formas de se fazer hermenêutica constitucional, seus objetivos e os critérios para a avaliação de sua correção. Há talvez uma oposição bastante presente no campo a esse respeito e de um lado encontramos soluções como a de Dworkin e Habermas, que apontam para uma “única decisão correta” (DWORKIN, 2010) ou para um consenso (HABERMAS, 2012). De outro lado, autores como Häberle e Neves indicam que numa sociedade plural e complexa (termos usados respectivamente), interpretação constitucional é atividade de conflito e compromisso (HÄBERLE, 1997) ou que deve guardar abertura para o dissenso quanto aos conteúdos (NEVES, 2012).

Minha posição aqui é de que há algo mais que se impõe sob uma visão desconstrutivista quando se fala em direito como ato de fala performativo e se trata de cuidar da interpretação de direitos fundamentais. Nesse ponto, o interprete é mais do que um sujeito que realiza essa atividade de conflito e compromisso. Há uma necessária *responsabilidade*. Isso porque, sob a leitura performativa aqui feita, o constitucionalismo não deve apenas guardar compromisso com o conflito ele é o próprio conflito, ele é a tensão (CHUEIRI, 2013, p. 29). Constituição como performatividade é Constituição como herança, como exercício do presente e como futuro: é essa a ética que se carrega com a *différance*. Uma Constituição, portanto, radical, “que não se conforma aos mecanismos liberais de mútua negociação entre os poderes constituídos, arriscando-se a ser mais do que isso, ou seja, objeto e sujeito da política democrática” (Idem, p. 29), o que, portanto, não significa entronizar o momento fundacional como esgotamento de

sentido e do exercício do poder constituinte. Ler desse modo a Constituição significará que ela “não se deixa reduzir ao constituído, mas nela retém o poder constituinte e desta forma nos constitui, radicalmente, como comunidade política” (Idem, p. 26)⁹⁸, afinal, com a ética presente na desconstrução, somos levados a afirmar que uma decisão única e correta não existe e que sendo a possibilidade do fracasso uma *lei* do performativo, o sentido dado pela decisão é um exercício da *differànce*: estabelece o sentido do texto na urgência da interpretação do direito e adia o sentido do texto na abertura para o dissenso sempre porvir. Isso porque, lembrando, para Derrida, a característica de todo signo e também de todo ato de fala, que faz de um texto legível, o que o faz permanecer e poder ser citado é a sua iterabilidade e, desse modo, a Constituição *permanece* justamente porque citada longe ou fora ou sem a presença dos emittentes e dos destinatários “originais”, ou seja, para além do exercício fundacional do Poder Constituinte

Pode parecer no entanto que a teoria de Derrida cria um decisionismo excessivo ou mesmo seja inservível ao direito por livrá-lo de qualquer fundamento. Ou ainda que não lhe sirva por destruir e negar a história. Ideia equivocada e aqui já mencionada, pois a *herança* e como se *utiliza* dessa herança não é deixada de lado. Lembrando, “um herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 12-13). Não há destruição e nada do aqui exposto leva ao “*nada*”, à desesperança. Afinal “a justiça, como experiência da alteridade, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história” (DERRIDA, 2010, p. 55). Outro motivo para que se afaste a ideia de decisionismo está no fato de que a desconstrução é também uma teoria acerca da ética – ética do compromisso e da responsabilidade, ética da alteridade. Há um duplo movimento na desconstrução:

O sentido de uma responsabilidade sem limites, portanto, necessariamente excessiva, incalculável diante da memória; e, por conseguinte, a tarefa de lembrar a história, a origem e o sentido, isto é, os limites dos conceitos de justiça, de lei e de direito. (...) a tarefa de uma memória histórica e interpretativa está no cerne da desconstrução. (...) é preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a fazer-lhe é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós, (...) É preciso também saber que essa justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade. Por conseguinte, nunca ceder a esse respeito, manter sempre vivo um questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites de nosso aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça é, do ponto de vista de uma desconstrução rigorosa, tudo salvo uma neutralização do interesse pela justiça, uma insensibilidade à justiça. Pelo contrário, é um aumento hiperbólico na exigência de justiça, a sensibilidade a uma espécie de desproporção essencial que deve inscrever, nela, o excesso e a inadequação. (DERRIDA, 2010, p 37)

(...) Em geral, a desconstrução se pratica segundo dois estilos que, o mais das vezes, ela enxerta um no outro. Um deles assume o aspecto demonstrativo e aparentemente não-histórico dos paradoxos lógico-formais. O outro, mais histórico ou mais

⁹⁸ Acerca, no entanto, de que limites seriam impostos a esse exercício, remeto à Parte IV do trabalho.

anamnésico, parece proceder por leitura de textos, interpretações minuciosas ou genealógicas. (DERRIDA, 2010, p 41) .

Nada disso leva ao “*nada*”, à desesperança, à destruição. Afinal, conclui: a justiça, como experiência da alteridade, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história (DERRIDA, 2010, p. 55).

Essa performatividade da Constituição implica que “o constitucionalismo, ao invés de frear o poder constituinte, o exhibe, o expõe e o reafirma quando garante, protege e renova os compromissos democráticos, sobretudo através da realização da Constituição” (CHUEIRI, 2013, p. 32) o que exige compromisso, responsabilização, ética, “ação política no presente”, uma percepção de que jurídico e político não se fundem nem se recusam, mas devem ser articulados em uma “*paradoxal busca, em simultâneo, de abertura e fechamento*” (KOZICKI, 2004, p. 148), que eu prefiro chamar de fronteira. Não se trata, portanto, de decisionismo, abandono ou abertura hermenêutica total. Essa fronteira, essa abertura traz conflito e compromisso, tensão e responsabilização. Por isso, falar do humano no jurídico, trata de tensionar, entre o Eu e o Você, entre o falante e os destinatários, entre o universal e o individual, aquele que dá a norma – *povo* – e aqueles que vivem e recebem a norma – pessoa humana digna.

PARTE IV. TÊMIS TRAVESTI: narrativas expansivas do *humano* no direito entre pluriversalidade e multiplicidade

Existimos desde que nos descobrimos?
(Hija de Pierra)

Si no nos cuidamos, la mejor alegoría del derecho de las minorías en el mundo globalizado estará dada por las transformaciones de la muñeca Barbie que, frente a las críticas al modelo anglosajón de belleza que impone, apareció con ropas étnicas y piel más oscura. Sin embargo, la estructura ósea que se adivina por debajo de la piel es la misma.
(Rita L. Segato)

Perguntar-se sobre o que “nos” faz diferentes dos outros – outras espécies ou outras culturas, pouco importa quem são “eles” quando o que importa somos “nós” – já é uma resposta”
(Eduardo Viveiros de Castro)

Depois das duas articulações feitas acima, a primeira, do corpo como lugar e fonte de significação que, na colonialidade, é significação que articula sexo, gênero e raça e a segunda, a do direito como linguagem performativa que é ao mesmo tempo violência colonial e possibilidade de abertura e que, também sob a linguagem da colonialidade situa-se numa cadeia histórica de significação que usa a oposição humano/não humano para teorizar; quero agora aproximar essas elaborações para apresentar minha proposta expansiva do *humano* para o jurídico.

Falar em performatividade nos levou à linguagem como força e efeito: a força ilocucionária do ato de fala, a produção perlocucionária de efeitos. A força de compromisso da Constituição e o efeito da produção de humanidade. Do mesmo modo, nos levou a identificar que a cadeia histórica de significados que faz um performativo, para os objetos desta tese é a colonialidade que tem por dicotomia fundante a oposição entre humanos e não humanos. Com essas afirmações, podemos começar a refletir a relação das duas matrizes teóricas utilizadas no trabalho para perceber que, quanto mais o Direito – como teoria, como texto, como narrativa, como ato de fala, como Constituição – reproduza os sentidos da colonialidade, mais o efeito será o de produzir *desumanidades*. Defendo, então, trabalhar no intervalo entre força e efeito para que o efeito seja expansivo o que significará, primeiro, debruçar-me sobre as categorias do humano no Direito – povo e (dignidade da) pessoa humana – para depois performar reinscrições.

Faço esses movimentos para tentar construir aqui e na próxima seção a seguinte ideia: quando considero esse *funcionar*, como referi antes, quero poder falar que performativos

produzem efeitos mesmo quando não atingem a intenção do falante “original” e mesmo sem - ou distante no espaço e no tempo - a presença desse falante. A intenção não governa o ato performativo e sua produção de efeitos. É sua produção dentro (como manutenção e ou repetição) ou contra (como subversão ou reinscrição de sentidos) uma matriz ou cadeia histórica de significados que o faz funcionar. Funcionar, assim, significará iterabilidade, a capacidade de reprodução que faz com que um ato de fala, sem referente externo que serviria a descrever, continue a fazer ou produzir sentido. Longe da presença, trabalhem com narrativas outras, com teorias outras, com a utilização do termos e institutos jurídico-constitucionais por aquelas que vivem a norma, que vivem contra a norma para se constituírem dignas. Longe da presença, trabalhem nesses intervalos, nesse espaço-tempo em que outras histórias sobre o que seja “ser um povo” ou ser um “sujeito digno” possam desrecalcar narrativas hegemônicas sobre a Constituição. Longe da presença, trabalhem nos intervalos entre ser povo e ser pessoa digna, realizando, na tensão do constitucionalismo democrático acima descrita, aproximações e confusões entre essas duas posições de sujeito, entre quem fala e para quem se fala, performando uma outra narrativa constitucional.

1. OS SUJEITOS DO PERFORMATIVO JURÍDICO

Gostaria de sugerir que esse tipo de classificação pode ser chamado de violento, forçado e que essa ordenação e produção discursiva dos corpos de acordo com a categoria sexo é em si mesma uma violência material. A violência da letra, a violência da marca que estabelece o que irá ou não significar, o que será incluído ou não no inteligível, assume uma significação política quando a letra é a lei ou a legislação autorizadora do que será a materialidade do sexo.

(Judith Butler)

El mito de origen de la nación funda una doble negación: no reconoce a ciertos sujetos como sujetos de la modernidad y (como historia) no puede reconocer tampoco las condiciones contingentes de producción de ese discurso. El vacío que funda el salto entre la grandeza de la tradición y la subjetividad nacional moderna pretende sepultar cualquier continuidad en la producción orquestada del despojo material y simbólico de gran parte del “pueblo”; y separa los “sujetos de la nación” de las “comunidades menores” pre-modernas.

(Mario Rufer)

A maliciosa artificialidade do argumento, apresentando a estratificação social como oposta à racial, não resiste a mais superficial análise, já que era o fator racial que determinava a posição social. Fomos escravizados os africanos (negros) e não os europeus (brancos). Esse o fato histórico que conta.

(Abdias do Nascimento)

Só adquirem politicidade e são dotados/as de capacidade política, no mundo da modernidade, os sujeitos – individuais e coletivos – e questões que possam, de alguma forma, processar-se, reconverter-se, transpor-se ou reformular-se de forma que possam se apresentar ou ser enunciados em termos universais, no espaço “neutro” do sujeito republicano, onde supostamente fala o sujeito cidadão universal. Tudo o que sobra nesse processo, o que não pode converter-se ou equiparar-se dentro dessa grade equalizadora, é resto.

(Rita Segato)

O propósito a partir desse momento é pensar como as formas de teorizar sobre o corpo e o direito me permitirão fazer de outro modo o *humano* entrar no *jurídico*. Para essa operação, com a articulação performatividade-decolonialidade, escolho dois termos da Constituição que podem permitir essa entrada: no lugar de Estado, nação ou cidadania, trabalho o *povo*. No lugar de sujeito ou indivíduo, trabalho a *dignidade da pessoa humana*. Os dois termos trarão pistas de como realizar a tarefa expansiva a que me lancei, ciente daquela tensão entre as duas epistemes aqui escolhidas e de como ambas encaram a *norma*. Ao mesmo tempo, vale ter em mente que trabalhar o humano no jurídico é oscilar entre dois pontos: a universalidade e a

individualidade. Em direitos humanos e fundamentais, especialmente, a teorização toma o *humano* como categoria universal sob consenso para estabelecer que direitos pertenceriam a esse. Toma o universal como parâmetro para lidar com individualidades. O que acontece quando as categorias que usamos na parte II deste trabalho são trazidas para o meio dessa oposição?

Para buscar respostas a respeito dessa teoria e narrativa expansiva do humano, submeto, então, os dois institutos jurídicos que parecem representar a oposição universalidade-individualidade em matéria de *humano* a uma leitura performativa-decolonial para discutir como, com a recusa das múltiplas corporalidades, em um contexto latino-americano e brasileiro, sob o performativo da colonialidade, essas categorias foram ambas preenchidas ou construídas sob um mesmo ideal: aquele da matriz ideal branco e cis-heteroconforme. Fazer essa leitura não significa advogar o abandono dessas categorias, mas promover deslocamentos discursivos para permitir outros usos dessa linguagem. Apesar de toda a resistência aos universalismos na teorização sobre o humano – com a qual concordo – produzidos na e pela modernidade, há no seu uso quase uma inevitabilidade: em algum sentido, de algum modo, acabamos por recorrer a uma concepção universal ou total. Se é possível, em algum momento ou sentido, teorizar sobre direito ou política sem esse recurso, ainda não consigo responder. Os dois campos, em grande medida, exigem alguma nota de universalização para operar. O que quero, então, reconhecendo essa inevitabilidade, é retomar categorias que guardam essa característica para que possamos utilizá-la a favor do humano expansivo.

A leitura derridiana do Direito nos deixa, de algum modo, em um estado de angústia. Direito como performativo, força como violência, indecidibilidade inevitável, adiamento de sentido, justiça como aporia. Mas essa angústia pode ser produtiva, pode ser utilizada *a favor* do próprio fenômeno jurídico. Em *Declarations of Independence*, o autor faz uma leitura sobre (rascunhar) a Declaração de Independência norteamericana como ato performativo, lendo o documento constitucional como performatividade. Uma leitura dessa mesma natureza é realizada por Hannah Arendt em *On Revolution* (1990). A diferença entre as leituras, como examinado por Bonnie Honig, está em como cada um identifica o momento performativo e a presença de atos de fala constatativos no texto, em especial, o recurso a uma verdade autoevidente: a referência a Deus. Enquanto Arendt entende que tal referência é desnecessária e fruto de uma insegurança dos fundadores no poder da performatividade – para Arendt o ato se sustenta por si mesmo, a força é da própria Revolução é isso que o fez *permanecer* -, Derrida entende que o recurso a um absoluto, a uma verdade autoevidente, a um constatativo é inevitável: todo ato fundacional se sustenta em um constatativo (HONIG, 1991, p. 108), como

recurso consciente ou não, deliberadamente ou não. E com o Direito não poderia ser diferente, afinal, na teoria do autor, o Direito não tem fundamento, como performativo ele funda a si mesmo, mas recorre sempre a um constatativo que o sustente. Talvez por uma operação fundacional, por uma deliberada operação de esconder essa autofundação como ato de violência... Parece-me, contudo, que esse recurso realmente seja inevitável, afinal, em última instância, a autofundação (revolucionária ou não) do Direito traz um “elemento comum e imutável que se refere a “homem” ou natureza humana e torna legítimo o legislador e os conteúdos variáveis que abrem novas áreas de prerrogativa e livre atuação” (DOUZINAS, 2009, p. 107). Faço essa introdução para perguntar: no contexto da Constituição Brasileira de 1988, seriam o *povo* e a *pessoa humana* essas verdades autoevidentes em que se sustenta a fundação performativa? Ou será que também podemos ler esses institutos como performativos?

A Constituição de 1988, como documento que marca a ideia de um Estado Democrático Constitucional de Direito, tendo como fundamentos *I - a soberania; II - a cidadania; III - a dignidade da pessoa humana; IV - os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa; V - o pluralismo político*, dando destaque aos direitos fundamentais que surgem disciplinados a partir de seu artigo 5º. Em seu preâmbulo, declara:

Nós, **representantes do povo brasileiro**, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL.

O parágrafo único do artigo 1º diz

Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:

I - a soberania;

II - a cidadania;

III - a dignidade da pessoa humana;

IV - os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa;

V - o pluralismo político.

Parágrafo único. **Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição.**

Por fim, diz o artigo 5º:

Art. 5º **Todos** são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

I - **homens e mulheres** são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição;

Seria esse *povo de onde todo o poder emana* (uma das) a verdade autoevidente a que recorre o ato de fala constitucional para esconder seu ato fundacional sem fundamento? Ou seria esse povo também uma performatividade instaurada pelo ato fundacional? Quem é o povo? Quem é essa instituição definida no ato de promulgação da Constituição? E quem *não* é o povo – ou ao menos ainda não? Há indivíduos não *sujeitos* d(n)essa declaração? Como a (instauração) da Constituição na voz e pela voz e para a voz do “povo” dentro de uma matriz branca e cis-heterconforme delimita os corpos possíveis para o direito? O que é o humano que sustenta a *dignidade da pessoa humana*? E quem não cabe nesse humano teorizado com a colonialidade? Diante da tal angústia, no entanto, é necessário também realizar outra série de perguntas: como lidar com o *humano* no Direito? Ou melhor perguntando, há alguma possibilidade de utilizar o Direito como ferramenta expansiva do humano? Há espaço para essa operação expansiva no Direito, que permita que corporalidades múltiplas sejam vivíveis?

Em seu texto *Race and essentialism in Feminist Legal Theory*, Angela Harris faz uma comparação entre *Funes*, personagem de um conto de Jorge Luiz Borges e a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América a fim de discutir o feminismo jurídico. Na comparação, a autora trata da diferença entre um “EU” que só conhece especificidades – experiências singulares compostas de detalhes, sem abstrações, diferenciações ou generalizações - e um “NÓS” que só conhece universalidades – em que um dito “povo” é o autor e a audiência do instrumento (HARRIS, 1990, pp. 581-582). Para a autora, ambos são iguais: são monólogos, dependem dos silêncios dos outros; com a diferença apenas de que o primeiro não conhece outros enquanto o segundo os silenciou (HARRIS, 1990, p. 583). Nesse caminho entre o particular e o universal, a voz consubstanciada na assinatura de uma lei – no caso aqui, da Constituição - é autoritária e coercitiva em sua tentativa de falar por todos – que, repito, desconhece particularidades (HARRIS, 1990, p. 583). A crítica é pertinente e pode ser utilizada para o propósito da discussão sobre o gênero na Constituição, já que suas referências a “*povo*”, “*todos*” e “*homens e mulheres*”, a depender de seus usos, podem acabar por criar uma homogeneidade fictícia que desconhece especificidades ou que, quando as reconhece, o faz como se os indivíduos se constituíssem ao modo de uma massa de somas de marcadores diversos – mulher + negra + heterossexual; homem + branco + homossexual (HARRIS, 1990, pp. 588-589) – instituindo direitos fundamentais pensados para esses marcadores – alguns, nem todos – alcançando tão somente a pretensão de proteção de uma massa de universalidades a partir dessas somas. É dessa forma de articular, entre eu e nós, proposta por Harris, que sigo.

1.1 Entre o eu...

*Since he stoops to view the inside, we are led to suppose
that, for the time being, he is taller than the open door.*
(Jacques Derrida)

“A modernidade é a época em que o homem foi subjetivado” (DOUZINAS, 1993), a “era do indivíduo” (RENAULT, 1989). Supostamente essas categorias representariam a entrada desse *eu* da oposição de Harris, a particularidade, a singularidade. Mas será mesmo que essas elaborações da colonialidade permitem uma *singularidade radical*? Pessoa humana, sujeito e indivíduo são entidades correspondentes? Se o constitucionalismo democrático, em seu componente *democracia*, tem no *povo* uma das categorias centrais; quando falamos do outro componente, o dos direitos fundamentais, uma outra categoria se torna crucial: aquela de *sujeito de direitos*. Enquanto o povo é o *nós* da voz constitucional, o sujeito de direitos é o *eu* que demanda diante do Judiciário, é o *titular de direitos*. Como tal, então, é um instrumento fundamental e afeta significativamente a noção de *humano*. Diferente dos institutos de *pessoa* no Direito Civil, a ideia de pessoa humana e a própria dignidade da pessoa humana não são conceitos jurídicos (BARRETTO, 2013, p. 66). Ademais, a dignidade da pessoa humana é comumente adotada como constatação, como simples reconhecimento descritivo da natureza da pessoa humana digna e sua atribuição de fundamento do Estado Democrático de Direito. Assim, ao contrário da ideia do Direito Civil de que o conceito de sujeito de direitos é mais amplo do que o de pessoa (física/jurídica— como se este estivesse contido naquele), reflito exatamente no sentido contrário: centrando-me apenas na questão do *humano*, *pessoa humana* é bem mais (ou deveria ser) do que a ideia de sujeito de direitos representa. Ou mais do que isso: na ideia de pessoa humana *deve* caber bem mais do que aquele último instituto representa. O sujeito de direitos é a entrada da *pessoa humana* no mundo normativo-jurídico e suas instituições, o sujeito de direitos é uma instituição desse mundo jurídico. Para que essa entrada possa ser feita sem que tenhamos que nos abaixar tanto, precisamos então usar a noção de pessoa humana como uma ferramenta de adiamento de sentido do humano e de sujeito.

Quero aqui colocar em questão essa operação do seguinte modo: (i) começo pela apresentação da forma corrente e dominante de identificação da *dignidade da pessoa humana*; (ii) analiso a referida forma teórica de modo a questionar se a concepção de pessoa humana ali presente está preenchida ou contaminada com as noções modernas de sujeito e indivíduo; (iv) realizo uma reflexão sobre tais termos diante do *corpo*, afim de assentar pontos para a construção da parte final deste trabalho.

1.1.1 O modelo dominante da *dignidade da pessoa humana*

Naquilo que chamarei de literatura jurídica dominante⁹⁹ tem centralidade uma concepção neokantiana¹⁰⁰ da dignidade da pessoa humana. Segundo Ingo Sarlet, por exemplo, é incensurável “a permanência da concepção kantiana no sentido de que a dignidade da pessoa humana, esta (pessoa) considerada como fim, e não como meio, repudia toda e qualquer espécie de coisificação e instrumentalização do ser humano” (2002, p. 44). Marianna Holanda, em sua tese de doutorado, faz uma análise a esse respeito, inicialmente realizando uma pesquisa etimológica sobre o termo, que a levou, segundo aponta, a um horizonte comum: a dignidade como “característica humana excludente, um distintivo social”.¹⁰¹ A autora diz que, na literatura jurídica, a concepção que domina é de que a dignidade é “um “valor supremo do ser humano” que dá origem a todo e qualquer código ou ordem jurídica” (HOLANDA, 2015, p. 64).

A partir de uma compilação de alguns dos autores brasileiros mais citados quando se fala em uma teoria dominante, quero apresentar um pequeno resumo. Certamente ela não esgota o debate nos campos teóricos, doutrinários e jurisprudenciais sobre o instituto em questão. A intenção é reunir pontos comuns, referências reiteradas e que, mesmo sob alguma crítica¹⁰², formam a cadeia de significados da *dignidade da pessoa humana*. Isso significa que, a princípio, a própria teoria kantiana não será objeto de estudo, mas sim essa sua revisitação. Antes de apresentar esse resumo, há ainda duas questões levantadas por Holanda que me parecem

⁹⁹ Troco aqui o termo comumente usado no direito *majoritária*, pelos termos dominante ou hegemônica. Com isso, quero indicar que, possivelmente, posições ditas por majoritárias não se tratam apenas de uma questão numérica, mas da hegemonia de uma dada teoria ou epistemologia também como resultado da colonialidade.

¹⁰⁰ Optei por usar o termo neokantiana, pelo seguinte motivo: a literatura a que me refiro como dominante aponta sua base na filosofia kantiana. Contudo, a teorização de Immanuel Kant não é uma construção sobre a pessoa humana digna: Kant está ali a produzir uma filosofia da moral, um esclarecimento baseado na razão para qual seria o princípio da moralidade humana, teorizando, assim, sobre a razão e a autonomia da vontade como forma de fundamentar os costumes e o agir moral. Ao usar o conceito do autor para falar da autonomia, talvez apenas nesse ponto essa forma de teorizar no direito brasileiro poderia ser dita kantiana (ainda que, mesmo assim, me parece não deveria sustentar o instituto de que aqui falo). O que ocorre, no entanto, é que essa teorização equipara as noções do autor sobre a autonomia à ideia de dignidade da pessoa humana em si, ao falar do humano digno como sendo a representação de seu valor intrínseco como fim. Mas a formulação desse tratar o humano como fim em si mesmo não é uma definição do humano, definição da dignidade ou definição de pessoalidade ou não serve na filosofia kantiana para produzir essas definições. São formulações para a construção do imperativo categórico kantiano como fundamento da mora. Assim, como falarei no próximo tópico, essa equiparação leva a um estreitamento do que seja digno e do que seja humano. Devo ao Professor Wanderson Flor de Nascimento o cuidado para fazer essa leitura da obra kantiana para rever como ela é apropriada no direito brasileiro.

¹⁰¹ Esse caráter é por ela identificado tanto na concepção clássica romana quanto no seu uso moderno: “Como adjetivo clássico imputado às elites romanas a dignidade demarcava uma situação de status social marcado por discriminação de gênero, classe e raça. Como princípio moderno, o conceito passou a ampliar o grupo de acesso tornando-se um “valor da pessoa humana”, universal. Foi transformado, discursivamente, em um unificador de humanos que, contudo, julga “os foras da lei” (HOLANDA, 2015, p. 64).

¹⁰² Isso porque, por exemplo, o livro de Daniel Sarmiento representa, entre as referências que aqui utilizarei, o que mais se afasta da leitura dominante e Sarlet faz alguns deslocamentos sobre o antropocentrismo da teoria.

fundamentais para guiar nosso caminho. A primeira é a de que o “problema do humano” parece surgir mais em produções europeias do que em qualquer outro tipo de filosofia ou herança de pensamento. Conceituar a humanidade parece um projeto da colonialidade, talvez porque, como disse no começo do trabalho, a oposição humano/não humano é um dos seus grandes produtos ou fundamentos – ou os dois ao mesmo tempo (HOLANDA, 2015, p.19). Ou como diz Viveiros de Castro que nos perguntemos “sobre o que “nos” faz diferentes dos outros – outras espécies ou outras culturas, pouco importa quem são “eles” quando o que importa somos “nós” – já é uma resposta” (2015, p. 26). A segunda pontuação que faz é a de que a referência a uma dificuldade em definir o referido instituto aparece com frequência, mas que tal frequência está apenas relacionada a momentos em que a “dignidade extrapola os seus limites antropocêntricos e androcêntricos –que delimita privilégios –ampliando-se” (HOLANDA, 2015, p. 66).

