



# Dissonância

*revista de teoria crítica*

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

[www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica)

<b>Título</b>	Pensamento crítico e subversão onto-epistêmica: Propondo um diálogo entre Butler e Quijano
<b>Autoria</b>	Hiata Anderson Silva do Nascimento e Guaracira Gouvêa
<b>Fonte</b>	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 4, Dossiê Teoria Decolonial e Teoria Crítica, Campinas, 2020
<b>Link</b>	<a href="https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/3976">https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ teoriacritica/article/view/3976</a>

Formato de citação sugerido:

NASCIMENTO, Hiata Anderson Silva do; GOUVÊA, Guaracira. “Pensamento crítico e subversão onto-epistêmica: Propondo um diálogo entre Butler e Quijano”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 4, Dossiê Teoria Decolonial e Teoria Crítica, Campinas, 2020, p. 308–348.

# PENSAMENTO CRÍTICO E SUBVERSÃO ONTO-EPISTÊMICA

Propondo um diálogo entre Butler e  
Quijano

Hiata Anderson Silva do Nascimento,<sup>\*</sup>  
Guaracira Gouvêa<sup>\*\*</sup>

## RESUMO

O artigo apresenta algumas considerações acerca dos fundamentos epistemológicos das perspectivas teóricas de Judith Butler e Aníbal Quijano, buscando pontos de diálogo que nos permitam pensar em subsídios para o pensamento crítico em tempos nos quais se alardeia o esgotamento do marxismo e da democracia liberal. A partir de uma análise bibliográfica, tenta-se articular os conceitos de colonialidade, elaborado por Quijano, e vulnerabilidade, desenvolvido por Butler, traçando parte do caminho trilhado por ambos ao propor a subversão onto-epistêmica das categorias de pensamento que nos precedem e que delimitam as fronteiras do pensável e do humano. A despeito de se tratar de autores que estruturam suas abordagens a partir de lugares distintos, o texto arrisca a abertura de uma conversação entre

---

<sup>\*</sup> Professor no Instituto Federal do Espírito Santo – IFES (contato: hiata.nascimento@ifes.edu.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6751-8395>.

<sup>\*\*</sup> Professora Titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO e docente colaboradora da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5955-6992>.

ambos, na esperança de que uma interação assim constituída contribua para a expansão do pensamento crítico, cujo mote deve ser o compromisso com a construção de condições que possibilitem o florescimento de todas as formas de viver e de existir.

## PALAVRAS-CHAVE

Onto-epistemologia — Judith Butler — Aníbal Quijano — Colonialidade — Vulnerabilidade

---

# CRITICAL THINKING AND ONTO-EPISTEMIC SUBVERSION

Proposing a Dialogue between Butler and Quijano

## ABSTRACT

The paper presents some considerations about the epistemological foundations of the theoretical perspectives of Judith Butler and Aníbal Quijano, seeking points of dialogue that allow us to think about subsidies for critical thinking in times when the exhaustion of Marxism and liberal democracy is proclaimed. From a bibliographical analysis, we try to articulate the concepts of coloniality, elaborated by Quijano, and vulnerability, developed by Butler, tracing part of the path followed by both in proposing the onto-epistemic subversion of the categories of thought that precede us and that delimit the boundaries of the thinkable and the human. In spite of being authors who structure their approaches from different starting points, the text rehearses opening a conversation between them, hoping that an interaction thus constituted will contribute to the expansion of critical thinking, whose motive should be the commitment with the construction of conditions that enable the flourishing of all forms of living and existing.

## KEYWORDS

Onto-epistemology — Judith Butler — Aníbal Quijano — Coloniality — Vulnerability

## Introdução

O artigo apresenta uma breve consideração sobre os fundamentos epistemológicos das perspectivas teóricas de Judith Butler e Aníbal Quijano. A despeito do fato de se tratar de dois pensadores que estruturam suas abordagens teóricas a partir de lugares distintos, consideramos ser possível identificar em seus respectivos arcabouços possibilidades de conversação capazes de contribuir para o desenvolvimento das abordagens mais críticas.

No contexto dos alardes que apregoam o fim do marxismo e o esgotamento da democracia liberal, “renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social”<sup>1</sup> colocam-se como desafios políticos, éticos e epistêmicos. É necessário pensarmos em formas de diálogo entre distintos modos de apreensão da realidade, na tentativa não de subsumirmos uns nos outros, mas de criarmos condições para que as influências mútuas sejam possíveis a partir de aberturas que se dariam em várias e diferentes direções. Propomo-nos apresentar algumas contribuições nesse sentido ao arriscar a abertura de uma conversação entre Butler e Quijano, na esperança de que uma interação assim constituída contribua para a expansão do pensamento crítico, cujo mote deve ser o compromisso com a expansão radical dos espaços democráticos, com a liberdade e com a construção de condições que possibilitem o florescimento de todas as formas de viver e existir.

O artigo encontra-se assim estruturado: na primeira parte são apresentadas as linhas mestras do pensamento de Aníbal Quijano, de modo especial a forma como os temas da moderni-

---

<sup>1</sup> Expressão que dá título a uma das obras de Sousa Santos (2007).

dade/colonialidade, da raça, do gênero e do sexo são apreendidos por esse autor. Em seguida, faz-se a exposição de pontos da abordagem desenvolvida por Judith Butler. Por fim, realiza-se uma análise conjunta do que ambos propõem, com o fim de pensarmos nas possibilidades de uma conversação que nos auxilie na formulação de um pensamento crítico propositivo e capaz de fazer frente ao avanço de perspectivas conservadoras no terreno da política e no campo dos discursos acadêmicos.

### **Quijano e a colonialidade do poder**

Nascido Yungay, Peru, em 1930, Aníbal Quijano é tido como um dos mais importantes intelectuais da América Latina. A sua trajetória teórica atravessou dois momentos: num primeiro instante, Quijano integrou o grupo de pesquisadores e precursores da chamada Teoria da Dependência, num período que vai do começo da década de 1960 até meados dos anos 1970. Num segundo instante, que vai do final da década de 1980 até o seu falecimento em 2018, houve a diversificação de suas preocupações teóricas, como o desenvolvimento de novas abordagens sobre os processos sociais, expresso, sobretudo, pelo rompimento com um marxismo de viés economicista, típico dos anos 1970, cujo foco de análise destacava a centralidade das relações de produção sobre a sociedade, desconsiderando a ação – mesmo que de forma relativa – de outras estruturas sociais nos processos de mudança histórica, tais como a cultura e a política. Nesse novo momento de produção intelectual, a análise da constituição da modernidade tornou-se o alvo de suas reflexões, de onde

emerge o conceito de colonialidade, identificada como o lado sombrio da modernidade – uma dimensão do processo histórico ignorada pelo pensamento ocidental eurocêntrico (Espinosa 2015).

Colocar a América Latina no centro do debate sobre a constituição da modernidade pode ter sido uma das grandes contribuições de Quijano para a historiografia mundial e para as Ciências Sociais. A sua perspectiva busca superar o eurocentrismo enquanto matriz que referencia o modo de pensar realidades distintas da europeia, possibilitando o aparecimento de interpretações que se pautem pela defesa de epistemologias não situadas nas fronteiras da modernidade eurocentrada (Germana 2010).

O debate sobre a América Latina e a modernidade pavimentou a discussão acerca do marco racial sobre o qual se estruturaram as relações capitalistas. A teoria decolonial<sup>2</sup> passa a se constituir numa reflexão crítica em torno dos conceitos de colonialidade e colonialidade do poder,<sup>3</sup> que sintetizam as relações

---

<sup>2</sup> Na pista do que nos sugere Pereira (2015) em relação à teoria *queer*, optamos por acionar o sintagma “teoria decolonial” com “t” minúsculo, uma vez que um de seus objetivos é fazer uma crítica aos efeitos universalizantes e normatizadores da “Grande Teoria” ou epistemologia ocidental e que produzem o apagamento de formas de ser e de conhecer localizados fora dos cânones da racionalidade capitalista, colonial, ocidental, moderna.

