

**DESUMANIZAÇÃO, RECONHECIMENTO E RESISTÊNCIA NA
AMÉRICA LATINA E CARIBE: UMA ARTICULAÇÃO ENTRE A
TEORIA DA PRECARIEDADE DE JUDITH BUTLER E O FEMINISMO
DECOLONIAL DE MARÍA LUGONES**

***DEHUMANIZATION, RECOGNITION AND RESISTANCE IN LATIN
AMERICA AND CARIBBEAN: AN ARTICULATION BETWEEN JUDITH
BUTLER'S PRECARIOUSNESS THEORY AND MARÍA LUGONES'
DECOLONIAL FEMINISM***

Lorena Rodrigues Tavares de Freitas¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é realizar uma análise teórica sobre a produção dos processos de desumanização operada pelo Sistema Moderno/Colonial de Gênero contra determinados grupos sociais que se tornam populações-alvo de políticas de maximização da precariedade na América Latina e Caribe. Para tanto, serão analisados alguns conceitos desenvolvidos por autoras e autores do feminismo interseccional, da teoria decolonial - principalmente pela filósofa feminista María Lugones - e da teoria da precariedade de Judith Butler. A partir da interpretação analítica do pensamento das autoras e autores mencionados, busca-se compreender como elas e eles esboçam as possibilidades de emancipação política para essas populações.

Palavras-chaves: Desumanização. Precariedade. Feminismo decolonial. Reconhecimento social.

ABSTRACT

The aim of this article is to perform a theoretical analysis on the production of dehumanization processes operated by the Modern / Colonial Gender System against certain social groups that become target populations for policies to maximize precariousness in Latin America and the Caribbean. To this end, some concepts developed by authors of intersectional feminism, of decolonial theory - mainly by feminist philosopher María Lugones - and of Judith Butler's precariousness theory. From the analytical interpretation of the thought of the mentioned authors, we seek to understand how they outline the possibilities of political emancipation for these populations.

Keywords: Dehumanization. Precariousness. Decolonial feminism. Social recognition

¹ Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA. Pós-doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. e – mail: lorenadefreitas@gmail.com

INTRODUÇÃO

Temos vivenciado nos últimos anos um agravamento da violência e da precarização da vida de grupos historicamente subalternizados nas sociedades latino-americanas. Se a violência contra os pobres², mulheres³, povos originários⁴, grupos racializados⁵ e LGBTI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros e Intersexos)⁶ já faz parte da própria

² De acordo com um estudo do Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime (UNODC) de 2017, a América Latina é a região mais perigosa do mundo para se viver. A América Central possui taxas de 62,1 homicídios a cada 100 mil habitantes. No Brasil, as taxas no país têm crescido nos últimos anos, oscilando de 20 e 26 a cada 100 mil habitantes em 2012, para mais de 30 em 2017, o que representa a segunda maior taxa de homicídio da América do Sul, perdendo apenas para a Venezuela. No mesmo período, a Venezuela também viu aumento dramático, de uma taxa de 13 para 57 para cada 100 mil habitantes em 2017. “Segundo o UNODC, em 2015, a polícia no Brasil assassinou 1.599 pessoas, na comparação com 218 em El Salvador, um dos países mais perigosos da América Central, 442 nos Estados Unidos e 90 na Jamaica. No mesmo ano, 80 policiais foram mortos no Brasil, comparados com 33 em El Salvador, 41 nos Estados Unidos e oito na Jamaica”. Disponível em: <<https://www.unodc.org/lpo-brazil/pt/frontpage/2019/07/brasil-tem-segunda-maior-taxa-de-homicidios-da-amrica-do-sul--diz-relatorio-da-onu.html>> Acesso em: 06 de fevereiro de 2020.

³ Segundo relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e ONU Mulheres de 2017, a América Latina e o Caribe são as regiões mais perigosas do mundo para as mulheres. Segundo o relatório, o número de feminicídios tem aumento na região. De acordo com os dados de 2018 do Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, as maiores taxas de feminicídio da região estão em El Salvador (6.8), Honduras (5.1), Bolívia (2.3), Guatemala (2.0) e na República Dominicana (1.9). Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/noticias/regiao-da-america-latina-e-do-caribe-e-a-mais-violenta-do-mundo-para-as-mulheres-diz-onu/>> e também em: <<https://oig.cepal.org/es/indicadores/feminicidio>>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2020.

⁴ Dados do ano de 2016 do Relatório do Banco Mundial afirmam que a pobreza afeta 43% dos indígenas da América Latina, mais do dobro da proporção de não indígenas. Já o relatório “Violência contra os Povos Indígenas do Brasil – Dados 2018”, feito pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), aponta que o número de assassinatos de indígenas no Brasil aumentou de 22,7%, de 2017 a 2018. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2016/02/1541061-povos-indigenas-estao-entre-os-mais-pobres-da-america-latina>> e também em <<https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/>> Acessos em: 06 de fevereiro de 2020.

⁵ O Atlas da Violência publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) em 2019 apresenta dados assustadores sobre o crescimento contínuo das taxas de homicídio contra pessoas negras no Brasil: segundo o Atlas, 75,5% das vítimas de homicídio do Brasil são negras. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/noticia/25/75-das-vitimas-de-homicidio-no-pais-sao-negras-aponta-atlas-da-violencia>>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2020.

⁶ Segundo dados do “Dossiê assassinatos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019” divulgado pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), o Brasil segue liderando o Ranking mundial de assassinatos de Travestis e Transexuais: “Entre 1 de janeiro de 2008 e 30 de setembro de 2019, foram assassinadas 3314 pessoas trans ao redor do mundo, sendo 2608 casos na América Latina e 61% delas profissionais do sexo”.

Disponível em: <<https://antrabrasil.org/mapadosassassinatos/>> Acesso em: 06 de fevereiro de 2020.

construção histórica do sistema colonial/moderno, o fortalecimento do neoliberalismo como o modo atual de funcionamento do capitalismo tem produzido um aprofundamento da precariedade dessas populações. Para a filósofa estadunidense Judith Butler, a precariedade

designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferentemente expostas ao dano, à violência e à morte. Como mencionei antes, a precariedade é, portanto, a distribuição diferencial da condição precária. (...) A precariedade também caracteriza a condição politicamente induzida de vulnerabilidade e exposição maximizadas de populações expostas à violência arbitrária do Estado, à violência urbana ou doméstica, ou a outras formas de violência não representadas pelo Estado, mas contra as quais os instrumentos judiciais do Estado não proporcionam proteção e reparação suficientes. (BUTLER, 2018, 40-41);

O neoliberalismo maximiza a precariedade na medida em que “é estruturado nas instituições do trabalho temporário, nos serviços sociais destruídos e no desgaste geral dos vestígios ativos da social-democracia”, estimulando e propagando discursos em favor do “empreendedorismo” como um caminho de acesso ao sucesso econômico enganosamente livre a todos, que se baseia em “fortes ideologias de responsabilidade individual e pela obrigação de maximizar o valor de mercado de cada um como objetivo máximo da vida” (BUTLER, 2018, p. 21). Atualmente estamos vivendo tamanho crescimento do poder de ação e influência da economia neoliberal nas instituições e nos serviços públicos (BUTLER, 2018) que, já podemos dizer, conforme apontou Christian Dunker (2016), que o neoliberalismo já se tornou mais do que uma teoria econômica e política: é um modo de vida que adentra os âmbitos mais íntimos da vida psíquica dos sujeitos, obstruindo os laços de solidariedade social graças ao acirramento da competição no mercado e de um individualismo em um nível nunca visto anteriormente⁷.