Parece mesmo haver uma preocupação em controlar e definir os limites dessa dignidade e desconfio que essa preocupação esteja mesmo presente com maior frequência contra pretensões expansivas para além de uma noção de humano colonial e *andro* e antropocentrada. O curioso, no entanto, é que ela também surge quando alguma crítica e pretensão emancipatória estão presentes. Assim, por exemplo, João da Costa Neto propõe a necessidade de definição para possibilitar uma “aplicação coerente” e evite seu uso como reserva de equidade” (2009, p. 11). De outro lado, Daniel Sarmiento, em um livro com algumas preocupações emancipatórias aponta que “essa indeterminação e ambiguidade comprometem a capacidade do princípio da dignidade humana de equacionar as controvérsias jurídicas e sociais” (2016, p. 17). Segundo ele, haveria uma “carnavalização do instituto” (Idem, p. 18). Luís Roberto Barroso identifica que a dignidade da pessoa humana, apesar de constituir o que ele chama de “um dos maiores exemplos de consenso ético do mundo ocidental”, na realidade, juridicamente, acaba funcionando “como um mero espelho, no qual cada um projeta seus próprios valores” (BARROSO, 2012, p. 9-10). Não me alongarei nessa discussão, mas a referência aos autores serve a pensar como essa alegação de indefinição e seus perigos se revela uma constante. E mesmo que com pretensões emancipatórias, a crítica de Holanda dá uma boa pista: a pressão ou necessidade de se definir o que é a DPH, que, em última instância seria uma pretensão em definir o que é a pessoa humana, tem qualidades antropocentradas e coloniais. Outros, diante dessa dificuldade, consideram o conceito inútil e, nessa linha, há, por exemplo, quem defenda simplesmente substituí-la pela noção de autonomia. É o que defendeu Ruth Macklin em artigo

bastante repercutido publicado na *British Medical Journal* em 2003 e é seguido, por exemplo, por Lincoln Frias e Nairo Lopes em artigo publicado em 2015.¹⁰³

A questão que fica agora é: qual o perigo maior, uma indeterminação ou uma definição limitadora? Ou será que não podemos encontrar um caminho no intervalo entre as duas posições? Afinal, o perigo parece ser grande nos dois casos: tanto uma noção indeterminada que serve a tudo pode esvaziar por completo o instituto, mas também, uma definição que cria restrições pode significar negação de humanidade. Voltarei a isso depois. Agora, quero fazer um apanhado dos elementos ou critérios da dignidade da pessoa humana que podem ser encontrados em literatura e jurisprudência dominantes. Não me estenderei nessa tarefa, preocupada em me concentrar em como descentrar essa linguagem. Assim, não farei o costumeiro recorrido histórico do uso da dignidade da pessoa humana no Direito ou da noção de dignidade (especialmente não farei esse recorrido na noção moderno-europeia de dignidade), esse trabalho já está feito em inúmeras teses, dissertações e livros.¹⁰⁴

O primeiro componente da DPH – e entendido ou referido como sua ideia central, posição com a qual uma grande maioria parece concordar - é a ideia de *valor intrínseco* que aparece, em variadas referências, como baseado na proposição kantiana de que aquilo “que constitui a só condição capaz de fazer que alguma coisa seja um fim em si, isso não tem apenas simples valor relativo, isto é, um preço, mas sim um valor intrínseco, uma dignidade” (KANT, 1964, p.32). Em um resumo dos elementos, João Costa Neto aponta encontrar em Kant os “traços fundamentais da dignidade humana como a vemos hoje”, dentre eles a pessoa ou sujeito como “ser dotado de valor intrínseco, a despeito dos fins derivados e consequências que suas ações tragam ou possam trazer a si ou à sociedade à qual ele pertence, ou seja, trata-se de um sujeito que deve ser encarado sempre como um fim em si mesmo e nunca como mero meio” (2009, p. 22). É em Kant e na diferenciação entre preços e fins que Carmen Lucia Antunes Rocha também sustenta a ideia central da DPH como valor intrínseco: a pessoa “é um fim, nunca um meio; como tal, sujeito de fins e que é um fim em si, deve tratar a si mesmo e ao outro. Aquele filósofo distinguiu no mundo o que tem um preço e o que tem uma dignidade”. Assim sendo, aponta que, por não ter preço e ser um fim em si mesma “Toda pessoa humana é digna” (1999, s.p). Para Barroso, esse é o elemento ontológico encontrado no plano filosófico,

¹⁰³ Frias defende o mesmo argumento em O argumento do valor intrínseco da vida humana contra a morte de embriões humanos. (2013)

¹⁰⁴ Para isso cf. as seguintes obras: a tese de Marianna Holanda como retomada da noção da dignidade e crítica (2015). A tese de Fernanda Bragato (2009) para um percurso sobre a ideia de pessoa, o livro de Daniel Sarmento para uma compilação desse histórico do instituto (2016) e a tese de João Costa Neto para a análise jurisprudencial Brasil e Alemanha. (2009).

“ligado à natureza do ser” como um “conjunto de características que são inerentes e comuns a todos os seres humanos, e que lhes confere um *status* especial e superior no mundo, distinto do de outras espécies” e oposto ao “valor atribuído ou instrumental” (2012, p. 76). Tal elemento, para o autor, está juridicamente na origem de vários direitos fundamentais – vida, igualdade (e consequente proibição de discriminação), integridade física e psíquica. (Idem, p. 76-7).

Nem todos, contudo, fazem essa referência usando de uma justificativa tão fortemente antropocêntrica. Sarlet sustenta manter o centro na teoria kantiana, “cuja concepção de dignidade parte da autonomia ética do ser humano que, de certo modo, se completa o processo de secularização de dignidade, que, de vez por todas, abandonou suas vestes sacrais” (2002, p. 39), mas critica o antropocentrismo de dada teoria (Idem, p. 42), considerando que é preciso reconhecer valor intrínseco à natureza independente da sua valia para a vida humana e que isso “não necessariamente conflita com a noção de dignidade própria e diferenciada – não necessariamente superior e muito menos excludente de outras dignidades – da pessoa humana, que, á evidencia, somente e necessariamente é da pessoa humana”. (Idem, p. 43) O autor não se aprofunda muito nessas questões ou nos modos dessa compatibilidade, ou como seria esse *diferenciado*, mas sem dúvida insere uma crítica relevante. Para ele, então, a DPH

“há de ser compreendida como um conceito inclusivo, no sentido de que a sua aceitação não significa privilegiar a espécie humana acima de outras espécies, mas sim, aceitar que do reconhecimento da dignidade da pessoa humana resultam obrigações para com outros seres e correspondentes deveres mínimos e análogos de proteção” (Idem, p. 43).

Para Sarmento, “A Constituição de 88, interpretada à luz do seu sistema e da moralidade crítica, endossa a ideia de que o Direito e o Estado existem para a pessoa, e não o contrário. A pessoa, nesse sentido, tem um *valor intrínseco*, e não pode ser instrumentalizada”. Apresentando a teoria kantiana, diz que ali “tratar uma pessoa como fim significa respeitá-la como um sujeito racional, capaz de fazer escolhas e de se autodeterminar”. Sarmento aponta, ainda, que “há que se atentar para o fato de que a interdição contida no imperativo categórico é de que as pessoas sejam tratadas *apenas* como meios. Não se veda que, em alguma medida, uma pessoa se valha de outra para atingir os fins que persegue” (2016, p. 107). É um dos poucos que faz essa ressalva sobre o pensamento kantiano, mas não parece colocar um limite nesse uso. Por fim, lembra que a teoria implica que “o indivíduo não pode tratar a si mesmo como mero objeto” (Idem, p. 108), criticando posteriormente a ideia contida nessa formulação e os riscos de interpretações que limitem alguns comportamentos de modo discriminatório.

Em seguida - e ocupando posição também central nessa concepção dominante - a *autonomia*. Sarlet diz que: “o elemento nuclear da noção de dignidade da pessoa humana parece

continuar sendo reconduzido (...) primordialmente à matriz kantiana, centrando-se portanto na autonomia e no direito de autodeterminação da pessoa (de cada pessoa)” (p. 54) Igualmente, é isso o que Holanda aponta na sua pesquisa, criticando o trabalho de Costa Neto:

Costa Neto (2009) apresenta uma tradição jurídica na qual Kant é utilizado como o criador de um “sistema moral” no qual a liberdade é o fio condutor e a autonomia é percebida como independência; “eu sou livre do Outro”. Nessa narrativa, a liberdade e a autonomia se sobrepõem como princípios morais apontando uma sobrevalorização do “eu”, sujeito racional. É a partir dessa base moral que se apresentam correspondências entre “traços fundamentais da Dignidade Humana” com a dignidade proposta por Kant. (2015, p. 52).

Para Barroso, essa é o “elemento ético da dignidade” como “fundamento do livre arbítrio dos indivíduos, que lhes permite buscar, da sua própria maneira, o ideal de viver bem e de ter uma vida boa”. A noção é de autodeterminação, segundo o autor, e “identifica a capacidade do indivíduo de se autodeterminar em conformidade com a representação de certas leis. Uma razão que se autogoverna” (2012, p. 71) e, portanto, se constitui em *autonomia pessoal* “que é valorativamente neutra e que significa o livre exercício da vontade por cada pessoa, segundo seus próprios valores, interesses e desejos” e depende “do preenchimento de determinadas condições, como a razão, a independência e a escolha (Idem, p. 81). Ressalta que “ao contrário da autonomia moral, a autonomia pessoal, embora esteja na origem da liberdade, corresponde apenas ao seu núcleo essencial. A liberdade tem alcance mais amplo, que pode ser limitado por forças externas legítimas” enquanto a autonomia é “parte que não pode ser suprimida”. A ideia contida nessa formulação da autonomia, em resumo, para o autor é a de “tutelar o ser racional como um fim em si mesmo. Isso significa açambarcar os projetos de um dado sujeito, independentemente de quais forem, pelo simples fato de que eles se originam daquele sujeito, ou seja, de que são produto de autodeterminação”. (Idem, p. 82). Por consequência, diz Costa Neto, “a autonomia e a livre escolha possuem um valor intrínseco, desassociado dos possíveis frutos ou fins derivados que possam fornecer. Precisamente porque o ser humano é fim em si mesmo, e sua ação, por ser autônoma, possui um valor ínsito a ela mesma” (2009, p. 22) e parece que chegamos aqui a uma circularidade em que autonomia e valor intrínseco se fundam reciprocamente.

Habermas encontra na autonomia de moldes kantianos algo que a diferencia da autonomia como liberdade subjetiva: a vontade guiada por “máximas aprovadas pelo teste da universalização”:

No caso da liberdade subjetiva, a vontade é determinada por máximas de prudência, pelas preferências ou motivos racionais, digamos, que uma determinada pessoa tem. Nesse caso, o ato de liberdade surge como parte da consciência de um único sujeito. No caso da autonomia, porém, a vontade se deixa determinar por máximas aprovadas pelo teste de universalização. A vontade de uma pessoa é determinada por motivos que deveriam igualmente ser levados em conta por todas as outras pessoas (na medida em que são vistas como membro da comunidade moral). Essa interpenetração do livre

arbítrio e da razão prática nos permite conceber a comunidade moral como uma comunidade abrangente que faz suas próprias leis, uma comunidade formada de indivíduos livres e iguais que se sentem obrigados a tratar uns aos outros como fins em si mesmos.” (HABERMAS, 2004, p. 12-3).

Por fim, sobre a autonomia, Macklin entende que todo o conteúdo da DPH poderia ser simplesmente por ela substituído, porque, ao fim, ela “nada mais é do que uma capacidade de pensamento e ação racional, com seus contornos centrais transmitidos nos princípios do respeito à autonomia” (2003, p. 4).

Voltarei a essas formulações a seguir. Na sequência, aparece a ideia de que para que essa dignidade seja possível, há que se garantir o mínimo existencial, como “direito básico as provisões necessárias para que se viva dignamente”. Para Barroso, esse na verdade é um componente da autonomia, pois entende que a igualdade depende dos seres serem “livres de necessidades”, no sentido de que suas necessidades vitais essenciais sejam satisfeitas” (2012, p. 85). O uso do mínimo existencial como parte da DPH pode se dar de duas principais formas: ou como instrumento para garantia e uso de outros direito ou de modo independente como injustiça em si mesmo. De um lado “Os fundamentos instrumentais apontam que o mínimo existencial deve ser assegurado para que algum outro princípio ou objetivo seja promovido” (liberdade e democracia, os mais invocados). Os fundamentos independentes “postulam que o mínimo existencial deve ser garantido porque a sua degeneração represa, em si, uma grave injustiça, independente dos efeitos que possa ter sobre outros valores.” (SARMENTO, 2016, p. 195). Para ele, o fundamento independente é superior ao não colocar condicionamentos ao exercício de liberdade que “são inacessíveis para muitas pessoas vulneráveis, como crianças e pessoas com deficiências mentais severas” (Idem, p. 331). E faz uma opção clara em defender que ele não se limita a condições para sobrevivência física, envolvendo também prestações de natureza sociocultural (Idem, p. 331). Sarlet encontra aí a ideia de “as condições existenciais mínimas para uma vida saudável,” (2002, p. 71), não como mera condição de sobrevivência, mas como a garantia de uma vida com alguma qualidade. ¹⁰⁵

¹⁰⁵ A inclusão do mínimo existencial como parte da DPH não acontece sem conflitos. E há aqueles que defendem que não deva ser levado em consideração por trazer tamanha ambiguidade ao conceito e ser um elemento extrínseco. Para Frias e Lopes “A noção de dignidade é tão polissêmica que é possível dar-lhe uma definição partindo de propriedades extrínsecas ao invés de intrínsecas: a dignidade entendida como reflexo das condições externas, do padrão de vida. Nesse caso, alguém se torna indigno (isto é, perde sua dignidade) caso viva em certas condições, que normalmente chamamos de “degradantes”. Mas essa noção de um mínimo para a dignidade, para o autor, leva a arbitrariedades porque “deixa patente o quanto há de normativo (e potencialmente arbitrário) na definição extrínseca da dignidade humana. Diferentes culturas, épocas, grupos e até mesmo pessoas podem divergir bastante em relação ao que consideram “indigno”. Há também a possibilidade de sustenta-la do modo inverso: “No segundo tipo de ligação entre a dignidade e os elementos externos, a causalidade é inversa: são os elementos externos que causam a dignidade, e não ela que dá origem a esses elementos, os sinais. Nesse sentido,

Por último, quero destacar que são poucos os que fazem referência expressa ao reconhecimento como parte da DPH. Um dos que se prolonga nesse tema é Daniel Sarmiento, para quem ele significa "pertencimento do indivíduo a grupos sociais estigmatizados por razões como raça, gênero, orientação sexual, religião, deficiência, etc" (2016, p. 333) e que seria em si um direito fundamental extraído da dignidade da pessoa humana – direito a igual respeito a identidade pessoal. (Idem, p. 332) Sarlet fala de reconhecimento, mas no sentido de proteção aos "direitos da personalidade", sem discutir questões referentes a gênero, raça, sexo, etnia... sua linha é, portanto, faz referências genéricas e civilistas ao livre desenvolvimento da personalidade e nessa "proteção da identidade pessoal" inclui respeito pela privacidade, intimidade, honra, imagem, direito ao nome, ... (2002, p. 130).

Em resumo, somando aqui e ali elementos e critérios apresentados acima, entre aproximações e distanciamentos de um e outro autor, uma e outra decisão, encontramos uma espécie de resumo: um sujeito que possui em si um valor intrínseco, por ser humano; autônomo como sujeito racional que, por vontade livre dá a si sua própria lei que, por sua vez, sendo resultado de uma atividade racional, é universalizável; que necessita de um mínimo material para sobreviver. Há, claro, diferenças em termos, por exemplo, de critérios para análise desses elementos ou método de interpretação. Essas questões, particulares de cada teoria ou proposta de cada autor, não serão aqui discutidas. Procurei apenas encontrar esses elementos que formam uma cadeia de significados dominante e que, em vários sentidos, se relacionam com a colonialidade. Essa forma de teorizar sobre o humano, a partir da *dignidade da pessoa humana*, me faz voltar ao escrito na parte II deste trabalho: esse humano, ser racional e autônomo de vontade livre que, para além de seu corpo, suas emoções, sua localização e situação, sua raça, seu sexo, seu gênero, dá a si mesmo uma lei que, como resultado dessas características, é universalizável não é *pessoa humana*. É o indivíduo da modernidade, é o sujeito moderno-colonial, o sujeito do iluminismo, o resultado de uma herança entre o *ego conquiro* e o *ego cogito*, um sujeito dominante e racializado, a mente que controla e domina o corpo, a racionalidade que funciona e se universaliza *apesar e para além* da corporeidade. Nas teorias liberais do contrato social, o sujeito contratante é supostamente "um corpo neutro individual: com sexo mas sem gênero, em princípio sem consequência para a cultura, uma mera localização

certos elementos são condições ou pré-requisitos para que as pessoas tenham dignidade. Isso se aproxima do que se compreende como "mínimo existencial" ou "mínimo social" (WHITE, 2004), que também se relaciona à garantia, normalmente pelo Estado – mas que exige o respeito e a colaboração de toda a sociedade –, de uma esfera mínima e intocável de direitos e recursos, capaz de prover a subsistência do indivíduo (NOBRE JÚNIOR, 2000, p. 247)." (FRIAS; LOPES, 2015, 662-3).

do sujeito racional que constitui a pessoa” (LAQUEUR, 2001, p. 244). Esse sujeito é tomado como o *indivíduo abstrato*, insular, isolado, autônomo, “cujo adjetivo é portador perfeito do preciso significado contido na expressão latina *abs-tractus*, ou seja, extraído do seu contexto histórico, isolado da sua carnalidade histórica representado sobretudo pela sua sociabilidade” (GROSSI, 2007, p. 140). Esse sujeito é, ainda, o indivíduo possuidor de bens, na ideia de que ao sujeito *pertencem* direitos como numa relação de propriedade. Segue, então, a leitura a partir dessas avaliações.

1.1.2 Um sujeito sem corpo?

Ocorre que essas formulações jurídicas tradicionais parecem querer dar um caráter a-jurídico para alguns institutos como esse como forma de neutralizá-los ou protegê-los, mas não conseguem superar a necessidade de que, ao analisar o modo como são operados – tanto na prática quanto na teoria –, eles acabam sendo sempre operados como institutos jurídicos, o que significa dizer, sujeitos à interpretação. A “proteção metafísica” é, portanto, frágil e até falsa e cria um artificialismo conceitual e excessivo e exclui ou diminui a “potência das diversidades e do múltiplo” (HOLANDA, 2015). Não significa que defendo fazer de *pessoa humana* um instituto a ser definido no campo do Direito, mas que precisamos enfrentar uma teoria que se responsabilize e se comprometa juridicamente pela *dignidade da pessoa humana*. E teoria compromissada, para esta tese, é saber localizado, ou apenas o saber localizado pode se responsabilizar.

Assim, em uma perspectiva performativa-decolonial, o que fazer com essa “*pessoa humana*” a que o direito faz referência? O que a define? O que constituem termos jurídicos como sujeito e pessoa humana? A linguagem legal parece exigir que essa *pessoa humana* venha a ser o *sujeito*: para falar em direitos, para fazer reivindicações de natureza jurídica, nos apresentamos como sujeitos completos, distintos, reconhecíveis, “sujeitos diante da lei” (BUTLER, 2004, p. 21) e assim fazemos porque assim nos é exigido e essa forma de se apresentar se vê necessária para fins de proteção e concessão de direitos. Mas ainda que essa exigência possa ser compreensível, não é possível fundir as categorias – pessoa humana e sujeito – uma na outra. O sujeito não representa tudo o que somos ou podemos ser e a linguagem “legal” a respeito de quem somos, de nossa identidade, não comporta o humano escapável. Além disso, o pleito de reconhecimento jurídico traz em si um paradoxo: o fato de estar sustentado em um sujeito corporalmente autônomo, como se a *pessoa humana* tivesse vida por si e para si. A própria autonomia corporal é um paradoxo, afinal, numa dimensão relacional

própria do humano, somos todos precários (BUTLER, 2015, p. 30), como sujeitos dependentes, corpos vulneráveis (e vulneráveis a essa e nessa dependência).

São essas as questões que quero discutir a partir desse momento. Para tentar responder a algumas delas, precisaremos criticar esse *sujeito* da modernidade: completo, estável, livre, autônomo. Sustentarei que a noção dominante de *pessoa humana* na verdade, ao se referir a um modelo de pessoa como sujeito e ou indivíduo “autocentrado, racional e reflexivo, um sujeito autônomo kantiano, desvinculado de raça, classe ou gênero, sem experiências inconscientes ou traumáticas e que se encontra no perfeito domínio de si mesmo, pronto a usar os direitos humanos para adequar o mundo aos seus próprios fins”, (DOUZINAS, 2009, p. 15), não fala de *pessoa* e, refere-se, na realidade, ou ao indivíduo ou a esse *sujeito de direitos*. O que parece é que a escrita jurídica no tema da DPH, muitas vezes, passa ao largo dessa problematização e escreve como se esses conceitos – pessoa, sujeito, indivíduo - coincidissem. E, conforme Douzinas, “indivíduos e ser humano são frequentemente inimigos pungentes” (DOUZINAS, 2009, p. 94). Essa noção é, portanto, pouco para falar tanto de pessoa humana quanto de sujeito e precisamos expandi-la. Na concepção dada por Costas Douzinas, os direitos humanos tem como função “construir a pessoa individual como um sujeito (jurídico)”. Se essa afirmativa é verdadeira e se podemos dizer o mesmo sobre direitos fundamentais, parece que o sujeito funciona como um ponto de chegada, como o modelo que se quer atingir quando se concede direitos. Seria isso verdadeiro? O desafio aqui, portanto, é grande: será mesmo útil pensar nesse sujeito como ponto de chegada? Ou será que pensar assim limita as possibilidades do humano? Como podemos pensar o sujeito (jurídico) e sua utilização para permitir mais? Como fica a *pessoa humana* diante dessas relações?

Mas esse homem/sujeito/pessoa humana como exposto “não existe. Ou é muito abstrato para ser real, ou muito concreto para ser universal” (DOUZINAS, 2009, p. 113). Reivindicar, no entanto, que ele não existe, parece-me, não basta, afinal, ele não aparece teorizado nem na filosofia kantiana nem na sua apropriação pela concepção dominante da DPH no Brasil como fenômeno, mas sim, nessa última como *ideal*, como parâmetro, padrão ou norma de interpretação. Assim, inverteo a questão e passo a questionar se queremos esse sujeito como ideal regulatório e que prejuízos, limitações e violências ele traz ao humano corporificado, se queremos uma teoria que equipara a autonomia da vontade e a filosofia da moral kantiana a uma noção de vida digna. Além disso, igualmente não basta dizer que essa imagem do sujeito insular desenraizado “corresponde a um homem, branco, heterossexual, menos emotivo e

corporal” (SARMENTO, 2016, p. 75).¹⁰⁶ Defendo que precisamos romper também com essa narrativa: não se trata desse homem, mas de um suposto *ideal* vendido por esse homem. Esse homem também não é sujeito autônomo que dá a si mesmo a lei. Ele vende esse ideal aos demais, como o *ego conquiro* que domina o corpo e que, por convencer que é assim, domina os demais. Repetir que essa pessoa humana moderna representa o homem com essas características guarda o risco de mantê-lo nesse lugar neutro e dominador que ele mesmo vendeu. Do contrário: ele se fez não-corpo e fez dos outros corpo.¹⁰⁷ Mas ele nunca deixou de ser corpo; e masculinidade e branquitude não podem ficar no lugar da neutralidade enquanto problematizamos sexo, gênero e raça. Assim, não podemos correr o risco de realizar uma substantificação das atitudes em sentido contrário (ou seja, tomar essa produção de um ideal por esse homem como se ele fosse esse próprio homem), por perigo de assim seguirmos na mesma linha que a colonialidade parece querer. Então, não é que os demais sejam emoção, sejam menos razão, sejam mais corpo, sejam mais sexo. Eles são transformados nisso na linguagem da colonialidade.

Feitas essas considerações acima, o que acontece quando percebemos, a partir desses corpos nos quais se articulam sexo, gênero e raça, que o sujeito dá a si leis sempre *dentro de uma norma* que não é sua? Ou que o sujeito precisa se dar leis *contra* uma norma que não é sua? Como ficamos? O que acontece quando o *corpo* é colocado diante dessa teoria acima esboçada? O que significa ter o Direito como parte do processo de subjetivação e como a dignidade da pessoa humana pode ou não contribuir para um processo menos violento?

Antes de tudo, onde está a diferença entre sujeito e pessoa humana? É possível apontar essa diferença sem conceituar o segundo? Para Douzinas há uma diferença de falta e de excesso enquanto “as pessoas pertencem ao mundo dos fatos (...). o sujeito, pertence à lei e sua personalidade é construída e regulada por regras jurídicas. As regras obedecem à lógica e ao precedente, os métodos do raciocínio jurídico e os protocolos da validade legal” e o sujeito é apenas uma caricatura da pessoa, (2009, p. 245) ou como na leitura de Kafka por Derrida o sujeito é menor, de modo que a pessoa precisa se abaixar para ver o que há dentro da lei. (DERRIDA, 1992) Como caricatura e como menor, o sujeito é *falta* (ou ao sujeito falta). Ao mesmo tempo, ele é *excesso*: a lei lhe confere um excedente de razão (Idem, p. 245). A mente que supera e domina o corpo. O *ego conquiro* transmutado em *ego cogito* que está na base da concepção dominante. Esse sujeito, diz Douzinas, é o indivíduo (2009, p. 245). E o indivíduo

¹⁰⁶ Mais à frente, ele usa a expressão “interesses do homem.” o que me parece mais adequado (Idem, p. 142).

¹⁰⁷ A respeito dessa construção, o trabalho de Iris Marion Young em *Justice and the Politics of Difference* (2011).

como um equivalente a *pessoa humana* é uma construção da colonial/modernidade. Igualmente, portanto, apenas uma parte do humano, menor do que ele pode ser. Essa pessoa humana que é sujeito que é indivíduo não nos serve. Como indivíduo, além dos componentes daquele sujeito de direitos de que falei acima, como “ser independente e autônomo, incapaz de ser subsumido à totalidade social” (CASTILHO, 2013, p. 25) é tido como completo, com uma essência que conhece a si, um único, inteiro, perene espécime de humanidade, o inteiro resultado dessa essência. Eu gostaria de citar brevemente apenas 3 formas de deslocar essa pessoa como indivíduo ou sujeito. A primeira, a constante da etnografia realizada por Rita Segato no Xangô de Recife (2005). A segunda, o trabalho também antropológico de Strathern (2006) sobre os povos melanésios. A terceira, a noção de pessoa dos povos ameríndios em Anthony Seeger, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro (1979).

Segato lembra que há um “caráter variável da ideia de pessoa nos diferentes grupos humanos em diferentes épocas” (2005, p. 22). Ao falar do culto do Xangô do Recife, postula que é possível falar de um “indivíduo excêntrico” já que, ainda que presente a noção de individualidade, ela é ancorada em uma referência externa “o orixá “dono da cabeça” da pessoa em questão” e não como referência interna. A cabeça marca o “*locus* da individualidade humana” como um palco em que “o eu é mais uma personagem nesse drama da “cabeça” (Idem, p. 25), havendo uma singularidade absoluta entre sujeito e santo (Idem, p. 97-8). A pessoa na cultura do Xangô de Recife é múltipla: há uma “pluralidade interior sem medo do conflito” e a concepção é a de que “quanto mais rica, mais complexa e melhor aproveitada a trajetória de uma vida, maior o número de personagens que se revezam na ação, servindo de paradigma de completude aquelas pessoas que contam “na sua cabeça” com o panteão completo” como se o ideal fosse ser múltiplo ao fim da vida (Idem, p. 244).

Strathern pontua que, para falar de singularidade entre os melanésios, o vocabulário ocidental *sociedade/indivíduo* não é suficiente. Entre estes, as pessoas “são concebidas tanto dividida quanto individualmente. Elas contêm dentro de si uma sociedade generalizada” como “locus plural e composto das relações que a produzem” como um “microcosmo social” e de algum modo a pessoa é considerada autônoma porque “celebra a sociabilidade que ele/ela tem dentro de si”. (2006, p. 41) A pessoa, então, não é “axiomaticamente “um indivíduo” que, como nas formulações ocidentais, deriva sua integridade de sua posição de algum modo previa à sociedade” como nas formulações da filosofia política do contrato social (CASTILHO, 2013, p. 24-5).