<sup>3</sup> Segundo Espinosa (2015: 111, trad. nossa), “a *colonialidade* constitui o entrelaçamento dos processos econômicos e políticos do capitalismo com os processos de subjetivação e classificação dos grupos sociais (lugar fundamental da criação do branco, do negro e do indígena)”. Em seguida, numa citação de Quijano, faz a seguinte exposição acerca da colonialidade do poder: “a colonialidade do poder’ é a expressão concreta das relações de colonialidade, pois estabelece as formas de imposição de subjetividades na totalidade dos âmbitos da existência social, isto é, no trabalho, no sexo, na subjetividade e na autoridade coletiva”, daí decorrendo os conceitos de colonialidade do ser e do

sociais, econômicas, políticas e culturais, assim como a constituição da identidade e da alteridade no contexto colonial da América Latina (Espinosa 2015).

Mais do que uma dimensão econômica ou política, a colonialidade gera uma série de relações sociais formatadas para atender aos interesses coloniais em detrimento dos povos originários da região invadida. Tais relações foram sedimentadas num padrão racial de classificação da população que se tornou referência mundial. Esse é o cenário no qual se gestou e apareceu a modernidade e que nos distancia do modo como essa questão vinha sendo tratada nos meios acadêmicos ocidentais, nos quais a posição da América Latina nas origens da modernidade não era considerada.

Quijano destaca as impossibilidades das categorias científicas forjadas no contexto colonial de dar conta das complexidades do mundo latino-americano e suas particularidades. O autor testa os limites e capacidades explicativas das categorias de análise ocidentais, salientando que a heterogeneidade da América Latina não pode ser apreendida a partir dos conceitos marxistas e liberais, vindo daí o desafio de propor uma mudança de perspectiva de pensamento (Segato 2014).

A partir dessas limitações e da complexidade local, Quijano pontua a necessidade de se pensar para além das categorias eurocentradas. A manutenção dessa heterogeneidade só se torna possível graças à elaboração de novos conceitos que permitam apreender as particularidades da realidade latino-americana. Por

---

saber.

trás de categorias de análise eurocentradas e homogeneizadoras está implícita a violência epistêmica colonial. Tal rompimento implica em se colocar para além da razão indolente, aquela que não consegue apreender nada além de si mesma e que tem como corolário o empobrecimento do campo cognitivo elaborado pelos seres humanos (Germana 2010; Quijano 2017; Sousa Santos & Meneses 2017).

Com base nas categorias “heterogeneidade estrutural” e “dependência” é possível pensarmos a sociedade como uma totalidade histórica constituída por diversas ordens de fenômenos que se encontram imbricados de forma conflitiva e contraditória. É dessa complexidade estrutural que se constitui uma estrutura de poder social:

uma estrutura de poder que consiste em uma associação de exploração e de dominação entre os dominantes da ordem internacional com os do poder interno de um “país” ou de uma “nação”, com tudo o que isso implica para todas as dimensões da existência social (Quijano *apud* Germana 2010: 213, trad. nossa).

O autor se aproxima de uma espécie de “holismo epistemológico”, “a partir do qual a existência social configura uma totalidade articulada pelo poder” (Germana 2010: 215, trad. nossa). Contrapondo-se a uma concepção conservadora, a totalidade aparece como um sistema complexo no qual os diferentes elementos interagem de forma não linear e se interdefinem de modo conflitivo. O poder aparece como rede, como relação social que articula três elementos de modo contínuo: a dominação, a exploração e o conflito, que interagem nas disputas pelo controle

dos meios básicos da existência social – o trabalho, a natureza, o sexo, a subjetividade e a autoridade coletiva (Quijano 2017).

O poder assim pensado não se limita ao âmbito de uma colonização jurídico-política, mas também racial, que impõe uma série de desigualdades nos vários níveis da existência. Com a colonialidade, as relações sociais foram racializadas, “perdendo” o seu caráter histórico e político. O lado mais nefasto desse processo encontra-se na captura das subjetividades subalternizadas pela lógica da colonialidade, possibilitando a continuidade dos esquemas de exploração e domínio. Disso decorre a afirmação de Quijano segundo a qual a raça se constitui no mais eficaz instrumento de dominação já inventado nos últimos quinhentos anos (Germana 2010; Huguet 2012; Quijano 2014b).

O autor conclui ser impossível pensar a modernidade desconectada da colonialidade, ambas apreendidas como as duas faces de uma mesma moeda. A modernidade, a face ilustrada. A colonialidade, seu lado menos efusivo, aquele que precisa ser ocultado. Esta é a dimensão das relações racistas que foram construídas entre europeus e não europeus, a face da exploração brutal do trabalho escravo, que funcionava graças a uma engenhosa arquitetura de poder assentada sobre uma hierarquia biológico-racial (Germana 2010; Segato 2014; Quijano 2014a e 2014b).

Na medida em que o poder comparece como categoria de análise central no conjunto da obra de Quijano, torna-se necessário articulá-lo com outras abordagens que nos permitam ver alguns de seus aspectos mais importantes. Huguet (2012) destaca que tanto Quijano quanto Foucault consideram o poder como

uma rede de relações. Todavia, Foucault (2000) toma como ponto de partida uma série de instituições, para, em seguida, alcançar níveis mais abstratos de investigação, como a discussão sobre as tecnologias sociais. Sua análise concentra-se nos contextos institucionalizados e nos elementos infinitesimais que os atravessam – a “microfísica do poder.” Dessa reflexão emergem as lutas e os silenciamentos que surgem nesses espaços. As instituições são apreendidas sem que se conceda maior relevância a uma ou a outra. Tampouco considera o fator colonial como ponto de investigação. Quijano (2017), por sua vez, salienta a existência de áreas básicas da vida social que estão no centro das disputas e conflitos. A novidade da proposta por ele apresentada encontra-se na posição que a raça ocupa como princípio estruturante das diversas hierarquias do sistema-mundo.

Castro-Gómez (2007) destaca que a teoria do poder elaborada por Foucault (2000), à qual chama “teoria heterárquica do poder”, constitui-se num importante instrumento para a compreensão dos diferentes planos que operam no sistema-mundo colonial moderno. Castro-Gómez faz uma crítica ao modo como a teoria decolonial tem operado com esse tema, ao articulá-lo nos moldes hierárquicos, perdendo de vista a complexidade que permeia as instâncias da vida social. Em Foucault (2000), por outro lado, encontramos uma teoria do poder que postula a existência de diferentes cadeias que agem em níveis diversos de generalidade, contrapondo-se às teorias hierárquicas a partir das quais a decolonialidade tem sido pensada.

De uma perspectiva hierárquica são as relações mais globais de poder que estruturam as menos globais ou as mais locais,

de tal maneira que é impossível que estas últimas escapem do condicionamento das primeiras. O micro se submete ao macro, o que poderia ser constatado no arcabouço teórico elaborado por Marx e Engels (2009) e na perspectiva do sistema-mundo idealizada por Wallerstein (1999). Já numa teoria heterárquica a vida social é formada por diferentes cadeias de poder parcialmente conectadas, e considerando as assimetrias e desencontros que impregnam tais redes, fica difícil falar num determinante em última instância por parte dos regimes mais globais (Huguet 2012; Castro-Gómez 2007).

Foucault (2000) toma o poder como um fato heterogêneo, pois ele circula em várias direções e funciona em rede. Seu exercício se dá em vários níveis, dentre os quais destaca o molar (economia-mundo, a divisão internacional do trabalho, a exploração colonial etc.) e o molecular (os afetos, a intimidades, a relação das pessoas consigo mesmas e com as demais), ambos interdependentes.

