

SUJEITOS DO PERFORMATIVO JURÍDICO II: UMA RELEITURA DO “POVO” NOS MARCOS DE GÊNERO E RAÇA

Camilla de Magalhães
Gomes

Doutora em Direito,
Estado e Constituição pela
Universidade de Brasília.
Professora de Direito
Penal e Processo Penal da
UniCEUB e Professora do
Projeto de Extensão de
proteção a mulheres vítimas
de violência Doméstica
– (PROVID) da UniCEUB.
camillamaggio@gmail.com

Recebido: março 30, 2018

Aceito: dezembro 3, 2018

Subjects of the Legal Performative II: A Rereading of “People” in the Framework of Gender and Race

RESUMO

Guiado por um propósito geral de introduzir a corporeidade na teoria jurídica, este artigo serve como parte de uma investigação sobre as possibilidades de uma teoria do humano no Direito que seja expansiva. Para isso, utiliza-se das matrizes teóricas da performatividade e da decolonialidade. Essa leitura permite tanto reconhecer o Direito como violência, quanto nele encontrar possibilidades de uso de sua linguagem para construir sentidos expansivos. E é com isso em mente que um dos institutos que falam do *humano* no Direito é analisado: o *povo*. Quem é o povo? Quem é essa instituição definida no ato de promulgação da Constituição? E quem *não* é o povo – ou ao menos ainda não? Proponho, então, ler o povo como ato de fala performativo e, ao fazer essa leitura, permitir que as corporalidades antes produzidas como abjetas agora sejam nossa forma de reinscrever o sentido do humano no Direito.

Palavras-chave: Povo; Raça; Sexo/Gênero; Constituição; Performatividade; Decolonialidade.

Guided by a general purpose of introducing corporeity into Legal Theory, this article serves as part of an investigation of the possibilities of a theory of the human in the Law that is expansive. For this, the theoretical framework of performativity and decoloniality are used. This reading allows both to recognize Law as violence, but also to find possibilities of using its language to build expansive senses. And it is with that in mind that one of the institutes that speak of the *human* in Law is analyzed: the *people*. Who are the people? Who is this institution defined in the act of the promulgation of the Constitution? And who is *not* the people – or at least not yet? I propose, therefore, to read the people as a performative speech act, and in doing this reading allow corporealities formerly produced as abject now be our way of reintroducing the meaning of the human in Law.

Keywords: People; Race; Sex/Gender; Constitution; Performativity; Decoloniality.

INTRODUÇÃO: ENTRE O EU E O NÓS¹

Em outra oportunidade, escrevi² que o Direito é, em grande parte, um ato de fala performativo, retirando tal forma de pensar a linguagem e o próprio Direito (como linguagem, como estrutura e como fenômeno) tanto da formulação original de John Austin³, quanto das revisitações promovidas por Jacques Derrida⁴, Judith Butler⁵, Shoshana Felman⁶ e outras. Para esse artigo, quero ensaiar outra proposta, a partir dessa primeira e anterior leitura sobre o fenômeno jurídico: pensar como as formas de teorizar sobre o *corpo* e o *direito* permitirão fazer de outro modo o *humano* entrar no *jurídico*.

Em meu trabalho de tese, com a articulação performatividade-decolonialidade, escolhi dois termos da Constituição que podem

¹ A referência é uma inspiração retirada do texto de Angela Harris *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory* (1990). Uso a inspiração para pensar os dois institutos jurídicos que representam esses polos: a dignidade da pessoa humana – o eu – e o povo – o nós. A primeira discussão realizada a esse respeito foi feita no artigo *Os sujeitos do performativo jurídico – relendo a dignidade da pessoa humana nos marcos de gênero e raça* (2018b), quando examinei o primeiro instituto – a dignidade da pessoa humana – motivo pelo qual o presente trabalho se insere como uma continuação e, por isso, identificado com o número II ao final do título.

² MAGALHÃES GOMES, 2017a.

³ AUSTIN, 1975.

⁴ DERRIDA, 1991, 2010.

⁵ BUTLER, 1993, 1997, 2003.

⁶ FELMAN, 2003.

Apesar de toda a resistência aos universalismos na teorização sobre o humano – com a qual concordo – produzidos na e pela modernidade, há no seu uso quase uma inevitabilidade: em algum sentido, de algum modo, acabamos por recorrer a uma concepção universal ou total.

permitir essa entrada: no lugar de Estado, nação ou cidadania, trabalho o *povo*. No lugar de sujeito ou indivíduo, trabalho a *dignidade da pessoa humana*. Para buscar respostas a respeito da possibilidade de uma teoria e narrativa expansivas do humano para o Direito, submeti, então, os dois institutos jurídicos que parecem representar a oposição universalidade-individualidade em matéria de *humano* a uma leitura performativa-decolonial para discutir como, com a recusa das múltiplas corporalidades, em um contexto latino-americano e brasileiro, sob o performativo da colonialidade, essas categorias foram ambas preenchidas ou construídas sob um mesmo ideal: aquele da matriz ideal branco e cis-heteroconforme⁷. Fazer essa leitura não significa advogar o abandono dessas categorias, mas promover deslocamentos discursivos para permitir outros usos dessa linguagem. Apesar de toda a resistência aos universalismos na teorização sobre o humano – com a qual concordo – produzidos na e pela modernidade, há no seu uso quase uma inevitabilidade: em algum sentido, de algum modo, acabamos por recorrer a uma concepção universal ou total. Se é possível, em algum momento ou sentido, teorizar sobre direito ou política sem esse recurso, ainda não consigo responder. Os dois campos, em grande medida, exigem alguma nota de universalização para operar. O que quero, então, reconhecendo essa inevitabilidade,

⁷ Antes de continuar, o que quero dizer com uma matriz ou ideal branco cis-heteroconforme: com isso me refiro à como, no marco da colonialidade, são produzidas linguagens sobre os sujeitos que são linguagens sobre seus corpos e que, construídas na articulação de corpo, sexo, gênero e raça, servem a preencher o que será identificado como a dicotomia fundante da colonial-modernidade, a que opõe humanos e não humanos e que, assim, produzem (des)humanidades a partir de um referencial ou ideal: o de homens brancos, que se apresentam como hetero-orientados e com identidade de gênero corresponde ao sexo atribuído no nascimento. Considerada essa matriz ou ideal e considerando que o Direito está nela inserido ao mesmo tempo que a (re)produz, para tentar encontrar essa expansão, é preciso ter e usar o corpo na teoria, tomando-o como lugar e fonte de linguagem e significação, lugar e fonte de subjetivação, lugar e fonte de humanidade. Ao mesmo tempo, tomar o corpo aqui não quer dizer que haja um sentido que dele emana. Tomar a corporeidade para teorizar é pensar em como os corpos e quais corpos são tornados possíveis. E por isso não basta falar em homens e mulheres e em igualdade: não é como corpos de homens e mulheres que manejo essa categoria, afinal, se assim pensar, cairei na operação da colonialidade que esbocei acima e que nega humanidade, em se tratando do caso latino americano e brasileiro, a pessoas negras e indígenas e aos que não se conformam ao sexo e/ou gênero da matriz ou ideal. Preciso ainda fazer notar que uso o termo *heteroconformes* pela seguinte razão. Como aponta Rita Segato, o termo heterossexualidade não é suficiente e “diz muito pouco sobre a real sexualidade do patriarca” (SEGATO, 2016, 617). No entanto, não estou convencida de que a substituição deste termo por *paterfamilias* – como é a escolha de Segato- dê conta do que quero dizer. Uso, então, a partir do trabalho de Viviane Vergueiro, a ideia de *conforme*, para indicar uma conformidade (ainda que aparente) a uma norma. (VERGUEIRO, 2015). Em alguns momentos, uso como sinônimos ou simplificações os termos *matriz colonial* ou *matriz heterossexual*.