No trabalho de Seeger, Da Matta, e Viveiros de Castro (1979), a corporeidade aparece como elemento chave para a compreensão da pessoa entre os ameríndios, como substância e

como algo a ser construído, modificado, transformado, num idioma social *corporal*. A pessoa se faz no lugar do corpo humano mas não como sujeito isolado: “a produção física de indivíduos se insere num contexto voltado para a produção social de pessoas” que transformado, “afirmado ou negado, pintado ou perfurado tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas tem da natureza do ser humano”. Em certa medida, por isso Viveiros de Castro (2015) relembra da anedota de Levi-Strauss: a alma para os ameríndios é universal, todos os seres tem. Mas o corpo, esse lugar da pessoa, é a forma do particular. (2015, p. 43).¹⁰⁸

O resumo que faço é curto e simples. Usá-los aqui não significa que quero que esses modelos sejam nosso referencial, como se eu escolhesse entre um deles para poder teorizar. Contá-los serve, primeiro, para deslocar essa pessoa como sujeito e ou indivíduo. Se pessoa é *persona*, esse viver múltiplo, divisível, incompleto, relacional e corporificado, ela está muito distante desse sujeito/indivíduo. Segundo porque quero pontuar algumas questões em comum que aparecem nessas leituras, para poder seguir na minha proposta e ao final repensar essa pessoa humana: a pessoa como relacional, incompleta, divisível e múltipla; o corpo como parte fundamental da pessoalidade (ou corpo *e* cabeça) e da relacionalidade; a autonomia na relacionalidade social e corporal.

E aqui chegamos a outro ponto em que posso retomar a construção da parte II. Parece-me, assim, que como ideal regulatório, como o sujeito a que se quer chegar por meio do direito, como o veículo de entrada do *humano* no Direito, como o vir a ser do humano, ele não me parece desejável. Porque o que lhe falta é o *corpo*. E esse corpo é justamente o primeiro lugar em que essa lei em que o sujeito é subjetivado acontece. Ou seja, se as pessoas pertencem ao mundo dos fatos e o sujeito ao direito, antes disso (ou junto a isso) há uma linguagem que define os corpos possíveis. É essa linguagem que primeiro deve ser alterada para permitir que a pessoa humana seja mais e ela é a linguagem da colonialidade que articula sexo, gênero e raça. Esse *ser* descorporificado não só não existe como faz do processo de subjetivação na lei um processo de violência: para usar esse modelo de sujeito o Direito precisa *recusar o corpo*, precisa esquecer seu corpo e sua inserção na linguagem para ser autônomo e dar a si essa lei universal. Porque esse sujeito exige que se desista de quem se é. E “*Como desistir de quem você é? Isso não significa a própria morte? E quantas vezes nós morremos esse mês?*” (FRANÇA, 2017, p. 5). Quando, então, colocamos esse modelo na DPH, interpretar o humano repete a operação da colonialidade do ser, o sujeito racional como sujeito de autodominação e autocontrole que, quando usado como padrão, torna-se o sujeito que controla quais os corpos possíveis que entram

¹⁰⁸ Sugiro sobre o tema das concepções de pessoa também o texto de Amadou Hampaté Bâ (1981).

no Direito que, em última análise significará decidir a quem se confere ou não humanidade. E para isso independe se baseamos esse conhecimento do ser “na metafísica ou na ontologia”, (...) os resultados acabam por ser os mesmos: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 79).

Conforme Douzinas, o sujeito kantiano, considerando que Kant sistematiza a filosofia cartesiana, “é a “coisa pensante”, que pensa em sua capacidade de pensar, e na sua relação e pensamento com o objeto de pensamento” (2009, p. 199) que pode conquistar ou controlar a natureza, por sua vontade e com sua razão. O sujeito moderno é racional e essa razão se relaciona com a sua vontade livre: é um ser de vontade, vontade livre, conduzida apenas pela razão, despida de interesses, que não encontra limites a não ser em si mesma como um “absoluto poder de escolha, uma soberania indivisível do EU” (Idem, p. 200). Na construção desse sujeito autônomo, o argumento é tautológico: o sujeito é autônomo porque dá a si mesmo uma lei resultado de sua vontade fruto apenas de sua razão. Sua vontade é moral porque resultado de uma razão vinda de um sujeito autônomo. Tudo parece funcionar como se a analogia “fosse um fato da natureza aceitável à razão, como se ela fosse uma “lei da natureza”. A lei existe, mas não pode ser derivada de outras fontes ou afirmações. Ela é um “fato da razão” e não da experiência, e a liberdade é o resultado de sua operação” (DOUZINAS, 2009, p. 202). Kant inverte então a filosofia clássica – não há um bem *a priori* em que se funda a moralidade, “a lei moral define o bem e o mal”. O *a priori* aqui é o sujeito autônomo que age de modo livre e racional e que “segue o imperativo categórico sem qualquer incentivo, exceto por um puro sentido de dever e respeito” no que Douzinas enxerga um débito cristão d(n)a filosofia kantiana. (Idem, p. 202).

A questão, contudo, é que essa pressuposição sobre o sujeito serve a Kant para produzir uma teoria sobre o fundamento do agir moral e, de outro lado, a teoria dominante da DPH parece usá-la tanto como pressuposto quanto como modelo de chegada: a pessoa humana digna é o sujeito autônomo que se guia pela vontade apenas guiada pela razão. E, consideradas essas duas formas de usar o sujeito na teoria, vale fazer aqui uma articulação para pensar se queremos mesmo usar alguma delas. Primeiro, lembrar: a esta teoria dominante da DPH falta o corpo. E falta também o corpo à teoria em que ela supostamente se baseia. Estou falando da referência constante que o modelo dominante faz a Kant e sua obra. O sujeito kantiano é pressuposto como sujeito racional, cuja vontade se forma livre de interferências, eu diria, *corporificadas*. Mas não seria essa teoria sem corpo, essa filosofia descorporificada, mais uma vez, uma teorização de um ego que controla corpos? Como falei com várias autoras e autores na parte II de minha escrita, esse teorizar sem o corpo não estaria no fundo excluindo-o da teoria para poder exercer

poder sobre ele? Considerando, ainda, que Kant é dado como um dos precursores da noção biológica das raças e da inferioridade de pessoas africanas e americanas – para destacar somente as referências geográficas sobre as quais me situo – ¹⁰⁹ diante da superioridade branca e europeia, de que sujeito ele fala? Para que sujeito ele teoriza? Usar a teoria de Kant para falar de pessoa seria usar uma pessoalidade racializada? Segundo Mills, não é possível seguir ignorando os escritos de Kant sobre a raça e as diferenças raciais, como se fossem questões menores e não centrais de sua filosofia e que não afetariam a elaboração de seus conceitos sobre moralidade, autonomia, razão e mesmo pessoalidade (2005, p. 14). Afinal, se de um lado ele fornece elementos para discutir questões universais do *humano* e da pessoalidade fundadas em um agir moral racional, para dizer que todos os seres racionais merecem respeito; de outro identifica na raça diferenças de capacidade, valor, racionalidade entre sujeitos. O que é *a priori* na filosofia kantiana, diz Mills, é que “todos os seres racionais merecem nosso respeito; não é um *a priori* de que todos os humanos sejam seres racionais” (Idem, p. 24). Não me cabe fazer considerações sobre o racismo ou não de Kant. O que me parece, junto à crítica de Mills, é que, mesmo considerando que há mudança no pensamento posterior ao *Das Diferentes Raças Humanas* (2010)¹¹⁰, não é possível dizer que tais formulações não atingiriam a obra como um todo, especialmente no que lhe é central para a apropriação feita pela teoria jurídico-constitucional da dignidade da pessoa humana. Não significa a recusa da filosofia do autor – afinal ela não é o meu objeto –, mas certamente a afirmação da sua incompatibilidade com uma teoria sobre o humano digno, uma vez que representa aquilo de que falei junto com a decolonialidade: a colonialidade do ser que toma a razão como fundamento de diferenciação dos sujeitos a partir da racialização dos corpos e, por consequência, como fundamento de inferiorização e dominação.

Feitas essas considerações e afastamentos, volto às minhas perguntas acima feitas sobre o sujeito na e a lei que, a partir desses corpos nos quais se articulam sexo, gênero e raça, dá a si leis sempre *dentro de uma norma* que não é sua? Ou que o sujeito precisa se dar leis *contra* uma norma que não é sua? O que significa ter o Direito como parte do processo de subjetivação e como a dignidade da pessoa humana pode ou não contribuir para um processo menos violento? Como resolver isso? Se o sujeito é sujeito n(d)a lei, se o processo de subjetivação não é esse de alguém que dá a si a lei fruto da própria vontade racional, mas ao mesmo tempo “processo de se tornar um ser subordinado pelo poder, bem como o processo de se tornar um

¹⁰⁹ A esse respeito, cf Charles W. Mills (2005, p. 11), Emmanuel Eze (2001).

¹¹⁰ A esse respeito, cf Pauline Kleingeld (2007).

sujeito” (BUTLER, 1997, p. 2) afinal o “sujeito moderno é uma entidade “desejante e autônoma, mas sua genealogia é uma de sujeição à lei e dominação pelo poder”¹¹¹, precisamos de outra forma de lidar com a DPH. Essa autonomia kantiana “torna o homem moderno o sujeito da lei em um duplo sentido: ele é o legislador e é sujeito a lei. Em Kant, o sujeito moral é autônomo o sujeito jurídico não é” (DOUZINAS, 2009, p. 203). O que temos então é que o Direito usa esse sujeito autônomo que dá a si mesmo uma lei como modelo da *dignidade da pessoa humana* recusando ou esquecendo a si mesmo - o Direito - e o fato de que os *sujeitos* estão inseridos em uma ordem que dá normas de fora – uma ordem que é social, histórica, política, jurídica e linguística. Essa forma de pensar, contudo, é “inverossímil na prática”. (Idem, p. 205) coloca-se como meta o sujeito autônomo que dá a si uma lei, mas exige-se que ele fale a língua de Direito para que ele possa pleitear o reconhecimento da sua dignidade e, assim, “somente com sua sujeição a lei [externa] que ele pode adquirir sua autonomia” (Idem, p. 235).

Pensando com a teoria dos atos performativos, vimos, Judith Butler diz que o gênero é um ato, ou, para melhor dizer, o gênero é performatividade. Significa dizer que nosso agir faz consolidar impressões sobre *ser homem* e *ser mulher*. Significa dizer que toda vivência de gênero é uma cópia: não há o original, toda e qualquer forma de viver o gênero é uma performatividade que em si mesma instaura e mantém o ideal. A teoria da performatividade não é, portanto, uma teoria construtivista: não há um construtor por trás do ato: assim como para Jacques Derrida não há um significado por trás do significante, Butler diz que não há uma identidade de gênero por trás das expressões do gênero. E, agora, completamos: não há um sujeito por trás ou antes do processo de subjetivação (BUTLER, 1997). Aí a razão pela qual se recusar o uso desse sujeito autônomo kantiano: trata-se tanto de que esse dar-se a lei não existe por nascermos inseridos numa linguagem que é violência, quanto que a forma dessa violência difere e coloca alguns – *os condenados da raça e do gênero, os fora da norma, os abjetos, os recusados em seus corpos não conformes* – na margem dos processos de subjetivação da matriz e que assim são inseridos numa linguagem que, mais do que violência, podem lhe fazer parecer que sua vida é impossível.

¹¹¹ Douzinas lembra que a ideia de sujeito é antes de tudo uma ideia jurídica e política, uma ideia de uma sujeição e obediência ao rei – súdito (2009, p. 226-227) Desse modo, “o sujeito moderno iniciou sua jornada nos anais e operações da lei como o sujeito jurídico dos direitos. Não poderia ter sido de outra forma: o sujeito passa a existir perante a lei, sujeito a suas normas e declarado responsável em seu tribunal. Lei e sujeito estão intimamente ligados, e os direitos humanos representam o lugar paradigmático no qual a humanidade, o sujeito e o Direito se encontram” (Idem, p. 193).

Isso significa, então, que, se o corpo é corpo na linguagem e a linguagem dos corpos é uma que, especialmente, articula sexo, gênero e raça para criar um *ideal* que é branco, heteroconforme e cissexual e esse sujeito autônomo, identificamos, é a teorização e racionalização desse *ideal*, parece-me que o que estamos fazendo toda vez que usamos a DPH nesse molde é justamente negar humanidade ao que não se conforma ao ideal que, longe de ser um ideal de autonomia desejável é um ideal de autonomia irrealizável, impossível, violento e colonizador. Quando falei na matriz, disse que ela *conta com a variabilidade dos conceitos*. Que, com isso, ela pode se repetir reinscrevendo a violência da colonialidade. A noção de performativo, nesse caminhar, serve, então, também para refletirmos essa subjetivação corporificada, a nossa formação como sujeitos. Pois o sujeito é apenas sujeito n(d)a *lei*, como sujeito e sujeitoado, lei aqui como linguagem, como norma social, psicanalítica, moral e jurídica, como a linguagem que normatiza os corpos, o que significa que o processo de subjetivação é um processo corporificado (BUTLER, 2015a, 236). Nos tornamos diante de normas que não nos demos. E essas normas são de raça, sexo e gênero, são normas de linguagens sobre os corpos. O processo de subjetivação é, então, sempre um processo de violência, um processo que é externo e interno. Somos formados/forjados na violência, mediante a instauração de normas que nos são impostas. Mas há um risco nessa declaração que precisa ser pontuado: essa linguagem que nos é dada e na qual somos formados, aqui neste contexto brasileiro, é a linguagem da colonialidade. Isso significa que, ainda que *todo* sujeito seja formado na violência, a violência não é a mesma para *todos*. Essa violência como um ideal branco cis-heteroconforme conforma corporeidades inteligíveis no marco do sexo, gênero e raça. Assim, mesmo considerando que o próprio homem branco, heteroconforme e cissexual também é formado na violência e pode não se adequar completamente à norma, essa violência não é a mesma articulada contra e experimentada por mulheres brancas e não-brancas, homens negros, mulheres *cis* e *trans*, homens *trans*, travestis, pessoas não binárias, gays, lésbicas e bissexuais. Por isso o componente da corporeidade é tão importante para compreender esse processo de subjetivação violento, porque ele não é nem universal nem universalizável. Diante disso, o sujeito que atua para se *fazer* digno ou para inscrever sua própria noção de dignidade precisa atuar, ao mesmo tempo, com e contra a norma. Ou seja, se o processo de subjetivação é um processo corporificado, ele é sempre com excesso: o corpo será sempre mais que o sujeito. Por isso, tomar o corpo com as relações da parte II, para perceber que as escolhas dos sujeitos não são – ou nunca serão – essas escolhas de pura vontade racional, mas um conjunto de linguagem, corpo e razão que não se fundem um no outro, mas também não se opõem radicalmente.

Na teoria de Butler, (2003 e 1997) esse processo é um de violência como punição: o *desviante* de gênero, por exemplo, é punido, o “performar erradamente o gênero gera um conjunto de punições tanto óbvias quanto indiretas”, (2003, p. 14). Há um risco de que, pensando desse modo, a norma seja encarada como funcionando como *correção*. Não me parece que essa seja a estrutura, quando colocamos esse ideal na matriz da colonialidade. Pensando, por exemplo, com a realidade da violência doméstica no Brasil, ou a violência racista policial, ou a criação do mito do estuprador negro, ou a atuação do sistema de justiça criminal contra uma suposta masculinidade negra agressiva - só para pontuar alguns exemplos - o que está na base dessa atuação violenta não é apenas a punição pelo desvio, mas a punição para manter o lugar de desumanização. Quando percebemos que a articulação humano/não humano está no centro da norma e que esta funciona como *desumanização* --- para que essa norma possa *permanecer* como performativo, age-se tanto como punição contra o desviante mas também contra os sujeitos racializados que ocupam o espaço branco: o desviante da raça é também, muitas vezes, não o que foge à norma, mas o que tenta ocupá-la.

Estou ciente de que Butler se refere a punição não literalmente, no entanto, não é possível negar que, na realidade brasileira das mulheres vítimas de violência doméstica, por exemplo, a “punição” pela agressão ou pela morte, nem sempre está atrelada a esse descumprimento do que se constrói histórica e hegemonicamente sobre o gênero: mulheres são agredidas e mesmo mortas ainda quando cumprem com esse estereótipo. O ciclo de submissão e violência a que são submetidas as mulheres no Brasil ainda é uma realidade. Se, de um lado, esse ponto da teoria pode explicar com relevante aproximação a violência pessoal e institucional a que estão submetidas mulheres *cis* e *trans* e pessoas desviantes do gênero de forma geral, talvez ela não seja suficiente para nos contar uma história do gênero e suas relações no contexto brasileiro para pensarmos uma teoria para nosso direito.

Do mesmo modo, quando Foucault fala do sistema prisional e sua atuação como disciplinador de corpos, os “corpos dóceis” (2009, p. 121), parece-me que tal ideia não funciona quando pensamos na atuação racista do sistema de justiça criminal brasileiro, que atua mais como desumanização (FLAUZINA, 2008) que como disciplina. Ainda que nem Foucault nem Butler possam estar falando de punição e disciplina de modo literal e suas teorizações sejam por vezes um caminho para discutir os processos de subjetivação, parece-me que se assim fosse, a matriz funcionaria como um processo de correção que pretenderia trazer para seu modelo todo sujeito desviante. Mas, se assim é, a matriz não destruiria a si mesma? Ela não se justifica exatamente *enquanto* há o outro excluído sobre o qual forma seu ideal? É por isso que me parece que, mais do que ou junto do componente de punição e correção, a matriz funciona

também para *manter* os sujeitos nesse lugar de desviantes de gênero e raça e atua para isso igualmente de modo violento. Ademais, esse processo de subjetivação que tem um ideal branco tem mais um componente quando pensado com a violência racista. Em *Tornar-se Negro*, Neusa Santos Souza¹¹² mostra que “todo um dispositivo de atribuições de qualidades negativas aos negros é elaborado com o objetivo de manter o espaço de participação social do negro nos limites estreitos da antiga ordem social” (SOUZA, 1983, p. 20) e que produz uma história de “submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. (...) a história de uma identidade renunciada” (idem, p. 23) e que cria um *ideal de ego* branco (Idem, p. 34) que desemboca numa “relação persecutória” com o próprio corpo como desejo da própria extinção (COSTA, 1983, p. 5-6). E, por último, essa subjetivação sob o ideal branco cria uma violência brutal contra os povos indígenas, cuja cosmovisão sobre os sujeito é a de “sujeito coletivo que se expressa pela inter-relação de diversas pessoas e pela própria coletividade” (FONSECA, 2016, p. 122) o que impacta igualmente em uma noção diversa de autonomia como “autonomia da comunidade” em que “a luta por relações mais justas entre homens e mulheres é construída numa perspectiva de complementariedade, equidade e dignidade” (FONSECA, 2016, p. 122).

Desse modo, o processo de subjetivação é um processo violento e corporificado e a corporificação é um processo normativo (BUTLER, 2004, p. 28) generificado e racializado. Mas a violência – a norma - não atua de uma vez só (SEGATO, 2013b, p. 111) – e sua repetição – tanto no sentido de como elas atuam quanto no de como nós a atuamos - pode ser um local tanto de reinscrevê-las quanto de subvertê-las (BUTLER, 2015a, p. 239). Assim, “a produção normativa do sujeito é um processo de iterabilidade – a norma é repetida e, nesse sentido, está constantemente “rompendo” com os contextos delimitados como as “condições de produção”. A “ruptura” nada mais é do que uma série de mudanças significativas que resultam da estrutura iterável da norma.. Afirmar que a norma é iterável significa precisamente não aceitar uma explicação estruturalista da norma, mas afirmar alguma coisa sobre o contínuo da vida no pós-estruturalismo, a preocupação com noções como ir vivendo, sobrevivendo, continuando, que são as tarefas temporais do corpo” (BUTLER, 2015a, 238-239). Essa ruptura, no entanto, tem poucas – ou nenhuma – chance de acontecer quando a operação é de conservação como me parece ser o caso do uso da teoria dominante resumida no tópico anterior, operação da

¹¹² Sobre este tema, também a tese de Aparecida Sueli Carneiro *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. (2005)

colonialidade do ser, que faz desse ser opressivo, já que ele não é para todos (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 95).

Inspirada no individualismo e pressupondo um consenso *a priori* sobre o humano, tal concepção dominante da DPH é despolitizada e esquece uma dimensão fundamental desse humano: sua relacionalidade. De um lado, Judith Butler fala que autonomia não pode dispensar a noção de dependência.¹¹³ A própria autonomia corporal é um paradoxo: para a autora, dependência, desconhecimento e associação não são apenas uma realidade da vida infantil e nosso corpo nunca é apenas nosso e essa dependência e vulnerabilidade do e ao outro é parte de nossa vida *corporificada*. O sujeito e, também, a identidade e o gênero não são fixos. Não há um conhecer-se pleno, completo, assim como não há uma divisão cartesiana corpo/mente, produto – racializado - da racionalidade moderna (QUIJANO, 2005, p. 129). Nossa precariedade não diz respeito apenas aos nossos corpos como entidades dissociadas daquele “interno”: a autonomia humana é também dependência por ser *relacional*. Somos sujeitos dependentes, estamos na mão do outro. Isso não apenas porque fisicamente dependemos de um outro, mas também porque essa é a base da característica relacional do humano.¹¹⁴ Relacional não apenas no nível de relações sociais ou familiares, mas incluindo a relação com

¹¹³ Para a autora, inclusive, o próprio conceito de *self* não é um conceito de autonomia mas um conceito de relacionalidade: “Let’s face it. We’re undone by each other. And if we’re not, we’re missing something. If this seems so clearly the case with grief, it is only because it was already the case with desire. (...) It does not suffice to say that I am promoting a relational view of the self over an autonomous one, or trying to redescribe autonomy in terms of relationality. The term “relationality” sutures the rupture in the relation we seek to describe, a rupture that is constitutive of identity itself. This means that we will have to approach the problem of conceptualizing dispossession with circumspection. One way of doing this is through the notion of ecstasy.” (BUTLER, 2004, p. 19).

¹¹⁴ Butler traz essa ideia em *Undoing Gender* para falar de gênero, mas a explora de modo mais expansivo para fazer algo como uma filosofia do sujeito em *Giving an Account of Oneself*, *Precarious Life* e *Frames of War*. Naquele primeiro livro, diz: “I have tried here to argue that our very sense of personhood is linked to the desire for recognition, and that desire places us outside ourselves, in a realm of social norms that we do not fully choose, but that provides the horizon and the resource for any sense of choice that we have. This means that the ec-static character of our existence is essential to the possibility of persisting as human. In this sense, we can see how sexual rights brings together two related domains of ec-stasy, two connected ways of being outside of ourselves. As sexual, we are dependent on a world of others, vulnerable to need, violence, betrayal, compulsion, fantasy; we project desire, and we have it projected onto us. To be part of a sexual minority means, most emphatically, that we are also dependent on the protection of public and private spaces, on legal sanctions that protect us from violence, on safeguards of various institutional kinds against unwanted aggression imposed upon us, and the violent actions they sometimes instigate. In this sense, our very lives, and the persistence of our desire, depend on there being norms of recognition that produce and sustain our viability as human. Thus, when we speak about sexual rights, we are not merely talking about rights that pertain to our individual desires but to the norms on which our very individuality depends. That means that the discourse of rights avows our dependency, the mode of our being in the hands of other s, a mode of being with and for others without which we cannot be. (BUTLER, 2004, pp. 33-34) Em um desses últimos, já completa: ““O sujeito sempre incapaz de dar um relato completo de si mesmo pode bem ser o resultado do fato de estar relacionado aos outros, em níveis não narráveis de existência, em aspectos que têm um significado ético superveniente. Se o “eu” não pode efetivamente ser separado da impressão da vida social, então a ética certamente não pressupõe apenas a retórica (e a análise do modo de interpelação), mas também a crítica social” (BUTLER, 2015b, p. 170).

instituições¹¹⁵ produtoras de normas que definem os contornos do “humano”. O meu “eu”, a minha identidade, o reconhecimento, é constituído de normas e depende delas. E o poder do reconhecimento pode ser negativo ou positivo: “*posso sentir que sem reconhecimento não posso viver, mas também que o modo pelo qual sou reconhecido faz da vida “invivível”*” (BUTLER, 2004, p. 4). Assim, vivemos ao mesmo tempo em uma dependência e relacionalidade que nos forma e que nos violenta de modos diferentes como modos diferentes de distribuição de humanidades. Normas – jurídicas ou não - que conferem reconhecimento, assim, não são apenas concessões de direitos, mas podem ser ou violência e morte ou a própria possibilidade de vida. Para os “desviantes” do gênero e da raça na colonialidade esse *ser* colonizado, esse *ser* como subjetividade abstrata, faz deles não-ser e, assim, em muitos casos, a morte é possibilidade diária (FANON, 2008; BUTLER, 2004; MALDONADO-TORRES, 2007). Quando Thairê dos Santos Felix Damascena, homem *trans*, diz que “Quando VOCÊS (pessoas cis) matam a nossa carne, nosso espírito já está morto há muito tempo” (2017, p. 47) é também a nós do Direito que essa interpelação é dirigida, já que é ele um dos principais produtores – se não o principal, considerando sua força como violência e autoridade – de práticas e linguagens que criam *morte em vida*.¹¹⁶

Daqui, Aníbal Quijano nos mostra que é possível uma racionalidade alternativa latino-americana e que parte dessa possibilidade está na reciprocidade e solidariedade social que experimentamos:

Una racionalidade alternativa, a mi entender, no puede estar sino ligada a la necesidad de que todo proyecto, como utopia, constituye un proyecto de sentido histórico. De tal manera que solo puede ser el resultado de la confluencia de muchas cosas, pero en primer termino, de re-instalar a idea de lo otro. De la idea de lo outro em que se fundan, por ejemplo, la reciprocidade y la solidariedad social. Por eso mismo proponho eu la reciprocidade y la solidariedade no pueden dejar de ser elementos fundantes de la racionalidad alternativa. Y no es porque sean exclusivamente andinos, que no los son. Sino porque en ellos esta colocada la idea de la relacioncon el outro dentro de una correspondencia solidaria, ya que de ninguna manera es para dominarlo y/o para explorarlo. (QUIJANO, 1991, p. 51).

Essa racionalidade, acentua, não pode funcionar como uma homogeneização de culturas e da espécie, das maneiras e das normas. Pontua que não fala em reciprocidade ou na liberação de hierarquias nem para destacar o coletivo frente ao individual nem mesmo o contrário. Assim,

¹¹⁵ Usado em sentido bastante amplo, para incluir tanto instituições oficiais e estatais bem como a ciência, a religião, a psicanálise, instituições como campos de definição de normas sobre o humano.

¹¹⁶ Também a interpelação de Maria Léo Araruna: “Eu confiei, durante muitos dias, no meu apagamento, e, até hoje, uma agonia e um padecimento surgem só de pensar que vivo, exatamente, em uma época de profunda disputa sobre os nossos direitos e sobre a legitimidade de nossa existência. De um lado, um esbanjamento de discursos jurídicos, políticos, religiosos e acadêmicos os quais são criados e desenvolvidos para tornar-nos mazelas e falhas sociais, de outro, a nossa persistência em gritarmos que somos possíveis.” (2017, p. 28).

está falando de “coletivo como relação de indivíduos livres” (QUIJANO, 1991, p. 52) ou, como aponta Segato, de “sujeitos coletivos” (2011, p. 367).

Diante dessa norma imposta de fora e da inescapabilidade a essa forma de contingenciamento do humano, diante dessa subjetividade colonizada, que reação é possível? Por isso trabalhar no intervalo. O que quero fazer aqui é encontrar, naquela relação performatividade-decolonialidade trabalhada nas primeiras partes deste trabalho, um outro *fazer* do humano. Parece-me que o deslocamento primeiro é o de que a performatividade revela a falácia descritiva. Para Gould, a maior conquista ou propósito da teoria de Austin é a de escancarar a falácia descritiva que regia a linguística e especialmente a filosofia, com a ideia de uma possibilidade de identificação de falsos e verdadeiros. Ou seja, ao falar em felicidade e infelicidade – e perceber o quanto a avaliação entre essas duas características ou aspectos parece frágil ou subjetiva ou fruto de um julgamento, Austin queria mostrar o exagero do que Gould chamou de fetiche do verdadeiro ou falso (GOULD, 1995, p. 23).