Como corolário da contraposição entre a analítica do poder desenvolvida por Foucault (2000) e a abordagem apresentada por Quijano (2017), questiona-se o modo de operação do racismo em diferentes níveis e conjunturas sociais, o que implica na existência de diferentes lógicas de poder que surgem em conjunturas diversas, presidindo a ação racista de diferentes modos. Disso decorre a importância de observarmos os contextos moleculares nos quais a colonialidade se mantém e se perpetua. Em Quijano (2014a e 2014b), o racismo é visto como fator constitutivo e instrumental, como condição mesma para o funcionamento do padrão de poder capitalista colonial moderno.

Para ele, a América ofereceu as condições fundamentais para a consolidação da novidade que representava o padrão de poder gestado por volta do século XVI: amplas áreas territoriais, a possibilidade de desenvolvimento de várias formas de uso e exploração do trabalho, notadamente o trabalho escravo, e a criação de aparatos de Estado do centro da economia-mundo que se estabelecia. As duas primeiras condições tiveram lugar de destaque na consolidação do processo de ocupação territorial e cultural da América. Mbembe (2018) complementa a nossa reflexão ao destacar que nas colônias se estabeleceu um modelo de organização social centrado na brutalidade e na violência, no uso desmedido do corpo do negro escravizado, convertido à condição de ferramenta de produção. A colônia aparece como laboratório de experimentação de mecanismos de controle biopolítico que até então não haviam sido testados em nenhum outro lugar. A colônia é lócus de implantação de um sistema de terror no qual o uso e a submissão do corpo aos limites máximos de violência e trabalho se tornam a praxe e a etiqueta a regular as relações entre dominadores e dominados.

Espinosa (2015), ao discutir as relações entre identidade e outridade na teoria decolonial de Quijano, salienta que as relações de colonialidade se estruturaram em torno de dois eixos: capital/raça e europeu/não europeu. Notadamente no que diz respeito ao mundo do trabalho, esses dois eixos se articulam de tal forma que os grupos sociais expostos às condições de trabalho mais precárias são aqueles nos quais a marcação racial aparece de forma mais proeminente. Mais do que um padrão de poder centrado no controle do trabalho e seus produtos, encon-

tramo-nos diante de uma forma de gestão da vida centrada na produção das identidades (“índio”, “negro”, “branco”, “mestiço” etc.) e no controle dos imaginários dos povos colonizados, fundamentando o racismo e o etnicismo.

A dinâmica identidade-outridade refere-se ao processo de construção de identidades a partir do binômio subjugação/resistência. Espinosa (2015) identifica duas limitações no modo como Quijano lida com o tema. Em primeiro lugar, prevalece uma concepção que pensa a formação da identidade a partir de uma referência branca e eurocêntrica, desconsiderando as formas de resistência indígena e negra aos modos de subjetivação impostos pelos colonizadores, como se houvesse apenas um movimento de cima pra baixo, de forma livre e sem obstáculos no caminho. Em segundo lugar, a colonialidade mantém e reproduz, enquanto categoria de análise, um traço universalista e metafísico – como se pudesse passar pelo processo histórico sem ser por ele afetada, des-historicizando séculos de transformações sociais que são interpretadas a partir de uma única lente, a da colonialidade. Esta permite desenhar uma continuidade entre o período da invasão e a atualidade, o que, segundo Espinosa, constitui-se numa condição temerária para a análise e crítica social.

Na leitura que faz dos textos de Quijano, Espinosa (2015) salienta que a dinâmica identidade-outridade consta de dois momentos centrais: a) a interação entre as identidades padecida e desejada pelos grupos racialmente classificados, na qual as identidades são impostas pelos colonizadores para o conjunto das sociedades coloniais apagando as singularidades de cada uma delas (com o tempo a identidade desejada entrou em cena

graças ao uso de dispositivos de controle da subjetividade que fizeram com que os colonizados aspirassem possuir a “identidade branca” – símbolo de acesso ao poder, ao prestígio e ao reconhecimento social; trata-se de mecanismos de colonização do imaginário dos povos dominados e do esvaziamento de seus sistemas de sustentação simbólica e existencial); e b) o divórcio entre a nação e as identidades – o modo como o ser “negro” e o ser “índio” são capturados no contexto do Estado Nação. Isso se refere ao momento de constituição de uma nova forma de concepção e de controle da autoridade coletiva. O processo de formação do Estado Nação veio permeado por políticas de controle sobre a população e por mecanismos biopolíticos usados na seleção dos aspectos fenotípicos desejados no decurso de constituição da identidade nacional. Em outros termos, a constituição identitária em sintonia com a formação do Estado Nacional esteve ancorada numa concepção de corpo desejado a ser inventado, apropriado e valorizado pela investida do poder sobre as massas populacionais: “a dominação colonial implicou na espoliação e na repressão das identidades originais dos povos que habitavam a América” (Espinosa 2015: 116, trad. nossa). Tais “identidades originais” foram excluídas e consideradas inabilitadas para a cidadania plena nos marcos do Estado Nacional. Num tal contexto, a raça traçaria os limites de acesso aos direitos e à cidadania. Nesse sentido, a nacionalidade criada pelos Estados Nacionais não representa a maioria das populações, mas surge como um corpo estranho no interior dessas sociedades convertidas em Estados Nação à moda ocidental. Há, portanto, um desencontro entre nação e identidades.

Se de um lado nos deparamos com a raça, outrossim, cabe-nos chamar a atenção para outro eixo de análise: o “sexo/gênero” – elementos de disputas no seio das sociedades que herdaram o legado colonial. Com a ação colonizadora, as tradicionais relações entre homens e mulheres nas “sociedades originais” foram profundamente alteradas, ensejando novos mecanismos de subordinação das mulheres em particular, e do feminino em geral, ao poder dos homens. Uma vez associados com as formas locais de patriarcado que foram desautorizadas pela masculinidade europeia, novos e mais danosos modos de dominação de gênero passaram a imperar nas sociedades mantidas sob dominação colonial (Segato 2012; Segato 2014).

Todavia, ainda que conheça e esteja de acordo com as lutas pela igualdade de gênero, Quijano (2014b) dispensa a este e ao sexo uma interpretação conservadora. O sexo é apreendido como um comportamento definido pela natureza, não considerando as relações de poder que atravessam as sociedades e tampouco o modo como elas atuam na conformação das subjetividades que são constituídas como corpos sexuados e generificados. A existência de homens e mulheres como dados brutos da natureza é aceita sem maiores indagações e sem se recorrer a uma análise desconstrutiva sobre esses modos de existir.

Quijano (2014b) destaca que parte dos debates acerca das questões de gênero tem postulado que este seria uma construção mental/cultural fundada nas diferenças sexuais, expressando as relações de dominação patriarcais. Todavia, vincular sexo/gênero nos mesmos moldes com que se vincula cor/raça cons-

titui-se numa posição com a qual ele não compartilha, posto que entre ambos os pares existe uma diferença insanável, qual seja: sexo e diferenças sexuais estão inscritos na ordem da natureza, possuindo um fundamento na realidade. Trata-se de um subsistema “dentro do sistema articulado que conhecemos como o organismo humano, do mesmo modo que no caso da circulação do sangue, da respiração, da digestão etc.” (Quijano 2014b: 104). Sexo e diferenças sexuais integram a pessoa global e implicam em comportamentos sexuais distintos e naturais entre homens e mulheres, viabilizando a complementaridade para que a reprodução ocorra.

O autor não avança em termos de questionamento da suposta naturalidade que permeia as categorias homem e mulher, reforçando os binarismos que fazem com que determinados corpos sejam tidos como menos humanos – fato temerário se considerarmos os compromissos políticos e éticos assumidos por Quijano, como destacado por Germana (2010: 217, trad. nossa):

A abordagem adotada por Aníbal Quijano para dar conta das formas como se organiza a sociedade e sua transformação está comprometida com uma profunda exigência ético-política: contribuir para a radical democratização da sociedade. A perspectiva de conhecimento e a perspectiva de transformação não estão justapostas em suas reflexões, mas fazem parte do mesmo processo de pensamento crítico.