A racionalidade do mercado neoliberal e a sua acentuada ideologia individualista defendem uma concepção de responsabilidade baseada numa percepção radical de autossuficiência individual que se exime de qualquer responsabilização pelo outro. Em outras palavras, crescem os discursos favoráveis à ideia de que o Estado não deve ser responsável por

⁷ O filósofo sul-coreano Byung-Chul Han (2017a; 2017b) traça um cenário da fase neoliberal do capitalismo como uma sociedade do desempenho exacerbadamente individualista, marcada por um excesso de positividade, de estímulos, de informações e impulsos, que gera uma enorme pressão por desempenho e, consequentemente, uma vida saturada que produz sujeitos esgotados e esvaziados.

garantir suportes sociais para a população, como sistema de público de saúde, previdência social, habitação e educação, ao mesmo tempo em que as perspectivas econômicas e sociais para a autossuficiência dos indivíduos são cada vez menores:

A racionalidade neoliberal exige a autossuficiência como uma ideia moral, ao mesmo tempo que as formas neoliberais de poder trabalham para destruir essa possibilidade no nível econômico, estabelecendo todos os membros da população como potencial ou realmente precários usando até mesmo a ameaça sempre presente da precariedade para justificar sua acentuada regulação do espaço público e a sua desregulação da expansão do mercado (BUTLER, 2018, p. 20);

Segundo os dados do Panorama Social de América Latina de 2019, realizado pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL, 2019), em 2018, em torno de 30,1% da população da América Latina estava abaixo da linha da pobreza, enquanto que 10,7% se encontrava em situação de pobreza extrema. Os números são alarmantes, mas a projeção do relatório é de um aumento ainda maior da pobreza e da pobreza extrema na região, em taxas que chegariam, no final de 2019, a 30,8% e a 11,5%, respectivamente. Em números absolutos, seis milhões de pessoas passam a engrossar as fileiras da extrema pobreza em 2019, um grupo que crescerá até os 72 milhões. A situação da pobreza geral aumenta na mesma proporção; são 191 milhões de pessoas, em comparação com os 185 milhões do ano de 2018. Segundo o relatório, a taxa de pobreza que caiu na região de 2002 até 2014, voltou a subir em 2015, devido a diminuição do espaço fiscal e das políticas de ajuste que *“afectaron la cobertura y la continuidad de las políticas de combate a la pobreza y de inclusión social y laboral”* (CEPAL, 2019, p.17).

Ao desresponsabilizar o Estado e o próprio funcionamento do modelo econômico capitalista pela produção política da precariedade, o discurso neoliberal torna esses grupos precarizados cada vez mais vulneráveis, sujeitos à violação de direitos humanos e à negação do reconhecimento social da sua humanidade, pois não pode haver vida sem as suas condições sociais de sustentação. A garantia dessas condições sociais de sustentação são, conforme afirma Butler, “ao mesmo tempo, nossa responsabilidade política e a matéria de nossas decisões éticas mais árduas” (BUTLER, 2015, p. 43). A premissa básica deste argumento é que “A vida exige apoio e condições possibilitadoras para poder ser uma vida vivível” (BUTLER, 2015, p. 40).

Assim, toda vida é marcada por uma condição precária porque toda e qualquer vida depende de outras vidas humanas e não humanas para existir:

Não há vida sem as condições de vida que sustentam, de modo variável, a vida, e essas condições são predominantemente sociais, estabelecendo não a ontologia distinta da pessoa, mas a interdependência das pessoas, envolvendo relações sociais reproduzíveis e mantenedoras, assim como relações com o meio ambiente e com formas não humanas de vida, consideradas amplamente (BUTLER, 2015, p. 38);

Porém, se essa interdependência ao outro orgânico e inorgânico é o que todos nós seres humanos temos em comum e o que define a condição precária de toda vida, é fundamental não esquecer que a precariedade é, como vimos acima, “a distribuição diferencial da condição precária” (BUTLER, 2018. P. 41). Assim, retomando e enfatizando a discussão apresentada anteriormente, estamos apontando a existência de processos políticos de maximização da condição precária para determinadas populações: “as condições em que as vidas corporais são expostas a esta dependência mútua não são equitativas, de modo tal que esta precariedade – que é social – possa ser distribuída distintamente, produzindo vidas mais valorizadas que outras” (CULT, 2013, p. 43).

206

Estamos falando que a condição de precariedade compartilhada ao invés de conduzir as sociedades ao reconhecimento recíproco dessa interdependência no sentido de produzir ações políticas que garantam a segurança e a manutenção das condições de vida para todos, tem gerado, ao contrário, formas de dominação baseadas na “exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, que são consideradas ‘destrutíveis’ e ‘não passíveis de luto’” (BUTLER, 2015, p. 53). A questão é saber quais são os mecanismos políticos e sociais que constroem a “alocação diferencial da precariedade e da condição de ser lamentado” (BUTLER, 2015, p. 42); dito de outra maneira, a pergunta que se coloca é por que algumas vidas são reconhecidas como dignas de serem protegidas e valorizadas enquanto outras são destrutíveis e podem sofrer todo tipo de exploração?

Neste artigo, interessa-me construir uma interpretação teórica⁸ sobre o recrudescimento da violência e da precariedade nos últimos anos contra grupos subalternizados na América Latina a partir da teoria da precariedade de Judith Butler e do feminismo decolonial de María Lugones. Os feminismos pós-coloniais, decolonial, interseccional e a teoria *Queer*, não branca⁹ de Gloria Anzaldúa têm me ajudado a perceber as limitações que teorias europeias e norte-americanas, como a da própria Butler, possuem quando são replicadas em contextos latino-americanos e caribenhos sem a devida esquematização às realidades históricas, econômicas e culturais desse território, realidades estas que constroem enquadramentos normativos específicos que precedem às condições de reconhecimento social para diversos grupos na América Latina e Caribe. É por isso que a compreensão mais profunda dos processos de subalternização realizados pelo sistema colonial/moderno de gênero (LUGONES, 2014a) é fundamental para compreender as dinâmicas das lutas por redistribuição econômica e reconhecimento social dos diversos grupos precarizados na América Latina e Caribe.

Pleiteio demonstrar que, apesar das especificidades que marcam a maximização da precariedade de diversos grupos subalternizados no território latino-americano e caribenho – especificidades estas que precisam ser reconhecidas e analisadas, mas que não são o objetivo

⁸ Este artigo é resultado de uma pesquisa teórica realizada a partir de levantamento, revisão, comparação e análise conceitual do material bibliográfico selecionado. Contudo, vale ressaltar que uma pesquisa bibliográfica “não é mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre certo assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras” (MARCONI e LAKATOS, 2005, p. 185). Desta forma, a pesquisa teórica se dedica a reconstruir teorias, conceitos, ideologias com o objetivo de aprimorar fundamentos teóricos e tem um papel decisivo na criação de condições para a intervenção na realidade (DEMO, 2000, p. 20).