O que essa revelação faz com esse *sujeito* que descreve a teoria dominante? O primeiro ponto a se pensar é o elemento do valor intrínseco, como uma espécie de acordo sobre o humano: todo ser humano tem em si um valor intrínseco por ser humano, como ser racional que dá a si mesmo suas leis. Salvo algumas exceções, como acima indicado, a referência a esse elemento é, ao lado da referência à autonomia, o ponto central da teoria dominante – que, na realidade, funcionam de modo tautológico. Mas será mesmo que há esse acordo, esse valor como *essência* ou *natureza* humana? A primeira resposta pode vir do óbvio: existindo tantos exemplos de uso de humanos como *objetos*, *instrumentos* ou *meios* em si mesmos, a ideia de valor intrínseco como essência já estaria desmentida. Argumentar dessa maneira, contudo, não me levará a lugar nenhum e, ou me fará forçada a adotar posturas como as dos que abandonam esse elemento e assentam a DPH apenas como sinônimo de autonomia ou me fará cair numa argumentação sem fim entre os opostos universalismos e particularismos, numa estrutura de argumentação que acaba sempre equivalendo o primeiro a teoria e o segundo a prática, o primeiro a objetividade e o segundo a subjetividades. Não quero fazer isso, afinal, estou tentando seguir a pista de Haraway de que a objetividade se encontra nos saberes localizados e que, assim, esse embate teoria e prática como embate universalismo e localismo/particularismo só me fará cair naquelas oposições do tipo natureza e cultura (que corre, inclusive, o risco de opor o valor intrínseco como natureza humana e as práticas violentadoras como resultado de culturas, levando ao risco último do discurso da colonialidade, o de hierarquizar práticas culturais)

O que me parece, então, é que o recurso ao valor intrínseco tornou-se aquele *constatativo como verdade autoevidente*, como uma substituição do recurso ao divino da pré-modernidade (aqui entendida como modernidade europeia). O valor intrínseco seria essa verdade autoevidente sobre a natureza humana que, agora, não mais seria uma verdade autoevidente decorrente da metafísica cristã ou de qualquer pressuposição do sagrado ou do divino, mas como uma consequência da razão. A armadilha, no entanto, é que os estudos coloniais nos mostram justamente que o uso da razão vem ocupar o lugar do divino, exercer esse centro universalizado baseado em verdades que se explicam por si mesmas e que não comportam ou não precisam de discussão. Essa formulação está principalmente em formulações como a de Barroso quando diz que esse valor se trata de um elemento ontológico ligado a “ligado à natureza do ser” (2012, p. 76) que confere status especial ao humano. Assim, o homem é um *fim em si mesmo* porque é um ser racional. Ocorre que esse *status* especial fundado na razão é o que identificou-se como *colonialidade do ser*.

Monique Phyrro, Gabriele Cornelli e Volnei Garrafa identificam que esse conceder o humano a partir de uma ontologia no lugar de uma dimensão sociológica e relacional é um dos principais questionamentos da teoria da DPH. Essa ideia de uma ontologia do humano como indivíduo autocentrado, essa suposição de que esse modo do humano é universal tem sido alvo de muitas críticas e uma delas é a de que, nela, outras concepções de humano se tornam esquecidas ou controladas, não contemplando uma “diversidade cultural”. A defesa dos autores é a de que podemos recorrer à própria história do termo para usá-lo sem esse recurso a ontologia, a essência, a natureza ou a essa “dignidade inata”. “*Dignitas*”, em sua origem, como conceito político não se referia a condição inata ou natureza, mas ao “resultado de uma atribuição social do que constitui o mínimo inegociável”. Isso significou, como se percebe na leitura da tese de Marianna Holanda, na distribuição de cidadania segundo *status ou poder* (2015). Se, no entanto, tomamos esse processo de atribuição dentro de uma perspectiva dialógica, dizem os autores, “a dignidade emerge como conceito relacional, não ontológico o lógico, construída, portanto, no “tecido cultural de relações materiais e simbólicas”. Guardo aqui minha ressalva a matriz hegeliana em que trabalham os autores, mas quero usar esse raciocínio (PHYRRO; CORNELLI; GARRAFA, 2009, p. 68).

A dignidade da pessoa humana, como tomada na dogmática constitucional, vimos, é devedora de uma matriz racionalista, kantiana e iluminista e isso, neste trabalho, quer dizer que ela recusa, nega ou esquece o *corpo* e(m) suas significações e o corpo como local de negação de humanidades. Falar no humano racional e esquecer a corporeidade contribui para essa produção diferencial de humanidade. Com a supressão do corpo n(d)a teoria, esquece-se que

formas de percepção diferentes do *corpo* colocam sujeitos diferentes em diferentes situações de indignidade, mas não apenas isso, não apenas como vulnerabilidades a atos diários de violência, mas mesmo antes disso, um ponto antes: produz a negação de humanidade, por meio dos discursos de sobre raça e gênero que tornam determinados corpos ininteligíveis. Apenas numa matriz racionalista que esquece o corpo e os significados nele impressos por saberes coloniais – como o direito – é possível conviver o genocídio indígena, o genocídio negro e os altos índices de violência LGBTTQIA e contra mulheres *cis* – que assume formas de uma pedagogia da crueldade (SEGATO, 2014) com feminicídios extremamente violentos e estupros coletivos – sem ver nisso a imensa prova da diferencial distribuição de humanidade e, junto dela, de dignidade, ou melhor, vendo nisso apenas uma consequência de atos individuais de sujeitos que violentam uns aos outros e não como *também* resultado de linguagens violentas que medem os sujeitos e suas relações a partir desse ideal de sujeito autônomo a que todos podem chegar. Afinal, se o objetivo é fazer de todos esse sujeito como parâmetro da DPH, o controle dos corpos se torna uma consequência. Como aquele que tem a certeza de que todos tem corpos, mas duvida da sua alma/mente/razão como atributo da humanidade, revivemos a anedota de Levi-Strauss.

E se abandonarmos, ao mesmo tempo, o recurso ao *valor intrínseco* como constatativo e a sua sustentação no *ego cogito*? O que acontece quando submetemos esse atributo da DPH – assim como todo o conceito de dignidade da pessoa humana que é o que quero e vou fazendo aqui - a uma lente performativa-decolonial?

O deslocamento que essa operação promove, me parece, passa por afastar concepções universalistas, metafísicas,¹¹⁷ naturalistas ou transcendentais – em resumo, concepções da colonialidade - sobre o referido fundamento da República e reconhecê-la não como característica ou valor intrínseco do humano, mas como característica continuamente atribuível a todo humano. Teorizar desse modo a DPH, como *processo*, significará localizar-se no intervalo: nem assumir uma propriedade do humano, nem advogar não haver nada de próprio ao humano, compreendendo que esse humano é um *dever humano*. Isso porque cada extremo guarda um risco. De um lado, advogar um pronto do humano guarda o risco da exclusão, de produzir desumanidades ao definir humanidade, de excluir desse *humano* os sujeitos não-conformes à matriz ou ideal branco e cis-heteroconform, os dominados pelo “humano racional”, os *condenados*. De outro, dizer não haver nada próprio do humano “Ihe daria, por feliz consequência, direitos ilimitados sobre todas as propriedades alheias”, caindo novamente no

¹¹⁷ Para caber inclusive outras metafísicas.

antropocentrismo em que, agora “o inacabamento, a finitude, a falta são o estigma que distingue nobremente a espécie, em benefício do restante do vivente”. Nos colocamos de novo lugar de um humano *apropriador* – um ego conquiro? – do humano europeu “humanos completos e acabados, ou melhor, grandiosamente inacabados, os exploradores destemidos de mundos desconhecidos”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27). Em nenhum dos casos saímos do lugar disso que chamamos de *colonialidade*. Talvez porque o humano é *intervalo*, como identifica Ricardo Timm de Souza (2008, p. 125).

Dito isso, vale reforçar que, como “atribuível”, primeiro, não significa que o intérprete escolhe a quem atribuir, que possa ser objeto de atribuição a uns e não a outros. Pelo contrário. Quer justamente significar que essa noção metafísica que predomina na leitura do instituto é responsável por mantê-lo como instrumento de exclusão dos corpos não inteligíveis. Que ela deve ser atribuível a todo humano não se abre mão, mas o atribuível significa e exige que esse processo de interpretação supõe a oitiva do sujeito/pessoa humana (ou grupos de) sobre o que significa ser digno, dependerá sempre de ouvir aquele que *vive a norma*, ouvir o que o sujeito em suas condições acredita necessário para dignidade e autonomia, o que não significa a volta do reinado do individualismo, mas o reconhecimento do um no múltiplo, do ser em comum, da multiplicidade de vivências. Claro que, como tal, ela pode (e sempre o fará, na realidade) deixar sujeitos de fora dessa dignidade; como instituto construído na literatura filosófica e jurídica, especialmente a partir de referenciais europeus modernos, ela guarda em si a marca da colônia que, em sua estrutura de pensamento binário separará sempre os sujeitos entre dignos e indignos, humanos e não humanos, vidas vivíveis e não vivíveis, corpos possíveis e não possíveis. Mas como atribuível ela pode ir (sempre) reconstituindo esse humano para diminuir essas exclusões. Ademais, essa mesma exclusão não desaparece quando usamos o valor intrínseco como verdade autoevidente sobre o humano. Atribuível, portanto, porque

não há nada sagrado acerca de qualquer definição de humanidade e nada eterno acerca de seu escopo. A humanidade não pode atuar como um princípio normativo *a priori* e não tem voz na questão de regras legais e morais. Sua função reside não na essência filosófica, mas em sua não-essência, no infindável processo de redefinição e na contínua, mas impossível, tentativa de escapar ao destino e a determinação externa” (DOUZINAS, 197).

Com isso em mente, será possível rever essa construção para dizer que a dignidade da pessoa humana: (i) como construída e desconstruível, tem *porvir*, sendo dignidade sempre *porvir*; (ii) Gênero e raça são elementos fundamentais que, recalcados nessa construção “universalizante”, precisam ser retomados para rever sua construção teórica. A dignidade humana tem *porvir*, é *porvir*, para parafrasear Derrida. Sendo assim, não se constitui como essa “qualidade intrínseca” já dada e presumidamente conhecida, mas como aquilo que está sujeito

(ou que é) a própria operação da *différance*, uma vez que nunca alcançada na sua totalidade, nunca presente. E são os direitos fundamentais nela fundados seus *mecanismos temporais e urgentes*, mas nunca definitivos. A dignidade humana é a experiência do impossível em tema de direitos fundamentais.¹¹⁸

1.2 ... e o nós

*“Branca pra casar,
Negra pra trabalhar,
Mulata pra fornicar”*

O Direito – a Constituição, no caso -, no entanto, não é apenas uma “criação da soberania popular, ela é também a condutora dos ditames da reprodução social, a procriadora de sujeitos e o veículo da violência. Sujeitos e sujeitados, sublimes e humildes, livres e determinados, nós obedecemos a nossas ordens para avançar sob as bandeiras da lei” (DOUZINAS, 2009, p. 235). Se esse sujeito é sujeito e sujeitado, destinatário e criador da lei, preciso também expandir o conceito de povo e introduzir o *corpo* na teoria sobre povo.

O que significa o conceito de povo? Onde, como e por que o utilizamos? Comparato, em texto em homenagem a Muller, comenta que tal conceito não é descritivo, mas “claramente operacional”, afinal ele não está descrevendo uma realidade “definida e inconfundível da vida social”. Mais do que operacional, eu diria, trata-se de um ato de fala performativo, uma criação.

¹¹⁹ Afinal, como o próprio autor completa, o que o conceito faz é “encontrar, no universo jurídico-político, um sujeito para a atribuição de certas prerrogativas e responsabilidades coletivas (COMPARATO, 1997, p. 213). Para Muller, trata-se de um conceito “artificial,

¹¹⁸ Essa forma de ressignificar a dignidade é compatível com a teoria crítica dos direitos humanos (FLORES, 2009b) (e fundamentais), já que permite, ao submetê-la à *différance*, a abertura necessária para, reconhecendo que são estes (os direitos fundamentais) produtos culturais, estejam eles sempre em constante (re)interpretação para acomodar (recepcionar?) os processos de luta. Buscar, então, uma teoria da dignidade humana e dos direitos fundamentais não metafísica depende de se perceber que não se trata de reconhecimento de características naturais ou intrínsecas mas de luta e (re)construção constante dos parâmetros da dignidade. Aí a importância de assumir que a força do Direito está no seu caráter performativo, ou mais bem colocado, assumir que o Direito é em sua maioria performativo leva à necessidade de se assumir que não se trata de “reconhecer” estados naturais ou intrínsecos, mas de uma construção sujeita a luta, historicidade, interpretação, escrita. Fala-se então de uma “dignidade humana complexa” (NEVES, 2014b, p. 165).

¹¹⁹ Como aponta Bruno Bosteels, se há um ato envolvido, não é possível falar em identidade evidente: “If an act is involved to begin with, the clearly we are not dealing with the evidence of an already given identity” (BOSTEELS, 2016, p. 5). E segue (...) As I have tried to show, via one line of thinking that links Rousseau to some of Althusser-s best-known disciples, this also means that there is no people before the act, by which a people becomes a people in the first place; and even afterward, the people are never one or homogeneous but many and internally divided. In sum, far from constituting a stable identity derived from a preordained essence that would have been racially, ethnically, linguistically, culturally, or ontologically definable, “people” here serves as a name – one among others – for the political process that produces its own subject, while reminding us that without an element of subjectivization there can be no politics” (BOOSTELS, 2016, p. 20).

composto, valorativo” e, sempre ”um conceito de combate”.¹²⁰ “Quem é esse povo?”, no entanto, pergunta Muller. Como comentei na parte III, no ato fundacional, esse povo não existe, mas é criado. Como conceito, como uma universalidade que serve como categoria jurídica e política. O “povo brasileiro” que instaura o Estado Democrático Constitucional de Direito em 1988 é criado, num “golpe de força”, como um “conjunto” de homens e mulheres iguais perante a lei. Mas qual o motivo de se usar esse termo? Para Muller, há um objetivo nesse uso: a legitimação do sistema político constituído, (MULLER, 2013, p. 49) eles precisam justificar-se como toda forma de poder. E esse é “é um tipo de legitimação que tranquiliza em vez de criar transparência” (MULLER, 2013, p. 113).

Não se perguntou aqui o que significa a palavra povo, mas como ela é utilizada onde e por quem. No discurso do direito. Ali: em textos de normas, sobretudo constitucionais, muito raramente em textos de normas legais. Por vocês: os constituintes, os legisladores, os guardiões da lei.

Por que vocês utilizam essa palavra aí? Para gritar pelo alto-falante: circular, circular, não há nada a descobrir aqui!

A palavra povo não é utilizada por vocês para dizer quem seria esse povo, afinal de contas. O povo é pressuposto para que vocês possam falar de outra coisa, mais importante: NÓS SOMOS LEGÍTIMOS!

Com a expressão POVO, que está a mão de vocês, com esse instrumento meramente objetual no sentido de São Martinho, vocês apontam para o peito estufado dos heróis que vocês pretendem ser: *populus lo volt*. São vocês os que significam isso; é esse então o significado de povo (MULLER, 2013, p. 42).

É importante destacar que Muller entende que não há exclusão *primária* – silêncio constitucional - sobre grupos determinados no texto brasileiro (MULLER, 2013, p. 93). A expressão “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” indicaria a proteção de todas as pessoas, sem distinção. Para o autor, no povo como destinatário das prestações jurisdicionais não haveria exclusão e esta acontece apenas por meio da atuação do Estado, que retira a dignidade dos excluídos (MULLER, 2013, p. 90). Mas seria mesmo correta essa ideia de Muller? Ou melhor, como poder dizer que essa interpretação por ele feita – de que não há silêncios ou exclusões de sujeitos no ato de fala constitucional – pode se aproximar da realidade? O simples uso do termo *povo*, *pessoa humana* e da expressão “quaisquer outras formas de discriminação” é suficiente para dizer que todas as vivências do humano são constitucionalmente reconhecidas? Ou precisamos de uma outra forma de interpretar esses termos para que possamos fazer caber mais d(n)o humano?

¹²⁰ Comenta que o povo é hierarquizado internamente nos sistemas, por diversos critérios e considera o critério de gênero o mais universal. O povo aqui é um conceito seletivo, mas também um conceito de combate. Fica incerto, então, o conceito do governo “of the people” (MULLER, 2013, pp. 80-1).

Quando falei que o povo é criado no ato fundacional, estava indicando o que aqui quero sustentar: podemos usar o povo também como performatividade para nele fazer entrar esse humano expansivo que queremos já que este é tanto como sujeito do e sujeitado ao Direito. A questão a tornar-se urgente é que, quando falamos de performatividade falamos de atos que funcionam por meio de *forças* e *efeitos*. Quando falamos de performatividade do Direito, identificamos como essa *força* é sinônimo de autoridade e, especialmente, de violência. Falar, então, que o ato de fala constitucional - e sua *criação performativa de povo e sujeitos* - é uma violência pode causar aquela angustia de que falei acima. Pode levar a uma compreensão de que, assim, advogaria o abandono do constitucionalismo e dos direitos fundamentais como campo de expansão do humano. O caminho é exatamente o contrário: reconhecer a violência do e no Direito, ao dizer seu caráter performativo, coloca em nossas mãos ferramentas poderosas. Passa por retirarmos o véu de intocabilidade de supostos constatativos presentes na Constituição, assumindo que a argumentação que relaciona direito e violência não vale apenas para instâncias em que esse atributo ou relação pareça óbvio como os ramos do sistema penal – direito penal, direito penitenciário, execução penal, processo penal. Vale para todo o ordenamento jurídico e vale com maior destaque para aquele ato normativo em que se funda tal ordenamento: a Constituição. O fato de ser esse texto uma “*carta de direitos*”, um documento normativo que estabelece direitos e garantias para o cidadão contra o arbítrio do Estado não faz dela menos violenta em sua função instauradora. Mesmo no tratamento dos direitos fundamentais – e essa é a tese deste trabalho – o direito se faz assentado em sua violência instauradora e se perpetua assentado em sua violência mantenedora. Nessa perspectiva, não há igualdade dentro do direito, apenas “*na melhor das hipóteses, violências da mesma grandeza*” (BENJAMIN, 2011, p. 149). A igualdade é ao mesmo tempo uma ficção instauradora do direito e uma sua meta. Não se faz real no ato declaratório, nem é real antes dele.

E quem perpetra essa violência? Em nome de que e de quem? O ato de promulgação da Constituição, assinado pelos 559 parlamentares da Assembleia Constituinte¹²¹, se autodeclara um ato dos “representantes do povo brasileiro”, mostrando, com essa declaração, a relação de quem fala e em nome de quem fala. Essa representação a partir de um processo eleitoral seria legítima e daria, para os constituintes, a autorização para falar “em nome do povo”. Mesmo que se considere tal avaliação correta, é preciso pontuar que aqueles que ali estavam não podem ser

¹²¹ Participaram da escolha dos constituintes mais de 69 milhões de eleitores (exatos 69.003.963), com forte predominância do eleitorado urbano (67,57%), refletindo o extraordinário crescimento das cidades, acelerado a partir da década de 70 (hoje mais de 80% do eleitorado brasileiro é urbano). A Assembleia foi integrada por 559 parlamentares (487 deputados e 72 senadores), com renovação de 45% em relação à composição do Congresso na legislatura anterior. (SAMPAIO)

ditos exatamente representantes do povo, quando são, em realidade, escolhas pré-definidas apresentadas ao povo para que estes, pelo processo de votação, venham a validá-la. Representam, então, uma minoria - não no sentido de minorias em poder, representação ou direitos, mas no sentido apresentado por Roberto Gargarella (2007, p. 21) de uma minoria de detentores de posses e poder que constituem o corpo de autoridades de um país e representam toda herança constitucional latino americana.¹²² Não *representam*, então, nem o povo nem os diversos grupos que participaram da discussão que antecedeu a Constituinte.¹²³ Seriam, no máximo, representantes dos representantes e ainda assim a correspondência com os grupos não é alcançada. Os grupos feministas e de mulheres, por exemplo, aparecem extremamente subrepresentados nesse momento político¹²⁴ – assim como em tantos outros e assim como permanecem subrepresentadas as mulheres na função legislativa.

¹²² O autor defende que não só a constituição, a instituição de uma nação se baseia na ficção da construção de um povo, mas a herança dessa construção pressupõe o perigo da maioria - do povo? – e a criação de instrumentos que protejam a minoria – proprietária, rica, iluminada, racional – dos riscos da decisão passional da maioria. O principal objetivo da Constituição norte americana, diz o autor, foi o de prevenir as ações das maiorias e proteger as minorias, mas esta última ideia não era de um grupo sem apoio político, mas de um restrito grupo dos “selected few”, ou “the rich and well-born” (GARGARELLA, 1995, p. 97-98). Comenta que “Situaciones análogas aparecieron en Latinoamérica relacionadas con algunas de sus constituciones más radicales. Típicamente eso fue lo que pasó en Perú, donde la Constitución de 1867 -la Constitución más radical aprobada en el país durante el siglo diecinueve— intentó tanto asegurar discusiones legislativas adecuadas como hacerle honor al principio de la mayoría. En efecto (y entre otras cosas) la Constitución de 1867 extendió los derechos políticos, estableció un sistema de elecciones muy frecuentes y mandatos cortos y una legislatura unicameral. Entonces, intentado confrontar las críticas de que la Constitución promovía la adopción de «decisiones repentinas», estableció que «los proyectos legislativos o resoluciones de interés general no estarán abiertas al voto hasta después de una segunda discusión legislativa, que no tomará lugar no antes de tres días después de la finalización de la primera». En este caso, como en el de Pennsylvania, los radicales hicieron un esfuerzo por demostrar que sus iniciativas no estaban dirigidas a establecer un régimen «populista», sino, al contrario, a fortalecer el carácter democrático de la sociedad. Paz-Soldán (1954, p. 263).” (GARGARELLA, 2007, p. 24, nota 25).

¹²³ Mesmo os grupos têm, em sua formação, também um caráter de minorias com poder na condução. No caso do movimento de mulheres, por exemplo, a crítica é a de que, em maior parte dos casos, são constituídos por mulheres brancas, cissexuais, heterossexuais e de classe média e que suas demandas, assim, convergem com cada uma dessas particularidades. Desse modo, a exclusão também é parte da configuração desses grupos.

¹²⁴ Assim comenta Salete Maria da Silva: “o fato é que este grupo de pressão se tornou um dos mais bem articulados da ANC e, graças a consciência da pouca experiência neste espaço de poder, bem como da visível desvantagem em termos de representação, as mulheres lançaram-se com toda sua energia e criatividade na tarefa de construir, passo a passo, a ampliação constitucional de sua cidadania. (...) Quanto às demandas em si, a Carta das Mulheres aos Constituintes pode ser entendida como a síntese do conjunto de reivindicações elaboradas, de maneira coletiva e paciente, pelas mulheres brasileiras, de norte a sul, de leste a oeste do país, ao longo de vários anos. Tais bandeiras foram encaminhadas ao Encontro Nacional denominado “Mulher e Constituinte”, anteriormente referido. Foram pleitos surgidos das necessidades individuais e coletivas das mulheres, que lutaram arduamente para levá-las à Assembleia Constituinte, pois consoante recorda Comba Marques Porto, “até chegar à referida Carta, tivemos que percorrer muito chão, trabalhando imensamente, por este país afora.” (2011, p. 195) Comenta ainda que: “No âmbito do espaço público, dada a desigual representatividade da população feminina, este processo foi possível em razão da conjugação de esforços e superação de diferenças, entre parlamentares, feministas e militantes do movimento social, as quais percebendo, desde o princípio, as iniquidades de gênero na ANC, presentes nas leis e nas políticas nacionais, rechaçaram a continuidade desta realidade e, por meio de um crescente empoderamento político, foram mais além do lugar e do papel reservado à elas na sociedade e no Parlamento. Portanto, diante do já exposto, fez-se necessário o alargamento da ideia de ‘processo constituinte’, visto que sua sustentação clássica não permite compreender a dimensão e o alcance da atuação das mulheres neste momento de mudança constitucional no Brasil”. (Idem, p. 196).

Aquele que assina, então, faz mais do que apenas apor seu nome em um ato declaratório como representante de um grupo: participa do ato performático que, ao mesmo tempo, se autolegitima como representante com poderes de assinatura no próprio ato de assinatura e, a partir dele, fala e assina em nome dos representados. (DERRIDA, 2002, p. 47) A violência instauradora do direito ao mesmo tempo em que declara algo cria aquilo que declara e o principal momento dessa criação é a assinatura do documento constitucional de um país. Por isso falar em *performar* o povo. Por direito, então, o assinante (*signer*) é o “bom povo”, que se declara livre e independente pela substituição de seus representantes e de seus representantes de representantes. É o povo brasileiro, que se declara agora o soberano de um Estado Democrático Constitucional de Direito. O “nós” da Constituição fala em nome do povo, pelo povo e para o povo (DERRIDA, 2002, p. 49). Mas essas pessoas não existem. No contexto da Declaração de Independência, eles não existem como uma entidade, a entidade não existe antes da declaração, não como tal. Se ele (povo) dá à luz ele mesmo, como sujeitos livres e independentes, como possíveis assinantes, isso pode se segurar apenas no ato de assinatura e a assinatura inventa o assinante (DERRIDA, 2002, p. 49). Essa realidade não corresponde completamente ao que ocorre com a Constituição Brasileira de 1988, entretanto, pode ser bem útil à análise que aqui se faz. O povo brasileiro que instaura o Estado Democrático Constitucional de Direito em 1988 é criado, num “golpe de força”, como esse “conjunto” de homens e mulheres iguais perante a lei.

Assentado sobre um fundamento místico, a lei – o Direito – apoia-se sobre si mesmo: é uma violência sem fundamento. Antes de qualquer legitimação que se pretenda construir tanto para seu conteúdo quanto para o procedimento por meio do qual ele é produzido, sustenta-se em um ato de crença e em uma crença em uma universalidade supostamente falante que concede legitimidade àqueles que deliberarão e assinarão a Constituição. Universalidade esta que tem por unidade mínima o duo “homem e mulher”, os gêneros reconhecidos pela matriz colonial. Essa força não existe apenas do ato de fundação, claro: existe também na violência de manutenção do direito, que resiste às contraviolências que pretendem alterar o conteúdo do direito (BENJAMIN, 2011, p. 155), como os movimentos por reconhecimento de direitos de minorias, por políticas de identidade e por ações afirmativas.

Diríamos, por consequência, que a promulgação da Constituição – a nossa violência instauradora – ao utilizar as expressões “*Nós, representantes do povo brasileiro*”, “*Todo o poder emana do povo*”, “*Todos são iguais perante a lei*”, “*homens e mulheres*” cria esse povo e esses homens e mulheres que diz tão somente representar ou falar por. Do mesmo modo, a violência mantenedora formata, por meio da criação de leis e de decisões judiciais, os corpos

possíveis do Direito, os homens e mulheres que se amoldam à definição “original” do ato de criação. Na construção da identidade, a definição do aceito e do abjeto justificam o direito (em sua violência instauradora – a instituição “democrática” da constituição por representantes do “povo” e em sua violência de manutenção ao instituir regras da constituição da identidade a partir da matriz heterossexual).