O enquadramento das diferenças sexuais no campo da natureza compromete as lutas em torno das desigualdades construídas no âmbito das diversidades sexuais e de gênero. A defesa

de um projeto de uma democracia radical obriga-nos a colocar sob a mira da crítica todas as formas de opressão e dominação que perpassam a vida coletiva. Reconhecer tais diferenças apenas como naturais – fortalecendo o determinismo biológico – implica em se excluir do campo da história e das relações de poder a construção dos lugares de desigualdade historicamente ocupados por muitos setores da população. Na esteira do pensamento feminista negro cabe-nos inserir esse debate no tema das interseccionalidades, já que a exclusão não se dá apenas em função da classe social ou marcação racial, mas também em virtude dos marcos sexuais e de gênero atribuídos às pessoas. A compreensão do outro passa pelo reconhecimento dos vários cruzamentos que perpassam os corpos em sua inserção nas relações de poder que atravessam a sociedade. Não há um “negro” ou um “índio” ou uma “mulher” em estado puro, mas sujeitos sociais cujas vidas são lançadas num turbilhão de marcadores sociais de desigualdade, cujo sentido só pode ser adequadamente captado quando se considera as intersecções que tornam mais complexas as posições ocupadas pelas pessoas no decurso de suas existências (Quijano 2014b; Segato 2014; Espinosa 2015).

Se por um lado Quijano (2014b) contesta que o sexo esteja para o gênero, o mesmo não ocorre em relação à raça e à cor. Segundo ele, “O sexo não é uma construção, como ‘gênero’ o é” (Quijano 2014b: 106, trad. nossa). Já a ideia de cor é uma construção mental/cultural, uma invenção social assim como a raça e cujas relações teriam sido construídas tardiamente nos marcos da modernidade e do nascimento da América. A cor passaria a

ter uma conotação identitária, marcando os que dominam e os que são dominados. Quijano destaca que:

se a “cor” está para a “raça” como o sexo está para o “gênero”, a “cor” teria algo a ver, necessariamente, com a biologia ou com algum comportamento biológico diferenciado de alguma parte do organismo. Todavia, não há indício algum, já que não há evidência, de que algo, em algum dos subsistemas ou aparatos do organismo humano [...] tenha natureza, configuração, estrutura, funções ou papéis diferenciados segundo a “cor” da pele ou da forma dos olhos, do cabelo, etc., etc. (Quijano 2014b: 105, trad. nossa).

O que parece não ser considerado é o fato de que os sentidos da corporeidade não podem ser apreendidos fora de uma matriz de inteligibilidade cultural. Lugones *apud* Espinosa (2015: 126, trad. nossa) argumenta que “assim como a ideia de raça foi imposta, a ideia de gênero também o foi, transformando mais do que a organização da reprodução, a subordinação das mulheres em todos os aspectos.” Nesse sentido, as ideias do sociólogo peruano acabam por naturalizar os dispositivos patriarcais e heterossexuais, vistos como fatores trans-históricos, o que não invalida a potência ética e crítica de sua abordagem teórica, mas, pelo contrário, permite-nos ampliar os olhares que lançamos criticamente sobre a realidade.

## **O estatuto do humano e a vulnerabilidade no pensamento de Judith Butler**

Nesse tópico apresentaremos algumas das concepções que dão suporte à perspectiva desenvolvida por Judith Butler: os

temas do gênero, da abjeção, da precariedade e do humano, para, num outro momento, articulá-los com os aportes apresentados em Quijano.

Judith Butler nasceu em Cleveland, EUA, em 1956. Destaca-se como uma das pensadoras mais importantes e produtivas da atualidade e por dialogar com diversas matrizes de pensamento. Conhecida inicialmente por seus trabalhos sobre gênero, Butler vem oferecendo contribuições originais que tocam nos grandes dilemas das sociedades contemporâneas, afinando-se cada vez mais com a teoria política em articulação com a ética, tratando de temas tais como os discursos de ódio, a violência do Estado, a condição dos refugiados, a causa palestina etc. Alguns de seus intérpretes afirmam ter havido um deslocamento em seus trabalhos, passando de uma fase (a do gênero) para outra (a da ética), ideia com a qual não pactuamos. O que se tem é a ampliação da potência explicativa das categorias acionadas pela autora para outros campos da crítica social, mantendo-se, todavia, fiel ao tema da precariedade e do humano (Dana 2016; Dahbar 2017; Demetri 2018).

Sua reflexão se contrapõe tanto às teorias conservadoras quanto às perspectivas tidas como progressistas. A autora faz uma crítica a determinadas vertentes de um feminismo hegemônico, para quem a categoria mulher é pensada a partir da existência de uma identidade comum e de um sujeito estável e coerente, desconsiderando a ação dos mecanismos de poder que atuam no engendramento das identidades, impossibilitando a apreensão da forma como tal categoria “é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se

busca a emancipação” (Butler 2015b: 20). A autora destacará a necessidade de pensarmos o sujeito mulher em conexão com um contexto discursivo, com o fim de fortalecermos não apenas o feminismo em sua amplitude, como também a possibilidade de constituição de novas formas de relacionalidade ética, capazes de enfrentar a violência do poder.

Em diálogo com Simone de Beauvoir e Monique Wittig, Butler afirma que o gênero não é uma substância interna ou uma identidade fixa e estável que emergiria do profundo de uma subjetividade, mas o resultado de uma temporalidade social, na qual ele seria “a repetição estilizada de atos” (Butler *apud* Demetri 2018: 37) reiterados a todo instante, criando, por conseguinte, a realidade. Em outros termos, o gênero constitui-se numa questão de forma mais do que de conteúdo, daí decorrendo a teoria da performatividade, que tem sido objeto de muitas incompreensões e deslizes interpretativos (Salih 2013; Simoni 2009).

O gênero está no atuar e não é algo que se tem, mas algo que se faz, que se desempenha nos marcos de uma economia social altamente regulatória, atravessada por normas rígidas de vigilância das condutas, cuja violação redundava em intensas sanções sociais. É no interior desses marcos institucionalizados em todos os espaços da vida social que se deve entender de que modo o gênero é fabricado, sendo a sua aparência de naturalidade e fixidez o que lhe oferece um escudo de proteção, garantindo-lhe uma aparente estabilidade e coerência (Silva 2018).

Isso não significa que o sujeito tenha liberdade plena para escolher o seu gênero, posto que as estruturas sociais prévias ao seu aparecimento no mundo – aqui entendido como um con-

junto de significações humanas, de artificialismos simbólicos e materiais (Arendt 2010) – detém os “*scripts*” que deverão ser por todos seguidos –, o que, no entanto, não significa a impossibilidade de resistência, uma vez que, sendo o gênero efeito de poder, resistir é uma possibilidade permanente. Tais estruturas agem no sentido de solidificar as formas permitidas de expressão de gênero, lançando para o campo da abjeção os agires em desacordo com a norma (Butler 2015b; Demetri 2018).

Em diálogo com Monique Wittig, a teoria de gênero apreende a condição de homens e mulheres como categorias políticas e não naturais. Nesse aspecto, Butler irá salientar que a heterossexualidade, a despeito de sua naturalidade propagada, não passa de um construto tal como quaisquer outras identidades ou formas de reconhecimento por parte dos sujeitos. Com isso, deixa claro que a heterossexualidade compulsória – termo extraído do pensamento de Adrienne Rich, e que implica numa ordem dominante por meio da qual todos somos convocados a nos reconhecer como heterossexuais – só se mantém com base num intrincado sistema de vigilância e controle, que inclui o uso da violência física e a morte como meio de manter a ordem e impedir que as fronteiras entre o que é tido como aceitável e inaceitável sejam transpostas pelos indivíduos. A heterossexualidade só se sustentaria como hegemônica e aparentemente natural a partir do uso força, do terror e da coação ininterruptas que perpassam todas as instituições sociais (Butler 2015b; Salih 2013).