é retomar categorias que guardam essa característica para que possamos utilizá-la a favor do humano expansivo⁸ e, agora, apresento essas elaborações feitas a respeito da primeira categoria ou instituto tomado para análise: o *povo*.

Para isso, primeiro realizo uma breve análise do texto constitucional como performatividade. Essa será a base para poder tomar o *povo* como ato de fala performativo, o que será feito na sequência. Esse movimento será essencial para abriremos tal categoria de um Estado Democrático de Direito, categoria que, como dito acima, representa uma das entradas do “humano” no Direito. Com esse percurso realizado, a articulação corpo-sexo-gênero-raça será o instrumento para reler o povo, nesse caminho expansivo a que me propus.

1. DIREITO E CONSTITUIÇÃO COMO ATOS DE FALA PERFORMATIVOS

Quando falamos de atos de fala performativos, estamos falando da teoria de John Austin, que divide os atos de fala em constata-tivos – aqueles por meio dos quais descrevemos ou constatamos algo e que, portanto, se sustentam em um referente externo – e atos de fala performativos – aqueles por meio dos quais *fazemos* algo e que, portanto, não se sustentam nesse referente externo⁹. Quero me estender um pouco mais nesse ponto, para trazer tais formulações para o objeto aqui analisado – o povo. Muito dos exemplos utilizados por John Austin na construção da sua teoria sobre os atos de fala performativos foram exemplos do mundo jurídico: casamentos, contratos, sentenças, condenações, vereditos... A razão para tal não está em uma simples coincidência ou em uma escolha aleatória de exemplos, afinal, um ponto destacado pelo autor ao falar dos performativos é sua dimensão convencional, ritual. Tal é, inclusive, um dos critérios do conjunto para o funcionamento do performativo para ele: a existência de um “procedimento convencionalmente aceito que apresente um determinado efeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, em certas circunstâncias” além

⁸ A ideia de expansividade foi desenvolvida por mim em TÊMIS TRAVESTI – as relações entre gênero, raça e direito na busca de uma hermenêutica expansiva do “humano” no Direito. (MAGALHÃES GOMES, 2017b).

⁹ AUSTIN, 1975.

O direito é uma instância de criação, um conjunto de textos que representam atos de fala performativos: as afirmações do texto jurídico são, em uma quantidade significativa de vezes, performativas, fazem algo no momento em que são proferidas.

de que “as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado”¹⁰. Era-lhe tão óbvio que os atos jurídicos guardavam dimensão performativa que o surpreendia não terem os juristas percebido essa dimensão da fala e atribui essa *falha* a uma obsessão desses em considerar que “os proferimentos legais e os proferimentos usados em, digamos, “atos legais”, tenham que ser de algum modo declarações verdadeiras ou falsas”¹¹.

Não deve ser nenhuma surpresa, assim, tomar o fenômeno jurídico diante de tal teoria. Luis Alberto Warat apontava que “[A]s normas jurídicas, por exemplo, contém sempre uma instância performativa”¹². O que digo aqui talvez vá um pouco mais longe: o Direito é performatividade. Seus atos de produção, aplicação, interpretação – textos, discursos, decisões, teoria – são atos de linguagem performativos. Uma leitura do direito como performatividade nos mostra que tal teoria serve para pensar tanto o direito como teoria quanto como lei. Não se trata, então, de falar de *linguagem descritiva x linguagem prescritiva*, uma vez que ambas têm potencial ou são em si mesmo performativas. Afinal, falar o que o direito “é” também é em si *agir*, é construir um sentido para o direito, *construir* o direito. A filosofia e a teoria do direito têm suas dimensões performativas e, portanto, não configuram apenas metalinguagens que falam de uma linguagem-objeto, o que significa dizer que ambas cumprem “importantes funções políticas e ideológicas”¹³.

O direito é uma instância de criação, um conjunto de textos que representam atos de fala performativos: as afirmações do texto jurídico são, em uma quantidade significativa de vezes, performativas, fazem algo no momento em que são proferidas. Ao contrário, então, do que se possa imaginar, o Direito poucas vezes traz uma linguagem constativa, de mera observação e descrição de uma realidade. A narrativa jurídica é performativa e “constrói sentidos e cria mundos”¹⁴, cria, no golpe de força de sua instauração, a realidade

¹⁰ AUSTIN, 1990, p. 31.

¹¹ AUSTIN, 1990, p. 34.

¹² WARAT, 1995, p. 66.

¹³ WARAT, 1995, p. 55.

¹⁴ NIGRO, 2008, p. 208-209.

O performar quer significar *fazer por meio de palavras* e esse criar realidades tem então o sentido de que a linguagem jurídica não *constata* nenhum dado ou natureza, mas faz aquilo que declara.

que diz apenas descrever¹⁵. Sentenças, contratos, casamentos, constituições de empresas, ... o *verbo* jurídico performa a todo momento, cria realidade, “o verbo realiza ações ao invés de descrevê-las, e tais ações se constituem em atos jurídicos. Nesse entendimento, dizer é fazer, e o verbo enunciado assume o caráter performativo”¹⁶. Isso, porém, já nos parece bem óbvio: que a/o magistrada/o, ao aplicar o texto legal, cria realidade, faz do sujeito culpado, dissolve uma relação matrimonial, desfaz uma pessoa jurídica. Declaratória, constitutiva, condenatória, mandamental, executiva: a decisão judicial (sentença) nas suas já clássicas modalidades é um *fazer* (e nem falo aqui em um “fazer justiça”).

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

Há que se tomar o cuidado, no entanto, quando se diz algo como “O Direito *cria* realidades”. O sentido do *criar* é o sentido do *performar* e, desse modo, não quero dizer que com a promulgação de uma lei a realidade social é imediatamente transformada, como numa relação causa e efeito. O performar quer significar *fazer por meio de palavras* e esse criar realidades tem então o sentido de que a linguagem jurídica não *constata* nenhum dado ou natureza, mas *faz* aquilo que declara. O Direito como performatividade significa, portanto, que dificilmente encontramos um *a priori* apenas descrito ou constatado pelo discurso jurídico e tal se aplica ao Direito de

¹⁵ DERRIDA, 1991, p. 363.

¹⁶ MACIEL, 2008, p. 2-3.

O Direito como uma criação jurídica, normativa e estatalmente instaurada ganha significados ainda mais destacados quando falamos em construção de narrativa constitucional.

modo geral, mas também, no que interessa ao trabalho de modo específico, a própria Constituição e a institutos seus como o povo e a dignidade da pessoa humana. A linguagem jurídica não descreve sujeitos, ela os cria ao dar significados diferentes a eles, ela cria a ficção do “sujeito de direitos”. Não há um *referente externo, prévio e defronte* apenas descrito pela linguagem jurídica. Ademais, em sentido filosófico – e isso nos interessa pois falamos de direitos “humanos” e sobre o sentido do humano e de suas corporalidades que escapam aos sentidos estabelecidos –, o constativo é sempre em alguma medida performativo¹⁷.