⁹ Rea (2018) apresenta uma outra genealogia possível da Teoria *Queer*, apontando, por exemplo, que Gloria Anzaldúa teria sido a primeira autora a usar o termo *queer* no contexto da escrita acadêmica e demarcando a importância das produções de autoras lésbicas não-brancas para este campo. As contribuições de autoras e autores da teoria *queer* não branca ou da Crítica *Queer of Color* tematizam a importância de coletivos lésbicos de cor e seu questionamento a um modelo único, supostamente universal, de vivência da homossexualidade que é veiculado, principalmente, pelo modelo norte-americano de vivência da homossexualidade e pelas diversas instituições que o representam. Segundo Rea, as contribuições da teoria *queer* não branca trazem uma importante “ressignificação do próprio termo *queer* para além da dissidência sexual, onde este termo passa a se opor não somente à heterossexualidade, mas sobretudo a formações homonormativas, homonacionalistas e homoliberais” (REA, 2018, p. 126), problematizando a própria narrativa de progresso em matéria de direitos humanos e sexuais como própria do Ocidente e questionando a perspectiva de que este seria o lugar mais avançado e civilizado para mulheres e LGBTIs.

deste artigo¹⁰ – existe algo em comum a todos eles: como afirma Lugones (2014b, p. 950) existem, na América Latina, “muitas diferenças coloniais, mas uma lógica de opressão”. O capitalismo, entendido por Quijano (2005, p. 126) como uma heterogênea engrenagem de todas as formas de controle do trabalho e de seus produtos sob o domínio do capital e do mercado mundial, constitui-se na história apenas com a colonização da América e, a partir dela, passou a configurar “um novo elemento fundamental de um novo padrão de poder, do qual eram conjunta e individualmente dependentes histórico-estruturalmente” (QUIJANO, 2005, p. 118). Veremos a partir de agora como este novo padrão de poder que chamaremos de sistema moderno/colonial de gênero (LUGONES, 2014b) imprime dinâmicas próprias de produção da precariedade no território latino-americano e caribenho (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2018; BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOGEL, 2018).

2. COLONIALIDADE E DESUMANIZAÇÃO

Segundo o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005, p. 126), a América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial. É a partir da colonização da América que o sistema capitalista se constitui mundialmente, operando a partir de uma forma específica de dominação e exploração que se articula em quatro eixos centrais¹¹:

O atual padrão de poder mundial consiste na articulação entre: 1) a colonialidade do poder, isto é, a ideia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da

¹⁰ Neste artigo, meu objetivo é analisar teoricamente a construção da desumanização como uma estratégia de dominação utilizada de forma generalizada pelo sistema colonial/moderno de gênero em todo o continente latino-americano. Contudo, como dito anteriormente, considero fundamental compreender como marcadores sociais da diferença como gênero, raça, etnia, sexualidade e nacionalidade se conectam, de forma a produzir experiências específicas de desumanização para grupos distintos em contextos particulares. É por isso que pesquisas empíricas com esse intuito são fundamentais pois, como afirma Patricia Hill Collins (2015, p. 26), não levar em conta as conexões entre esses marcadores sociais da diferença na produção dos processos de dominação é também favorece-la pois, negar a uma pessoa ou a um grupo a realidade de suas experiências é uma maneira de desumanizá-los.

¹¹ Sobre o conceito de colonialidade do poder, consultar QUIJANO (2002; 2005).

subjetividade/intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento (QUIJANO, 2002, p. 4).

Para a filósofa feminista decolonial MARÍA LUGONES (2014a, p. 939), a análise proposta por Quijano “fornece-nos uma compreensão histórica da inseparabilidade da racialização e da exploração capitalista como constitutiva do sistema de poder capitalista que se ancorou na colonização das Américas”. María Lugones, contudo, vai além do que propôs Quijano ao sofisticar as suas análises sobre a colonialidade do poder, agregando a elas o gênero, juntamente com a raça, como componente fundamental do processo de desumanização e subalternização dos povos não brancos colonizados do território americano produzido pelo sistema capitalista colonial/moderno,

Ao pensar a colonialidade do gênero, eu complexifico a compreensão do autor sobre o sistema de poder capitalista global, mas também critico sua própria compreensão do gênero visto só em termos de acesso sexual às mulheres. Ao usar o termo colonialidade, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de 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. Isso contrasta fortemente com o processo de conversão que constitui a missão de cristianização (LUGONES, 2014a, p. 939).

209

Como afirma Lugones, o sistema moderno/colonial de gênero (2014a; 2014b) gerou um processo de desumanização das/dos colonizadas/dos, negando aos corpos não brancos do território americano colonizado o reconhecimento de sua condição de humanidade, fazendo com que, por exemplo, as fêmeas não brancas colonizadas não fossem vistas como mulheres: segundo ela, “mulher colonizada” é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (LUGONES, 2014a, p. 939). Para essa autora, a própria definição do que é ser mulher só pode ocorrer devido à existência de fêmeas humanas que não foram reconhecidas socialmente como mulheres durante o colonialismo e que continuam não sendo reconhecidas agora, sob o sistema moderno/colonial de gênero. Mas a desumanização não atingiu apenas as colonizadas, ela englobou todos os seres humanos colonizados, classificados em graus distintos de desumanização de acordo com a classificação racial e de gênero. Assim LUGONES (2014a, p. 936) afirma que

Eu compreendo a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial. Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/ agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. (LUGONES, 2014a, p. 936)

Assim, Lugones afirma que todos esses corpos foram classificados pelo sistema colonial/moderno de gênero como marcados por algum grau de abjeção (BUTLER, 2000), vistos como outridades cuja característica central é a ausência de plena subjetividade humana. Assim, ainda que a colonização nas Américas tenha sido marcada por uma série de especificidades econômicas, linguísticas, étnicas, culturais, etc. que construíram uma enorme diversidade cultural nesse grande território, a autora aponta que o sistema moderno/colonial de gênero que opera em nossas sociedades produz uma opressão comum que recai sobre todas as sociedades latino-americanas e caribenhas. É ele quem garante a maximização da precariedade, a exploração de grupos sociais que, devido ao seu enquadramento racial e de gênero, estão destituídos das condições de reconhecimento de sua humanidade, passíveis a todo o tipo de exploração econômica, violência e violação de direitos humanos no território latino-americano.

O processo de desumanização que Lugones aponta acima é também percebido pelo filósofo decolonial Nelson Maldonado-Torres. Ele compreende a colonialidade como “uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 36); a colonialidade constitui a epistemologia moderna, dividindo o mundo em dois polos opostos e inconciliáveis: colonizadores e colonizados, brancos e negros, homens e mulheres, razão e sentimento, público e privado, sujeito e objeto. As possibilidades legítimas de ser e de conhecer foram negadas àqueles que ocupam o segundo polo das oposições acima mencionadas. Para ele, a “catástrofe metafísica”

que estabelece a “diferença subontológica ou a diferença entre seres e aqueles abaixo dos seres” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 37), transformados em “entidades sub-humanas dóceis” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 33), é o ponto de partida da modernidade ocidental, sendo também o que explica porque as condições coloniais na modernidade se assemelham a zonas de guerras perpétuas, onde a violência direcionada às populações colonizadas e seus descendentes é extrema e constante.

A modernidade/colonialidade é um paradigma de guerra que se coloca como justo e que normaliza a violência, inclusive fora das fronteiras das colônias e ex-colônias: “os próprios sujeitos colonizados são percebidos como razão final para tal violência. Espera-se que eles demonstrem que não são a fonte da violência ao adotar os costumes e os modos de pensar dos colonizadores” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 39-40). Contudo, como afirma Frantz Fanon (2008; 2015), como os “condenados” são sempre mantidos abaixo das dinâmicas de acumulação e exploração que permitem a ascensão na estrutura de poder, esta nunca será completamente exitosa (FANON, 2008; MALDONADO-TORRES, 2018). Do mesmo modo, como as características que definem as condições de reconhecimento da humanidade são as características da razão iluminista, da branquitude, da civilização europeia (FANON, 2008; 2015), os colonizados e as colonizadas não brancas nunca terão êxito completo em suas reivindicações por reconhecimento social de sua humanidade e a violência contra eles estará sempre justificada¹².