Para ela, assim como o gênero, também o sexo e a materialidade do corpo não escapariam às injunções dos discursos.

Butler rejeita a distinção entre sexo/natureza e gênero/cultura, uma vez que essas categorias não existem fora da linguagem. A materialidade só se torna legível no e através do discurso. Mesmo que não se reduza à linguagem, o corpo é interpelado e se estabelece como sujeito por meio dela. Com essa estratégia, Butler se desvia da “armadilha” dos binarismos próprios do estruturalismo tais como o que postula a separação entre natureza/cultura. Evadir-se da “cilada” binarista é uma condição ética e política para quem se propõe a pensar na possibilidade das múltiplas formas do humano, permitindo que haja o reconhecimento de vidas mantidas fora dos umbrais da humanidade (Gil 2014; Butler 2015a; Demetri 2018; Gómez 2018).

A norma estabelece as fronteiras entre corpos que importam e que não importam. Os corpos se materializam quando importam, quando lhes é atribuída uma carga de valor, quando passam a contar como corpos humanos. É esse corpo que importa que será reconhecido como um corpo humano. Já o corpo abjeto é aquele que não alcança esse patamar de materialização e, portanto, de reconhecimento. Trata-se do corpo-refugio e que se torna não humano, não inteligível, mas spectral – meio morto, meio vivo (Mèlich 2014; Gómez 2018).

Butler toma contato com a ideia de abjeção a partir dos trabalhos da psicanalista Júlia Kristeva. Nos anos 1980, diante do aumento do número de mortes provocadas pela epidemia de HIV/aids e do descaso do governo estadunidense em tomar providências no campo da saúde pública que pudessem garantir a contenção da epidemia e uma assistência digna às pessoas infectadas, Butler se viu tocada diante do silêncio e do descaso com

que eram tratadas as vítimas da aids – pessoas que deixavam a existência em meio a muito sofrimento, mas cujas mortes não provocavam lamento ou tristeza pública. Ao mesmo tempo, constatava-se o aumento do estigma e do preconceito em relação às pessoas que se reconheciam ou que eram identificadas como lésbicas, gays, “trans” e bissexuais. De certo modo, esse é o cenário no qual Butler começa a pensar e a escrever. Estava criado o clima para a reflexão acerca dessas vidas não enlutadas, não choradas, existências interrompidas e não lamentadas. De quem se tratava? Estamos diante do tema da abjeção – uma forma de classificação social que não pode permanecer no âmbito de uma linguagem vazia e desencarnada; mas que necessita adquirir concretude. Quem, portanto, daria uma cara ao abjeto? (Demetri 2018).

O abjeto aponta para o que não pode ser representado. É o descartável. Mas é também aquilo que perturba e revela as fragilidades da ordem instituída. É o que sinaliza para os déficits identificados nas fronteiras supostamente naturais que foram erguidas e que fazem a cisão entre o permitido e o inaceitável. Os corpos abjetos são os que revelam a dimensão biopolítica (e por que não dizer necropolítica?) do poder, o modo como este organiza e regula a vida e dispõe sobre ela, operando sobre a precariedade e determinando quem deve viver e quem deve ser deixado para morrer, por quem se chora e a quem é negada qualquer forma de lamento (Demetri 2018; Dana 2016; Mbembe 2018).

O corpo abjeto carrega uma dimensão epistemológica, por expressar o não inteligível, e uma dimensão normativa, uma vez

que se constitui num corpo ilegítimo. Daí a falta de reconhecimento desse corpo, que passa a ser visto como “compreensivelmente” exposto à violência e à morte, não digno de cuidado e proteção. Contraditoriamente são os corpos que vivem sob a rubrica do “invivível” ou do “matável” que se tornam a condição para a constituição da esfera da normalidade e daqueles que são considerados sujeitos de fato (Dana 2016). A contradição é aparente, já que ela não implica numa incompatibilidade entre o abjeto e a normalidade, mas pelo contrário, nos remete à produção de uma articulação entre o dentro e o fora a partir de um certo modo de operação do poder – um poder que, segundo Foucault (2001), não é apenas opressor, mas também produtivo.

Butler insiste na necessidade de pensarmos as condições de possibilidade de existências outras nas fronteiras de um regime de verdade que exclui e impede o aparecimento do que diverge da norma hegemônica. São normas culturais que mais do que impedir o reconhecimento da humanidade dos corpos dissidentes, condena-os à morte, ao extermínio. E é fiel aos seus postulados éticos e políticos que a autora desconstrói os modos como tais regimes de poder atuam, e apresenta a denúncia e o desmonte de tais mecanismos de negação da humanidade que têm fomentado o aniquilamento das existências divergentes. Mais do que incluir, o que pesa para Butler é tensionar os marcos categoriais que nos precedem e que delimitam o que pode ser considerado humano. Sua discussão assume um viés epistemológico, pois propõe o questionamento das categorias de inteligibilidade que regulam o nosso olhar, os nossos afetos e a forma como percebemos o sofrimento.

Pensar, imaginar, reconhecer e validar não se configuram como naturais, mas condicionados e enquadrados dentro de uma moldura que estabelece as condições e os limites para o pensável. A autora nos convida a observar a moldura que envolve uma cena retratada, pois é ela que direciona o nosso olhar. O enquadramento constitui-se num modo de operação do poder e de acentuação da precariedade, pensada a partir de uma ontologia sócio-corporal que revela a nossa fragilidade, a nossa condição “extática”, bem como a nossa fortaleza, as nossas injunções éticas e políticas e capacidade de agência. A ontologia sócio-corporal acentua uma crítica à concepção individualista do sujeito moderno, que implica na negação da solidariedade e da interdependência que articulam a cartografia do humano (Butler 2015a; Dahbar 2017).

Para Butler, vida e morte só podem ser reconhecidas com referência a um determinado marco ou quadro que organiza não apenas as nossas experiências visuais, mas também produz ontologias diferenciais de sujeito. Por apresentar uma dimensão performática/reiterável, o marco nos revela as suas fragilidades, já que ele nunca se fecha em si mesmo e nem encerra um sentido único, demandando uma repetição constante. Dessa forma, ele apresenta possibilidades de rompimento consigo mesmo, novas possibilidades de apreensão, criando espaços – mesmo que involuntariamente – à agência, resistência e contestação (Butler 2015a; Dahbar, 2017).

A concepção de precariedade surge como um operador ético e político fundamental para a articulação de alianças políticas entre os grupos mais expostos à violência e à morte. Se, por

um lado, a condição precária exprime um traço comum a todo ser vivo; por outro, a precariedade aparece como a condição politicamente induzida e de ausência de políticas de proteção aos grupos mais vulneráveis, aqueles mais expostos às situações de violências, perseguições e mortes. O conceito de precariedade aproxima Butler da questão da *vida* na filosofia e nas políticas contemporâneas (Butler 2018, 2015a; Hauser, 2015).

Por meio desse conceito, Butler busca “considerar como as populações estão expostas diferencialmente a condições que colocam em perigo a possibilidade de sobreviver e prosperar” (Butler 2015a: 50). Se estamos expostos ao adoecimento, à morte e à dissolução do corpo, tal exposição se dá de modo diferencial, variando segundo os suportes sociais que nos são oferecidos ou negados (Demetri 2018; Dahbar 2017; Butler 2015a).

Para Butler, contrapondo-se à teoria do sujeito moderno e autônomo, estamos entregues e lançados o tempo todo ao outro – à linguagem, às normas sociais e ao olhar externo. Somos feitos e refeitos não apenas por nós mesmos, mas também pelo olhar e reconhecimento do outro que pode, muitas vezes, deter o poder de vida e morte sobre as nossas existências. Se o corpo é a condição do nosso ser e o princípio de nossa liberdade e capacidade de atuar, é também o lugar onde somos desfeitos e destruídos pelos outros (Hauser 2015).