Quando digo, então, que Direito como texto teórico e como texto legal é um ato de fala performativo, estou dizendo, por consequência, que a promulgação de uma Constituição é um ato de fala performativo e que a própria Constituição também o é. Isso significa que: (i) os *termos* utilizados na Constituição constituem, muitas das vezes, atos de fala performativos; (ii) como Constituição de um “Estado Democrático de Direito” sob o poder de um “povo”, a carga performativa – ou a força performativa – dessa espécie de ato de fala jurídico é ainda mais significativa: constrói-se um povo – ato performativo – ou reconhece-se um povo já existente ao descrevê-lo – ato constativo? Constrói-se um Estado Democrático de Direito – ato performativo – ou reconhece-se – ato constativo? A aposta aqui é que ambas as questões são respondidas com a performatividade. O texto jurídico é ato, é “ação manifestada pelo verbo”¹⁸. O Direito como uma criação jurídica, normativa e estatalmente instaurada ganha significados ainda mais destacados quando falamos em construção de narrativa constitucional. Por um lado, porque estamos falando da “criação” de um “povo”, daquelas pessoas que estão sujeitas ao Direito, daqueles em nome do qual o Direito diz falar. De outro lado, porque essa “criação” atribui alguns sentidos sobre questões como “sujeito”, “pessoa humana”, “dignidade” que precisam ser re-lidas a partir do que são: não meras constatações de uma realidade ou de uma natureza, mas atos performativos que estão sujeitos à

¹⁷ BUTLER, 1993, p. 11.

¹⁸ “Nesse sentido, se compreende a afirmação de Greimas (1976, p.88): “A enunciação inicial: “O Presidente da República promulga a lei cujo teor é o seguinte não é somente a expressão de um querer coletivo delegado: enquanto enunciação, ela instaura à maneira do fiat divino o conjunto de enunciados jurídicos que somente existirão em virtude deste ato performador inicial” (MACIEL, 2008, p. 4).

interpretação, afinal, ser performativo já quer dizer ser interpretação.¹⁹ Assim, é possível dizer que o componente performativo da Constituição não está apenas naqueles elementos de ritual, autoridade, convencionalidade, competência²⁰. A convencionalidade, sem dúvida, é um componente dos atos jurídicos, sejam eles legais ou judiciais. A Constituição como performativo está também e principalmente no fato dela *performar* condições, estados, direitos, obrigações, relações entre aqueles a esse texto submetidos. É esse “ato performador inicial” que é objeto de análise aqui. O promulgar,²¹ no preâmbulo da Constituição,

tece uma rede de performatividade que perpassa o texto constitucional e sobremodaliza os verbos que, em nome da lei, executam atos jurídicos, tais como definir princípios, determinar a organização estatal, garantir direitos, estabelecer metas, atribuir poderes, reconhecer competências, ordenar, permitir e proibir condutas. Assim, a força ilocucionária do verbo promulgar gera um conjunto de enunciados performativos que transformam a totalidade do texto constitucional em um macroato de fala capaz de produzir efeitos legais no momento em que, atendidas todas as condições institucionais, no quadro semiótico do universo jurídico, o documento entra em vigor²².

Jacques Derrida, em *Declarations of Independence*²³, faz uma leitura sobre (rascunhar) a Declaração de Independência norte-americana como ato performativo, lendo o documento constitucional como performatividade. Uma leitura dessa mesma natureza é rea-

¹⁹ A força performativa é sempre uma força interpretativa: “Segundo Derrida (1990), a *pensée* de Pascal alcança a mais intrínseca estrutura, normalmente negligenciada pela crítica da ideologia jurídica, qual seja, a força performativa que é sempre uma força interpretativa e que está lá, no momento de fundação e justificação do direito. Neste momento (do ato fundador), o direito mantém uma complexa relação interna com a força (o poder ou a violência) e a justiça (no sentido de ou como direito), igualmente, vai experimentá-la; isto é, da operação que consiste em fundar, inaugurar, justificar e fazer o direito, um golpe de força, uma violência performativa e, assim, interpretativa, que em si mesma não é justa nem injusta e que justiça ou lei anterior alguma poderia garantir, contestar ou invalidar” (CHUEIRI, 2011, p. 804).

²⁰ MACIEL, 2008, p. 2-3.

²¹ Para Anna Maria Becker Maciel “são performativos os enunciados legislativos que decretam, promulgam, definem, criam, nomeiam, demitem, exoneram, autorizam, proíbem ou permitem, bem como os enunciados judiciais que absolvem, condenam ou dão quitação” (...). “Tais enunciados, centrados em verbos performativos, quando emitidos nas condições legais previstas, são a causa do surgimento de fatos. Na realidade, tais verbos determinam mudanças no espaço jurídico, seja porque criam ou anulam entidades, ou porque alteram as relações entre pessoas, ou até alteram as próprias pessoas, conferindo-lhes poderes, direitos ou obrigações que não possuíam.” (MACIEL, 2001, p. 115).

²² MACIEL, 2008, p. 9.

²³ DERRIDA, 2002.

lizada por Hannah Arendt em *On Revolution*²⁴. A diferença entre as leituras, como examinado por Bonnie Honig em *Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic*²⁵, está em como cada um identifica o momento performativo e a presença de atos de fala constataivos no texto, em especial o recurso a uma verdade autoevidente: a referência a Deus. Enquanto Arendt entende que tal referência é desnecessária e fruto de uma insegurança dos fundadores no poder da performatividade – para Arendt o ato se sustenta por si mesmo, a força é da própria Revolução é isso que o fez *permanecer* –, Derrida entende que o recurso a um absoluto, a uma verdade autoevidente, a um constativo é inevitável: todo ato fundacional se sustenta em um constativo²⁶, como recurso consciente ou não, deliberadamente ou não. E com o Direito não poderia ser diferente, afinal, na teoria do autor, o Direito não tem fundamento, como performativo ele funda a si mesmo, mas recorre sempre a um constativo que o sustente. Talvez por uma operação fundacional, por uma deliberada operação de esconder essa autofundação como ato de violência... Parece-me, contudo, que esse recurso realmente seja inevitável, afinal, em última instância, a autofundação (revolucionária ou não) do Direito traz um “elemento comum e imutável que se refere a “homem” ou natureza humana e torna legítimo o legislador e os conteúdos variáveis que abrem novas áreas de prerrogativa e livre atuação”²⁷. Faço essas explanações para agora perguntar: no contexto da Constituição Brasileira de 1988, seriam o *povo* e a *pessoa humana* essas verdades autoevidentes em que se sustenta a fundação performativa? Ou será que também podemos ler esses institutos como performativos? Seria o *povo de onde todo o poder emana* (uma das) a verdade autoevidente a que recorre o ato de fala constitucional para esconder seu ato fundacional sem fundamento? Ou seria esse povo também uma performatividade instaurada pelo ato fundacional? É o desafio proposto nessas perguntas que os próximos tópicos procuram enfrentar.

²⁴ ARENDT, 1990.

²⁵ HONIG, 1991.

²⁶ HONIG, 1991, p. 108.

²⁷ DOUZINAS, 2009, p. 107.

“Quem é esse povo?”, no entanto, pergunta Muller. No ato fundacional, esse povo não existe, mas é criado, como conceito, como uma universalidade que serve como categoria jurídica e política.

2. QUEM É O NÓS DO “POVO”?

O que significa o conceito de povo? Onde, como e por que o utilizamos? Fabio Konder Comparato, em texto em homenagem a Friedrich Muller, comenta que tal conceito não é descritivo, mas “claramente operacional”, afinal ele não está descrevendo uma realidade “definida e inconfundível da vida social”. Mais do que operacional, eu diria, trata-se de um ato de fala performativo, uma criação. Afinal, como o próprio autor completa, o que o conceito faz é “encontrar, no universo jurídico-político, um sujeito para a atribuição de certas prerrogativas e responsabilidades coletivas”²⁸. Para Muller, trata-se de um conceito “artificial, composto, valorativo” e, sempre “um conceito de combate”²⁹. “Quem é esse povo?”, no entanto, pergunta Muller. No ato fundacional, esse povo não existe, mas é criado, como conceito, como uma universalidade que serve como categoria jurídica e política. O “povo brasileiro” que instaura o Estado Democrático Constitucional de Direito em 1988 é criado, num “golpe de força”, como um “conjunto” de homens e mulheres iguais perante a lei. Mas qual o motivo de se usar esse termo? Para Muller, há um objetivo nesse uso: a legitimação do sistema político constituído³⁰, eles precisam justificar-se como toda forma de poder. E esse “é um tipo de legitimação que tranquiliza em vez de criar transparência”.³¹ É importante destacar que Muller entende não haver exclusão *primária* – silêncio constitucional – sobre grupos determinados no texto brasileiro³². A expressão “promover o bem de todos, sem

²⁸ COMPARATO, 1997, p. 213.