Vimos anteriormente que, para Lugones, a dicotomia central do sistema moderno/colonial de gênero é a hierarquização dicotômica entre humano e não humano (2014, p. 942). Nessa mesma direção, a autora colombiana Alanis Bello Ramírez (2018), inspirando-se nos trabalhos de Gloria Anzaldúa, afirma que o *queer* é o espaço fronteiro onde se encontram todas aquelas e aqueles que são subalternizadas/os, violentadas/os e exploradas/os

¹² Isso explicaria porque, segundo dados da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), 56% da população Brasileira concorda com a afirmação de que “a morte violenta de um jovem negro choca menos a sociedade do que a morte de um jovem branco”. Disponível em: <<http://vidasnegras.nacoesunidas.org/>>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2020.

pela colonialidade/modernidade. Ela propõe a criação de uma transpedagogia como “*una práctica que crea intimidad en y a través de las diferencias*”, um ato pedagógico que nasce “*de la necesidad de derrumbar estereotipos y crear condiciones para que los cuerpos se acerquen, reconozcan su entrelazamiento, sus pasiones, su vida cotidiana, sus luces y sombras, su humanidad*” (RAMIREZ, 2018, p. 121). Em outras palavras, Alanis Ramírez faz da transpedagogia um convite à intimidade e ao conhecimento, ou melhor, ao reconhecimento da condição de humanidade das pessoas que, por romperem com a cisgeneridade¹³, estão fora das condições de reconhecimento social do que, como afirma Butler, se considera uma vida digna de ser chorada quando perdida, uma vida considerada humana.

Feministas negras norte-americanas como Angela Davis e Patricia Hill Collins, dentre muitas outras, também apontam para o processo de desumanização das mulheres negras como um elemento constitutivo do período da escravização nos EUA, mas que é atualizado até hoje em práticas institucionais, simbólicas e individuais. Angela Davis afirma que como as mulheres escravizadas eram vistas como unidades de trabalho lucrativas, elas poderiam ser desprovidas de gênero, mas “quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modo cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas” (DAVIS, 2016, p. 19).

212

Já Patricia Hill Collins assinala a importância primordial da autodefinição e da autovalorização das mulheres negras como mecanismos de enfrentamento às imagens controladoras construídas pelos grupos dominantes para desumanizar as mulheres, principalmente as mulheres negras. A autora cita uma entrevista com Nancy White, uma mulher negra, na época com 73 anos, que interpreta como de grau e não de tipo a diferença de controle atribuída às mulheres negras e brancas: “Minha mãe costumava dizer que a mulher negra é a mula do homem branco e que a mulher branca é o seu cachorro” (GWAITNEY, 1980, p.48 apud COLLINS, 2016, p. 103). Collins demonstra com essa passagem que “enquanto ambos os grupos são estereotipados, embora de maneiras diferentes, a função da imagem é a de

¹³ Uma pessoa cisgênera é aquela cujo pertencimento/compreensão de gênero que ela constrói sobre si mesma corresponde, em maior ou menor grau, com as expectativas sociais depositadas sobre ela a partir do sexo que lhe foi atribuído/imposto quando nasceu.

desumanizar e controlar ambos” (COLLINS, 2016, p. 103). Contudo, apesar das imagens construídas para as mulheres negras e brancas terem em comum o caráter desumanizador, é primordial compreender que existem diferenças de grau significativas que produzem especificidades na forma como serão produzidas a dominação de raça/gênero em cada um dos casos. Por isso é tão fundamental uma análise interseccional com vistas a compreender as conexões existentes entre raça, classe, gênero, sexualidade, nacionalidade etc. como categorias de análises que estruturam todas as relações. Como afirma Collins, caso isso não seja feito, torna-se impossível compreender que as experiências de todos os indivíduos são formadas por intersecções entre múltiplos sistemas de dominação e que são exatamente as interpretações das interações entre esses múltiplos sistemas o objeto de estudo das ciências sociais (COLLINS, 2015; 2016).

No Brasil, a antropóloga e feminista negra Lélia Gonzalez evidencia como o racismo disfarçado ou racismo por denegação marca as diferentes experiências históricas das nações que constituem a América Latina, constituindo-se como uma forma ainda mais eficaz de alienação das pessoas discriminadas do que o racismo aberto, de segregação explícita, característica das sociedades de origem anglo-saxônica. Ao propor a categoria de “Amefricanidade”, Gonzalez tenciona demonstrar que todos nós, americanos do Sul, Norte, Centro, Insular e do Caribe, temos algo em comum:

Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não apenas a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo. Tanto ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e pesquisada com atenção. **Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades.** (GONZALEZ, 2019, p. 349, grifo da autora).

O racismo é o elo que une as diferentes experiências históricas americanas e caribenhas e é por isso que a autora escolhe o termo *amefricanos* “para designar a todos nós” (GONZALEZ, 2019, p. 348), ou seja, para destacar a característica racial dos povos colonizados deste

território, explorados e subjugados pelo racismo que constitui e direciona todos os níveis de pensamento e parte das mais diferentes instituições dessas sociedades, como vimos na citação acima. É a consciência desse racismo e das suas práticas que despertam, para a autora, o empenho em resgatar e afirmar a “humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado inferior” (GONZALEZ, 2019, p. 346) e que, “dada sua ‘natureza sub-humana’”, pode sofrer todo o tipo de exploração socioeconômica (GONZALEZ, 2019, p. 349).

A partir do que vimos até agora, podemos afirmar que, a despeito das diferentes maneiras que os marcadores sociais da diferença atuam na produção de formas de dominação particulares, a negação do reconhecimento social da condição de humanidade é o elemento que une todos esses corpos precarizados e subalternizados na América Latina e Caribe. Além disso, o sistema moderno/colonial de gênero é a matriz de poder que opera e produz a desumanização e a maximização da precariedade desses corpos nesta fase atual do capitalismo. É por isso que a reivindicação política de grande parte dos indivíduos e grupos precarizados do território latino-americano e caribenho se expressa em demandas por condições econômicas e sociais dignas e pelo reconhecimento social da sua humanidade, como expressam as feministas negras e decoloniais mencionadas acima.

214

Contudo, ainda que a luta contra a desumanização ou pelo reconhecimento da condição de humanidade seja um ponto comum à grande parte dos grupos precarizados desse território, ela não pode ser generalizada como uma característica de toda e qualquer resistência anticolonial. Existe uma pluralidade de indivíduos e grupos que, mesmo estando fora das normas regulatórias que definem as possibilidades de reconhecimento do humano, não buscam esse reconhecimento social, mas escolhem estrategicamente se fechar o máximo possível em suas comunidades com o intuito de escapar da violência da desumanização. É o que afirma a antropóloga decolonial Rita Segato (2013b), por exemplo, quando aponta a existência de diversos povos originários no território brasileiro (principalmente próximo à fronteira com o Peru) providos de forte organização comunitária cujo pensamento estratégico tem sido historicamente o de buscar isolamento e o não contato com o mundo branco e suas instituições. A autora ressalta que é exatamente a escolha política de não participar do mundo branco e de

evitar a todo o custo o contato com o Estado que tem garantido a esses povos originários sua sobrevivência.

Voltaremos a esse assunto mais adiante, ocasião em que será possível aprofundar um pouco mais a discussão sobre as estratégias de resistência que os condenados (como prefere Fanon) podem construir contra as formas de desumanização produzidas pelo sistema moderno/colonial de gênero. Por agora, considero importante ressaltar que, embora nem todo sujeito/grupo precarizado na América Latina e Caribe busque reconhecimento da sua condição de humanidade, certamente todos eles sofrem, ainda que em diferentes graus (como já tivemos a oportunidade de mencionar anteriormente), as consequências da violência desumanizadora e buscam elaborar – a partir dos diferentes recursos materiais e simbólicos que possuem – estratégias de resistência a ela.