A concepção de povo é dada como um absoluto, uma universalidade homogeneizante. O recurso ao “povo” é, como dito acima, recurso legitimante, parte da ficção fundacional do performativo constitucional. Talvez, o constatativo como verdade autoevidente de que falava Derrida. Ou a ficção pressuposta de que fala Butler. Mas e se tomarmos essa ficção também como performativo? E se compreendermos que o recurso a um “povo” como legitimação também é um ato de fala que *performa* esse próprio povo no momento em que declarada e que, como tal, só ganha sentido por ser iterável e que, nessa iterabilidade, ele pode ser reinscrito ao mesmo tempo que seu sentido pode ser (eternamente) adiado para fazer caber mais? Como utilizar o conceito de povo de modo a pensá-lo como uma categoria expansiva que permita uma hermenêutica nem universalista (que esmaga particularidades), nem multiculturalista (que pressupõe uma equalização de diferenças a um modelo pressuposto para reconhecimento de igualdades) Se não se trata de auto-evidência, se não se trata de declaração, revelação ou qualquer outra forma de constatação de uma natureza apenas observável, declarar (sic) o Direito performativo nos coloca tanto em posição de responsabilidade – para *fazer do* Direito mais – quanto nos permite *fazer* mais. O lugar em que esse movimento nos coloca como lugar de responsabilidade vai nos exigir um agir ético, um fazer ético. Isso significa que não há que se ter angustia diante desse movimento, desde que se tenha comprometimento.

Douzinas sustenta, junto com uma longa tradição da teoria jurídica e política, que o estrangeiro é o outro constitutivo da nação. Concordo com esse ponto, mas gostaria de girar um pouco esse olhar e perguntar: será mesmo que esse outro constitutivo se situa apenas numa questão território-língua-soberania? Quem são os outros que, internamente, sustentam a constituição de uma nação ou povo? A exclusão é apenas a do estrangeiro? E se tomarmos, então, que essa construção de povo e nação não só olha para um outro *exterior* nesse processo de diferenciação, mas também e especialmente, para um outro *interior* nessa construção de um desejo de “quem somos”? Compreender povo e nação olhando para os intervalos, olhando as fronteiras, não significa apenas olhar o *estrangeiro*. Nossos “estrangeiros” são produzidos aqui dentro, produzidos como “sem estado” dentro do Estado e pelo Estado, produzidos como um “estado não desejado”, abjeto, excluído, mas sempre mantido “dentro” como essa amostra do que “não queremos ser”. Esse *outro* – que são outros, são muitos - é a recusa a partir da qual se

constitui o ideal da matriz narrada anteriormente. Não é, então, uma novidade da filosofia política que o conceito de povo seja excludente, que ele se construa, ao lado da construção de uma “nação” ou de uma “república”, como uma suposta homogeneidade que deixa de fora o não-cidadão: o estrangeiro. O que quero submeter à crítica é uma outra exclusão constitutiva, que me parece relevante ao ponto de afetar como pensamos os conceitos a serem trabalhados de sujeito de direitos e pessoa humana. A pergunta a levantar aqui é: que outra exclusão se opera na conceituação de povo quando vista de uma matriz branca e cis-heterconforme? Como essa noção de cidadania afeta internamente aqueles que *desconfirmam* a norma?

1.2.1 O sexo dos corpos do povo

O que se sustentará aqui é a ideia de que a voz constitucional *performa* identidades possíveis dentro do Direito a partir do uso das expressões “povo”, “todos”, “homem e mulher” o que significa que nenhuma dessas expressões trazem atos de fala constataativos, nem mesmo as últimas. *Homem, mulher e sexo* são conceitos, operações discursivas, performativos e, sujeitas a interpretação, sujeitas a (re)inscrições subversivas, sujeitas à abertura hermenêutica. Se o Direito e seus atos fundacionais possuem um contexto – que chamei de ideal branco cis-heteroconforme -, como performativos, sustento a possibilidade de ler a Constituição para além do contexto, com fins expansivos.

O primeiro aspecto que interessa dessa violência instauradora do direito está, portanto, na “criação” do gênero dentro do direito como base da identidade social, jurídica e política: *homens e mulheres*. Quando tomados em leitura constatatativa na hermenêutica constitucional, o que se faz é contribuir para que, bem mais do que reconhecer apenas esse duo de identidades, a universalização da voz na Constituição desconheça quaisquer especificidades e crie uma massa homogênea, esmagando particularidades e reconhecendo apenas os dois gêneros da matriz heterossexual: *homens e mulheres cisgênero e heteroconformes*. Essa forma de fixação dos gêneros na interpretação da Constituição é a expressão da hegemonia da ordem política das relações na matriz cis-heterossexual-colonial. Ao mesmo tempo, o estabelecimento, aplicação e interpretação dos direitos fundamentais para esses “homens e mulheres” se funda na (falsa) ideia de um consenso sobre estes como unidade mínima do universal “povo” e sobre os direitos necessários para a garantia da “dignidade da pessoa humana”. Mas esse consenso nem existe nem é possível: nem “pessoa humana” nem “povo” são reduzíveis a “homens e mulheres” e nem há consenso sobre que direitos são necessários para tal garantia da dignidade – especialmente se considerados que esses direitos são instituídos a partir do masculino e feminino construídos naquela matriz de pensamento.

O que se sustenta é a ideia de que a voz constitucional constrói identidades possíveis dentro do Direito a partir do uso das expressões “povo”, “todos”, “homem e mulher” e também “sexo”. Interessou nesta escrita a violência da criação do Direito: a construção do conceito de povo, da identidade, a partir da oposição homem/mulher e da exclusão daqueles que não se adequam a essa dicotomia. Nessa violência, entre instauração e manutenção, que não cria igualdade mas sim estabelece diferentes graus de violência (e exclusão, restrição, concessão de direitos e possibilidades de cidadania), uma leitura da Constituição Brasileira como ato de fala constativo nos levaria a assumir que ela *fixa* quem são os sujeitos possíveis como categorias componentes do “povo” a partir do sexo: homens e mulheres. Tomar uma performatividade como constatação, como verdade autoevidente, nos fará presos a ideia de que o Direito reconhece uma ordem composta por homens e mulheres cissexuais e heterossexuais. O que acontece, contudo, quando olho para esse mesmo texto como *performatividade*? O que acontece quando penso tanto povo quanto homens e mulheres como *performatividades*, unindo direito e gênero sob a teoria da performatividade?

Como ficção, diria que o *a priori* do ato de fala constitucional aqui é o “homem e mulher”, os dois corpos generificados a partir do sexo a que só basta *reconhecer* e que funcionaria como base universal para reconhecer uma identidade que supostamente atravessa todos os componentes do “povo”, posto que *natural*. Na segunda parte deste trabalho, contudo, discutimos como não há nada de *natural* nem de constatação nisso. Homens e mulheres não são verdades autoevidentes, não podem, à luz do que se vê com a teoria do gênero como performatividade, serem tomados como constativos que sustentam a fundação do *povo*, da nação, do estado ou do direito. Se o gênero é performatividade, se as identidades de gênero são um resultado de um fazer que consolida impressões sobre “ser homem” ou “ser mulher”, não são realidades *a constatar*, mas realidades *performadas*.

Se e quando, então, leio essas expressões como constativos, o que faço é reforçar a ficção que funda os gêneros como estáveis, naturais, fixos, como dados a serem apenas descritos. Tal leitura cria “normas de inteligibilidade socialmente instruídas e mantidas”, que asseguram a “identidade” por meio de “conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade”, que excluem, por consequência, todo aquele cujo gênero se mostra “incoerente” ou “descontínuo” diante da norma, os quais, diz Butler “parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas” (2003, p. 38). Cria os gêneros inteligíveis:

Gêneros inteligíveis são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis

em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual. (BUTLER, 2003, p. 38).

Dá se verifica a formação de uma matriz cultural de inteligibilidade, na qual certos tipos de identidade não podem existir: aquelas em que o gênero não decorre do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não decorrem nem do sexo nem do gênero,¹²⁵ afinal, bastou ao direito reconhecer a “natureza” do humano generificada dentro do binário. O que acontece, no entanto, é que se trata de um performativo disfarçado de constatativo (DOUZINAS, 2009, p. 106). Ou seja, diferente do que Arendt e Derrida falam do recurso a Deus na Declaração norte-americana (que seria também o caso da nossa), como uma verdade autoevidente a que se recorre como fundamento para o performativo, a referência a *povo* é mais do que isso: é uma referência legitimante dada como constatação que, contudo, performa o próprio povo que diz apenas reconhecer. Se leio, então, esses institutos jurídicos como tais, ou seja, como *performatividades*, comprometo-me com o *fazer* dessas identidades, permito que os corpos desmintam a norma e possam introduzir novas vivências que expandam os limites de sua inteligibilidade. Em termos de gênero e práticas expansivas que queiram desconstruir a ficção de uma identidade como dada e permitir o acesso dos sujeitos ausentes dessa universalidade do *povo*, é preciso que essas práticas abandonem a ideia de haver uma identidade *a priori*. Conforme sustenta Butler, “não há necessidade de existir um “agente por trás do ato”, mas que o “agente” é diversamente construído no e através do ato(...) É exatamente a construção discursiva variável de cada um deles, no e através do outro, que me interessa aqui” (BUTLER, 2003, p. 205).

Neste trabalho, a busca é por caminhos de desconstruir as identidades dadas pela criação do Direito como forma de permitir que sujeitos excluídos nessa violência instauradora possam ter em mãos os mecanismos de inclusão jurídico-política, as condições de cidadania. Parafraseando o que Judith Butler fala sobre identidade, desconstruir o povo como constatativo não significa desconstruir a política, mas justamente estabelecer que os termos pelos quais ele é articulado são políticos. Ao fazer isso, permitimos que uma categoria com tamanha significação política possa fazer caber as “possibilidades que já existem, mas que existem dentro de domínios culturais apontados como culturalmente ininteligíveis e impossíveis”. (BUTLER, 2003, pp. 213-214).

¹²⁵“Nesse contexto, “decorrer” seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade” (BUTLER, 2003, p. 39).

Além disso, trabalhar em termos de identificar uma performatividade do e no povo é um passo necessário para que possamos pensar na realização da mesma operação no outro objeto desta tese: a *pessoa humana*, em termos de corpo-sexo-gênero-raça. E isso porque quando lidamos apenas com a questão do “*humano*” apenas dentro de políticas identitárias de reconhecimento ou multiculturalistas, os termos de tal “reconhecimento” não são afetados pelas outras epistemologias, ou seja: por mais que trabalhemos, por exemplo, a fluidez de identidades na teoria *queer*/performativa ou a descentralização do supremacismo branco nas teorias decoloniais na constituição dos sujeitos, ao trabalharmos com políticas multiculturalistas ou de reconhecimento, a matriz europeia-liberal permanece intacta e o procedimento continua a ser de “inclusão” de sujeitos nessa matriz, sem que os modos de reconhecimento sejam alterados. Trabalharei mais esse ponto no final deste capítulo.

Deslocar as identidades essencialistas e fixas a partir de uma noção de gênero como performatividade exige abrir um dos conceitos mais importantes da relação democracia-direitos fundamentais que é o conceito de povo, para que nela possamos fazer caber mais, acrescentando sem somar (BHABHA, 2013), sem que haja a necessidade de adequação a uma matriz colonial de sujeitamento. O contrário também é verdadeiro: se abrimos a categoria povo nessa operação performativa, permitimos que aqueles que *vivem a norma* possam vivê-la mesmo quando essa vivência funcione por meio de sua desconfirmação, deslocamento.

1.2.2 A raça e o gênero dos corpos do povo

A homogeneidade que desconhece particularidades e recusa as corporeidades na constituição de um *povo* não segue apenas a divisão binária de gênero. Afinal, como discutido no início, raça e gênero se informam mutuamente no saber da colonialidade para designar o “não desejado”, identificado com a “natureza” e aproximado do “não-humano”. Mais do que, portanto, o outro – estrangeiro – como o exterior constitutivo do conjunto de uma nacionalidade, essa noção se assenta numa recusa de um abjeto, um interno recusado, identificado como aquilo que se é e não se deseja ser. Uma operação que se sustenta na oposição moderna de progresso-processo: a nação ocidental se forma com o desenvolvimento do povo no tempo, um processo que ocorre supostamente de modo linear, um tempo que se associa à acumulação e à distância: a nação acumula progressos e vai deixando para trás o “arcaico” e, nesse deixar pra trás o tempo é espacializado: estamos distantes daquilo que não mais desejamos ser (RUFER, 2010). Um movimento no espaço-tempo no discurso colonial, “o movimento no espaço é análogo ao movimento no tempo. A história se forma em duas direções opostas: o progresso da humanidade, passando da privação encurvada para a direção da reta razão iluminada. O outro

movimento apresenta o reverso: o retrocesso para o que chamo de espaço anacrônico (...) da vida adulta masculina, branca, na direção de uma degeneração negra primordial, geralmente encarnada nas mulheres” (MCCLINTOCK, 2010, p. 28).

Essa forma de narrar a nação, como aponta Mario Rufer (2010) substituindo a memória (tempo da experiência) pela história (tempo da evidência) ganha um sentido muito próprio na formação de nações na América Latina: se a ideia do estrangeiro – fora da língua, fora do território – pode ser dada como um marco fundamental na formação das nações europeias, é talvez a ideia do *nativo* (povos originários) ou do *negro-africano* como representantes de um não-desejado aquilo em que se sustenta esse processo na América Latina. O que quero dizer é: a colonialidade “usa” dos corpos não-brancos para construir uma noção de nação e para isso usa do discurso do progresso-processo. O ideal nacional está na figura do homem-branco-europeu, racional, desenvolvido, supostamente descorporificado, *distante* do arcaico representado por indígenas e africanos/as.

Como aponta Qujano, a “nação” como ideal só é possível de pensar se a raça não está presente e, quanto maior a presença de grupos tidos como racialmente diversos dentro do espaço a que se quer chamar nação e, assim, maior o uso da raça como instrumento de dominação, mais difícil que se possa falar em nação baseada nos modelos eurocêtricos. O problema, ele ressalta, é, “contudo, que na América Latina a perspectiva eurocêntrica foi adotada pelos grupos dominantes como própria e levou-os a impor o modelo europeu de formação do Estado-nação para estruturas de poder organizadas em torno de relações coloniais” (QUIJANO, 2005, p 136). Pelos olhos do eurocentrismo “seguimos sendo o que não somos” (idem, p. 130).

Quero ressaltar que, numa leitura desse outro constitutivo, não tenho dúvidas que o estrangeiro – e esse cada vez mais, nas crises migratórias e de refugiados observadas no mundo – é classicamente esse outro constitutivo. O que quero dizer, contudo, é que essa “fronteira” é também interna – ao menos no que posso rascunhar sobre o contexto brasileiro. Essa separação constitutiva é também uma de gênero e de raça, que precisa ser colocada em questão para realizar essa operação performativa *no* povo, para acrescentar sem somar: de um povo de homens e mulheres sob uma “democracia racial” a um povo performativo. Por isso, além da já conhecida crítica ao uso de *nação* como categoria, o que tenho realizado aqui é uma crítica de *povo* como categoria, não para abandonar seu uso, mas para discutir os termos desse uso.

Na segunda parte deste trabalho, discuti como as linguagens que articulam as quatro categorias ali escolhidas podem tanto funcionar para produzir desumanidades como podem, lidas a um modo performativo-decolonial, ajudar a pensar uma teoria expansiva do humano. Ao trazer isso para o contexto jurídico-constitucional brasileiro, passei a pensar como essa

reflexão ali realizada pode contribuir para abrir categorias como as de povo e sujeito para realizar essa tarefa a que me lancei. E é nesse ponto que me parece haver uma relação bastante profunda entre as categorias, aquelas do corpo essas do jurídico: o discurso brasileiro, de nação e povo, é profundamente marcado pela negação do racismo das políticas de branqueamento à defesa da ideia de que vivemos uma democracia racial¹²⁶ – incluindo aí as políticas assimilacionistas de povos originários, o crescente genocídio da população indígena, a utilização do sistema de justiça criminal contra a população negra, o genocídio negro.

Quando Quijano fala de colonialidade de saber e poder, essas notas das políticas racistas brasileiras podem funcionar como exemplos bastante característicos: o colonialismo termina, mas um modo próprio de organizar as relações permanece, esse em que, no marco da raça e do racismo, alguns sujeitos continuam a ser identificados como fora da ou menos dotados de humanidade e, nessas políticas ou formas de pensamento acima apontadas, esses procedimentos de categorização do humano ganharam enorme força para a noção de um “povo brasileiro”.

Se a desumanização produzida pelo racismo é central na colonialidade, ela não é a observada da mesma forma em todo lugar. Mesmo porque, a instabilidade de conceitos como o de raça – assim como o de gênero - é uma “arma” de que se utiliza a colonialidade para a manutenção da distribuição diferencial de humanidade. No Brasil, ele ganha esses dois procedimentos notáveis e específicos, com relevância política e jurídica (as políticas de embranquecimento; a tese da democracia racial). Para que essa articulação fosse possível, para que uma narrativa única de um povo livre de racismo se tornasse o “discurso da nação”, a instabilidade da raça como categoria e a característica do racismo como processo de desumanização, ferramentas centrais da colonialidade, tiveram papel essencial. Assim, enquanto o negro-africano é constituído como não-humano, animalizado, identificado como degeneração do humano; o índio é constituído como uma “contra-imagem do europeu: o homem puro, ainda não corrompido pela civilização; o idílico “homem natural””, o “bom selvagem”, “que doravante serviria de espelho a uma Europa que parecia reconhecer, no negro, sua face oculta e negativa” (LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 161). Mas não há que se enganar, acreditando que essa diferença traria alguma diferença nos efeitos da violência colonial e racista: “essa representação diferenciada no imaginário ocidental não chegou a poupar os índios do genocídio”. Como “homem natural”, esvaziado do toque da cultura, os indígenas, assim como os africanos, “não eram sujeitos, portanto não teriam subjetividade”

¹²⁶ Tese que acaba se transformando em um *mito fundacional* (HALL, 2014, p. 33). A esse respeito, ver o trabalho de Sueli Carneiro (2005 p. 62).

(Idem, p. 163) e, assim, ambos corpos esvaziados de subjetividade, são *objetizáveis*, próprios a serem dominados.

Não quero realizar uma análise ou narrativa histórica. A proposta se assemelha mais a, indo e vindo em momentos, juntar pedaços do que foi recalcado ou recusado na elaboração de um *povo brasileiro*. Porém, diferente do que fiz no tópico anterior, em que o próprio texto da Constituição atual serviu como o fundo para esse processo de leitura, há um contexto específico da raça e do racismo no país, onde regras explícitas de segregação racial não foram observadas, talvez porque não *precisassem* ser criadas (FLAUZINA, 2008, p. 30-31) e que, assim, sub-repticiamente criam uma *normatividade não normativa*, uma cadeia de significados que está nos textos – jurídicos, políticos, literários – ainda que não expressos e que, talvez justamente por não escritas tenham conseguido “passar” como dados ou naturalizados.¹²⁷

Assim, se a colonização – entre conquista, escravidão e genocídio – dominou, subjugou e matou indígenas e africanos, o pós-escravidão observa um conjunto de teorias e políticas que querem “dar conta” da população não-branca no país. No século XIX, a teoria de raças inferiores como degeneração – sustentada por Nina Rodrigues – condenava a miscigenação por promover uma inferiorização da raça branca. Nessa linha, propostas como a de “devolução” de negros/as à África apareciam como “solução”. Uma vez infrutíferas ou inviáveis, começa a se delinear a miscigenação como resposta. A “solução” da miscigenação aparece, então, como a forma de “tornar úteis essas “raças selvagens”. Aos indígenas, já bastante dizimados e alguns grupos já extintos ou quase extintos, Rodrigues ainda reservava outras soluções: “deixá-los fora do território realmente ocupado; tê-los no território, mas subjugados em um regime especial de treinamento; submetê-los ao cruzamento com brancos” opções que não eram excludentes e que ou tinham função e efeito de controle ou de simples eliminação. o projeto de extermínio, ressalta-se, constituiu mesmo um “explícito objetivo do governo brasileiro” com o discurso de “integração na sociedade nacional” do período ditatorial (PIZA, 2008, p. 2947).

Ao mesmo tempo, “durante quatro quintos da existência do Brasil, os afrodescendentes constituíram a imensa maioria da população” (LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 125).¹²⁸ Se o abandono ou o genocídio conseguiram dizimar, afastar ou colocar no esquecimento a população indígena – prática até hoje bastante presente – o mesmo não aconteceu com esse enorme contingente de população negra. É desse contexto de uma maioria negra marginalizada, uma elite política intelectual racista e um discurso da miscigenação como política que, nas

¹²⁷ Para uma leitura dos casos ou situações em que foi escrita, o trabalho de Dora Bertúlio (1989).

¹²⁸ Essa informação também encontrada no livro de Abdias do Nascimento (2016, p. 89).

primeiras décadas do século XX, a tese da democracia racial ganhou espaço: na impossibilidade de “resolver a questão do negro”, na inviabilidade de “devolvê-lo à África”, defender a miscigenação aparecia como forma de “diluir a base inferior do estoque racial brasileiro, de origem africana simultaneamente fortalecendo e fazendo prevalecer o elemento superior, branco” (Idem, p. 126), prática que aparece como “*arianização*” na fala de Oliveira Viana e que depois vai ganhando outros nomes menos racistas e mais palatáveis, mas que mantinham “intactas as “assimetrias raciais” (FLAUZINA, 2008): “*democracia racial*”, “*morenidade tropical, lusotropicalismo, metarraça e sincretismo*” (LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 133).¹²⁹ Transforma-se uma solução racista em elogio de um suposta “identidade de um povo”, escamoteando que tal tese guarda a mesma nota da anterior: o racismo. Segundo tal elogio, a ideia de uma democracia racial “refletiria determinada relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira: que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas” (LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 48).

Essa política de embranquecimento tem na imigração europeia um de seus principais instrumentos. Sua defesa, na realidade, começa a aparecer antes, junto aos movimentos abolicionistas: boa parte dos abolicionistas da elite intelectual e política não defendiam o fim da escravidão por questões humanitárias ou antirracistas (pelo contrário, negavam a existência de racismo no país), mas porque acreditavam em uma evolução civilizatória, que de algum modo se resumia a um “Brasil mais branco”, na esperança de que o “elemento branco aos poucos triunfaria”, com a imigração europeia sendo atraída para os trópicos “pela liberalidade do nosso regime” com o fim de trazer para cá “uma corrente de sangue caucásico vivaz, enérgico e sadio, que possamos absorver sem perigo” (SKIDMORE, 2012, p. 60-3).

Não há que se ver nisso uma questão apenas racial: aqui raça e gênero se articulam novamente e se encontram no corpo das mulheres negras. A “democracia racial” era também um discurso que tanto ajudava a silenciar o histórico de abusos e estupros no espaço escravocrata, quanto legitimava, de algum modo, a continuidade dessa prática: o acesso violento, por parte de homens brancos aos corpos das mulheres negras é o “lugar” onde,

¹²⁹ Como aponta Abdias do Nascimento, os termos constituem eufemismos. O “*lusotropicalismo*” de Freyre “ideologia que tão efetivos serviços prestou ao colonialismo português” (NASCIMENTO, 2016, p. 49) (...) e que a ideia de “*morenidade*” “não se trata de um ingênuo jogo de palavras, mas sim de proposta vazando uma extremamente perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano, tanto fisicamente quanto espiritualmente, através do malicioso processo de embranquecer a pele negra e a cultura do negro” (Idem, p. 49-50) Já a ideia de “*metarraça*”, um dos últimos termos que Freyre cunhou, que “significaria o além-raça, suposta base da consciência brasileira” é para Abdias um “produto da sua fantasia”.

frequentemente, essa tese *acontece* e o segundo “instrumento” da política de embranquecimento se sustenta numa relação sexo-gênero-raça em que mulheres brancas são construídas como o lugar da pureza – a “pureza do estoque sanguíneo” (LARKIN DO NASCIMENTO, p. 126) e a pureza da virgindade -, da domesticidade, da sexualidade para reprodução e mulheres negras identificadas por sua “disponibilidade sexual” obrigatória, cujo corpo, de “livre acesso” do senhor de escravos, continua a ser assim visto quando ocupa o papel de “mucama” (GONZALEZ, 1984). Sexo, gênero e raça se articulam para garantir esse acesso, de modo a conferir ao corpo das mulheres negras o “lugar” da constituição de um projeto de “nação” ou “povo” mais branco. E digo aqui “lugar” justamente para colocar em destaque o componente de desumanização que essa articulação ganha: a mulher negra como *sexo*, como “animal que só tira sarro”, a que se “nega o estatuto de sujeito humano”. (GONZALEZ, 1984, p. 232).

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos *mulata* e *doméstica* são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas. (GONZALEZ, 1984, p. 228)

O discurso de um povo forjado na “teoria da harmonia das raças” (FLAUZINA, 2008, p. 36) oculta essa violência de raça e de gênero, essa violência que é uma e outra ao mesmo tempo – ou seja, que não podem nem ser separadas, nem ser hierarquizadas, nem ser reduzidas a uma única explicação. A política racista de embranquecimento, então, “baseou-se na hipótese da inferioridade do negro, no elogio à miscigenação e na subordinação da mulher de formas diferenciadas, de acordo com a sua condição racial” (LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 129). Com uma proporção de 5 para 1 de homens para mulheres – africanos - “A norma consistia na exploração da africana pelo senhor escravocrata” (NASCIMENTO, 2016, p. 73), exploração que é exploração sexual, estupro, como forma de estancar a “a ameaça da mancha negra” (Idem, p. 83) e, assim, a miscigenação, pela exploração da mulher negra, é genocídio, já que mirava na eliminação da população negra (Idem, p. 84).

Igualmente, essas políticas ou formas de pensamento estampam aquilo de que falei acima: uma formação de *nação* ou *povo* que recusa um interno como abjeto, como aquilo que não se quer ser: seja pela criação de um discurso que nega o racismo e a desumanização baseada na raça, seja pelo estímulo a políticas de imigração de europeus como modo de “embranquecer”. O elogio da miscigenação no discurso da democracia racial nada ou pouco tinha de celebração de diversidade, mas sim representava a tentativa de *fazer desaparecer o “negro” do povo*,

criando-se assim uma espécie de “mito fundador de uma nova nacionalidade” (GUIMARAES, 2009, p. 54). Assim, talvez diferente do que narra Derrida sobre a fundação norte-americana, nosso ato performativo fundacional é uma cadeia histórica de discursos políticos, literários, antropológicos, criminológicos e históricos – como talvez toda cadeia de significados na colonialidade – que produz a ideia de um *povo* racialmente harmônico e que sobrevive até hoje.¹³⁰ Uma cadeia histórica que usou das categorias de corpo-sexo-gênero-raça para se formar. Com isso, quero dizer que essa construção performativa não é só um discurso racista nem só um discurso machista: ela é prática e discurso, linguagem e ação, ela é um performativo. Como tal, constrói e foi construída pelos corpos e nos corpos dos que sustentaram tal linguagem e sobre os quais ela foi sustentada.

Aqui, gênero raça e direito se encontram, sob os marcos da performatividade-decolonialidade, para que possamos, abrindo o conceito de povo, reinscrevê-lo. Quando, então, desfazemos a ficção que disfarça o performativo do povo como constatativo, encontramos um discurso que, articulando raça e gênero – não apenas como discursos mas também como práticas violentas e discriminatórias – cria o ideal branco e masculino que na colonialidade informa as noções de povo - e de sujeito.

Como ficção e violência, esse discurso funciona como uma espécie de tabu (NASCIMENTO, 2016, p. 52) e, assim, opera também por meio de interdições, das definições do que não pode ser dito. Essa política também funciona, hoje, com a interdição do discurso: a alegação do racismo às avessas (LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 23) de que falei acima.