²⁹ Comenta que o povo é hierarquizado internamente nos sistemas, por diversos critérios e considera o critério de gênero o mais universal. O povo aqui é um conceito seletivo, mas também um conceito de combate. Fica incerto, então, o conceito do governo “of the people” (MULLER, 2013, pp. 80-1).

³⁰ MULLER, 2013, p. 49.

³¹ MULLER, 2013, p. 113. Muller ainda diz: “Não se perguntou aqui o que significa a palavra povo, mas como ela é utilizada onde e por quem. No discurso do direito. Ali: em textos de normas, sobretudo constitucionais, muito raramente em textos de normas legais. Por vocês: os constituintes, os legisladores, os guardiões da lei.

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

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

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

³² MULLER, 2013, p. 93.

preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” indicaria a proteção de todas as pessoas, sem distinção. Para o autor, no povo como destinatário das prestações jurisdicionais não haveria exclusão e esta acontece apenas por meio da atuação do Estado que retira a dignidade dos excluídos³³. Mas seria mesmo correta essa ideia de Muller? Ou melhor, como poder dizer que essa interpretação por ele feita – de que não há silêncios ou exclusões de sujeitos no ato de fala constitucional – pode se aproximar da realidade? O simples uso do termo *povo, pessoa humana* e da expressão “quaisquer outras formas de discriminação” é suficiente para dizer que todas as vivências do humano são constitucionalmente reconhecidas? Ou precisamos de uma outra forma de interpretar esses termos para que possamos fazer caber mais do e no humano?

A primeira questão a se destacar é que, quando falamos de performatividade, falamos de atos que funcionam por meio de *forças* e *efeitos*, porque não descrevem nada, mas se pretendem a criar algo por meio do falar.³⁴ Quando falamos de performatividade do Direito, identificamos como essa *força* é sinônimo de autoridade e, especialmente, de violência³⁵, afinal, se seus atos não são puras descrições, para que possam produzir os efeitos que pretendem, requerem sempre essa dose de força, autoridade, coerção e, assim também, violência³⁶. Falar, então, que o ato de fala constitucional – e sua *criação performativa de povo e sujeitos* – é uma violência pode causar certa angústia. Pode levar a uma compreensão de que, assim, advogaria o abandono do constitucionalismo e dos direitos fundamentais como campo de expansão do humano. O caminho é exatamente o contrário: reconhecer a violência do e no Direito, ao dizer seu caráter performativo, coloca em nossas mãos ferramentas poderosas. Passa por retirarmos o véu de intocabilidade de supostos constatativos presentes na Constituição para permitirmos dela retirar mais, assumindo que a argumentação que relaciona direito e

³³ MULLER, 2013, p. 90.

³⁴ A esse respeito cf. AUSTIN, 1975; DERRIDA, 1991a. BUTLER, 1997.

³⁵ A noção de Direito e lei como força e violência vem de Força de Lei (DERRIDA, 2012) e de Para uma crítica da violência (BENJAMIN, 2013). Uso no texto as noções de violência instauradora e mantenedora como propostas por Benjamin, para lembrar que o Direito é (ou requer) violência no momento em que instaurado, mas também que ele se perpetua ou se mantém também com e como violência.

³⁶ Mais a esse respeito em *Violence and the word* (COVER, 1986).

É o povo brasileiro, que se declara agora o soberano de um Estado Democrático Constitucional de Direito. O “nós” da Constituição fala em nome do povo, pelo povo e para o povo. Mas essas pessoas não existem.

violência não vale apenas para instâncias em que esse atributo ou relação pareça óbvio como os ramos do sistema penal – direito penal, direito penitenciário, execução penal, processo penal. Vale para todo o ordenamento jurídico e vale com maior destaque para aquele ato normativo em que se funda tal ordenamento: a Constituição. O fato de ser esse texto uma “*carta de direitos*”, um documento normativo que estabelece direitos e garantias para o cidadão contra o arbítrio do Estado não faz dela menos violenta em sua função instauradora. Mesmo no tratamento dos direitos fundamentais o direito se faz assentado em sua violência instauradora e se perpetua assentado em sua violência mantenedora. Nessa perspectiva, não há igualdade dentro do direito, apenas “*na melhor das hipóteses, violências da mesma grandeza*”³⁷. A igualdade é ao mesmo tempo uma ficção instauradora do direito e uma sua meta. Não se faz real no ato declaratório, nem é real antes dele, mas pode – e deve – ser lida para ser *feita* realidade.

Aquele que assina, então, faz mais do que apenas apor seu nome em um ato declaratório como representante de um grupo: participa do ato performático que, ao mesmo tempo, o legitima como representante com poderes de assinatura no próprio ato de assinatura e, a partir dele, fala e assina em nome dos representados³⁸. A violência instauradora do direito, ao mesmo tempo em que declara algo, cria aquilo que declara e o principal momento dessa criação é a assinatura do documento constitucional de um país. Por isso falar em *performar* o povo. Por direito, então, o assinante (*signer*) é o “bom povo”, que se declara livre e independente pela substituição de seus representantes e de seus representantes de representantes³⁹. É o povo brasileiro, que se declara agora o soberano de um Estado Democrático Constitucional de Direito. O “nós” da Constituição fala em nome do povo, pelo povo e para o povo. Mas essas pessoas não existem. No contexto da Declaração de Independência, elas não existem como uma entidade, a entidade não existe antes da declaração, não como tal. Se ele (povo) dá à luz a si mesmo, como sujeitos livres e independentes, como possíveis assinantes, isso pode se segurar apenas no ato de assinatura e a assinatura

³⁷ BENJAMIN, 2011, p. 149.

³⁸ DERRIDA, 2002, p. 47.

³⁹ DERRIDA, 2002, p. 49.

inventa o assinante⁴⁰. Essa realidade não corresponde completamente ao que ocorre com a Constituição Brasileira de 1988, entretanto, pode ser bem útil à análise que aqui se faz. O povo brasileiro que instaura o Estado Democrático Constitucional de Direito em 1988 é criado⁴¹, num “golpe de força”, como esse “conjunto” de homens e mulheres iguais perante a lei.

Assentado sobre um fundamento místico, a lei – o Direito – apoia-se sobre si mesmo: é uma violência sem fundamento. Antes de qualquer legitimação que se pretenda construir tanto para seu conteúdo quanto para o procedimento por meio do qual ele é produzido, sustenta-se em um ato de crença e em uma crença em uma universalidade supostamente falante que concede legitimidade àqueles que deliberarão e assinarão a Constituição. Universalidade esta que tem por unidade mínima o duo “homem e mulher”, os gêneros reconhecidos pela matriz colonial. Essa força não existe apenas do ato de fundação, claro: existe também na violência de manutenção do direito, que resiste às contra-violências que pretendem alterar o conteúdo do direito⁴², como os movimentos por reconhecimento de direitos de minorias, por políticas de identidade e por ações afirmativas.

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

⁴⁰ DERRIDA, 2002, p. 49

⁴¹ Como aponta Bruno Bosteels, se há um ato envolvido, não é possível falar em identidade evidente: “If an act is involved to begin with, the clearly we are not dealing with the evidence of an already given identity” (BOSTEELS, 2016, p. 5). E segue (...) As I have tried to show, via one line of thinking that links Rousseau to some of Althusser’s best-known disciples, this also means that there is no people before the act, by which a people becomes a people in the first place; and even afterward, the people are never one or homogeneous but many and internally divided. In sum, far from constituting a stable identity derived from a preordained essence that would have been racially, ethnically, linguistically, culturally, or ontologically definable, “people” here serves as a name – one among others – for the political process that produces its own subject, while reminding us that without an element of subjectivization there can be no politics” (BOOSTELS, 2016, p. 20).