Gostaria de, a partir de agora, tentar desenhar algumas possibilidades de emancipação política destes grupos submetidos a formas de exploração econômica e políticas regulatórias que maximizam sua precariedade e lhes negam as condições de reconhecimento social de sua humanidade. Algumas destas possibilidades de emancipação, ou ainda, de descolonização, podem ser encontradas no conceito de “lógica de coalizão” de María Lugones (2014a; 2014b) e no que Judith Butler chama de “política de coligação” (2015).

3. DESCOLONIZAÇÃO E RESISTÊNCIA

Se, como vimos anteriormente, a colonialidade é entendida como “uma lógica global de desumanização”, a crítica decolonial ou a decolonialidade deve ser vista como uma “luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 36). Para que seja possível combater a colonialidade, obviamente é necessário primeiro compreender seus mecanismos de desumanização. Contudo, lutar contra a colonialidade é também lutar contra o hábito epistemológico, produzido por ela própria, de apagar a luta e a subjetividade das pessoas que resistem a ela. É por isso que Lugones reafirma a importância primordial de que todas nós, feministas decoloniais, estejamos atentas à

subjetividade ativa daqueles e daquelas que resistem – ativamente – à lógica de desumanização imposta pela colonialidade, tomando todo o cuidado de não concentrarmos nosso olhar somente na violência desumanizadora que indefere, nas pessoas colonizadas, a possibilidade de compreensão e comunicação humana:

Tudo e todos/as continuam respondendo ao poder e na maior parte do tempo respondem sem ceder – o que não quer dizer na forma de desafio aberto, mesmo que às vezes seja em desafio aberto – de maneiras que podem ou não ser benéficas para o capital, mas que não são parte de sua lógica. A partir do lócus fraturado, o movimento consegue manter modos criativos de reflexão, comportamento e relacionamento que são antitéticos à lógica do capital. Sujeito, relações, fundamentos e possibilidades são transformados continuamente, encarnando uma trama desde o lócus fraturado que constitui uma recriação criativa, povoada. Adaptação, rejeição, adoção, desconsideração e integração nunca são só modos isolados de resistência, já que são sempre performados por um sujeito ativo, densamente construído pelo habitar a diferença colonial com um lócus fraturado. Quero ver a multiplicidade na fratura do lócus: tanto o acionamento da colonialidade de gênero como a resposta de resistência a partir de uma noção subalterna de si, do social, de ente-em-relação, do cosmos, tudo enraizado numa memória povoada. Sem a tensa multiplicidade, vemos somente a colonialidade do gênero como algo já dado ou uma memória congelada, uma compreensão fossilizada do serem-relação a partir de uma noção pré-colonial do social. Parte do que vejo é movimento tenso, pessoas se movimentando: a tensão entre a desumanização e a paralisia da colonialidade do ser, e a atividade criativa de ser-sendo. (LUGONES, 2014a, p. 948-949);

É por isso que além de demonstrar a lógica de desumanização produzida pelo sistema moderno/colonial de gênero, é preciso apontar também que essa lógica não extirpa completamente a subjetividade daqueles e daquelas sobre os quais recai. Ao contrário, esses sujeitos são muito mais do que apenas seres desumanizados pelo poder, são também seres cuja subjetividade humana é habitada por uma complexidade e uma riqueza absurdas, constituídos por culturas, histórias, memórias, cosmologias e relações outras que não apenas as definidas pelo capital, habitando a diferença colonial com esse lócus fraturado entre a colonialidade e tudo que ela tenta subjugar e destruir. Para Lugones (2014a, p. 946), a única possibilidade para aqueles e aquelas que estão localizados nesta fratura epistemológica é habitá-la plenamente; é, como afirma Glória Anzaldúa (2005, p. 706), construir um olhar mestiço, desenvolver “uma tolerância às contradições, uma tolerância às ambiguidades”, fruto de uma colisão cultural, que tolere contradições e que busque fugir ao pensamento dicotômico moderno. Retomando a proposta de Anzaldúa, Lugones propõe um pensamento feminista “onde a liminaridade da

fronteira é um solo, um espaço” e “não apenas uma repetição de hierarquias dicotômicas entre o humano e o não humano (LUGONES, 2014a, p. 947).

Assim, a proposta apresentada acima é tanto metodológica (se referindo à forma como nós interpretaremos a realidade) quanto prática (se referindo à maneira como, a partir da forma como interpretamos a realidade, buscaremos atuar sobre ela, transformando-a) pois, como afirma Maldonado-Torres, a teoria decolonial reflete criticamente tanto sobre nosso senso comum quanto sobre pressuposições científicas, nos permitindo identificar e explicar os modos como os/as colonizados/as experienciam a colonização, ao mesmo tempo em que deve nos fornecer as ferramentas conceituais para avançar na descolonização. Esse último conceito “expressa os desejos do colonizado que não quer atingir a maturidade e tornar-se emancipado como os europeus iluministas que condenam a tradição (...), mas sim organizar e obter sua própria liberdade” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 28), a partir do seu próprio caminho, com seus próprios modos de ser, pensar e sentir. Para que esse “giro colonial” proposto por Maldonado-Torres e Lugones se torne um projeto de descolonização, é preciso juntar e mobilizar as áreas artísticas, teóricas, ativistas “contra os muros de separação criados pela modernidade/colonialidade”, pois a agência do sujeito subalternizado, ou condenado, em termos fanonianos, é definida “pelo pensamento, pela criação e pela ação” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 49).

Assim, a proposta de emancipação política decolonial, ou seja, a proposta de descolonização, é pensada e construída a partir do *lócus* fraturado que é essa fronteira epistemológica onde o sujeito colonizado habita, marcada por muitas diferenças coloniais mas por uma única lógica de opressão. Em outras palavras, são muitas as formas de desumanização dos diferentes indivíduos e grupos interseccionados por categorias raciais, religiosas e de gênero, por exemplo, no território latino-americano e caribenho, mas o sistema de dominação é o mesmo (GONZALES, 2019). É só partir desse *lócus* fraturado que é possível que a resistência à desumanização operada pelo sistema moderno/colonial de gênero surja; é a partir dele que é possível pensar um ponto de partida desde a coalizão:

A leitura move-se contra a análise sociocientífica objetificada, visando, ao invés, compreender sujeitos e enfatizar a subjetividade ativa na medida em que busca o lócus fraturado que resiste à colonialidade do gênero no ponto de partida da coalizão. Ao pensar o ponto de partida desde a coalizão, porque o lócus fraturado é comum a todos/as, é nas histórias de resistência na diferença colonial onde devemos *residir*, aprendendo umas sobre as outras (LUGONES, 2014a, p. 948).

É interessante como autoras que partem de pressupostos políticos e teóricos tão distintos, como Judith Butler e María Lugones, utilizam os conceitos de coligação e coalizão para elaborar as maneiras possíveis de resistir à violência desumanizadora e de traçar as suas possibilidades de emancipação política. Isso porque, ainda que pesem diferenças substanciais nos pressupostos teóricos utilizados pelas autoras e nas formas como traçam as perspectivas de ação política¹⁴, há também grandes pontos de convergência entre elas. Em Butler, é por meio de uma abordagem crítica das normas de reconhecimento que condicionam uma construção normativa hierárquica e excludente do humano que podemos desconstruir esses modos perversos de desumanização. A performatividade de gênero, ainda que não possa funcionar como paradigma para todas as formas de existência que se voltam contra essas construções normativas excludentes e hierárquicas do humano, é um ponto de partida que nos permite refletir sobre a violência da norma e as formas possíveis de resistência a ela:

(...) podemos ver que as normas do humano são formadas por modos de poder que buscam normalizar determinadas versões do humano em detrimento de outras, fazendo distinções entre humanos ou expandindo o campo do humano conforme a sua vontade. Perguntar como essas normas são instaladas e normalizadas é o começo do processo de não tomar a norma como algo certo, de não deixar de perguntar como ela foi instalada e representada, e à custa de quem. Para aqueles apagados ou rebaixados pela norma que se espera que se incorporem, a luta se torna uma batalha corpórea por condições de reconhecimento, uma insistência pública em existir e ter importância (BUTLER, 2018, p. 44).