Nesse campo de vulnerabilidades, o que se tem é a impossibilidade do “eu” de fazer um relato completo de si mesmo, na medida em que ele desconhece de forma plena as condições que fizeram dele o que é, ou que fizeram com que ele aparecesse desse e não de outro modo (Butler 2015c). É frente a esse inaca-

bamento que a vulnerabilidade se coloca como a possibilidade ética de uma vida em comum, cuja construção passa pela desmontagem da forma como o poder se apropria da precariedade, protegendo uns em detrimento de outros (Butler 2015c; Gil 2014).

O ponto nervoso dessa reflexão propugna que a política deve colocar no centro de suas intervenções a questão do sentido da vida. A ação política instrumental, centrada numa forma tecnicamente eficiente de funcionamento voltado para a gestão social sem qualquer indagação ética, tende a fazer com que: a) a questão da vida seja posta para a periferia de suas preocupações quando deveria ser o mote de sua ação e objetivos, visando a preservação de todas as formas de existência; e b) tende a fomentar mecanismos estatais que visam o apagamento das formas de existir consideradas anormais. O que se coloca nessa discussão são as relações que se estabelecem entre vida e poder, já que o desafio é pensar se podemos construir formas “autônomas” de viver que não desprezem a condição mortal e precária dos sujeitos.

O não reconhecimento se mostra de diversas formas e aponta para os modos pelos quais os marcos do poder atuam. Um desses modos de não reconhecimento se revela num evento, à primeira vista, distante de qualquer indagação política – o luto. Por isso a autora pergunta: Quais vidas são passíveis de luto? A relevância dessa questão é evidente, dadas as condições de descartabilidade e superfluidade que caracterizam a contemporaneidade, pautada na lógica da guerra e do desmonte do aparato estatal de proteção social dos mais pobres (Butler 2015a, 2019).

O luto e os ritos funerários aplicam-se apenas às perdas consideradas perdas, aos corpos que importam. Para aqueles classificados como existências espectrais resta o silêncio como a paga para suas vidas desprovidas de valor. Diante da ação dos marcos de inteligibilidade, dos quais a mídia constitui-se numa parte integrante na medida em que ajuda a construir esse espaço de reconhecimento/não reconhecimento e de regulação dos afetos, a omissão se coloca como uma forma de convivência que se soma ao conjunto das violências sofridas pelos que não importam (Butler 2003).

Denunciar e se contrapor aos silenciamentos impostos às perdas que não são consideradas, mais do que um gesto ético, é uma forma de ação política: “A capacidade de lamentar a perda de vidas é uma precondição de valor, e não pode haver tratamento igualitário sem a compreensão prévia de que todas as vidas têm o mesmo direito de serem protegidas da violência e da destruição” (Butler 2017: 30).

Trata-se de uma discussão que, ao colocar o luto no âmbito de uma problematização política, questiona a forma como a soberania atua. Butler assim coloca a questão: “Não se trata apenas de fazer com que os excluídos ingressem numa ontologia estabelecida, mas de uma insurreição a nível ontológico, uma abertura crítica de perguntas tais como: O que é real? Quais vidas são reais?” (Butler *apud* Dana 2016: 129, trad. nossa). Mesmo com as acusações de que sua análise implica numa forma

de retorno ao humanismo,<sup>4</sup> Butler nos coloca diante do fato de que o humano não pode ser pensado no singular, a partir de categorias ocidentais e historicamente localizadas. O que se postula é o tensionamento dessa categoria, uma insurreição ontológica. Gómez (2018: 153, trad. nossa) comenta que

em Butler, mais do que uma representação ou um conceito do humano, o que há são figuras plurais; ou seja, não há uma categorização unívoca, sistemática e estável desta noção – não há um “ser” ou “essência” ao qual a representação ou o conceito viriam a adequar-se –, mas, a partir da constatação de que se trata de algo instável e em permanente não coincidência consigo mesmo, um esforço para proporcionar figuras, traços ou desenhos que estrategicamente sirvam para recuperar os benefícios de se apelar ao “humano” sem renunciar ao mesmo tempo ao enfoque crítico inaugurado pelo anti-humanismo.

O tensionamento da categoria humano significa que temos que reconfigurá-la, partindo do pressuposto de que não se trata de uma essência ou de uma natureza que se coloca fora do circuito da história e do poder. Um primeiro passo a ser dado é nos apropriarmos das categorias vigentes e subvertê-las, resignificando-as na direção da inclusão dos que foram excluídos. Trata-

---

<sup>4</sup> Gómez (2018) salienta dois pontos que têm sido alvos de críticas anti-humanistas: a) crítica a uma noção de humano que se pretende universal; b) crítica à noção de natureza ou essência humana. Gómez afirma que Butler tem sido acusada por alguns pensadores (citados em seu texto) de haver feito um retorno ao discurso humanista assentado sobre os dois pontos mencionados. Por sua vez, Butler nos dirá que acessar novamente termos como humano e humanidade faz-se necessário, uma vez que “esses conceitos [...] não nos deixaram, continuam formando-nos. E há um novo modo de entendê-los que começa pela ideia de que não têm uma forma única e de que, de fato, sua regulação opera politicamente para gerar exclusões que devemos combater” (Butler *apud* Gómez 2018: 162, trad. nossa).

se de um processo permeado de idas e vindas, avanços e recuos, no qual o não-humano constitui-se num ponto de resistência e de subversão da norma, na medida em que o não-lugar que ele ocupa aponta para as fragilidades do marco, revelando sua artificialidade (Gómez 2018).

A subversão da ontologia da biopolítica a partir da ontologia da vulnerabilidade implica na abertura de outras possibilidades de interpretação da realidade, reconhecendo-se e reafirmando-se o caráter histórico e construído dos marcos conceituais que presidem a nossa forma de significar o mundo. Mediante a desnaturalização das categorias de inteligibilidade é que será possível a construção de mundos outros e possibilidades outras de habitar os corpos, fazendo com que a ética e a política caminhem de forma articulada e mutuamente influenciável.

### **Butler e Quijano: é possível um diálogo?**

A partir do panorama apresentado, tentaremos nessa última parte propor algumas pontes de conversação entre Butler e Quijano. Considerando a densidade teórica e metodológica de ambos, o que aqui se apresenta constitui-se numa tentativa introdutória de uma reflexão que possa nos ajudar no exercício crítico do pensamento.

Quanto à colonialidade do poder, Quijano coloca em evidência a indagação acerca do que conta como conhecimento válido e, nesse sentido, também sobre o que conta como humano. Por essa lógica, o que conta como conhecimento e o

que conta como humano devem ser apreendidos numa relação mútua, na qual cada um dos eixos – o ontológico e o epistêmico, nos termos de Maldonado-Torres (2016) – sustenta o outro, mantendo a articulação colonial viva e aparentemente coerente.

Os marcos de inteligibilidade para os quais Butler direciona a sua crítica constituem-se em categorias construídas pelo ocidente ao longo de sua história. Como resultado de sua ação, temos uma dimensão ontológica que atribui uma valoração desigual às vidas. No interior desses marcos encontramos os esquemas binários de interpretação do mundo, reforçados não apenas pela matriz religiosa hegemônica no Ocidente – o Cristianismo – como também pela ciência moderna, notadamente as Ciências Sociais e as Ciências Naturais. Os pares natureza/cultura, corpo/espírito, loucura/razão, homossexual/heterossexual etc. – foram construídos ao longo da formação da modernidade e de sua sanha classificatória, como nos mostrou Foucault (2000, 2001, 2010). Essa forma de enquadramento conceitual fez com que a condição do humano se restringisse a uma quantidade mínima de possibilidades corporais e subjetivas. Portanto, a crítica que Butler faz aos marcos morais e o chamado para que possamos subvertê-los é também uma crítica a uma matriz de pensamento que se forja no contexto de formação das sociedades coloniais, dominadas pelo eurocentrismo discutido por Quijano.