⁴² BENJAMIN, 2011, p. 155.

É preciso analisar a promulgação de uma Constituição como ato que se autodeclara a voz do povo – por representação, vale lembrar –, baseado na ficção pressuposta de uma universalidade falante que desconhece particularidades e fazer isso lendo-a como performativo, o que significará fazer tal leitura a favor do povo e das particularidades dos sujeitos.

to e do abjeto justificam o direito (em sua violência instauradora – a instituição “democrática” da constituição por representantes do “povo” e em sua violência de manutenção ao instituir regras da constituição da identidade a partir da matriz heterossexual).

Mas foi dito: não se trata de um constatativo. Mesmo povo, mesmo homens e mulheres, não são uma descrição. Neste trabalho, esses termos são tomados como performativos. Agora que lemos a Constituição e o povo como performativos, que outras leituras são possíveis? Quem é o povo? Quem é essa instituição definida no ato de promulgação da Constituição? E quem *não* é o povo – ou ao menos ainda não? Há indivíduos não *sujeitos* d(n)essa declaração? Como a (instauração) da Constituição na voz e pela voz e para a voz do “povo” dentro de uma matriz branca e cis-heterconforme delimita os corpos possíveis para o direito?

Se o performativo não tem um referente externo que descreve ou constata, se então a Constituição é um performativo, o que ela *cria e mantém* em sua força performativa? Que tipo de efeitos essa consideração pode produzir? É preciso analisar a promulgação de uma Constituição como ato que se autodeclara a voz do povo – por representação, vale lembrar –, baseado na ficção pressuposta de uma universalidade falante que desconhece particularidades e fazer isso lendo-a como performativo, o que significará fazer tal leitura *a favor* do povo e das particularidades dos sujeitos. A aposta aqui feita é a de que, no que tange a povo e dignidade da pessoa humana e os direitos fundamentais correspondentes, o ato de fala constitucional é uma cadeia histórica de linguagem que forma performativos perlocucionários⁴³, atos que, segundo Austin, funcionam por meio da produção de efeitos. São aqueles por meio dos quais “dizendo algo estamos fazendo algo”, ou seja “o que resulta de ou o que alcançamos ao dizer algo” (persuadir, convencer, surpreender...) produzimos porque dissemos algo⁴⁴, são ações que são performadas em virtude de consequências das palavras⁴⁵. Os efeitos das perlocuções são *resultados*. Isso porque, o ato de nomear e definir identidades não produz seus efeitos no mesmo momento em que proferido. A constituição dos “sujeitos de direitos” e o modo como esses se

⁴³ AUSTIN, 1975.

⁴⁴ AUSTIN, 1975, p. 95.

⁴⁵ BUTLER, 1997, p. 44.

identificam – e os termos mediante os quais se identificam - não se performa no momento em que o parágrafo único do artigo primeiro constitui um povo de onde todo o poder emana, poder esse fundado na *dignidade da pessoa humana*, ou a partir do momento em que se declaram “homens e mulheres iguais em direitos e obrigações” em seu artigo 5º.

Para que esse povo se constitua como tal, para que esses homens e mulheres sejam “produzidos” como seres dignos como efeito de uma voz constitucional, para que o reconhecimento de humanidade se produza com o menor conteúdo possível de exclusão, para que esse efeito como resultado se produza ou, em resumo, para que esse performativo *funcione*, há um tempo. Esses atos, assim, podem não produzir o efeito que nomeiam e aqueles “destinatários” podem recusar as formas mediante as quais são constituídos e/ou interpelados. É nessa performatividade produtiva dos efeitos de uma dignidade como processo e de um povo soberano como resultado que é possível falar do ato de fala constitucional como performatividade perlocucionária. E é no espaço-tempo entre o proferimento e a produção dos efeitos, ouvidos os corpos falantes da linguagem ordinária, que será possível vislumbrar permitir uma narrativa contra-hegemônica sobre o *povo*. Para isso, antes é preciso *desfazer* o texto jurídico-constitucional para pensar o que ele recalca, o que ele recusa, objeto do tópico a seguir.

3. OS CORPOS DO POVO

A concepção de povo é dada como um absoluto, uma universalidade homogeneizante. O recurso ao “povo” é, como dito acima, recurso legitimante, parte da ficção fundacional do performativo constitucional. Talvez, o constatativo como verdade autoevidente de que falava Derrida, ou a ficção pressuposta de que fala Butler. Mas e se tomarmos essa ficção também como performativo? E se compreendermos que o recurso a um “povo” como legitimação também é um ato de fala que *performa* esse próprio povo no momento em que declarada e que, como tal, só ganha sentido por ser iterável e que, nessa iterabilidade, ele pode ser reinscrito ao mesmo tempo que seu sentido pode ser (eternamente) adiado para fazer caber mais? Como utilizar o conceito de povo de modo a pensá-

Nossos “estrangeiros” são produzidos aqui dentro, produzidos como “sem estado” dentro do Estado e pelo Estado, produzidos como um “estado não desejado”, abjeto, excluído, mas sempre mantido “dentro” como essa amostra do que “não queremos ser”.

-lo como uma categoria expansiva que permita uma hermenêutica nem universalista (que esmaga particularidades), nem multiculturalista (que pressupõe uma equalização de diferenças a um modelo pressuposto para reconhecimento de igualdades)? Se não se trata de auto-evidência, se não se trata de declaração, revelação ou qualquer outra forma de constatação de uma natureza apenas observável, dizer o Direito performativo nos coloca tanto em posição de responsabilidade – para *fazer do* Direito mais – quanto nos permite *fazer* mais. O lugar em que esse movimento nos coloca como lugar de responsabilidade vai nos exigir um agir ético, um fazer ético. Isso significa que não há que se ter angústia diante desse movimento, desde que se tenha comprometimento.

Costas Douzinas sustenta, junto com uma longa tradição da teoria jurídica e política, que o estrangeiro é o outro constitutivo da nação⁴⁶. Concordo com esse ponto, mas gostaria de girar um pouco esse olhar e perguntar: será mesmo que esse outro constitutivo se situa apenas numa questão território-língua-soberania? Quem são os outros que, internamente, sustentam a constituição de uma nação ou povo? A exclusão é apenas a do estrangeiro? E se tomarmos, então, que essa construção de povo e nação não só olha para um outro *exterior* nesse processo de diferenciação, mas também e especialmente, para um outro *interior* nessa construção de um desejo de “quem somos”? Compreender povo e nação olhando para os intervalos, olhando as fronteiras, não significa apenas olhar o *estrangeiro*. Nossos “estrangeiros” são produzidos aqui dentro, produzidos como “sem estado” dentro do Estado e pelo Estado, produzidos como um “estado não desejado”, abjeto, excluído, mas sempre mantido “dentro” como essa amostra do que “não queremos ser”. Esse *outro* – que são outros, são muitos - é a recusa a partir da qual se constitui o ideal da matriz colonial. Não é, então, uma novidade da filosofia política que o conceito de povo seja excludente, que ele se construa, ao lado da formação de uma “nação” ou de uma “república”, como uma suposta homogeneidade que deixa de fora o não-cidadão: o estrangeiro. O que quero submeter à crítica é uma outra exclusão constitutiva, que me parece relevante ao ponto de afetar como pensamos o *humano* no Direito. A pergunta a levantar é: que outra exclusão se opera na

⁴⁶ DOUZINAS, 2009, p. 363.

conceituação de povo quando vista de uma matriz branca e cis-heterconforme? Como essa noção de cidadania afeta internamente aqueles que *desconfirmam* a “norma” sobre o humano?⁴⁷

3.1 O sexo/gênero dos corpos do povo

O que se sustentará é a ideia de que a voz constitucional *performa* identidades possíveis dentro do Direito a partir do uso das expressões “povo”, “todos”, “homem e mulher” o que significa que nenhuma dessas expressões trazem atos de fala constatativos, nem mesmo as últimas. *Homem, mulher e sexo* são conceitos, operações discursivas, performativos e, sujeitas a interpretação, sujeitas a (re) inscrições subversivas, sujeitas à abertura hermenêutica⁴⁸. Se o Direito e seus atos fundacionais possuem um contexto – que chamei de ideal branco cis-heteroconforme –, como performativos, sustentam a possibilidade de ler a Constituição para além do contexto, com fins expansivos.