Desse modo, Butler aponta para a necessidade crescente de reforçar os argumentos em favor da problematização da alocação diferencial da condição precária, em que grupos inteiros são condenados e punidos por não estarem de acordo com um conjunto de normas que

¹⁴Com o intuito de evidenciar uma convergência entre os argumentos das autoras para fins de desenvolvimento dos meus próprios objetivos neste trabalho, realizei uma leitura das mesmas necessariamente seletiva. A análise das divergências teóricas entre as autoras não será realizada neste trabalho pois desviaria do foco e não caberia no espaço deste texto.

reconhecem como humanas apenas as vidas que se adequam aos seus critérios normativos assentados em características raciais de branquitude e heteronormatividade¹⁵, por exemplo. Assim, a precariedade está ligada diretamente às normas de gênero, de forma que para aqueles e aquelas que não vivem seu gênero dentro dos padrões dominantes reconhecidos como “normais”, fundado no binarismo macho-homem x fêmea-mulher, mais difíceis serão as possibilidades de reconhecimento social da sua humanidade e mais vulneráveis estas pessoas estarão às diversas formas de discriminação e violência¹⁶.

Assim, estamos falando em reconhecimento social como um ato ou uma prática empreendida por, pelo menos, dois sujeitos e que constitui uma ação recíproca. Para que ele possa acontecer, é preciso que existam normas compartilhadas entre os sujeitos, ou seja, enquadramentos normativos que precedem as possibilidades de reconhecimento social. Segundo Butler (2011; 2015; 2018), normas operam para tornar certos sujeitos pessoas “reconhecíveis”, com valor, cujas vidas, se perdidas, serão consideradas socialmente dignas de serem passíveis de luto, ou seja, serão valorizadas, choradas, percebidas como vidas que importam. Assim, Butler afirma que essas normas existentes compartilhadas intersubjetivamente atribuem reconhecimento social de forma diferenciada. Quando corpos se unem na rua, na praça pública ou em outras formas de espaço público,

eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de

¹⁵A heteronormatividade é um mecanismo de poder regulador hierárquico e excludente por meio do qual se produzem e se naturalizam as noções de feminino e masculino e de sexualidade “normal”. A heteronormatividade define a normalidade dos corpos e dos sujeitos a partir do grau de coerência que estes mantêm entre sexo-gênero-prática sexual-desejo, entendida como uma relação causal. Segundo Butler (2010), quanto maior o rompimento dos sujeitos com essa cadeia, maior a possibilidade de rejeição e violência da sociedade contra eles. Por não estarem de acordo com as normas que humanizam apenas os indivíduos que se adequam aos critérios fundados no binarismo macho-homem x fêmea-mulher e nas relações heterossexuais, grupos inteiros são discriminados e punidos por não terem reconhecidas como “naturais” e legítimas as identidades de gênero que divergem desse binarismo e as sexualidades que não se enquadram na orientação heterossexual.

¹⁶As altas taxas de assassinatos de LGBTIs no Brasil são um exemplo bem visível do poder da heteronormatividade em nosso país. Segundo a ONG Grupo Gay da Bahia (GGB), o ano de 2017 registrou 445 mortes de LGBT, o maior número de assassinatos desde o início das pesquisas realizadas pelo GGB, há 37 anos. Para mais informações, ver sítio eletrônico. Disponível em: <https://homofobiamata.wordpress.com/>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2018.

condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária (BUTLER, 2018, p. 17).

Em outras palavras, a reivindicação pelo direito de aparecer é uma reivindicação por um conjunto de suportes sociais que garantam uma vida digna. Mas é também uma demanda corporal por reconhecimento da condição de humanidade, uma luta pelo direito de aparecer como uma vida corporal digna e válida. A política da coligação proposta por Butler nada mais é do que a aliança “entre várias minorias ou populações consideradas descartáveis”. A preocupação central de Butler é entender como a precariedade pode operar como “um lugar de aliança entre grupos de pessoas que de outro modo não teriam muito em comum e entre os quais algumas vezes existe até mesmo desconfiança e antagonismo” (BUTLER, 2018, p. 34).

Destarte, as coligações apontadas por Butler buscam ir além das políticas identitárias visto não estarem necessariamente baseadas em posições do sujeito ou na reconciliação de diferenças entre posições do sujeito; elas estão organizadas em formas de oposição política a certas políticas estatais e outras políticas regulatórias. Isso porque a precariedade perpassa as categorias identitárias criando “a base para uma aliança centrada na oposição a uma violência de Estado e sua capacidade de produzir, explorar e distribuir condições precárias e para fins de lucro e defesa territorial” (BUTLER, 2015, p. 55). Neste sentido, para que as coligações ocorram, não é necessária a “concordância em relação a todas as questões de desejo, crença ou autoidentificação” (BUTLER, 2015, p. 55). Ao contrário, elas são movimentos que abrigam antagonismos e valorizam as diferenças como a característica mesma de uma política democrática radical.

A precariedade é a rubrica que une as mulheres, os *queers*, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas: é uma condição social e econômica, mas não uma identidade (na verdade, ela atravessa essas categorias e produz alianças potenciais entre aqueles que não reconhecem que pertencem uns aos outros). (BUTLER, 2018, p. 65).

As alianças dos corpos precarizados pelo direito de aparecer nos espaços públicos (inclusive os virtuais) são possibilidades nascentes, concretas e provisórias da soberania popular. São possibilidades reais de luta democrática dos corpos precarizados contra a produção da

maximização da precariedade produzida (ou tolerada) pelo Estado. Uma vez que estamos vivendo um momento histórico de recrudescimento de concepções políticas fortemente individualistas veiculadas pelo neoliberalismo que defendem a desresponsabilização do Estado¹⁷ em fornecer suportes sociais que garantam o bem-estar da população, mais do que nunca é fundamental ressaltar a adesão de Butler à premissa hegeliana que afirma ser a característica fundamental da vida humana o seu caráter fundamentalmente dialógico e intersubjetivo.

Ao contrário do que prega o neoliberalismo, somos seres dependentes da infraestrutura, “entendida de maneira complexa como ambiente, relações sociais e redes de apoio e sustentação que atravessam as linhas que separam o humano, o animal e o técnico” (BUTLER, 2018, p. 147). É por isso que não há possibilidades individualistas de ação política transformadora; ao contrário, essa última deve sempre partir da construção de relações dialógicas e coletivas. A coligação dos corpos em aliança nas ruas é necessariamente uma ação entre corpos, nunca uma ação individual: “Nenhum corpo estabelece o espaço de aparecimento, mas essa ação, esse exercício performativo, acontece ‘entre’ corpos, em um espaço que constitui o hiato entre o meu corpo e o do outro” (BUTLER, 2018, p. 86).