Assim, era preciso garantir a produção da desigualdade sem revelar a fonte. Para uma sociedade pintada em cor de rosa, um Estado “neutro” e justo em termos raciais. Estávamos mesmo a dois passos do paraíso. Nesse cenário, o racismo, convertido no grande tabu nacional, ficava adstrito aos casos excepcionais percebidos tão somente na esfera privada, afastando as elites de qualquer tipo de prestação de contas efetiva pelo usufruto de suas vantagens. Não houve método de controle mais eficiente que garantisse o paradoxo entre corpos subjugados e consciências tranqüilas. (FLAUZINA, 2008, p. 39)

Mas se sigo na narrativa desse modo, caio num fatalismo: *povo* é categoria homogeneizante que guarda um outro excluído, ou melhor, *outros*. E essa afirmativa não está errada: como universalidade homogeneizante, o recurso a um povo sempre guarda excluídos – falando dos internos e não do estrangeiro – e, no caso brasileiro, esses excluídos são fortemente marcados por raça e gênero, como sendo aqueles que não correspondem ao que chamei de ideal branco de gênero; de outro lado, é possível utilizar tal universalidade para fazer caber mais:

¹³⁰ Tomada nos anos 68-78 com “um dogma, uma espécie de ideologia do Estado brasileiro” (GUIMARÃES, 2009, p. 66).

abertos ao dissenso, como categoria performativa, o *povo* ganha outros usos. É sobre isso que quero refletir a seguir: o que acontece, no entanto, se tomo esse conjunto como performativo e o olho de outro ponto? O que me autoriza a usar o *povo* como performativo? A dizer que é possível usá-lo a favor de acrescentar sem somar? A dizer que ele rompe com o discurso da democracia racial? O que acontece quando uma leitura como a realizada acima expõe as corporeidades abjetas como um *interno excluído* constitutivo do *povo*? Junto às perguntas feitas com o descentramento do sujeito moderno, passo a buscar minha resposta final.

3. QUE TÊMIS POSSA PERFORMAR

Após essas tentativas de descentrar os componentes do humano no Direito, fica-me um desafio: há uma resposta ou preciso (ou posso) parar por aqui? Como construir critérios de hermenêutica com base no que desenvolvi acima? Durante a escrita, flertei com a possibilidade de indicar novos elementos que comporiam a dignidade da pessoa humana. Chegando ao final, com todos esses caminhos que percorri, pensei o que seria efetivamente uma teoria comprometida: uma que entregasse critérios hermenêuticos às pessoas intérpretes oficiais da norma ou uma que buscasse elementos teóricos e políticos que pudessem ser usados por quem vive a norma? E percebo, agora, que a primeira tarefa talvez fizesse o trabalho perder em potencial subversivo, perder na possibilidade de reinscrição dos significados. Sigo, então, duas lições.

Uma de Viviane Vergueiro, para quem as pretensões de definição objetiva a respeito das identidades de gênero *trans* e travesti são infrutíferas e que devemos nos mover na “busca de conhecimentos que denunciem a necessidade urgente desta recusa” (2015, p. 181). Considerando o que discuti na segunda parte do trabalho sobre como a classificação de fora é parte da colonialidade e como essa guarda como dicotomia fundante a oposição humanos/não humanos, a tarefa por ela proposta pode nos indicar um caminho expansivo. Por isso proponho aprender com as travestilidades a contenção deste impulso classificador que desumaniza.

Outra de Butler, segundo quem a mudança pode acontecer quando quem não foi incluído nos termos do performativo passa a usá-los, com novos significados. A autora cita, por exemplo, como o uso de termos como *justiça* ou *democracia* podem ir ganhando outros significados quando tomados por aqueles comumente excluídos ou violados pelos usos dominantes dos termos:

Indeed, I would argue that it is precisely the *expropriability* of the dominant, "authorized" discourse that constitutes one potential site of its subversive resignification. What happens, for instance, when those who have been denied the social power to claim "freedom" or "democracy" appropriate those terms from the dominant discourse and rework or resignify those highly cathected terms to rally a political movement? If the performative must compel collective recognition in order to work, must it compel only those kinds of recognition that are *already* institutionalized, or can it also compel a critical perspective on existing institutions? What is the performative power of claiming an entitlement to those terms- "justice" "democracy"- that have been articulated to exclude the ones who now claim that entitlement? What is the performative power of calling for freedom or the end to racism precisely when the one or the "we" who calls has been radically *disenfranchised* from making such a call, when the "we" who makes the call reterritorializes the term from its operation within dominant discourse precisely in order to counter the effects of that group's marginalization? Or, equally important, what is the performative power of appropriating the very terms by which one has been abused in order to deplete the term of its degradation or to derive an affirmation from

that degradation, rallying under the sign of "queer" or revaluing affirmatively the category of "black" or of "women"? (BUTLER 1997, p. 158).

A partir disso, então, e tendo em questão a subjetivação como processo auto e heteroreferenciado, começo realizando uma leitura entre povos e pessoas: uma aproximação - que não é fusão - entre as categorias de *povo* e *dignidade da pessoa humana* que possa atender a proposta para que as pessoas excluídas desses conceitos na matriz dominante possam deles se utilizar, que possam se apropriar dos termos que antes as excluíram. É a minha tentativa de entrar no Direito, ainda que ciente da sua característica de colonialidade, ou seja, no lugar de entrar lidando com as instituições e seus funcionamentos, refletir sobre modos de ocupação. Certamente isso não resolverá as dificuldades interpretativas das pessoas interpretes oficiais da norma jurídica, não resolverá o conflito democracia e direitos fundamentais e os constrangimentos impostos a estas nos momentos de decisão. Que eu tenha escolhido, porém, me mover de fora para dentro, falar com esses de fora, não significa que esta tese não possa servir também às interpretes oficiais.

Pois bem, com essas duas ideias em mente, faço minha proposta final: se o sujeito é sujeito da e na lei, como sujeito e sujeitado, a interpretação do humano no Direito, no lugar de buscar conceituar quem são os sujeitos possíveis, deve passar por entregar àqueles excluídos da lei a condição de darem a si mesmo uma lei o que significará, darem a lei que o constituem como sujeito autônomo pública e privadamente, ou seja, *parte do povo e pessoa humana digna* ao mesmo tempo. Para fazer isso, defendo que temos que aprender com as travestilidades. Segue essa tentativa final.

3.1 Corpo e humano *em processo de*

Travesti não é bagunça, afinal.
(Viviane Vergueiro)

Quando elas saíram da rota, quando refizeram o trajeto e a trajetória, não queriam essas pistas (apenas), elas queriam suas próprias veredas, que são muitas, e que divergem ou convergem da/com a rota oficial; elas queriam, por atalho, poder chegar aos pódios, inclusive ao pódio que é entendido como original.
(Luma Nogueira de Andrade)

De onde já se viu, um genital custar o preço da sua vida?
(Rosa Luz)

Viviane Vergueiro pede que recusemos urgentemente a pretensão de definir as travestis e transexuais. Luma Nogueira de Andrade diz que ao olharmos para o processo de transformação “sem fim” dos corpos das travestis, percebemos que todas as pessoas vivem

nesse modo de *fazer e falar* os próprios corpos, repetida e continuamente. Essas duas lições são questões fundamentais do que discuti ao falar de gênero, sexo e raça: não conhecemos um corpo como tela em branco e todas, em alguma medida, somos a vivência de corpos modificados, transformados, corpos *em processo de*. Esses processos, contudo, podem ganhar ou não legitimidade na medida em que estejam ou não inseridos na linguagem da colonialidade que articula sexo, gênero e raça, atribuindo ou não humanidade aos corpos a partir de um ideal branco e cis-heteroconforme.

Assim, não quero falar em aprender com as travestilidades para usá-las como exemplo de como elas abalam, deslocam ou questionam o ideal. Aprender com as travestilidades é aprender que se paramos de lançar às travestis um olhar que busca ou julga “corpos e gêneros ‘curiosos’ e ‘exóticos’” (VERGUEIRO, 2015, p. 119) e voltarmos todas o olhar para nossos corpos, talvez possamos perceber aquilo que falei acima e que é parte do comentário de Andrade com que iniciei esse ponto: somos todos corpos *em processo de* e que produzimos um ideal de completude que é aparente, talvez para justamente escondermos ou recusarmos nossa própria multiplicidade. Aprender com as travestilidades, aqui, quer significar reivindicar que, lendo e ouvindo suas histórias e trabalhos, possamos olhar para os corpos e humanidades múltiplas, escondidas ou violentadas pela colonialidade e pelo seu sujeito aparentemente completo, pronto e autônomo e neles enxergar que são todas corpos e humanidades *em processo de*, não para equalizar os corpos caindo em um discurso de igualdade liberal, mas para, identificando o componente de processo como linguístico e corporal, perceber que as linguagens que usamos para significar os corpos podem ou funcionar na iterabilidade do ideal daquele sujeito moderno ou trazer para o campo jurídico que, apesar de sermos todos em processo, a violência da subjetivação na lei confere legitimidade a uns mais do que a outros – talvez porque uns consigam, por inseridos mais próximos dos marcos do ideal (homens brancos, pessoas *cis*, pessoas heteroconformes), realizar seus *processos* de modo a esconder ou recusar sua conflitualidade interna e se encaixar no molde que a colonialidade nos deu.

Para isso, então, essa recusa da pretensão definitiva que sigo com Vergueiro, é a recusa da colonialidade e, com ela, passamos a refletir que, no lugar de “*reconhecimento*”, reivindica-se conferir o respeito e o direito à autodeclaração – seja essa de raça, etnia, gênero ou sexualidade – e a autodeterminação. Autodeterminação e autodeclaração podem ser ferramentas fundamentais de uma performatividade subversiva para uma teoria expansiva. Com elas, deslocamos uma parte central da linguagem da colonialidade: a criação de categorias, por aquele que guarda o lugar do privilégio, para definir o outro.

Isso me parece ganhar contornos interessantes em vários casos, dos que pontuo dois: primeiro, no tratamento das questões de gênero internas aos povos indígenas. No lugar de soluções que tomem a “defesa das mulheres” ou o “feminismo” ou o “gênero” ou o “*queer*” como parâmetros para ler o conflito e encontrar soluções ou políticas públicas, Fonseca defende que é preciso encontrar caminhos dialogais de um feminismo decolonial que “deve incorporar a capacidade de respeitarmos os processos coletivos de cada grupo de mulheres (FONSECA, p. 146) o que passa por garantir “seu direito à autodeterminação que significa reconhecer as suas formas de resolução de conflitos internos ou inclusive de recriá-las de forma a permitir a expulsão dos colonialismos e dos patriarcalismos presentes internamente” (146). Com isso, não se corre o risco de, ao se discutir questões de gênero como a violência doméstica, agir produzindo uma destruição ou enfraquecimento do tecido comunitário (2012, p. 110), fundamental para a vida, a identidade e, a relacionalidade dos povos indígenas e que é resistência à violência racista da colonialidade. Resistência essa que é estampada na narrativa de Rita Segato sobre o pedido de mulheres indígenas de que

durante a formulação das reivindicações de gênero, pensar e sugerir maneiras de modificar os costumes que as prejudicavam, evitando que essas modificações alcançassem a cultura como um todo. Em outras palavras, o que se apresentou como o grande desafio para as culturas fragilizadas pelo contato com o Ocidente foi a necessidade de implementar estratégias de transformação de alguns costumes, preservando o contexto de continuidade cultural. (2006, p. 210).

Essa recusa da definição do outro também é elemento fundamental quando se fala em gênero das pessoas travestis, *trans* e intersexuais. Considerando o que disse sobre ser o corpo na linguagem de sexo-gênero-raça e que o processo de subjetivação é um de violência corporificada, reivindicar a autodeclaração não é defender que o sujeito *escolha* – ainda que o elemento escolha esteja, claro, presente. Isso porque essa escolha, como escolha livre, original e inteiramente autodeterminada não existe. A reivindicação está virada para o componente normativo: se não escolhermos a linguagem na qual estamos inseridos, que sejamos autorizados a *usar* essa linguagem tanto para que, individualmente, possamos lidar com a violência, quanto para que esse uso possa promover a diminuição da violência normativa. Explico um pouco mais: garantir que as pessoas possam autodefinir-se em termos de sua corporalidade – de sexo e gênero – significa, em última instância, garantir que possam inscrever sua própria humanidade e sua dignidade. Não se trata apenas de “reconhecer” como “direito da personalidade”, mas de permitir que essas múltiplas formas de usar fazer linguagem sobre o corpo, sobre as identidades de sexo e gênero, sobre o nome – sobre as próprias formas de categorização, portanto - possam *mudar as normas de reconhecimento*. Isso pode impactar a forma de produção política e de identificação dentro do Direito: o performativo jurídico, dentro dessa forma de saber e poder

da colonialidade, cria a política de reconhecimento naquela estrutura moderna de binarismos hierarquizados de que falei, que só consegue pensar em igualdade e diferença, ou seja, em um outro que é diferente de mim e precisa ser assim reconhecido ou em um outro que precisa ter direitos iguais aos que possuo. O pensamento moderno não consegue codificar a possibilidade, o múltiplo. Talvez porque ela seja mesmo incodificável, o que não é de todo ruim, mas talvez mesmo porque nele não haja lugar para tal. A autodeclaração e a autodeterminação podem ser instrumentos de uma outra operação em que o múltiplo mostra que a concessão de direitos não precisa ser essa relação de dois. Para isso, contudo, ela tem que ser tomada não apenas como elemento para o reconhecimento dentro da teoria da DPH, mas também como elemento que desestabilize o povo universal e faça nele conter povos que possam produzir a normatividade sobre diversos modos de autonomia.

Isso irá implicar que a essa autodeterminação e autodeclaração não se poderá impor critérios externos de definição, como, por exemplo, no caso do tratamento jurídico das identidades travestis e transexuais, aqueles que passam por uma patologização das identidades referidas. A luta pelo direito a identidade de gênero despatologizada é “um dos aspectos políticos centrais da ação coletiva relacionada às pessoas transgênero” como uma luta pelo direito “de poderem se nomear, de serem autônomas para falarem de si mesmas” (JESUS, 2012). Essa imposição de “barreiras jurídico-legais para o reconhecimento de um [as pessoas *trans*] é parte do processo da construção jurídica da naturalidade do outro [as pessoas *cis*], reforçando, assim, a lógica de apagamento e marginalização das pessoas *trans*” (COACCI, 2013, p. 59)¹³¹ e, mais do que isso, cumpre a operação de distribuir de modo diferencial a humanidade a pessoas *cis* – como se naturalmente já a tivessem – e a pessoas *trans* – que deveriam ser submetidas a testes, exames, comprovações para a terem reconhecida.¹³²

Aprender com as travestilidades também é aprender a usar a linguagem performativa nela inscrevendo novos significados como parte do processo de autodeclaração. Como apresenta Pelúcio, o termo passou a ser usado por “travestis ligadas ao movimento social pelos direitos das minorias sexuais (...) numa tentativa de ressignificar o sentido das palavras “travestismo” e “travesti”. Um processo que se pluraliza, daí o “s” que precisa ser acrescentado à noção ainda incipiente de “travestilidade”, enquanto reflexão e tentativa teórica de se ir mais além do que o senso comum tem se permitido”. (2009, P. 43)

¹³¹ Coacci vê nesses critérios uma *sexopolítica* que implica, também, no controle da população e na negativa de direitos sexuais e reprodutivos (Idem, p. 59).

¹³² Também sobre autodeclaração de gênero ver *Antidiscriminação e travestilidade no Brasil* (RESADORI, 2016).

Com todas essas considerações, pode se dizer que não há sujeito completo, pronto. Há um humano *em processo de* e ser sujeito nunca chega. Há um contínuo de performatividade, há uma iterabilidade de reinscrição e/ou ruptura da norma. Há um fracasso. O humano é uma experiência de fracasso e incompletude, uma experiência que é processo e que não se completa. Do mesmo modo, não há nem um voluntarismo – como uma escolha – nem um determinismo das normas que o formam. Somos a *différance* na inscrição da norma, que instaura temporariamente uma diferença ao mesmo tempo que a adia. Nem voluntarismo nem determinismo. Somos em processo, submetidos ao (à violência do) nosso relacionar. Dependemos do outro, dependemos (ou estamos sujeitos) das condições e normas criadas pelo outro e da atribuição diferenciada dessas condições. Somos todos a possibilidade de violência.

Quando coloco aquele sujeito como parâmetro, o direito se perde em como adaptar as questões da corporalidade ao ideal de autonomia descorporificada. Caímos num lugar sem fim e repetimos a dominação razão-corpo. Se, no entanto, não usamos de um ideal regulativo e nos abrimos para a interpelação mútua, para o reconhecimento da formação da autonomia na dependência, precisaremos de um processo sem fim de inscrições de *dignidades* que não pode ser a de um julgador que se pauta pelo ideal, mas de seres mutuamente interpelados que precisam se abrir e ouvir, comprometendo-se com a construção dessa humanidade que é relacional. Teorizar o humano no Direito, assim, passa a ser teorizar pelos que “eram” corpo: no lugar de um compromisso com um ideal de sujeito, o compromisso em pensar “que corpos importam e por que?” (BUTLER, 1993, p. xi-xii) e, questionar que corpos importam é questionar quem conta como humano, o compromisso com o que os excluídos na norma, os condenados, os abjetos tem para dizer e performar sobre o humano. Passa a ser teorizar para permitir Têmis performar.

Para evitar, contudo, que isso não se transforme em uma equalização dos sujeitos como se todas as violências fossem as mesmas é que (i) as corporalidades e suas linguagens devem ser fonte e lugar da teoria; (ii) é preciso não apenas utilizar a autodeclaração e autodeterminação como forma de reconhecimento, mas também teorizar para que os que o fazem não sejam apenas sujeitos de direito, mas também sujeitos do direito: que possam ser ao mesmo tempo parte do que e de quem concede o reconhecimento. Para isso, passo a articular as duas categorias aqui utilizadas.

3.2 Entre pessoas e povos: a proposta da expansividade

Parece haver uma ideia de que entre universalizações e particularismos há uma polaridade irresolúvel e que, enquanto a primeira deve ser sempre abstrata, só à segunda caberá

preencher de conteúdos historicamente enraizados (LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 39). Quando tomamos, contudo, a categoria universal – aqui, povo – como um performativo, quando pensamos em acrescentar sem somar, a construção de pluriversalidades pode ser um passo possível em que um pode funcionar, circularmente, como fronteira do outro: a multiplicidade na DPH que exige que se inscreva no humano formas múltiplas do ser e a pluriversalidade no povo que garante o reconhecimento do um no múltiplo. É preciso, então, trabalhar nos intervalos. No lugar de uma oposição universalidade/particularidade, penso se conseguiríamos trabalhar com pluriversalidades (MIGNOLO) e multiplicidades (VIVEIROS DE CASTRO) como meio de fugirmos dessa oposição que, ao fim, nos coloca sempre entre a solução da abstração universal ou do particular concreto e fazem com que o múltiplo e o singular nunca se encontrem. Talvez esses dois termos se refiram a ideias e autores que se afastem e se aproximem em medidas diferentes. Mas ambos servem a avaliar o que realizei no capítulo 1 com as categorias jurídicas ali separadas: fazer do povo a performatividade que seja *povos* e fazer da *pessoa humana* a performatividade das múltiplas formas de *ser*. É como se tomássemos o terceiro espaço da enunciação entre o Eu e o Você, agora como o povo que exerce o poder constituinte originário e a pessoa humana que será subjetivada nesse processo, e percebêssemos que há nesse intervalo zonas de coincidência e zonas de brutal afastamento entre esses sujeitos do performativo jurídico e precisássemos usar ambos como estratégia política e jurídica. Primeiro para significar que a coincidência como sujeito da e na lei é ao mesmo tempo violência e autonomia, já que essa *lei* aqui é o Direito, a Constituição, o constitucionalismo e isso irá significar que não se trata mais do sujeito autônomo centrado e voltado para si, mas de uma ação em que sujeito é produto e produtor. Deixamos para trás, lá atrás no texto, o sujeito prévio. Segundo para saber que os afastamentos devem ser não assimilados, mas sempre como o que se acrescenta de modo a desconfirmar a norma, ou seja, não de modo a incluir na matriz aqueles que até então não foram feitos povo ou sujeito, mas de modo que sejam acrescentados nessas categorias de maneira que desconfirmem a matriz. É essa articulação pluriversalidade-multiplicidade que quero chamar de *expansividade*.

A intenção aqui não é descartar ou jogar fora *povo*, *pessoa humana* ou constitucionalismo democrático como categorias. Entre performatividade e decolonialidade, quero pensar o ato de fala constitucional *a favor* de uma leitura expansiva do humano. E o primeiro caminho é justamente reler o povo. A leitura performativa-decolonial, contudo, não é uma de “tolerância”, “multiculturalismo” ou “pluralismo liberal”. Explico: tais teorias, leituras

ou epistemologias não parecem romper com a colonialidade e com o ideal branco cissexual e masculino da matriz colonial tomado como universal e neutro.¹³³

Discutindo o povo como performativo a partir de uma visão decolonial, o que se percebe é que na homogeneização de particularidades informadas por um *ideal*, as corporeidades são recusadas em nome de um *neutro* e *universal*. Mas, essa operação não acontece – e nem é possível – e o que realmente aparece é que esse ideal é um ideal masculino, europeu, branco, cissexual. Se, na articulação das quatro categorias usadas nesse trabalho como fontes de conhecimento, percebemos que sexo, gênero e raça funcionam como linguagens de compreensão dos corpos e que tal linguagem, numa matriz cis-hetero-colonial de organização de saber e poder cria uma normatização desses corpos, a ideia de um *povo* como constatação contribui para esse processo. Quando, do contrário, tomamos povo como criação, essa abertura nos permite acrescentar essas corporeidades sem somar: usar a *différance* no lugar da diferença, perceber que é preciso usar o excesso d(n)a linguagem dos corpos falantes para permitir a esse povo sempre mais, para caber nessa universalidade uma expansividade. Acrescentar sem somar, ou pensar com pluriversalidades é entender que conceitos como esse precisam ser submetidos a uma abertura hermenêutica; não para *incluir o diferente*, num procedimento que acaba por reduzir o diferente no formato liberal, mas para perceber que *só há diferentes*. No lugar de um que engloba todos – mas que na verdade silencia esse “todos” – o múltiplo que não se reduz.

Há uma perda – que não lamento – ao abandonar o constatativo: ao invés da autoridade persuasiva do povo soberano pré-existente e evidente que se reconhece no documento constitucional, a noção do povo performativo exige um *fazer o povo*, repetidamente e sempre. Esse fazer trabalha nos intervalos: tanto naquele entre declarar (sic) e produzir o efeito de um *povo* – efeito sempre adiado, como *différance* -, quanto no intervalo entre subjetividades e universalidade: cada nova subjetividade vivida, narrada, transformada em identidade, reconhecida, adia mais um pouco o chegar da universalidade, “introduz a temporalidade do entre-lugar” (BHABHA, 2013, p. 240). Essa perda, então, é inevitável. Ela é provocada repetidamente pela própria referência a *povo* – reconheça-se ou não seu caráter performativo. Isso porque, por sua carga de “complexa estratégia retórica de referência social”, seu uso como “alegação de ser representativo provoca uma crise dentro do processo de significação e interpelação discursiva” (BHABHA, 2013, p. 237): cada vez que usado como entidade

¹³³ Para críticas ao multiculturalismo Paul Gilroy (2002, p. 37), Elisa Larkin do Nascimento (2003, p. 92-3) e Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 65). Sobre o multiculturalismo como multiracismo, cf Nelson Maldonado-Torres (2008, p. 105). Criticando o pluralismo liberal McClintock (2010, p. 27). Criticando a ideia de tolerância como racismo e assimilação Nascimento (2016, p. 111).

representativa é provocada sua própria ruptura pela alegação dos que “não estão”. A diferença, no entanto, é que abandonado o caráter autoevidente, poderá haver algum espaço para que este que não está seja não incluído numa matriz normativa já dada, mas, mais que isso, possa deslocar e adiar de novo e sempre a força representativa desse povo, sem abandonar seu uso.

134

Usar essa leitura performativo-decolonial permite, portanto, que contra-narrativas sobre quem é o povo possam ser utilizadas e desloquem o sentido teórico desse povo, além de não só provocar inclusão, mas também mudando o sentido do povo que se multiplica. Isso não significa abandonar o uso “pedagógico” (BHABHA, 2013, p. 237) de um conceito como povo, mas pensar que a cada vez que ele é usado, e a cada vez que ele é usado por aqueles recusados, inscreve-se novamente o povo. Talvez, assim, ele possa ser a própria fronteira entre uma narrativa universal de nação – ao modo da narrativa de raça brasileira – e as individualidades de corpos múltiplos e únicos. Se nem tanto tem essa força, certamente ele não é “nem o princípio nem o fim da narrativa nacional; ele representa o tênue limite entre os poderes totalizadores do social como comunidade homogênea, consensual e suas forças que significam a interpelação mais específica a interesses e identidades contenciosos” (BHABHA, 2013, p. 238), para fazer possível a ideia do dissenso como abertura hermenêutica de um constitucionalismo democrático.

A operação é a de acrescentar sem somar: as diferentes corporalidades, em seu excesso, em seu escândalo, não comportam soma, em que individualidades desaparecem ou se homogeneízam. Ou ainda, a soma pressupõe um reduzir a igual categoria para que se realize o cálculo e se apresente *um* número, reduzindo o múltiplo ao um, ao universal. Além disso, essa leitura como pluriversalidade faz desse povo *povos* contra as narrativas racistas e sexistas de nação baseadas no ideal da colonialidade, contra a oposição de um *povo* como discurso nacional homogeneizante e universal e detentor da história contra *povos* como parte de culturas localizadas a serem incorporadas a essa massa que esmaga o múltiplo. Quando relemos a história brasileira como história excludente de povos e sujeitos em nome de um *povo brasileiro como democracia racial* e percebemos que essa narrativa é a da criação do indesejado nos

¹³⁴ Assim, como sustenta Bhabha: “Temos então um território conceitual disputado, onde o povo tem de ser pensado num tempo-duplo; o povo consiste em “objetos” históricos de uma pedagogia nacionalista, que atribui ao discurso uma autoridade que se baseia no pré-estabelecido ou na origem histórica constituída no passado; o povo consiste também em “sujeitos” de um processo de significação que deve obliterar qualquer presença anterior ou originária do povo-nação para demonstrar os princípios prodigiosos, vivos, do povo como contemporaneidade, como aquele signo do presente através do qual a vida nacional é redimida e reiterada como um processo reprodutivo (BHABHA, 2013, p. 237).

corpos de homens e mulheres “desviantes” do gênero e da raça, desviantes do ideal colonial, percebemos que etnocêntricos somos nós e junto com falar da colonialidade de teorias e práticas europeias temos que enxergá-la em nós mesmos para sermos capazes de permitir esse *povo* como pluriversalidade. Quando faço essa leitura e trago para o centro dela o *corpo* como “produzido” na parte II, quero que as corporalidades antes produzidas como abjetas agora sejam nossa forma de reinscrever o discurso do humano no Direito.

Fazer essa leitura também significa buscar diminuir a lacuna entre ““nós, o povo, criamos a norma X e o da sua forma passiva “nós, o povo, devemos obedecer a x”” (DOUZINAS, 2009, p. 42), sendo esse último povo e sujeitos ao mesmo tempo. Assim, fazer o povo se expandir vai ter por consequência permitir a expansão de *pessoa humana* e nisso acredito porque, como teorizado acima ao falar dos sujeitos do performativo jurídico, sendo a subjetivação sujeição e subjetivação, como sujeito da e na lei, a pluriversalidade permite pensar outras formas de *ser*.