O primeiro aspecto que interessa dessa violência instauradora do direito está, portanto, na “criação” do gênero dentro do direito como base da identidade social, jurídica e política: *homens e mulheres*. Quando tomados em leitura constatativa na hermenêutica constitucional, o que se faz é contribuir para que, bem mais do que reconhecer apenas esse duo de identidades, a universalização da voz na Constituição desconheça quaisquer especificidades e crie uma massa homogênea, esmagando particularidades e reconhecendo apenas os dois gêneros da matriz heterossexual: *homens e mulheres cisgênero e heteroconformes*. Essa forma de fixação dos gêneros na interpretação da Constituição é a expressão da hegemonia da ordem política das relações na matriz cis-heterossexual-colonial. Ao mesmo tempo, o estabelecimento, aplicação e interpretação dos direitos fundamentais para esses “homens e mulheres” se funda na (falsa) ideia de um consenso sobre estes como unidade mínima

⁴⁷ Uma nota sobre o termo *norma*. Nas teorias decoloniais e performativas, esse termo ganha sentido amplo. Em uma, como uma *normatividade* social, epistemológica, ontológica e política do poder, do ser e saber da colonialidade do Estado, da Nação, que coloniza e limita os seres. Noutra, em sentido próximo, como normas linguísticas e sociais – e assim também como *normatividade* social, epistemológica, ontológica e política de saberes jurídico, médico, psicanalítico, filosófico – e também do Estado. Ambas com repercussão nos sentidos do humano e de que vidas são possíveis e que outras são excluídas, violentadas, matáveis. Assim, quando uso *norma* ou *normativo*, falo nesse sentido amplo.

⁴⁸ A esse respeito MAGALHÃES GOMES, 2018a.

A voz constitucional constrói identidades possíveis dentro do Direito a partir do uso das expressões “povo”, “todos”, “homem e mulher” e também “sexo”. Mas interessa aqui nesta escrita a violência da criação do Direito: a construção do conceito de povo, da identidade, a partir da oposição homem/mulher e da exclusão daqueles que não se adequam a essa dicotomia.

do universal “povo” e sobre os direitos necessários para a garantia da “dignidade da pessoa humana”. Mas esse consenso nem existe nem é possível: nem “pessoa humana” nem “povo” são reduzíveis a “homens e mulheres” e nem há consenso sobre que direitos são necessários para tal garantia da dignidade – especialmente se considerados que esses direitos são instituídos a partir do masculino e feminino construídos naquela matriz de pensamento.

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

Como ficção, diria que o *a priori* do ato de fala constitucional aqui é o “homem e mulher”, os dois corpos generificados a partir do sexo a que só bastaria *reconhecer* e que funcionaria como base universal para reconhecer uma identidade que supostamente atravessa todos os componentes do “povo”, posto que *natural*. Em outra oportunidade⁴⁹, contudo, comentei como não há nada de *natural* nem de constatação nisso. Homens e mulheres não são verdades autoevidentes, não podem, à luz do que se vê com a teoria do gênero como performatividade, ser tomados como constatativos que sustentam a fundação do *povo*, da nação, do estado ou do

⁴⁹ MAGALHÃES GOMES, 2018a.

direito. Se o gênero é performatividade, se as identidades de gênero são um resultado de um fazer que consolida impressões sobre “ser homem” ou “ser mulher”⁵⁰, não são realidades *a constatar*, mas realidades *performadas*.

Se e quando, então, leio essas expressões como constataativos, o que faço é reforçar a ficção que funda os gêneros como estáveis, naturais, fixos, como dados a serem apenas descritos. Tal leitura cria “normas de inteligibilidade socialmente instruídas e mantidas”, que asseguram a “identidade” por meio de “conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade”, que excluem, por consequência, todo aquele cujo gênero se mostra “incoerente” ou “descontínuo” diante da norma, os quais, diz Butler “parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas”⁵¹. Cria os gêneros inteligíveis:

Gêneros inteligíveis são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantem relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual.⁵²

Daí se verifica a formação de uma matriz cultural de inteligibilidade, na qual certos tipos de identidade não podem existir: aquelas em que o gênero não decorre do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não decorrem nem do sexo nem do gênero,⁵³ afinal, bastou ao direito reconhecer a “natureza” do humano genericada dentro do binário. O que acontece, no entanto, é que se trata de um performativo disfarçado de constataativo⁵⁴. Ou seja, diferente do que Arendt e Derrida falam do recurso a Deus na Declaração norte-americana (que seria também o caso da nossa), como uma verdade

⁵⁰ BUTLER, 2003.

⁵¹ BUTLER, 2003, p. 38.

⁵² BUTLER, 2003, p. 38.

⁵³ “Nesse contexto, “decorrer” seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade” (BUTLER, 2003, p. 39).

⁵⁴ DOUZINAS, 2009, p. 106.

Parafrazeando o que Judith Butler fala sobre identidade, desconstruir o povo como constatativo não significa desconstruir a política, mas justamente estabelecer que os termos pelos quais ele é articulado são políticos.

autoevidente a que se recorre como fundamento para o performativo, a referência a *povo* é mais do que isso: é uma referência legítima dada como constatação que, contudo, performa o próprio povo que diz apenas reconhecer. Se leio, então, esses institutos jurídicos como tais, ou seja, como *performatividades*, comprometo-me com o *fazer* dessas identidades, permito que os corpos desmintam a norma e possam introduzir novas vivências que expandam os limites de sua inteligibilidade. Em termos de gênero e práticas expansivas que queiram desconstruir a ficção de uma identidade como dada e permitir o acesso dos sujeitos ausentes dessa universalidade do *povo*, é preciso que essas práticas abandonem a ideia de haver uma identidade *a priori*. Conforme sustenta Butler, “não há necessidade de existir um “agente por trás do ato”, mas que o “agente” é diversamente construído no e através do ato(...) É exatamente a construção discursiva variável de cada um deles, no e através do outro, que me interessa aqui”⁵⁵.

Minha busca, nesses escritos sobre os sujeitos do performativo jurídico, é por caminhos de desconstruir as identidades dadas pela criação do Direito como forma de permitir que sujeitos excluídos nessa violência instauradora possam ter em mãos os mecanismos de inclusão jurídico-política, as condições de cidadania. Parafrazeando o que Judith Butler fala sobre identidade, desconstruir o povo como constatativo não significa desconstruir a política, mas justamente estabelecer que os termos pelos quais ele é articulado são políticos. Ao fazer isso, permitimos que uma categoria com tamanha significação política possa fazer caber as “possibilidades que já existem, mas que existem dentro de domínios culturais apontados como culturalmente ininteligíveis e impossíveis”⁵⁶.