De acordo com Lugones, assim como para Butler, as possibilidades de ação política emancipatórias precisam ser coletivas e nunca apenas individuais. No entanto, a diferença é que, para Lugones, mais do que coletivas, elas precisam ser comunitárias:

Não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento. Comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer; alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista (LUGONES, 2014a, p. 949)

¹⁷Como vimos, enquanto o neoliberalismo advoga a favor de um Estado mínimo, livre da obrigação de garantir suportes sociais para a população, a posição defendida por Butler é a de completa responsabilidade do mesmo em produzir políticas que atuem na minimização da precariedade. Contudo, é preciso que fique claro que, para Butler, mesmo quando isso ocorre, a relação de dependência das populações precarizadas com o Estado é sempre violenta e arbitrária, na medida que o Estado se constitui a partir de pressupostos ontológicos (noções de sujeito, cultura, identidade, religião, por exemplo) que permanecem incontestadas e incontestáveis em determinados enquadramentos normativos, como é o caso, por exemplo, do neoliberalismo e do multiculturalismo, mas não apenas nesses (BUTLER, 2015, p. 213)

A ideia de comunidade traz consigo a formação de redes de significados compartilhados, vínculos afetivos, modos de fazer, sentir e agir que criam formas de reconhecimento que podem fazer frente à precariedade e à desumanização produzidas e impostas pela colonialidade. É por isso que comunidades e não indivíduos são os agentes possíveis da descolonização. Rita Segato traz uma definição de comunidade importantíssima para a discussão deste trabalho. Ela afirma que nem todo coletivo de pequenas dimensões e relações face a face pode ser definido como comunidade; quando um coletivo se organiza com uma finalidade instrumental como, por exemplo, suprir carência em momentos de crises ou resolver conflitos, assim que o problema é resolvido, esse se dissolve, pois lhe faltam as características centrais que definem uma comunidade:

Una comunidad, para serlo, necesita de dos condiciones: densidad simbólica, que generalmente es provista por uno cosmos propio o sistema religioso; y una autopercepción por parte de sus miembros de que vienen de una historia común, no desprovista de conflictos internos sino al contrario, y que se dirigen a un futuro común. Es decir, una comunidad o un pueblo no es un patrimonio de costumbres enyesadas, sino el proyecto de darle continuidad a la existencia en común como sujeto colectivo. (SEGATO, 2018, p. 27).

222

Assim, Segato e Lugones defendem que as ações políticas descolonizadoras mais do que apenas coletivas, como já assinala Butler, precisam ser comunitárias e anticapitalistas:

Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o “estar” ao invés do empreender, seres em relação em vez de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente. Estes modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade (LUGONES, 2014a, p. 949).

A lógica da coalizão proposta por Lugones é produzida por entes em relação que respondem à colonialidade do gênero a partir da sua posição fronteiriça. Essa posição fronteiriça é marcada por uma produção muito rica de sentidos e significados que desafiam a lógica dicotômica e hierárquica da colonialidade, partindo da diferença colonial. A necessidade de partir da diferença colonial não é uma demanda assessória, mas representa um componente fundamental para a possibilidade de coalizão, visto que é exatamente habitar o lócus fragmentado por inúmeras lógicas culturais em tensão criativa, diferentes entre si, semelhantes apenas em sua oposição à lógica de opressão do sistema moderno/colonial de gênero, que pode

possibilitar coalizões que desafiam esta última. Mas esta coalizão precisa vir através do fortalecimento dos laços afetivos, apoiados na comunidade, entre os/as subalternos/as, em relações de poder horizontais e não verticais: pois, como afirma a autora, nossas possibilidades “não estão na paridade com nosso superior na hierarquia que constitui a colonialidade” (LUGONES, 2014a, p. 946-947).

Não por coincidência, essa discussão traz à memória a afirmação feita por Fanon em “Pele Negras, Máscaras Brancas” (2008, p. 183): ao refletir sobre a dialética hegeliana do senhor e do escravo, afirma Fanon: não há reciprocidade entre o senhor e o escravo negro, o que o primeiro quer do segundo não é reconhecimento, mas sim trabalho. Por isso é preciso estar atenta que as lutas por reconhecimento da humanidade é um processo que parte do reconhecimento do valor, da dignidade, da construção de laços de afetos e da ação conjunta horizontal das pessoas subalternizadas entre si; é aí que está a subjetividade ativa que resiste à colonialidade apontada por Lugones. E é só a partir daí que é possível construir alianças e coalizões em prol de reivindicações políticas mais amplas. Nesta mesma direção, RITA SEGATO (2018, p.115) afirma a necessidade de escolher o caminho relacional, que é o mesmo que optar pelo projeto histórico de ser comunidade:

Hay que rehacer las formas de vivir, reconstruir comunidad y vínculos fuertes, próximos, al estilo y con las «tecnologías de sociabilidad» que comandan las mujeres en sus dominios, localmente arraigados y consolidados por la densidad simbólica de un cosmos alternativo, disfuncional al capital, propio de los pueblos en su camino político, estratégico e inteligente, que les permitió sobrevivir a lo largo de quinientos años de conquista continua. Hay que hacer la política del día a día, por fuera del Estado: retejer el tejido comunitario, derrumbar los muros que encapsulan los espacios domésticos y restaurar la politicidad de lo doméstico propia de la vida comunal. Es de esta politicidad y de esas tecnologías vinculares que surgirá el formato de la acción política capaz de reorientar la historia en la dirección de una felicidad mayor, pautada por el fin de la prehistoria patriarcal de la humanidad. Es la política de las mujeres la que ahora tiene su vez.

Rita Segato afirma que é a partir da comunidade que é possível construir lógicas disfuncionais ao capitalismo, ou seja, lógicas culturais cujos investimentos nos vínculos comunitários como bem coletivo e nas obrigações da reciprocidade protejam os indivíduos do apelo produzido pela lógica da acumulação e do consumo desmedido de mercadorias, os quais são produzidos pelo capitalismo colonial/moderno de gênero. Estas tecnologias de

sociabilidades produzidas pelo enraizamento comunitário ao qual se refere Rita Segato são possíveis apenas quando os indivíduos se reconhecem como um povo, quer dizer, como uma comunidade com uma história comum, com uma trajetória que busca se encaminhar para um futuro também comum e que coloca os vínculos de afeto e de reciprocidade acima do desejo por acumulação de bens materiais.

É talvez por isso que Glória Anzaldúa (2005, p. 713) ressalta a necessidade de os povos subalternizados conhecerem as histórias uns dos outros, pois só assim é possível construir produzir as bases comuns para a mudança:

Antes que as/os chicanas/os e as/os trabalhadoras/es ilegais e as/os mexicanas/os do outro lado possam se unir, antes que as/os chicanas/os possam se unir a americanas/os nativas/os e de outros grupos, precisamos conhecer a história de suas lutas e elas/es precisam conhecer a nossa. Nossas mães, nossas irmãs e irmãos, os rapazes que ficam nas esquinas, as crianças nos parques, cada um de nós devemos conhecer a nossa linhagem indígena, nossa *mestisaje*-afro, nossa história de resistência. Temos que estender a nossa história ao imigrante *mexicano* e às/aos recém-chegadas/os. Os 80 milhões de *mexicanos* e as/os latinas/os da América Central e do Sul precisam conhecer as nossas lutas. Cada uma/um de nós precisa conhecer fatos básicos sobre a Nicarágua, Chile e o resto da América Latina. O movimento latinista (chicanas/ os, porto-riquenhas/os, cubanas/os e outros povos de língua espanhola trabalhando juntos para combater a discriminação racial no mercado) é bom, mas não é suficiente. A não ser uma cultura comum, não teremos nada que nos una. Precisamos nos encontrar em bases comuns mais amplas.

Minha interpretação é a de que Glória Anzaldúa está propondo que nós, povos subalternizados e precarizados, construamos entre nós essas tecnologias de sociabilidade que produzem vínculos comunitários e reconhecimento social a partir do lócus fraturado e desde a coalizão pois, como vimos com Lugones, “é nas histórias de resistência na diferença colonial onde devemos residir, aprendendo umas sobre as outras” (LUGONES, 2014a, p. 948). Creio que é por isso que Anzaldúa afirma que devemos adquirir consciência da nossa situação comum para que, a partir daí, possamos “efetuar as mudanças internas, que, por sua vez, devem preceder as mudanças na sociedade” (ANZALDÚA, 2005, p. 714).