Movimentos expansivos, então, também me parecem acontecer quando submeto a dignidade da pessoa humana a uma leitura performativo-decolonial. O que sustento, primeiro, é: ao afirmar a DPH como fundamento do Estado Democrático de Direito, a Constituição faz uma declaração com força de compromisso, de que o Estado sempre se fundará nessa dignidade. A estrutura temporal e verbal aqui não é de constatação. Essa declaração, no contexto deste trabalho, é um performativo. Isso significa que sua força ilocucionária é a de um compromisso e que ela pode ou não produzir seus efeitos perlocucionários de, efetivamente, reconhecer (ou conceder) humanidade e construir dignidades. Essa produção de efeitos, contudo, pode ser uma produção como iterabilidade mantenedora ou subversiva. No primeiro sentido, quero dizer que os efeitos podem ser produzidos mantendo a cadeia histórica de significados sobre o humano que, aqui, identifico na *colonialidade do ser* como a colonialidade dos corpos por uma linguagem articulada de sexo, gênero e raça. Isso significaria que a “concessão” de humanidades se produziria como o que chamei de distribuição diferencial de humanidade. Esse efeito, contudo, pode se constituir como uma expansão do humano quando ele se fizer por uma iterabilidade subversiva: repetir o performativo nas margens ou intervalos da colonialidade.

Essa dignidade declarada não é real. Precisa ser, uma vez assumida como compromisso, performada como ação. Ocorre, contudo, que não só a realidade da atuação, da vivência, das relações do Estado com os sujeitos e desses entre si produz indignidades que podem ser contestadas diante da interpretação dominante assumida por doutrina e jurisprudência, mas os próprios termos postos por essa concepção dominante de leitura da DPH produz indignidades. No lugar de pensar na dignidade do sentido kantiano – *homens não tem preço, não podem ser*

instrumentalizados porque são em si dignos –, as ideias de relacionalidade, dependência, solidariedade, de relação com o outro e de correspondência solidária do ser-em-comum podem nos levar a um outro caminho. Isso significa que não uso o outro não apenas porque ele é digno em si como essência, mas porque: (i) não o usar é ao mesmo tempo causa e efeito dessa dignidade e a relação é, portanto, circular; (ii) não o usar, porque funcionamos na relacionalidade e precisamos e dependemos uns dos outros, em nossos processos de subjetivação que não são o *dar a lei a si*; (iii) não o usar, porque vivemos em uma relação com o outro de correspondência solidária e essa deverá ser sempre inscrita para que possamos nos dizer *dignos*.

E aqui volto ao início desta tese para buscar perguntas para me guiar nesse fim: o que fazer com esse *humano* se ele não é um sujeito digno em si mesmo e nem aquele que dá a si mesmo a lei universalizável? O que fazer diante de um sujeito que é em *processo* tanto como subjetivação constante e iterável quanto como processo de sujeição e subjetivação? Se o sujeito não existe antes do ato de dar-se a lei e nem é apenas resultado dessa lei, como o pensamos agora?

Como vimos, a teoria da dignidade da pessoa humana e dos *direitos fundamentais* é aquela mesma liberal e moderna que orientou os direitos humanos, ou seja: colonial, eurocêntrica, universalizante e abstrata. Isso significa que são formados tanto a partir de uma noção de propriedade, mas também pressupõem uma ideia de liberdade e de dignidade marcadas pelo liberalismo. Essas ideias têm (ou produzem) ao fundo uma forma de compreender o *humano* ou, melhor dizendo, um entendimento a respeito de uma certa “*natureza*” ou “*essência*” humana e como tal, portanto, supostamente presentes e identificáveis em todo e qualquer *humano* ou em toda ou qualquer forma de conceber *humanidade*. Essa ideia foi “imprescindível para a elaboração do direito moderno. No processo da configuração liberal de direitos surge uma proposta de universalização formulada legalmente a partir da unicidade da natureza humana. (...). É essa essência do verdadeiro humano que vai alicerçar a idéia de direitos universais.” (HOLANDA, 2008, p. 14). Nesse entender, o mesmo processo que, de forma geral, se observa na racionalidade moderna que opõe e hierarquiza sujeito/objeto, racional/mítico, tradição/modernidade, barbárie/civilização (QUIJANO, 1991, p. 45), se observa na construção da racionalidade dos direitos humanos, que, seja dando ao processo o nome de gerações ou dimensões de direitos humanos, acaba por guardar a mesma noção: a de um processo “evolutivo” de assimilação de valores eurocêntricos (CASTILHO, 2013, p. 38) encapados como se universais fossem, como se naturais fossem.

Além de me juntar a uma crítica já bastante difundida sobre como a racionalidade europeia de direitos humanos é criada a partir da propriedade como forma de organização social e forma de produção de valor (CASTILHO, 2013, p. 23) – incluindo, então, produção de valor sobre o humano, entendo que é preciso sempre ter em conta que ela também se baseia numa concepção específica de sujeito e de liberdade. Assim, não apenas uma política de direitos fundamentais fundada na propriedade é danosa, mas ao mesmo tempo sua fundação numa noção abstrata de liberdade – e, portanto, de dignidade – igualmente o é. Partindo disso, no lugar de definir a *pessoa humana* ou a *dignidade da pessoa humana*, procurei realizar um descentramento conceitual para pensar o *fazer* dessa dignidade.

Acabei por assumir que o humano está no intervalo, que é humano em processo de: não há um definitivo do humano e o tomo apenas em seu caráter de processo e fronteira como incompletude e precariedade, não há sujeito completo, pronto, não há um processo de subjetivação finalizado, não há uma autonomia autofundada e centrada. Há um contínuo de performatividade, há uma iterabilidade de reinscrição e/ou ruptura da norma, um viver na violência. Do mesmo modo, não há nem um voluntarismo – como uma escolha – nem um determinismo das normas que o formam. Quando junto isso ao fato de que essa violência é violência no corpo e violência na linguagem, de raça e de gênero, esse humano *em processo* exige uma dignidade atribuível que, também em processo, se comprometa com a diminuição das indignidades construídas pela distribuição diferencial de humanidade própria da colonialidade. Exige abandonar o sujeito moderno que, se esse sujeito pode controlar a natureza, ele pode controlar os que “são” natureza. Esse sujeito racional conquistador dominante se legitima como controlador dos que são corpo, se legitima como padrão para se encaixar os que são corpo e justificar decisões e atuações do direito: ignora as dimensões da corporeidade – raça classe gênero sexo – para poder encaixar o sujeito.

A questão que uniu a DPH e o gênero como ponto para repensar o conceito de pessoa humana é o fato de que só conhecemos os corpos – e os sujeitos – como corpos generificados. Igualmente, na colonialidade, a raça se torna marca de identificação e conhecemos os corpos na linguagem da racialização. Quando os estudos de gênero e os estudos decoloniais nos mostram que a normatividade binária da modernidade guarda em si uma exclusão fundante (humanos e não-humanos), percebemos que a concepção jurídica dominante da “pessoa humana” que, de modo geral corresponde a identificar esta com o “indivíduo” sujeito da modernidade, levamos a conclusão de que: (i) essa é apenas uma das muitas concepções de pessoa, (ii) essa concepção passou de modo inquestionado pelas questões de constituição racial

e generificada dos sujeitos e corpos, como recusa do corpo que permite o controle dos corpos fora da norma para manter os processos de desumanização da colonialidade.

Quando a teoria da performatividade nos mostra que o sujeito/identidade/gênero é instável e quando a teoria decolonial nos apresenta sujeitos múltiplos, uma nova noção de pessoa humana precisa ter lugar no Direito, rompendo com a modernidade e seus paradigmas para fazer caber a realidade múltipla do humano. Se só nos conhecemos por meio da linguagem, se nos constituímos na e pela linguagem, a linguagem jurídica ganha ainda mais poder. Nessa linguagem, o sujeito de direitos é a entrada da pessoa humana. Ao questionarmos o *humano* sob as teorias que formam a base dessa tese, percebemos que também “pessoa humana” é múltipla (SEGATO), instável (BUTLER) e divisível (STRATHERN) e que: é formada na relacionalidade e a linguagem/imagem/identidade que cria sobre si é estratégia de sobrevivência.

Ao desfazer a binariedade do gênero e a “verdade” da raça e mostrar que nele os sujeitos são instáveis, plurais, múltiplos, transitórios, podemos dizer que as *peçoas humanas* são instáveis, plurais, múltiplas, transitórias. Por isso, não se trata de usar a DPH como ferramenta de tolerância nem de inclusão, nem de igualdade nem de diferença, mas como ferramenta de performar as possibilidades expansivas, uma ferramenta de denúncia das linguagens restritivas que serve não a instaurar o humano como conceito mas a desconfirmar continuamente esse humano. Por isso, introduzir as 4 categorias para pensar como introduzir o “corpo” como fonte de conhecimento no Direito, significa desconfirmar o *eu* intérprete. Passa por exigir repensar as linguagens sobre pessoa humana para, reconhecendo a multiplicidade dos corpos, reconhecer a radical singularidade e, reduzindo as condições de precariedade a que diferentes corpos estão sujeitos, permitir mais, permitir que a formação da subjetividade no/pelo Direito seja um pouco menos violenta.

Minha proposta é a proposta de teoria do humano no jurídico que seja relacional, *em processo*, incompleta, aberta ao outro. Uma alteridade radical (SEGATO, 2006a), pluriversal e múltiplice, aberta ao desfazimento mútuo porque reconhecadora de que somos, ao fim, sempre incrível e inegavelmente precários. Mais do que, contudo, abertura ao outro, *abertura ao múltiplo*. Não há um outro. Há múltiplos. Há a necessidade de uma alteridade aberta e expansiva que não só permita que eu veja esses outros, mas que antes disso permita que eles me vejam e me desfaçam e desconfirmem meu mundo, permitir que o outro me desfaça e me mostre em minha incompletude, que a relacionalidade seja o espaço em que o outro me faça estranho a mim mesma, que eu me desconheça e mais do que isso, que ela seja esse espaço em que o outro me mostre aquilo que em mim e em minhas resistências ideológicas contribuem – ou são mesmo

um fato fundamental – para que a humanidade seja desigualmente atribuída. Estas noções implicam uma abertura, “uma exposição voluntária ao desafio e à perplexidade imposta a nossas certezas, pelo mundo dos outros”, o limite é imposto pelos outros e completo pelas corporalidades outras, “pelo que é alheio a nossos valores e às categorias que organizam nossa realidade, causando-nos perplexidade e mostrando sua falibilidade, seu caráter contingente e, portanto, arbitrário”. Essa abertura deve ser guiada pelo “papel da alteridade com sua resistência a confirmar nosso mundo, as bases de nossa comunidade moral”. (SEGATO, 2006a, p. 225). Para isso, preciso perceber que não sou completa. Que sou múltiplas.

CONCLUSÃO

Este texto, como todos, tem em si sua característica de performativo. E se esta tese quer *fazer* alguma coisa, o que ela quer é promover alguma ruptura, por menor que seja, na epistemologia sobre o humano no Direito. É um desejo como ousadia. Pretensioso. Mas não são assim todos os textos? É também um desejo de uma pessoa localizada: uma mulher identificada socialmente como branca e *cis* e que talvez queira poder ser o excesso do seu corpo. Talvez, então, nessa pretensão expansiva, eu teorize para mim mesma. E não são assim todos os textos? É também um desejo de uma pessoa localizada que *aprendeu* essa tese entre amigas e colegas negras, brancas, gays, lésbicas, *trans*, não binárias, *cis*, feministas, anti-racistas, ativistas políticos, do movimento negro, do movimento LGBTTTQIA. Talvez eu escreva como em dívida e compromisso com elas. E não são assim todos os textos? Esses corpos todos passaram por mim e por aqui e foi com eles que quis falar. Esta escrita é, antes de tudo, um exercício de fazer perguntas. Se não respondo a todas elas, e sei que não respondo, ainda assim as mantenho no corpo do texto. Pela honestidade de deixar os rastros de por onde passei, pelo exercício de provocação e abertura que elas podem inserir na minha narrativa, pelo compromisso que elas estabelecem com um pensamento ou teoria que se possa expandir. Que elas sejam respondidas por essas pessoas que vivem a norma em suas corporalidades múltiplas e em relacionalidade pluriversas certamente será um ganho bem maior que se eu o fizesse sozinha nessa escrita.

Ao fim, quando recolocamos o corpo na teoria, a impressão é a de que escapamos a possibilidade dos universalismos e abstrações. Como categoria, ele nos mostra, ao mesmo tempo, que não só não há acesso a um corpo livre de significação, mas também que as significações não dão conta da incomensurável variedade e particularidade dos corpos. Ele sempre escapa, há sempre excesso e esse excesso ou escape precisa de espaço para falar. Mais ainda, ao colocarmos o corpo na teoria, ou ao usarmos o corpo como fonte de conhecimento, percebemos que não só as linguagens hegemônicas sobre estes não dão conta de sua multiplicidade, mas, ao trabalharem restritiva e binariamente, tornam esses corpos ininteligíveis, e, assim, tornam a vida e a experiência dos sujeitos invivíveis.

O que significa, então, introduzir o corpo no Direito e usar o gênero como categoria de análise? Significa, primeiro, perceber que a modernidade que o inspira ou esquece o corpo ou oferece apenas um corpo como referência. Mas, em sua operação mais central, essa modernidade como colonialidade não lê os corpos de maneira igual e usa linguagens de sexo, gênero e raça: e gênero é racializado, o ideal de gênero é construído na colonialidade e ela não

só produz um ideal de gênero em que não-heteroconformes e não-cissexuais são o abjeto, seu ideal é também branco e se faz construindo um “sujeito hipersexualizado”, não-humano, animalesco. Significa, depois, perceber que esse ideal serve a preencher a dicotomia de não humanos e humanos em que a colonialidade se funda e que, por consequência, é utilizada nas categorias do humano no Direito: *povo e dignidade da pessoa humana*.

Introduzir o corpo como categoria não é buscar uma emanção de natureza nem um argumento de real ou material para fundar a teoria. É mostrar como as múltiplas existências do corpo estão para além da teoria e são esmagadas por uma teoria ou ideologia de controle e restrição que define a quem se confere humanidade. A tentativa foi a de mostrar como o corpo é tanto o lugar de recusa da teoria quanto o lugar de possibilidade de expansão. É uma tarefa que não tem como se esgotar nessa tese. Aqui, a única possibilidade é tentar promover deslocamentos em uma dessas linguagens, a do Direito. Significa também e com destaque nesta conclusão que, como a impossibilidade de ser explicado como totalidade, abstração ou universalismo, ele nos exige um compromisso sem fim com a diminuição das produções de desumanidades.

Depois que o corpo como múltiplas formas de performatividade é introduzido no Direito, as categorias jurídicas que contem o humano, em suas narrativas e teorias dominantes, se revelam parte da linguagem da colonialidade. Ao realizar essa leitura que busca desrecalcar e revelar o que escondeu a teoria jurídico-constitucional, encontramos as políticas de embranquecimento, o mito da democracia racial, um discurso nacional fundado no genocídio indígena, uma reprodução de uma normatividade cis-heteroconforme, um ideal de sujeito descorporificado que permite não a expansividade mas o controle dos corpos. Encontramos uma bionormatividade violenta que produz abjetos, condenados ou excluídos de gênero e de raça. Encontramos uma autonomia não só irrealizável, mas indesejável, porque nega a corporeidade e a relacionalidade. Para tentar inscrever outro sentido que não esses acima, recorri a uma articulação entre performatividade e decolonialidade. Com isso, cheguei à compreensão de que entre a declaração e a realidade, entra a força e a produção de efeitos reside o lugar de fazer diferente. Ficar, então, entre povo e pessoa humana foi a minha resposta para uma expansividade: ficar entre *povos* como pluriversalidades e *pessoas* como multiplicidades, em uma tensão ou conflito que não precisa nem deve se resolver, um conflito que, se corporificado como defendi, não tem como se resolver.

Ler a Constituição e sua hermenêutica como performatividade, no entanto, pode significar o risco de uma abertura sem fim ou limites. Por isso, me pergunto agora: o que confere limite a essa interpretação e abertura, o que condiciona o fechamento temporário de sentido, o

que impõe a responsabilização e o compromisso? Para meu trabalho, o limite está no corpo. O limite na interpretação do humano está na responsabilidade de diminuir as condições de distribuição diversas de precariedade que impõem aos condenados da raça e do gênero na matriz branca e cis-heterconforme uma distribuição diferencial de humanidade. A Constituição, repito, não é apenas uma “criação da soberania popular, ela é também a condutora dos ditames da reprodução social, a procriadora de sujeitos e o veículo da violência”. (DOUZINAS, 2009, p. 235). A Constituição cria e possibilita sujeitos, como violência material. Assim, se a vida do constitucionalismo é o embate entre democracia e direitos fundamentais, com o exercício do dissenso por um constitucionalismo radical, a vida do humano no direito para o constitucionalismo radicalmente comprometido é uma tensão entre *povo* e *pessoa humana* sob os limites que os corpos impõem repetidamente.

Defendo que o humano no Direito precisa ser performado. Ele nunca chega, ele está na fronteira, ele é a fronteira e deveríamos celebrar isso. As humanidades devem ser reinscritas continuamente, citadas e, nos marcos das corporalidade de sexo, de gênero e raça, citadas de modo subversivo e expansivo. O humano exige, portanto, uma teoria que tenha em mente que a subjetivação é um processo relacional, que o corpo é maleável como linguagem e na linguagem, que a autonomia se constrói na relacionalidade, e que o o sujeito que dá a si mesmo uma lei é ao mesmo tempo *povo* e *pessoa humana*. Para isso, deve levar em conta: a) um critério hermenêutico do constitucionalismo radicalmente comprometido com a produção de sujeitos dignos na performatividade que expande quem são os sujeitos possíveis do humano; b) um critério ético da humanidade como precariedade, incompletude, *em processo de* e que reconhece a si e aos múltiplos em sua relacionalidade, incompletude e multiplicidades; c) um critério simultaneamente político e jurídico da autodeterminação e autodeclaração como parte da articulação entre povo e pessoa humana para podermos falar com um pouco mais de aproximação de um sujeito autônomo; d) um critério filosófico da *différance* como inscrição e adiamento de sentido, a exigência do pensar que se sabe sempre temporário; e) um critério crítico do pensar com a decolonialidade, afastando binariedades hierarquizantes e evitando o impulso classificatório e definidor de humanidade.

Esse uso de critérios deve partir da recusa de universalismos, do sujeito centrado em si; do sujeito autônomo e soberano; para que o outro não seja reduzido ao eu. É preciso ver o múltiplo no outro, saber que ele é muitos. Para isso ser possível, é preciso saber que o *eu* são muitos. Por isso partir de uma teoria de gênero *queer* ou performativa e de uma teoria decolonial, para compreender as multiplicidades, essa (re)inscrição performativa que é a experiência do eu e para perceber que a relação eu/outro não pode ser esse olhar de fora que

categoriza. Não há *um outro* por quem me responsabilizo. Há múltiplos, há pluriversos. Há a necessidade de uma alteridade mais radical. Aberta e expansiva que não só permita que eu veja esses outros, mas que, antes disso, permita, que ele me veja e me desfaça e desconfirme meu mundo. E isso só é possível quando e se reconheço que não sou completa. Que sou precária. Que sou múltiplas. Para a justiça como alteridade, a ética da precariedade e uma hermenêutica comprometida: não, não somos dignos. Nos fazemos dignos. Permitimos e produzimos condições para que os outros assim se façam e nos responsabilizamos por esse fazer, de modo recíproco. Não somos ainda humanos. E ainda um dia o seremos?

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ALBÓ, Xavier. Principales características del derecho consuetudinario. *Revista Artículo Primero*, n. 7, Santa Cruz de la Sierra, 1999.
- ALENCAR, Claudiana Nogueira de; FERREIRA, Dina Maria Martins. Rajagopalan. Interpretando Austin: descolonialidades na nova pragmática do hemisfério Sul. *D.E.L.T.A.*, v. 32, n. 3, 2016. pp. 613-632.
- ANDRADE, Luma Nogueira de. *Travestis na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa* / Luma Nogueira de Andrade. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015.
- ARARUNA, Maria Leo. Desistir de mim mesma: um diálogo entre transfobia e depressão. GRUPO TRANSCRITAS COLETIVAS, *Nós, Trans* Escrivivências de Resistência. Editora LiteraTRANS, 2017, p. 27-30.
- ARENDT, Hannah. *On Revolution*. London: Penguin Books, 1990.
- ATHANASIOU, Athena. BUTLER, Judith. *Dispossession – the performative in the political*. Cambridge: Polity, 2013.
- AUSTIN, John L. *How to do things with words*. 2ª Ed. Harvard: Harvard University Press, 1975.
- _____. *Quando dizer é fazer*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BADINTER, Elisabeth. *Rumo equivocado – o feminismo e alguns destinos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. In *Revista de Estudos Feministas*, n. 2, ano 3, 1995, p. 458-463.

BARRETTO, Vicente de Paulo. *O fetiche dos direitos humanos e outros temas*. Rio de Janeiro: Ed. Lúmen Juris, 2013.

BARROSO, Luis Roberto. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo - a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

BARTLET Katharine T.. MacKinnon's Feminism: Power on Whose Terms. *California Law Review*, v. 75, n. 4, 1987. Disponível em: <<http://scholarship.law.berkeley.edu/californialawreview/vol75/iss4/7>>. Acesso em: 12 jan 2016.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Trad. Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. In _____. *Escritos sobre mito e linguagem*. 2ª ed. Trad. Susana Kampf. São Paulo: Duas Cidades, 2013.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil. *Revista Sociedade e Estado*, v. 30, n. 1, jan/abr 2015.

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. *Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo*. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Direito, Florianópolis, 1989.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renata Gonçalves. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BOSTEELS, Bruno. Introduction – The people which is not one. In: BADIOU, Alan; BOURDIEU, Pierre; BUTLER, Judith et alli (orgs.). *What is a people?* Translated by Josh Gladding. New York: Columbia University Press, 2016.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.

_____. A força do direito. Elementos para uma sociologia do campo jurídico. In *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 15ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BOUTELDJA, Houria. Raça, classe e gênero: uma nova divindade de três cabeças. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 02, n. 02, jul/dez 2016. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>> . Acesso em: 13 jan 2016.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. *Pessoa humana e direitos humanos na Constituição brasileira de 1988 a partir da perspectiva pós-colonial*. Tese (Doutorado em Direito). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, São Leopoldo, RS, 2009.

BRASIL, Constituição Da República Dos Estados Unidos Do Brasil, 1891. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm>. Acesso em: 13 jul 2016.

_____. Constituição Da República Dos Estados Unidos Do Brasil, 1934. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm>. Acesso em: 14 jul 2016.

_____. Constituição Da República Federativa Do Brasil, 1967a. (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 1, de 17.10.1969) com emenda de 1969. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67EMC69.htm>. Acesso em: 15 jul 2016.

_____. Constituição Da República Federativa Do Brasil, 1967b. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm>. Acesso em: 15 jul 2016.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 20 jul 2016.

_____. Constituição Dos Estados Unidos Do Brasil, 1937. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao37.htm>. Acesso em: 12 jul 2016.

_____. Constituição Dos Estados Unidos Do Brasil, 1946 Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm>. Acesso em: 15 jul 2016.

_____. Constituição Política Do Imperio Do Brazil, 1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso em: 13 jul 2016.

BRASIL, Supremo Tribunal Federal. Sessão de julgamento do Recurso Extraordinário (RE) 845779, 2015. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=t2nr57_Ku6c&t=8494s . Acesso em 20 de dezembro de 2016.

BUTLER, Judith. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, New York: Columbia University Press, 2000.

_____. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.

_____. *Excitable Speech: a politics of the performative*. New York: Routledge, 1997.

_____. Fundamentos contingentes: O feminismo e a questão do "pós modernismo, trad. Pedro Maia Soares. *Cadernos Pagu*, v.11, 1998.

_____. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990.

_____. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1999.

_____. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, v. 40, n. 4, dec. 1988.

_____. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London, New York: Verso, 2004.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?*. Trad. Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.

_____. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Trad. Rogerio Bettoni. 1ª ed. Belo Horizonte: Autentica, 2015b.

_____. Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*. in: *Yale French Studies*. Simone de Beauvoir: Witness to a Century, n. 72, Winter 1986. pp. 35-49.

_____. Speaking Up, Talking Back: Joan Scott's Critical Feminism. In: BUTLER, Judith. WEED, Elizabeth. (eds.). *The question of gender: Joan W. Scott's Critical Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

BUTLER, Judith. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Who sings the nation-state? - language, politics, belonging*. New York: Seagull Books, 2007.

BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press, 1997.

_____. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

_____. Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault. In: BENHABIB, Seyla. CORNELL, Drucilla (Eds.). *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies. Feminist Perspectives*. Cambridge/ Minneapolis: Polity Press/University of Minnesota Press, 1987.

_____. We the people. In: BADIOU, Alan; BOURDIEU, Pierre; BUTLER, Judith et alli. (Eds.) *What is a people?* Translated by Josh Gladding. New York: Columbia University Press, 2016, p. 49-64.

BUTLER, Judith. WEED, Elizabeth (eds.). *The question of gender: Joan W. Scott's Critical Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

BUTLER, Judith. WEED, Elizabeth. Introduction. In BUTLER, Judith. WEED, Elizabeth. (eds.). *The question of gender: Joan W. Scott's Critical Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 2011, p. 1-10.

BUTLER, Judith. When gesture becomes event. *Theater Performance Philosophy – International Conference*, 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=iuAMRxSH--s>>. Acesso em: 20 abr 2016.

_____. *Your Behavior Creates Your Gender*. 2011b. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Bo7o2LYATDc&list=PLHC54Gn-pFvOfVUIHJ9HtFt3dPZlje5ni&index=6>>. Acesso em: 15 abr 2016.

CAMPOS, Carmen Hein de. Razão e Sensibilidade: teoria feminista do direito e Lei Maria da Penha. In: CAMPOS, Carmen Hein de (Org). *Lei Maria da Penha Comentada em uma perspectiva jurídico-feminista*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011, p. 1-12.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América latina a partir de uma perspectiva de gênero. 2011 Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/#gs.YETrpfQ>>. Acesso em: 20 ago 2013.

_____. *Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Educação (Feusp), São Paulo, 2005.

_____. Mulheres em movimento. In *Revista Estudos Avançados*, vol.17 no.49 São Paulo Sept./Dec. 2003, pp. 117-132.

CARVALHO, Laura Pedreira. Continuidades da narrativa Freyriana na construção de imagens das mulheres brasileiras. *Em Tempo de Histórias* - Publicação do Programa de Pós-Graduação em História PPG-HIS/UnB, n.10, Brasília, 2006.

CASTILHO, Natalia Martinuzzi. *Pensamento descolonial e teoria crítica dos direitos humanos na América Latina: um diálogo a partir da obra de Joaquín Herrera Flores*. Dissertação

(Mestrado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Florianópolis, 2013.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

CHANETON, July. *Género Poder y Discursos Sociales*. Buenos Aires: Eudeba, 2007.

CHUEIRI, Vera Karam de. Agamben e Derrida: a escrita da lei (sem forma). *Pensar*, v. 16, n. 2, jul./dez. 2011. pp. 795-824.

_____. Constitucionalismo e democracia – soberania e poder constituinte.

_____. Constituição radical: uma ideia e uma prática. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, n. 58, 2013. pp. 25-36.

COACCI, T. “Eu tenho um amo implacável: a natureza das coisas”: discursos jurídicos acerca das transexualidades no Tribunal de Justiça de Minas Gerais (1989-2010). *Revista Diálogo*, Canoas, n. 24, p. 45–62, Dezembro 2013. Disponível em: <http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Diálogo/article/view/1304/993>

COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought*. New York: Routledge, 2000.

COMPARATO, Fabio Konder. Variações sobre o conceito de povo no regime democrático. In *Revista de Estudos Avançados*, v. 11, n. 31, 1997. pp. 211-222.

CONNELL, Raewyn. PEARSE, Rebecca. *Gênero: uma perspectiva global*. Trad. Marília Moschkovich. São Paulo: NVersos, 2015.