Deslocar as identidades essencialistas e fixas a partir de uma noção de gênero como performatividade exige abrir um dos conceitos mais importantes da relação democracia-direitos fundamentais que é o conceito de povo, para que nela possamos fazer caber mais, acrescentando sem somar⁵⁷, sem que haja a necessidade de adequação a uma matriz colonial de sujeitamento. O contrário também é verdadeiro: se abrimos a categoria povo nessa operação

⁵⁵ BUTLER, 2003, p. 205.

⁵⁶ BUTLER, 2003, pp. 213-214.

⁵⁷ BHABHA, 2013. Essa ideia de Homi Bhabha é o que sustentará as conclusões a este artigo.

performativa, permitimos que aqueles que *vivem a norma* possam vivê-la mesmo quando essa vivência funcione por meio de sua desconfirmação ou de seu deslocamento.

3.2 A raça e o gênero dos corpos do povo

A homogeneidade que desconhece particularidades e recusa as corporeidades na constituição de um *povo* não segue apenas a divisão binária de gênero. Afinal, como escrevi em outra oportunidade⁵⁸, raça e gênero se informam mutuamente no saber da colonialidade para designar o “não desejado”, identificado com a “natureza” e aproximado do “não-humano”. Mais do que, portanto, o outro – estrangeiro – como o exterior constitutivo do conjunto de uma nacionalidade, essa noção se assenta numa recusa de um abjeto, um interno recusado, identificado como aquilo que se é e não se deseja ser. Uma operação que se sustenta na oposição moderna de progresso-processo: a nação ocidental se forma com o desenvolvimento do povo no tempo, um processo que ocorre supostamente de modo linear, um tempo que se associa à acumulação e à distância: a nação acumula progressos e vai deixando para trás o “arcaico” e, nesse deixar pra trás o tempo é espacializado: estamos distantes daquilo que não mais desejamos ser⁵⁹. Um movimento no espaço-tempo no discurso colonial,

o movimento no espaço é análogo ao movimento no tempo. A história se forma em duas direções opostas: o progresso da humanidade, passando da privação encurvada para a direção da reta razão iluminada. O outro movimento apresenta o reverso: o retrocesso para o que chamo de espaço anacrônico (...) da vida adulta masculina, branca, na direção de uma degeneração negra primordial, geralmente encarnada nas mulheres.⁶⁰

Essa forma de narrar a nação, como aponta Mario Ruffer⁶¹ substituindo a memória (tempo da experiência) pela história (tempo da evidência) ganha um sentido muito próprio na formação de nações na América Latina: se a ideia do estrangeiro – fora da língua, fora do ter-

⁵⁸ MAGALHÃES GOMES, 2018a.

⁵⁹ RUFER, 2010.

⁶⁰ MCCLINTOCK, 2010, p. 28.

⁶¹ RUFER, 2010.

O ideal nacional estaria na figura do homem-branco-europeu, supostamente racional, desenvolvido, e descorporificado, distante do arcaico representado por indígenas e africanos/as.

ritório – pode ser dada como um marco fundamental na formação das nações europeias, é talvez a ideia do *nativo* (povos originários) ou do *negro-africano* como representantes de um não-desejado aquilo em que se sustenta esse processo na América Latina. O que quero dizer é: a colonialidade “usa” dos corpos não-brancos para construir uma noção de nação e para isso usa do discurso do progresso-processo. O ideal nacional estaria na figura do homem-branco-europeu, supostamente racional, desenvolvido, e descorporificado, *distante* do arcaico representado por indígenas e africanos/as.

Como aponta Anibal Quijano, a “nação” como ideal só é possível de pensar se a raça não está presente e, quanto maior a presença de grupos tidos como racialmente diversos dentro do espaço a que se quer chamar nação e, assim, maior o uso da raça como instrumento de dominação, mais difícil que se possa falar em nação baseada nos modelos eurocêntricos. O problema, ele ressalta, é, “contudo, que na América Latina a perspectiva eurocêntrica foi adotada pelos grupos dominantes como própria e levou-os a impor o modelo europeu de formação do Estado-nação para estruturas de poder organizadas em torno de relações coloniais”⁶². Pelos olhos do eurocentrismo “seguimos sendo o que não somos”⁶³.

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

⁶² QUIJANO, 2005, p 136.

⁶³ QUIJANO, 2005, p. 130.

das políticas de branqueamento à defesa da ideia de que vivemos uma democracia racial⁶⁴ – incluindo aí as políticas assimilacionistas de povos originários, o crescente genocídio da população indígena, a utilização do sistema de justiça criminal contra a população negra e o genocídio da população negra.

Quando autoras e autores decoloniais falam de colonialidade de saber e poder⁶⁵, essas notas das políticas racistas brasileiras podem funcionar como exemplos bastante característicos: o colonialismo termina, mas um modo próprio de organizar as relações permanece, esse em que, no marco da raça e do racismo, alguns sujeitos continuam a ser identificados como fora da ou menos dotados de humanidade e, nessas políticas ou formas de pensamento acima apontadas, esses procedimentos de categorização do humano ganharam enorme força para a noção de um “povo brasileiro”.

Se a desumanização produzida pelo racismo é central como criação do colonialismo mantida na colonialidade, ela não é a observada da mesma forma em todo lugar. Mesmo porque a instabilidade de conceitos como o de raça – assim como o de gênero - é uma “arma” de que se utiliza a colonialidade para a manutenção da distribuição diferencial de humanidade. No Brasil, ele ganha esses dois procedimentos notáveis e específicos, com relevância política e jurídica (as políticas de embranquecimento; a tese da democracia racial). Para que essa articulação fosse possível, para que uma narrativa única de um povo livre de racismo se tornasse o “discurso da nação”, a instabilidade da raça como categoria e a característica do racismo como processo de desumanização, ferramentas centrais da colonialidade, tiveram papel essencial. Assim, enquanto o negro-africano é constituído como não-humano, animalizado, identificado como degeneração do humano; o índio é constituído como uma “contra-imagem do europeu: o homem puro, ainda não corrompido pela civilização; o idílico “homem natural””, o “bom selvagem”, “que doravante serviria de espelho a uma Europa que parecia reconhecer, no negro, sua face oculta e negativa”⁶⁶. Mas não há que se enganar, acreditando

⁶⁴ Tese que acaba se transformando em um *mito fundacional* (HALL, 2014, p. 33). A esse respeito, ver o trabalho de Sueli Carneiro (2005 p. 62).

⁶⁵ A esse respeito, cf. QUIJANO, 2005; LUGONES, 2014; MALDONADO-TORRES, 2008; ESPINOSA-MIÑOSO, 2014.

⁶⁶ LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 161.

Não quero realizar uma análise ou narrativa histórica. A proposta se assemelha mais a, indo e vindo em momentos, juntar pedaços do que foi recalcado ou recusado na elaboração de um povo brasileiro.

que essa dicotomia traria alguma diferença nos efeitos da violência colonial e racista: “essa representação diferenciada no imaginário ocidental não chegou a poupar os índios do genocídio”. Como “homem natural”, esvaziado do toque da cultura, os indígenas, assim como os africanos, “não eram sujeitos, portanto não teriam subjetividade”⁶⁷ e, assim, ambos corpos esvaziados de subjetividade são tornados objetos, próprios a serem dominados.