As propostas de Butler, Lugones e Segato não sugerem a adequação dos indivíduos e grupos precarizados aos regimes de inteligibilidades postos pelo padrão de poder capitalista colonial/moderno e eurocentrado (QUIJANO, 2005). Ao contrário, suas propostas caminham

no sentido de construir uma mirada crítica que favoreça a desconstrução dos enquadramentos normativos produtores de concepções hierárquicas e excludentes do humano que alimentam e são alimentadas por esse padrão de poder.

Os feminismos decoloniais das autoras citadas no presente trabalho trazem contribuições inestimáveis à produção de conhecimento latino-americana ao realizarem análises interseccionais que fundem de maneira inseparável as categorias de classe social e raça à categoria de gênero para explicar os processos de desumanização na América Latina e Caribe. Além disso, muito contribuem à luta política contra a maximização da precariedade na América Latina e Caribe na medida em que apontam de forma contundente que as ações políticas dos corpos precarizados para serem descolonizadoras precisam se construir a partir de tecnologias de sociabilidade paritárias, comunitárias e anticapitalistas, produtoras de formas de reconhecimento potencialmente desestabilizadoras dos enquadramentos normativos desumanizadores do sistema moderno/colonial de gênero.

4.CONCLUSÕES

Pensar as lutas por reconhecimento na América Latina e Caribe exige de nós considerar a construção da colonialidade como um elemento fundamental para compreender nossas próprias dinâmicas de maximização da precariedade. Não enxergar a colonialidade é não compreender nossas mazelas sociais em sua complexidade. É por isso que creio ser fundamental pensar nas lutas por reconhecimento como uma ferramenta política capaz de unir em coalizão ou coligação todas aquelas pessoas a quem foi negado o reconhecimento da humanidade e, a partir disso, sofreram todas as formas possíveis de violência e exploração.

Contudo, é necessário demarcar os terrenos possíveis onde as lutas por reconhecimento dos corpos precarizados da América Latina e Caribe podem percorrer. Tanto o conceito de coalizão desenvolvido por Lugones quanto o conceito de coligação proposto por Butler apontam que as alianças são possíveis apenas coletivamente e em condições de paridade. A condição de subordinação e desumanização produzidas pelo mesmo sistema de opressão é um

ponto em comum de mobilização dos corpos precarizados para a luta contra as políticas estatais e outras políticas regulatórias que produzem maximização da precariedade:

Se aceitarmos que existem normais sexuais e de gênero [e raça, é necessário acrescentar] que condicionam quem vai ser reconhecível e ‘legível’ e quem não vai, podemos começar a ver como os ‘ilégíveis’ podem se constituir como um grupo, desenvolvendo formas de se tornar legíveis uns para os outros, como eles são expostos a diferentes formas de viver a violência de gênero e como essa exposição comum pode se tornar a base para a resistência (BUTLER, 2018, p. 45).

Assim, é preciso que os “ilégíveis” (precarizados) busquem formas de tornarem-se “legíveis” uns para os outros; que habitando o lócus fraturado da diferença colonial, se organizem em comunidades e construam, de forma horizontal, a partir de tecnologias de sociabilidade disfuncionais ao capitalismo, formas de resistência à violência desumanizadora. Isso não significa, como já mencionado, consensos e posições identitárias comuns, mas aponta a oposição comum à opressão imposta pelo sistema moderno/colonial de gênero. Também não significa recusar a aliança estratégia com indivíduos ou grupos dominantes. Significa, como afirma Glória Anzaldúa (2005, p. 712), aprender a reconhecer nosso valor próprio, expressar nossas necessidades e fazer com que eles – os dominantes - entendam “que não estão nos ajudando, mas seguindo a nossa liderança”. Este é um caminho possível para a descolonização.

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. **Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan**. In: hooks, bell; BRAH, Avtar; SANDOVAL, Chela et all. *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficante del sueños, 2004.

ANZALDÚA, Gloria. **La conciencia de la mestiza/ Rumo a uma nova consciência**. Rev. Estud. Fem. vol.13 no.3 Florianópolis Sept./Dec. 2005.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGEL, Ramón. Introdução: **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. In: *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGEL, Ramón (orgs.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo**. In: LOURO, Guacira Lopes. O corpo educado: pedagogias da sexualidade. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

BUTLER, Judith. **Vida precária**. Contemporânea, 1, 2011.

BUTLER, Judith.. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe). **Panorama Social de América Latina. Santiago de Chile, 2019**. Disponível em: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/44969-panorama-social-america-latina-2019> Acesso em: 06 de fevereiro de 2020.

CHUL-HAN, Byung. Sociedade da transparência. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a.

CHUL-HAN, Byung. Sociedade do cansaço. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b.

COLLINS, Patricia Hill. Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. Cadernos Sempreviva, 2015.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Soc. estado. [online]. 2016, vol.31, n.1, pp.99-127. ISSN 0102-6992. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102-69922016000100099&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 21 de maio de 2019.

CULT. São Paulo: Editora Bregantini, ano 16, n.185, novembro, 2013.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEMO, Pedro. **Metodologia do conhecimento científico**. São Paulo: Atlas, 2000.

DUNKER, Christian. **Sintoma, mal-estar e sofrimento**. São Paulo: Boitempo, 2016.

FANON, Frantz. **Peles negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. Los condenados de la tierra. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural da Amefricanidade**. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Pensamento Feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LUGONES, María. **Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples.** In: Serie Foros 2 Pensando los feminismos en Bolivia. Conexión Fondo de Emancipaciones. 2. La Paz, Bolivia, 2012. (Serie Foros). Disponível em: <<http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm>> Acesso em: 06 de fevereiro de 2020.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial.** Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro, 2014a.

LUGONES, María. **Colonialidad y género:** hacía un feminismo decolonial. In: MIGNOLO, Walter (comp.). Género y descolonialidad. Buenos Aires: Del Siglo, 2014b.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Analítica da cololialidade e da decolonialidade:** algumas dimensões básicas. In: Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFÖGEL, Ramón (orgs.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica.** 6ed. São Paulo: Atlas, 2005.

MIGNOLO, Walter. **The Darker Side of the Renaissance:** Literacy, Territoriality e Colonization. 2 ed. The University of Michigan Press, 2018.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade, poder, globalização e democracia.** Novos Rumos, ano 17, nº 37, 2002.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina.** Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf> Acesso em: 06 de fevereiro de 2020.

RAMÍREZ, Alanis Bello. **Hacia una trans-pedagogía:** reflexiones educativas para incomodar, sanar y construir comunidade. Debate Feminista. Año 28, vol. 55 / abril-septiembre de 2018. Disponível em: <http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2018/03/articulos/DF55_completo.pdf> Acesso em: 06 de fevereiro de 2020.

REA, Catarina. **Pensamento Lésbico e Formação da Crítica Queer of Color.** Cadernos de Gênero e Diversidade. Vol 04, N. 02 – Abr. – Jun., 2018. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/26201>>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2020.

SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres.** 2 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SEGATO, Rita Laura. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. 1ed – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013a.

SEGATO, Rita Laura. **Lectura Mundi: La Lengua Subalterna II – Rita Segato**. Universidad Nacional de San Martín, 2013b. Entrevista em formato audiovisual, duração 19:22 minutos. Disponível em: < <http://noticias.unsam.edu.ar/2015/06/30/la-lengua-subalterna-ii-rita-segato/> > Acesso em: 04 de abril de 2020.

Submetido em: 10/02/2020

Aprovado em: 07/05/2020