COOK; Rebecca; DINIZ, Debora. Estereótipos de gênero nas cortes internacionais – um desafio à igualdade: entrevista com Rebecca Cook. *Revista de Estudos Feministas*, n. 2, v. 19, 2011, p. 451-462.

CORNELL, Drucilla. GRAY CARLSON, David. ROSENFELD, Michel. (eds). *Deconstruction and the possibility of justice*. New York: Routledge, 1992

CORNELL, Drucilla. *Beyond accommodation: ethical feminism, deconstruction and the law*. New York: Routledge, 1991.

_____. From the lighthouse: the promise of redemption and the possibility of legal interpretation. Disponível em:

<<http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft4779n9h2&chunk.id=d0e6039&toc.id=d0e5480&brand=ucpress>>. Acesso em: 15 ago 2016.

CORNELL, Drucilla. The Philosophy of the Limit: Systems Theory and Feminist Legal Reform. In: CORNELL, Drucilla. GRAY CARLSON, David. ROSENFELD, Michel. (eds). *Deconstruction and the possibility of justice*. New York: Routledge, 1992, pp. 68-94.

COSTA NETO, João. *Dignidade Humana (Menschenwürde): evolução histórico-filosófica do conceito e de sua interpretação à luz da Jurisprudência do Tribunal Constitucional Federal alemão, do Supremo Tribunal Federal e do Tribunal Europeu de Direitos Humanos*. Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

COVER, Robert. Violence and the word. *Yale Law School Legal Scholarship Repository*. Paper 2708, 1986.

CRENSHAW, Kimberlé. *A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero*. Disponível em:<<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2013.

DAMASCENA. Thairê dos Santos Felix. Transfobia: morte à carne, morte ao espírito. IN GRUPO TRANSCRITAS COLETIVAS, *Nós, Trans* Escrevivências de Resistência. Editora LiteraTRANS, 2017, p. 47-49.

DAMASKA, Mirjan. *The faces of justice and state authority*, New Haven: Yale University Press, 1986.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Trad. Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DERRIDA, Jacques. Before the Law. In *Acts of Literature*. Ed. Derek Attridge. New York: Routledge, 1992. (pp. 181-220)

_____. Derrida - defining deconstruction. (s.d) Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vgwOjjoYtco&list=PLvR6wbnIAE17S_cdI20QvqmJMiv8OD0jK

_____. Diferença. In: _____. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

_____. Assinatura Acontecimento Contexto (1972). In *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

_____. Carta a um amigo Japonês. (1987). Trad. Érica Lima. In: OTTONI, P. (Org.). *Tradução: a prática da diferença*. Campinas: UNICAMP; FAPESP, 1998. pp.19-25.

_____. Declarations of Independence. In: DERRIDA, Jacques. *Negotiations*. Trad. Elizabeth G. Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 2002, pp. 46-54.

_____. *Escritura e diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Perola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone Moyses. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. *Limited, Inc.*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1988.

_____. *Posições*. (1972). Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã*. Trad. André Telles. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUARTE, Evandro Charles Piza Duarte. Medo da mestiçagem ou da cidadania? Criminalidade e raça na obra de Nina Rodrigues. Trabalho publicado nos Anais do XVII Congresso Nacional do CONPEDI. Brasília, 20, 21 e 22 de novembro de 2008. pp. 2926-2954. Disponível em: <<http://www.criminologiacritica.com.br/arquivos/1314141852.pdf>>. Acesso em: 12 jan 2016.

DUSSEL, Enrique. Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: in Dialogue with Charles Taylor. In: MENDIETA, Eduardo (Ed.). *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands: Humanities, 1996.

_____. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, v. 9, 2008. pp.153-198.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

EHLERS, Nadine. *Racial Imperatives: Discipline, Performativity, and Struggles against Subjection*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

EZE, Emmanuel C.. El color de la razón: las ideas de 'raza' en la antropología de Kant. In: W. MIGNOLO (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 201-251.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. ¿Qué es el derecho consuetudinario o indígena? In: *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*. Guatemala: Fundacion Myrna Mack, 1999.

FANON, Franz, *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em: <http://unegro.org.br/arquivos/arquivo_5043.pdf>. Acesso em: 15 nov 2016.

_____. *Os condenados da Terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FAUSTO-STERLING, Anne, *Sex/gender: biology in a social world*. New York: Routledge, 2012.

_____. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books, 2000.

FELMAN, Shoshana. *The scandal of the speaking body: Don Juan with J. L. Austin, or seduction in two Languages*. Translated by Catherine Porter. Stanford: Stanford University Press, 2003.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. *Por uma vida descolonizada: Diálogos entre a Bioética de Intervenção e os Estudos sobre a Colonialidade*. Tese (Doutorado em Bioética). Programa de Pós-Graduação em Bioética, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

FONSECA, Livia Gimenes Dias da. *Despatriarcalizar e decolonizar o estado brasileiro – um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas*. Tese (Doutorado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

FRANÇA, Kayla, In GRUPO TRANSCRITAS COLETIVAS, *Nós, Trans* Escrivivências de Resistência. Editora LiteraTRANS, 2017.

FRANKE, Katherine. On discipline and cannon. *Columbia Journal of Gender and Law*. v. 12, n. 3, 2003. Disponível em: http://www2.law.columbia.edu/faculty_franke/On%20Discipline%20and%20Canon.pdf >. Acesso em: 20 abr. 2015.

FRIAS, Nelson. LOPES, Nairo. Considerações sobre o conceito de dignidade humana. *Revista Direito GV*, v. 11, n. 2, jul/dez 2015. pp. 649-670.

FRIAS, Nelson. O argumento do valor intrínseco da vida humana contra a morte de embriões humanos. *Ethic@*, v. 11, n. 3, 2013.

GARGALLO, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. 1ª ed. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014. Disponível em: <http://francescagargallo.wordpress.com/>. Acesso em: 15 jan 2016.

GARGARELLA, Roberto. Crisis de representación y constituciones contramayoritarias. In *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, n. 2, abr 1995. pp. 89-108.

_____. La Lectura Mayoritaria del Estado de Derecho. In: MELERO, M. (Ed.). *Democracia, Deliberacion y Diferencia*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2007. pp. 17-35.

GILROY, Paul. *O Atlantico Negro*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2002.

GONZALES, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano, *Revista Isis Internacional*, 8 (out. 1988).

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 1984, pp. 223-244.

GONZÁLEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos Alfredo. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GORDON, Lewis. Prefácio. In: FANON, Franz, *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOULD, Timothy. The Unhappy Performative. In: PARKER, Andrew; SEDGWICK, Eve Kosovsky. (Eds.). *Performativity and Performance*. New York: Routledge, 1995. pp. 19-44.

GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. 2ª Ed. Trad. Arno Dal Ri Junior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007.

GROSZ, Elizabeth. Corpos reconfigurados. *Cadernos Pagu* n. 14, 2000. pp. 45–86.

_____. *Volatile bodies*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

GRUPO TRANSCRITAS COLETIVAS, *Nós, Trans* Escrevivências de Resistência. Editora LiteraTRANS, 2017.

GUIMARÃES JR., Anibal Ribeiro. *Identidade cirúrgica: o melhor interesse da criança intersexo portadora de genitália ambígua*. Uma perspectiva bioética. Tese (Doutorado). Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Rio de Janeiro, 2014.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. *Racismo e antirracismo no Brasil*. 3ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional: a sociedade aberta dos interpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da Constituição*. Trad. Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997.

HABERMAS, Jürgen, *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. Tradução para uso didático de: HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. La notion de personne en Afrique Noire. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). La notion de personne en Afrique Noire. Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192, por Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros. Disponível em < http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/amadou_hampat%C3%A9_b%C3%A2_-_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_pessoa_na_%C3%A1frica_negra.pdf> Acesso em 13 de fevereiro de 2017.

HARAWAY, Donna J. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, n. 22, 2004. pp.201-246.

_____. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In TADEU, Tomaz. (org) *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. pp. 33-118.

_____. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n.5, 1995. pp. 07-41.

HARRIS, Angela P. Race and Essentialism in Feminist Legal Theory. *Stanford Law Review*, v. 42, n. 3, 1990. pp. 581-616. Disponível em: < http://works.bepress.com/angela_harris/6>. Acesso em: 20 ago 2013.

HERRERA FLORES, Joaquín. *A (re)invenção dos direitos humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteux. 2009a.

_____. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos - os Direitos Humanos Como Produtos Culturais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009b.

HOLANDA, Marianna. *Por uma ética da (In)Dignação: repensando o Humano, a Dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Bioética, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

HONIG, Bonnie. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. *The American Political Science Review*, v. 85, n. 1, mar 1991. pp. 97-113.

hooks, bell. *Ain't I a woman*. London: Pluto Press, 1981.

hooks, bell. *Feminism is for everybody*. Cambridge: South End Press, 2000.

hooks, bell. Intelectuais negras. In *Revista de Estudos Feministas*, n. 2, ano 3, 1995, p. 463-478.

hooks, bell. *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Cambridge: South End Press, 1990.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Identidade de gênero e políticas de afirmação identitária. In: *ABEH*. Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero. Salvador, 2012.

_____. *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*. Jaqueline Gomes de Jesus. Brasília, 2012. Disponível em <<http://www.sertao.ufg.br>> Acesso em setembro de 2015.

JESUS, Jaqueline Gomes de; ALVES, Hailey. Feminismo transgênero e movimentos de mulheres. *Cronos: Revista do programa de pós-graduação em Ciências Sociais da UFRN*, v. 11, n. 2, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/2150/pdf>>. Acesso em: 15 jan 2016.

KAAS, Hailey. Transfeminismo é a ideia radical de que mulheres trans* são mulheres. 2014. Disponível em <http://blogueirasfeministas.com/2014/05/transfeminismo-e-a-ideia-radical-de-que-mulheres-trans-sao-mulheres/>

KANT, Immanuel. *Das Diferentes Raças Humanas*. Tradução e notas de Alexandre Hahn. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez., 2010.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

_____. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New Haven and London: Yale University Press, 2002.

KLEINGELD, Pauline. 'Kant's Second Thoughts on Race', *The Philosophical Quarterly*, 2007, 57 (229), p. 576-592.

KOZICKI, Katya. O problema da interpretação do direito e a justiça na perspectiva da desconstrução, *O que nos faz pensar*, n. 18, set 2004. Disponível em: <[http://oquenofazpensar.fil.puc-](http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_18_08_katya_kozicki.pdf)

rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_18_08_katya_kozicki.pdf>. Acesso em: 20 jul 2015.

KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Tradução de Cesar Gordon. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

KUNZRU, Hari. “Você é um ciborgue”: Um encontro com Donna Haraway. In: TADEU, Tomaz. (org) *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª Ed. Belo Horizonte : Autêntica, 2009. pp. 17-32.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LARKIN DO NASCIMENTO, Elisa. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2003.

LEITE Jr., Jorge. “Nossos Corpos Também Mudam”: sexo, gênero e a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

LEMAITRE RIPOLL, Julieta. *El derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes, 2009.

LIMA COSTA, Claudia de. Feminismos descoloniais para além do humano. *Estudos Feministas*, v. 22, n.3, set-dez 2014. pp. 929-934

_____. Claudia de. Feminismos e pós-colonialismos. *Estudos Feministas*, v. 21, n.2, maio-ago 2013.

LOURO, Guacira Lopes. *O corpo estranho. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LUGONES. Maria. Rumo a um feminismo decolonial. *Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, set-dez 2014. pp. 935-952.

LUZ, Rosa. Salve Salve. GRUPO TRANSCRITAS COLETIVAS, *Nós, Trans* Escrivências de Resistência. Editora LiteraTRANS, 2017, p. 37-39.

MACHADO, Paula Sandrine. Intersexualidade e o “Consenso de Chicago”: as vicissitudes da nomenclatura e suas implicações regulatórias. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 68, 2008b.

_____. *O Sexo dos Anjos: representações e práticas em torno do gerenciamento sociomédico e cotidiano da intersexualidade*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008a.

_____. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. *Cadernos Pagu*, n. 24, 2005.

MACIEL, Anna Maria Becker. O verbo performativo na linguagem legal. In: 8º Encontro do Círculo de Estudos Linguísticos do Sul, 2008, Porto Alegre, RS. FINGER, Ingrid; COLLISHONN, Gisela (Orgs.). *Anais...* Pelotas, 2008. pp. 1-10. Disponível em <http://www.celsul.org.br/Encontros/08/Herbert_Welker.pdf>. Acesso em: 20 jun 2016.

_____. *Para o reconhecimento da especificidade do termo jurídico*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

MACKINNON, Catharine. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Harvard: Harvard University Press, 1987.

MACKLIN R. Dignity is a useless concept. *British Medical Journal*, v. 327, n. 7429, 2003. pp.1419-1420.

MAGALHÃES, Camilla. Assédio sexual: o direito das mulheres entre o feminismo e o punitivismo. In: Lorena De Mello Rezende Colnago, Rúbia Zanotelli De Alvarenga. (Org.). *Direitos humanos e direito do trabalho*. 1ed. São Paulo: LTr, 2013a.

_____. Corpos negros e as cenas que não vi: um ensaio sobre os vazios de uma pesquisa criminológica situada. *Sistema Penal & Violência*, v. 8, 2016. pp.16-28.

_____. Lei Maria da Penha, Feminismo e Sistema de Justiça Criminal – uma abordagem teórica a partir das Criminologias Feministas. In: *Seminário Internacional Fazendo Gênero 10* (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013b.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. Trad. Inês Martins Ferreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 80, mar. 2008. pp. 71-114.

_____. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón (eds.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007. pp.127-167.

MARTINEZ, Alejandro Rosillo. [et al.]. *Teoria crítica dos direitos humanos no século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, 15, 2003, p. 11-40.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Unicamp, 2010.

MENDOZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. In: MINOSO, Yuderkys Espinosa (coord). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, 1a ed. - Buenos Aires: En la Frontera, 2010, p. 19-36

MIGNOLO, W. Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, jan 2008. pp. 287-324. Disponível em: <<http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf>>. Acesso em: 15 jul 2016.

_____. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

MILLS, Charles W.. Kant's Untermenschen. In: A.WALLS (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*. New York, Cornell University Press, 2005, p. 169-193.

MOUFFE, Chantal. *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. Viena: Institut für Höhere Studien (IHS), 2000. Disponível em: <http://www.ihs.ac.at/publications/pol/pw_72.pdf>. Acesso em: 4 jan 2013.

_____. Feminismo, cidadania e política democrática radical. In: *O regresso do político*. Trad. Ana Cecília Simões. Lisboa: Gradiva, 1996.

_____. *The return of the political*. London: Verso, 1993.

MULLER, Friedrich. *Direito Linguagem Violência – elementos de uma teoria constitucional*. Trad. Peter Nauman. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.

_____. *Quem é o povo?: a questão fundamental da democracia*. Trad. Peter Naumann. 7ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

MUNANGA, Kabengele. Prefácio. In: SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NEVES, Marcelo. (Não) solucionando problemas constitucionais: Transconstitucionalismo além de colisões*. *Lua Nova*, v. 93, 2014c. pp. 201-232.

_____. *A constitucionalização simbólica*. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. A força simbólica dos direitos humanos. *Revista Eletrônica de Direito do Estado*, n. 4. Salvador: Instituto de Direito Público da Bahia, 2005.

_____. Constitucionalização simbólica e desconstitucionalização fática: mudança simbólica da Constituição e permanência das estruturas reais de poder. *Revista de Informação Legislativa*, a 33, n. 132, out./dez. 1996, pp. 321-330.

_____. Do diálogo entre as cortes supremas e a Corte Interamericana de Direitos Humanos ao transconstitucionalismo na América Latina. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília, a. 51 n. 201 jan./mar. 2014a, pp. 193-214.

_____. Do pluralismo jurídico à miscelânea social: o problema da falta de identidade da(s) esfera(s) de juridicidade na modernidade periférica e suas implicações na América Latina. *Anuário do Mestrado em Direito*, Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1993. pp. 313-357.

_____. *Entre Hidra e Hércules: princípios e regras constitucionais*. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014b.

_____. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Transconstitucionalismo*. 1ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

NIGRO, Rachel. A virada linguístico-pragmática e o pós-positivismo. *Direito, Estado e Sociedade*, n.34, jan/jun 2009. pp. 170-211.

NUNES, Raul. Transfeminismo.com: trazendo a categoria Cisgeneridade para o Brasil. *Anais do II Seminário Internacional Desfazendo Gênero*. Salvador, UFBA, 2015. Disponível em: <<http://www.desfazendogenero.ufba.br/>>. Acesso em: 15 out 2015.

OLIVEIRA, Adriana Vidal de. *A Constituição da Mulher Brasileira: Uma análise dos estereótipos de gênero na Assembleia Constituinte de 1987-1988 e suas consequências no texto constitucional*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Direito, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2012.

OLIVEIRA, Adriana Vidal de. NORONHA, Joanna. Afinal, o que é “mulher”? E quem foi que disse? *Direito e práxis*, v. 07, n. 15, 2016, pp.741-776.

OLIVEIRA, Fátima. Ser negro no Brasil. *ESTUDOS AVANÇADOS* 18 (50), 2004, p. 57-60.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké, Conceitualizando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, 2004. pp.1-8. Trad. Juliana Araújo Lopes. Disponível em: <http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero.os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceito_s_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf>. Acesso em: 15 fev 2017.

_____. *The invention of women: making an african sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PELÚCIO, Larissa. "Toda Quebrada na Plástica": Corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas. 2005

_____. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

_____. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea*, v. 2, n. 2, jul/dez 2012. pp. 395-418.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer decolonial: quando as teorias viajam. *Contemporânea* v. 5, n. 2, jul/dez 2015. pp. 411-437.

PERRA, Hija de. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca1, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. *Revista Periódicus*, 2ª ed., nov 2014 - abr 2015. Disponível em: <www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/index>. Acesso em: 14 mai 2016.

PHYRRO, Monique; CORNELLI, Gabriele; GARRAFA, Volnei. Dignidad Humana: reconocimiento y operacionalización del concepto. *Acta Bioethica*, v. 15, n. 1, 2009. pp. 65-69.

PINKER, Steven. The stupidity of dignity. *The New Republic*, Washington, May, 2008. Disponível em: <<http://www.newrepublic.com/article/thestupidity-dignity>>. Acesso em: 23 fev 2017.

PINTO, Joana Plaza. O corpo de uma teoria: marcos contemporâneos sobre os atos de fala. *Cadernos Pagu*, v. 33, 2009. pp. 117-138.

PIRES, Barbara Gomes. Intersexualidade: os caminhos médico-científicos e afetivos de um corpo ambíguo. In: **29ª Reunião Brasileira de Antropologia** (Anais Eletrônicos), Natal, 2014. Disponível em: <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401979672_ARQUIVO_Intersexualidade_29RBA_BarbaraPires.pdf>. Acesso em: 15 jan 2016.

PRECIADO, Beatriz. *Texto Yonqui*. Buenos Aires: Paidós, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 117-142. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 02 mai 2016.

_____. Colonialidad del Poder y Des/Colonialidad del Poder. In: XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, (Anais Eletrônicos), Buenos Aires, 2009. Disponível em: <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/51.pdf>>. Acesso em: 12 jul 2016.

_____. Colonialidad y Modernidad-razionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449.

_____. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 55, 2005. pp. 9-31.

_____. La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día, entrevista dada a Nora Velarde. *ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura*, n. 10, enero, 1991. pp. 42-57.

_____. Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas. In: FORGUES, R. (Ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima: Editorial Amauta, 1993. pp. 166-187.

QUIJANO, Aníbal: «¡Qué tal raza!», *Ecuador Debate*, diciembre 1999. Disponível em: <<http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5724/1/RFLACSO-ED48-09-Quijano.pdf>>. Acesso em: 2 mai 2016.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. A Nova pragmática: fases e feições de um fazer. Relatos de uma trajetória pessoal. In _____. *Nova pragmática: fases e feições de um fazer*. São Paulo: Parábola, 2010a, pp. 7-20.

_____. Filosofia da linguagem ordinária: breve histórico e influências atuais. Trad. Tatiana Piccardi. In _____. *Nova pragmática: fases e feições de um fazer*. São Paulo: Parábola, 2010b, pp. 21-30

_____. O Austin do qual a linguística não tomou conhecimento e a linguística com a qual Austin sonhou. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, v. 30, 1996, pp. 105-116. [republicado em: *Nova Pragmática. Fazer e feições de um fazer*. Cap. XI. São Paulo: Parábola, 2010].

_____. Performativity and the claims of scientificity of modern linguistics. *D.E.L.T.A.*, 28:1, 2012 (85-103)

RENAULT, Alain. *A era do indivíduo*. Contributo para uma história da subjetividade. Lisboa: Instituto Piaget, 1989.

RESADORI, Alice Hertzog. *Antidiscriminação e travestilidade no Brasil: critérios proibidos de discriminação e autodeclaração*. Dissertação (mestrado) – Centro Universitário Ritter dos Reis, Faculdade de Direito, Porto Alegre, 2016.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

Revista Direito GV, v. 6, n.1, jan/jul, 2010. pp. 159-174.

ROCHA, Carmen Lúcia Antunes, O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social. *Anais da XVII Conferência Nacional da Ordem dos Advogados do Brasil*, 1999.

RODRIGUES, Carla. *Dois palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade [sobre ética e política em Jacques Derrida]*. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

_____. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. *Sexualidad, Salud y Sociedad* (Rio de Janeiro), v. 10, p. 140-164, 2012.

ROSENFELD, Michel. *A Identidade do Sujeito Constitucional*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

_____. Deconstruction and legal interpretation: conflict, indeterminacy and the temptations of the new legal formalism. *Cardozo Law Review*, v. 11, n. 5-6, 1990. pp.1228-1267.

RUFER, Mario. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales, *Memoria y Sociedad*. Bogotá (Colombia), v. 14, n. 28, enero-junio 2010. pp.11-31.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004 (Coleção Brasil Urgente).

SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Trad. Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2012.

SAMPAIO, Marcondes, *Há 25 anos era eleita a Assembleia Nacional Constituinte*. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/comunicacao/institucional/noticias-institucionais/ha-25-anos-era-eleita-a-assembleia-nacional-constituente>>. Acesso em : 15 jan 2016.

SANTIAGO, Silviano (sup.). *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1976.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro: um percurso das ideis que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Karla Cristina dos. J. L. Austin e os atos de fala em diferentes domínios de estudo da linguagem. In: *VI Congresso Internacional da Abralin, 2009*, João Pessoa. Anais do VI Congresso Internacional da Abralin. João Pessoa: Ideia, 2009. v. 1. pp. 2202-2211.

SARLET, Ingo Wolfgang. *O Princípio da Dignidade da Pessoa Humana e os Direitos Fundamentais*. 2ª Ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

SARMENTO, Daniel. *Dignidade da Pessoa humana*. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

SCAPINI, Marco Antonio de Abreu. *Criminologia e Desconstrução: um ensaio*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: *História da Vida Privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCOTT, Joan W. Gender: A Useful Category of Historical Analysis, *American Historical Review*, v. 91, 1986. pp.1053–1075,

_____. Gender: Still a Useful Category of Analysis? *Diogenes*, v. 225, 2010, pp.7-14. Disponível em: <<http://dio.sagepub.com/content/57/1/7>>. Acesso em: 20 jul 2015.

_____. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, jul./dez. 1990.

_____. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Trad. Christine Rufino Dabat. Disponível em: <<http://www.observem.com/upload/935db796164ce35091c80e10df659a66.pdf>>. Acesso em: 16 mar 2014.

_____. The Uses and abuses of gender. *Tijdschrift voor Genderstudies*, n. 1, 2013, pp 63-77.

_____. Unanswered questions. *The American Historical Review*, v. 113, n. 5, 2008. pp.1422-1430. Disponível em: <<http://ahr.oxfordjournals.org/content/113/5/1422.extract>>. Acesso em: 20 set 2014.

_____. Usos e abusos do gênero. Trad. Ana Carolina E. C. Soares. *Projeto História*, São Paulo, n. 45, dez. 2012. pp. 327-351.

SEEGER, Anthony.; DA MATTA, Roberto.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, 1979. pp. 2-19.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana* [online], v.12, n.1, 2006a. pp. 207-236.

_____. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES* (Online), v. 18, 2012. pp.1-5.

_____. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura yoruba. In SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia*. 2. ed. Buenos Aires: Prometeo, 2013a, p. 221-248.

_____. Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero nos Xangôs de Recife. *Anuário Antropológico* 85, Rio de Janeiro, 1986.

_____. *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos: y una antropología por demanda*. 1ª Ed. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

_____. *Las estructuras elementales de la violencia*. 2ª Ed. Buenos Aires: Prometeo, 2013b.

_____. Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Sociedade e Estado* (UnB. Impreso), v. 29, p. 341-371, 2014.

_____. O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça. *Série Antropologia* (Brasília), 2006b. pp. 1-21.

_____. Patriarchy from Margin to Center: Discipline, Territoriality, and Cruelty in the Apocalyptic Phase of Capital The South Atlantic. *Quarterly*, v. 115, n. 3, July 2016. pp. 615-624.

_____. Raça é Signo. In: AMARAL JR, Aécio; BURITY, Joanildo. (Org.). *Inclusão Social, Identidade e Diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social*. São Paulo: Anna Blume, 2006c.

_____. *Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*. 2ª Ed. Brasília, DF: EDUnB, 2005.

SILVA, Hélio R. S. *Travesti: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Travestis: entre o espelho e a rua*. Rio de Janeiro: Racco, 2007.

SILVA, Salete Maria da. *A carta que elas escreveram: A participação das mulheres no processo de elaboração da Constituição Federal de 1988*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares Sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/bitstream/ri/7298/1/TESE%20versão%20para%20PDF%20.pdf>>. Acesso em: 15 jan 2014.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Trad. André Villalobos. Campinas: Unicamp, 2006.

TADEU, Tomaz. (org) *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª Ed. Belo Horizonte : Autêntica, 2009.

_____. Nós, ciborgues: O corpo elétrico e a dissolução do humano. In TADEU, Tomaz. (org) *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª Ed. Belo Horizonte : Autêntica, 2009. pp. 7-16.

TIMM DE SOUZA, Ricardo. A dignidade humana desde uma antropologia dos intervalos – uma síntese. *Veritas*, v. 53 n. 2 abr./jun. 2008. pp. 120-149.

_____. Direitos humanos no século XXI: a reconfiguração contemporânea da questão desde a crítica da idéia moderna de liberdade. In: MARTINEZ, Alejandro Rosillo. [et al.]. *Teoria crítica dos direitos humanos no século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. pp.46-67.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América - a questão do Outro*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno).

TRUTH, Sojourner, *E eu não sou uma mulher?* Trad: Osmundo Pinho. Disponível em: <<http://corpoepolitica.blogspot.com.br/2014/01/e-nao-sou-uma-mulher.html>>. Acesso em: 28 fev 2017.

VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação (Mestrado). Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em <https://www.academia.edu/25145724/Por_inflex%C3%B5es_decoloniais_de_corpos_e_identidades_de_g%C3%AAnero_inconformes_uma_an%C3%A1lise_autoetnogr%C3%A1fica_da_cisgeneridade_como_normatividade>. Acesso em: 14 out 2015.

VILLEGAS, Mauricio. *La eficacia simbólica del derecho: Ideas para una sociología política del campo jurídico en América Latina*. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad - Luchas (de)coloniales de nuestra época*. 1ª Ed. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, 2009.

WARAT, Luis Albert. *O direito e a sua linguagem*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995

WHO. Female genital mutilation, 2017. Disponível em: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/>.

YOUNG, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

ZANETI JR, Hermes. *Processo constitucional - o modelo constitucional do processo civil brasileiro*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

ZUBERI, Tukufu. *Thicker than blood: how racial statistics lie*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.