Para além do econômico-político, a colonialidade nos remete ao campo do simbólico, mediante o qual realizou-se a captura das subjetividades submetidas à herança colonial. A criação e hierarquização das raças se conecta com a hierarquização dos saberes. Trata-se de um processo no qual a biopolítica atu-

ava no sentido de garantir, de um lado, a purificação de sangue e, por outro, a produção de uma limpeza epistêmica, com o apagamento de formas outras de interpretar a realidade, resultando no empobrecimento cognitivo da humanidade e nas restrições impostas ao campo de interpretação acerca do que é o humano. A redução do campo do humano ocorreu, sobretudo, no momento em que se implantou a cisão europeu/não europeu e o imaginário da brancura, que se expande para outros marcadores sociais, tais como o gênero e a sexualidade.

Butler e Quijano engajam-se na crítica feita ao suposto caráter neutro do sujeito autônomo e universal inventado pelo Ocidente e tão bem acolhido no interior da ciência moderna. Um sujeito sem referências espaço-temporais e que adentra o espaço público na condição de representante universal da humanidade, apagando as singularidades não hegemônicas e silenciando as vozes dissidentes ou que destoam da fala desse sujeito universal, impedindo que os “não-homens”/não europeus situem-se a partir de si mesmos, de seus interesses e valores.

A despeito de suas referências teóricas eurocêntricas, Butler tem se colocado como uma pensadora sensível às questões coloniais ao propor não apenas a problematização do humano como também dos marcos epistêmicos que delimitam as bordas do pensável. E de diversas formas, tanto o ontológico quanto o epistemológico encontram-se no centro dos debates decoloniais. O onto-epistêmico se articula na configuração da ideia de humano e inumano, reprimindo ou expandindo as possibilidades de entendimento em torno dessa categoria. Butler nos brinda com uma crítica aos efeitos normalizadores impostos

pelos marcos morais, ressaltando a possibilidade de um viver humano nos espaços tidos como abjetos e dissidentes. Ao mesmo tempo, ela nos apresenta uma leitura não universalizante acerca do caráter do humano ao postular a sua condição de uma entidade cuja nomeação definitiva constitui-se numa fantasma-goria. Do mesmo modo, a decolonialidade em geral, e Quijano em especial, denunciam os processos de construção de uma universalidade de viés racista e que asfixia possibilidades outras de viver e existir fora dos marcos eurocentrados, abrindo caminho para um diálogo com o pensamento butleriano (Gómez 2018; Butler 2015a; Pereira 2015).

As análises de Butler e Quijano têm servido como amparo para pensarmos as medidas que têm sido tomadas por muitos governos, sobretudo o brasileiro e que têm resultado no extermínio de segmentos da população – não por acaso, os considerados como menos importantes, como é o caso das populações negras e indígenas, alocadas na zona do não ser. A colonialidade do poder delimita o terreno da inteligibilidade, fazendo com que as mortes perpetradas pelo Estado não sejam percebidas – pelo menos por alguns segmentos da sociedade – como perdas de fato, de modo que a proteção dos direitos humanos não se aplique a todas as pessoas.

O discurso segundo o qual os direitos humanos se aplicariam apenas aos “humanos direitos” produz uma fissura no interior da civilização e do Estado democrático ao postular que alguns viventes não poderiam ser reconhecidos como humanos. A ideia de “humanos direitos” nos remete à concepção de que há viventes que apresentam caracteres *direitos* ou *em conformidade*

*com a norma*, resultando na exclusão de todos aqueles cujas vidas estão fora da inteligibilidade cultural. Trata-se, portanto, de uma concepção capciosa, sustentando que alguns seriam mais humanos do que outros, restringindo ainda mais o campo do humano com todas as consequências nefastas denunciadas por Butler. Estamos diante de uma concepção que desmerece as figuras do humano e os jogos de poder que permeiam a vida e a morte das pessoas e que as constitui como vidas matáveis. Se a lei – em seu sentido amplo – aparece como o elemento que institui a civilização e a condição de humanidade, ao postular que alguns viventes não estão cobertos por ela, segue-se que essas criaturas vivas não estão incluídas no substantivo humanidade, estando à mercê das arbitrariedades dos regimes de exceção. Isso pode ser percebido na análise que Butler faz sobre a condição juridicamente límbica dos prisioneiros de Guantânamo (Butler 2007).

Se a colonialidade evidencia a necessidade de explicitação de humanidades e epistemes outras via desobediência epistêmica, Butler por sua vez nos dirá que uma das formas se de fazer isso e de se repensar o universal é mediante a tradução cultural, entendida não como a mera transposição de um conceito de um idioma para outro, mas uma troca constante na qual uma língua aprende com a outra, construindo novos sentidos sobre o humano e sobre a universalidade (Gómez 2018).

A reflexão realizada por Butler transcende as questões do *queer stricto sensu*, na medida em que, sem romper com o conceito de abjeção, ela incorpora a essa categoria analítica outros corpos e vivências dissidentes, ampliando o raio de abrangência

desse operador conceitual. Se por *queer* pensamos em todas as vidas que se encontram desgarradas das normas, consideramos ser possível uma conversação com a teoria decolonial e com a colonialidade (do poder, do saber e do ser) em particular, de onde poderemos incorporar ao *queer* as dissidências construídas pela lógica hierarquizante do padrão de poder capitalista colonial moderno. Se o decolonial pensa a questão dos subalternos, por outro, chama a nossa atenção para inventarmos outras gramáticas pelas quais possamos dar visibilidade ao que foi tornado invisível (Pelúcio 2012).

No entanto, mesmo considerando essas conexões entre ambos, é necessário identificar alguns de seus pontos de conflito. Se se pode afirmar que a colonialidade se apresenta como uma categoria metafísica, em Butler observamos um rompimento com esse modo de apreensão da realidade, o que pode ser apreendido pela forma como ela elabora a sua teoria da materialidade. Ao lado disso, ambos apresentam discordância na maneira como entendem o sexo/gênero. Quijano não considera os aspectos da performatividade e nem problematiza o tema nos marcos do discurso, o que por sua vez é realizado por Butler, que defende uma perspectiva segundo a qual sexo e gênero não teriam existência anterior ao agir e à interpelação do poder, colocando em xeque o primado do biológico defendido por Quijano.

Para o sociólogo peruano, o sexo implica num comportamento biológico, determinado pela natureza, rejeitando a ideia de que ele seria uma construção social. A sua perspectiva de análise acaba por não contemplar existências não normativas

como é o caso das pessoas intersexuais. Além disso, se a raça traça a fronteira entre aqueles que devem viver e os que devem morrer, o mesmo pode ser dito em relação ao gênero, um dispositivo político e de controle de primeira grandeza. Se as formas mais precarizadas de trabalho recaíram sobre os corpos negativamente racializados, o mesmo pode ser dito em relação ao gênero. A isso se acopla as práticas sexuais dissidentes que têm sido tomadas em diversas partes do mundo como referência para marcar quem vive e quem morre (Sáez, Carrascosa 2016). Ao dizer que o sexo seria um dado da natureza, Quijano negaria o fato de que ele também se constitui numa invenção do Ocidente, um mecanismo de regulação e hierarquização das vidas.

Segundo Butler, afirmar que o sexo já está “generificado” não é suficiente, na medida em que não explica de que modo se produz a sua “materialidade.” Nesse sentido, ela nos pergunta: “Quais são as forças que fazem com que os corpos se materializem como ‘sexuados’, e como devemos entender a ‘matéria do sexo’ e, de forma mais geral, a dos corpos, como a circunscrição repetida e violenta da inteligibilidade cultural?” (Butler 2002: 14, trad. nossa). A autora, em sintonia com o que é posto pela concepção de colonialidade, evidencia a ação violenta dos quadros epistemológicos que tornam algumas vidas reconhecíveis e outras não. O acoplamento entre ambas as abordagens é teórica e politicamente rico para problematizarmos o campo de reflexão crítica na atualidade.

A colonialidade – do poder, do ser e do saber – é um dos mais poderosos mecanismos de acirramento da precariedade. É um dos fatores que acentuam a condição politicamente induzida

de exposição à violência e à morte, haja vista o modo como corpos negros são capturados pelo poder. Se a colonialidade inventou formas de existir tidas como descartáveis através da criação da raça, não podemos nos limitar ao âmbito desse marcador de desigualdade/opressão, mas devemos pensar, tal como visto em Sousa Santos e Meneses (2017), a urgência ética, epistemológica e política de abarcarmos um leque cada vez maior de existências hoje consideradas supérfluas e descartáveis – ou, nas palavras de Butler, abjetas e condenadas ao “limbo de Guantânamo.”

Se o sociólogo peruano nos coloca diante da necessidade de descolonização do poder, do saber e das formas de subjetividade, a filósofa estadunidense em sintonia com essa proposta salienta a necessidade de desconstruirmos os marcos de inteligibilidade que nos impõem categorias de entendimento excludentes e que valoram desigualmente as vidas.

Isso levanta um outro desafio, o de pensarmos até que ponto um projeto decolonial ou subalterno não reproduziria as mesmas lógicas de colonialidade que busca contestar. Daí a importância de problematizarmos o lugar de produção histórica desse conhecimento. É necessário trazer para o debate acadêmico as condições nas quais as produções decoloniais, *queer* etc. têm sido alavancadas, o que ocorre, em grande medida, a partir de cenários hegemônicos dos centros de pesquisa e das grandes editoras dos Estados Unidos e da Europa. Ademais, essa produção subalterna tem sido elaborada e difundida em inglês, uma língua da modernidade europeia. A publicação de uma obra a partir dessas circunstâncias figura como uma condição para o modo como tal publicação será recepcionada em outros lugares

do planeta. Os lugares de enunciação trazem marcas das relações de poder e isso precisa ser pensado no contexto dos trabalhos que se definem como subalternos ou que afirmam falar a partir da subalternidade (Méndez 2010).

Por fim, as hierarquias de poder atingem em cheio as próprias condições de sobrevivência de corpos apreendidos como não humanos. As exclusões se aguçam e os mecanismos de exploração revelam a sua face mais brutal, descartando milhões de seres humanos. Daí a necessidade de novas alianças teóricas e políticas, tais como a decolonialidade/colonialidade de Quijano e a perspectiva crítica encabeçada por Butler. Se o cenário social e político se revela sombrio, a leitura e a compreensão de seus aportes teóricos revelam-se como luzes no final do túnel, mantendo acesa a certeza de que a história não para, mas se faz e se refaz em movimentos contínuos e dialéticos que dão concretude ao cotidiano.

*Recebido em 09/01/2020*

*Aprovado em 13/05/2020*

## **Referências**

- ARENDDT, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BUTLER, J. *Cuerpos que importan: Sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. Trad. A. Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002.

- “Violencia, luto y política”. Trad. E. Hurtado e L. Pérez. *Íconos – Revista de Ciencias Sociales* (FLACSO Ecuador) 17, p. 82–99, 2003.
  - “O limbo de Guantânamo”. Trad. A. Morales. *Novos Estudos CEBRAP* 77, p. 223–231, 2007.
  - *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Trad. S. Lamarão e A. M. da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.
  - *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Trad. R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015b.
  - *Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética*. Trad. R. Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015c.
  - *Caminhos divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo*. Trad. R. Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.
  - *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Trad. F. Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
  - *Vida precária: Os poderes do luto e da violência*. Trad. A. Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- CASTRO-GÓMEZ, S. “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Revista Tabula Rasa* 6, p. 153–172, 2007.
- DAHBAR, M. V. “Ontología socio-corporal en la filosofía de Judith Butler: Para volver a pensar la acción política”. *Isegoría – Revista de Filosofía Moral y Política* 56, p. 291–318, 2017.
- DANA, M. J. “Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo em J. Butler”. *Open Insight* VII (11), p. 119–137, 2016.

- DEMETRI, F. *Judith Butler: Filósofa da vulnerabilidade*. Salvador: Devires, 2018.
- ESPINOSA, S. “Identidad y otredad en la teoría decolonial de Aníbal Quijano”. *Ciencia Política* 10 (20), p. 107–130, 2015.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. R. Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- . *Vigiar e punir: História da violência nas prisões*. Trad. R. Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- . *Os anormais*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GERMANA, C. “Una epistemología otra: El proyecto de Aníbal Quijano”. *Nómadas* 32, p. 211–221, 2010.
- GIL, S. L. “Ontología de la precariedad en Judith Butler: Repensar la vida común”. *Revista Êndoxa* 34, p. 287–302, 2014.
- GÓMEZ, E. I. “Figuras de lo humano en Judith Butler”. *Ideas y Valores* LXVIII (168), p. 151–176, 2018.
- HAUSER, B. *Precariedade e performatividade: Introdução ao pensamento de Judith Butler*. Sevilla: Estaleiro, 2015.
- HUGUET, M. G. “El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial”. *Tábula Rasa* 16, p. 59–77, 2012.
- MALDONADO-TORRES, N. “Transdisciplinaridade e decolonialidade”. Trad. J. Bernardino Costa. *Revista Sociedade e Estado* 31 (1), p. 75–97, 2016.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. A. Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. Trad. R. Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

- MÈLICH, J. C. “La condición vulnerable (una lectura de Emmanuel Lévinas, Judith Butler y Adriana Cavarero)”. *Ars Brevis: Anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna* 20, p. 313–331, 2014.
- MÉNDEZ G. Cecília. “El inglés y los subalternos: Comentario a los artículos de Florencia Mallon e Jorge Klor de Alva”. In: P. Sandoval (org.). *Repensando la subalternidad: Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima/Peru: Enviñón Editores, 2010.
- PELÚCIO, L. “Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer”. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar* 2 (2), p. 395–418, 2012.
- PEREIRA, P. P. G. “Queer decolonial: Quando as teorias viajam”. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar* 5 (2), p. 411–437, 2015.
- QUIJANO, A. “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariategui: Cuestiones abiertas”. In: Z. Palermo, P. Quintero (orgs.). *El desprendimiento: Aníbal Quijano – textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014a, p. 83–99.
- . “¡Que raza!” In: Z. Palermo, P. Quintero (orgs.). *El desprendimiento: Aníbal Quijano – textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014b, p. 100–108.
- . “Colonialidade do poder e classificação social”. In: B. Sousa Santos, M. P. Meneses (orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2017, p. 84–130.
- SÁEZ, J., CARRASCOSA, S. *Pelo cu: Políticas anais*. Trad. R. Leopoldo. Belo Horizonte: Letramento, 2016.

- SALIH, S. *Judith Butler e a teoria queer*. Trad. G. Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- SEGATO, L. “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”. *E-cadernos CES* [Online] 18, 2012. Disponível em <https://journals.openedition.org/eces/1533>, último acesso em 01 de março de 2021.
- . “La perspectiva de la colonialidad del poder”. In: Z. Palermo, P. Quintero (orgs.). *El desprendimiento: Aníbal Quijano – textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014, p. 15–43.
- SILVA, J. M. *Identidade de gênero: Os atos performáticos de gênero segundo Judith Butler*. Recife: Independently Published, 2018.
- SIMONI, A. P. C. “Por que ler Judith Butler?”. *Dobras – Revista da Associação Brasileira de Estudos e Pesquisas em Moda* 3 (5), 2009.
- SOUSA SANTOS, B. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Trad. M. Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SOUSA SANTOS, B., MENESES, M. P. (orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortes, 2017.
- WALLERSTEIN, I. “Análise dos sistemas mundiais”. In: A. Giddens; J. Turner (orgs.). *Teoria social hoje*. Trad. G. C. Cardoso de Sousa. São Paulo: Unesp, 1999, p. 447–470.