Não quero realizar uma análise ou narrativa histórica. A proposta se assemelha mais a, indo e vindo em momentos, juntar pedaços do que foi recalcado ou recusado na elaboração de um *povo brasileiro*. Porém, diferente do que fiz no tópico anterior, em que o próprio texto da Constituição atual serviu como o fundo para esse processo de leitura, há um contexto específico da raça e do racismo no país, onde regras explícitas de segregação racial não foram observadas, talvez porque não *precisassem* ser criadas⁶⁸, mas na qual, sub-repeticionalmente se criou uma normatividade não normativa, uma cadeia de significados que está nos textos – jurídicos, políticos, literários – ainda que não expressos e que, talvez justamente por não escritas tenham conseguido “passar” como dados ou naturalizados.⁶⁹

Assim, se a colonização – entre conquista, escravidão e genocídio – dominou, subjuguou e matou indígenas e africanos, o pós-escravidão observa um conjunto de teorias e políticas que querem “dar conta” da população não-branca no país. No século XIX, a teoria de raças inferiores como degeneração – sustentada por Nina Rodrigues – condenava a miscigenação por promover uma inferiorização da raça branca. Nessa linha, propostas como a de “devolução” de negros/as à África apareciam como “solução”. Uma vez infrutíferas ou inviáveis, começa a se delinear a miscigenação como resposta. A “solução” da miscigenação aparece, então, como a forma de “tornar úteis essas “raças selvagens”. Aos indígenas, já bastante dizimados e alguns grupos já extintos ou quase extintos, Rodrigues ainda reservava outras soluções: “deixá-los fora do território realmente ocupado; tê-los no território, mas subjugados em um regime especial de treinamento; submetê-los ao cruzamento

⁶⁷ LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 163.

⁶⁸ FLAUZINA, 2008, p. 30-31.

⁶⁹ Para uma leitura dos casos ou situações em que foi escrita, o trabalho de Dora Bertúlio *Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo* (1989).

com brancos” opções que não eram excludentes e que ou tinham função e efeito de controle ou de simples eliminação. O projeto de extermínio, ressalta-se, constituiu mesmo um “explícito objetivo do governo brasileiro” com o discurso de “integração na sociedade nacional” do período ditatorial⁷⁰.

Ao mesmo tempo, “durante quatro quintos da existência do Brasil, os afrodescendentes constituíram a imensa maioria da população”⁷¹. Se o abandono ou o genocídio conseguiram dizimar, afastar ou colocar no esquecimento a população indígena – prática até hoje bastante presente – o mesmo não aconteceu com esse enorme contingente de população negra. É desse contexto de uma maioria negra marginalizada, uma elite política intelectual racista e um discurso da miscigenação como política que, nas primeiras décadas do século XX, a tese da democracia racial ganhou espaço: na impossibilidade de “resolver a questão do negro”, na inviabilidade de “devolvê-lo à África”, defender a miscigenação aparecia como forma de “diluir a base inferior do estoque racial brasileiro, de origem africana simultaneamente fortalecendo e fazendo prevalecer o elemento superior, branco”⁷², prática que aparece como “arianização” na fala de Oliveira Viana e que depois vai ganhando outros nomes menos racistas e mais palatáveis, mas que mantinham “intactas as “assimetrias raciais”⁷³: “*democracia racial*”, “*morenidade tropical*, *lusotropicalismo*, *metarraça* e *sincretismo*”⁷⁴. Transforma-se uma solução racista em elogio de um suposta “identidade de um povo”, escamoteando que tal tese guarda a mesma nota da anterior: o racismo. Segundo tal elogio, a ideia de uma democracia racial “refletiria determinada relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira: que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existên-

⁷⁰ DUARTE, 2008, p. 2947.

⁷¹ LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 125 e NASCIMENTO, 2016, p. 89.

⁷² LARKIN DO NASCIMENTO, p. 126.

⁷³ FLAUZINA, 2008, p. 48.

⁷⁴ LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 133. Como aponta Abdias do Nascimento, os termos constituem eufemismos. O “*lusotropicalismo*” de Freyre “ideologia que tão efetivos serviços prestou ao colonialismo português” (NASCIMENTO, 2016, p. 49) (...) e que a ideia de “*morenidade*” “não se trata de um ingênuo jogo de palavras, mas sim de proposta vazando uma extremamente perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano, tanto fisicamente quanto espiritualmente, através do malicioso processo de embranquecer a pele negra e a cultura do negro” (Idem, p. 49-50) Já a ideia de “*metarraça*”, um dos últimos termos que Freyre cunhou, que “significaria o além-raça, suposta base da consciência brasileira” é para Abdias um “produto da sua fantasia”.

cia, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas”⁷⁵.

Essa política de embranquecimento tem na imigração europeia um de seus principais instrumentos. Sua defesa, na realidade, começa a aparecer antes, junto aos movimentos abolicionistas: boa parte dos abolicionistas da elite intelectual e política não defendiam o fim da escravidão por questões humanitárias ou antirracistas (pelo contrário, negavam a existência de racismo no país), mas porque acreditavam em uma evolução civilizatória, que de algum modo se resumia a um “Brasil mais branco”, na esperança de que o “elemento branco aos poucos triunfaria”, com a imigração europeia sendo atraída para os trópicos “pela liberalidade do nosso regime” com o fim de trazer para cá “uma corrente de sangue caucásico vivaz, enérgico e sadio, que possamos absorver sem perigo”⁷⁶.

Não há que se ver nisso uma questão apenas racial: aqui raça e gênero se articulam novamente e se encontram no corpo das mulheres negras. A “democracia racial” era também um discurso que tanto ajudava a silenciar o histórico de abusos e estupros no espaço escravocrata, quanto legitimava, de algum modo, a continuidade dessa prática: o acesso violento, por parte de homens brancos aos corpos das mulheres negras é o “lugar” onde, frequentemente, essa tese *acontece* e o segundo “instrumento” da política de embranquecimento se sustenta numa relação sexo-gênero-raça em que mulheres brancas são construídas como o lugar da pureza – a “pureza do estoque sanguíneo”⁷⁷ e a pureza da virgindade –, da domesticidade, da sexualidade para reprodução e mulheres negras identificadas por sua “disponibilidade sexual” obrigatória, cujo corpo, de “livre acesso” do senhor de escravos, continua a ser assim visto quando ocupa o papel de “mucama”⁷⁸. Sexo, gênero e raça se articulam para garantir esse acesso, de modo a conferir ao corpo das mulheres negras o “lugar” da constituição da narrativa de uma “nação” ou “povo” racialmente democrático. E digo aqui “lugar” justamente para colocar em destaque o componente de desumanização que essa articulação ganha: a mulher negra como

⁷⁵ LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 48.

⁷⁶ SKIDMORE, 2012, p. 60-3.

⁷⁷ LARKIN DO NASCIMENTO, p. 126.

⁷⁸ GONZALEZ, 1984.

sexo, como “animal que só tira sarro”, a que se “nega o estatuto de sujeito humano”⁷⁹.

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas⁸⁰.

O discurso de um povo forjado na “teoria da harmonia das raças”⁸¹ oculta essa violência de raça e de gênero, essa violência que é uma e outra ao mesmo tempo – ou seja, que não podem nem ser separadas, nem ser hierarquizadas, nem ser reduzidas a uma única explicação. A política racista de embranquecimento, então, “baseou-se na hipótese da inferioridade do negro, no elogio à miscigenação e na subordinação da mulher de formas diferenciadas, de acordo com a sua condição racial”⁸². Com uma proporção de 5 para 1 de homens para mulheres – africanos – “A norma consistia na exploração da africana pelo senhor escravocrata”⁸³, exploração que é exploração sexual, estupro, como forma de estancar “a ameaça da mancha negra”⁸⁴ e, assim, a miscigenação, pela exploração da mulher negra, é genocídio, já que mirava na eliminação da população negra⁸⁵.

Igualmente, essas políticas ou formas de pensamento estampam aquilo de que falei acima: uma formação de *nação* ou *povo* que recusa um interno como abjeto, como aquilo que não se quer ser: seja pela criação de um discurso que nega o racismo e a desumanização baseada na raça, seja pelo estímulo a políticas de imigração de euro-

⁷⁹ GONZALEZ, 1984, p. 232.

⁸⁰ GONZALEZ, 1984, p. 228.

⁸¹ FLAUZINA, 2008, p. 36.

⁸² LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 129.

⁸³ NASCIMENTO, 2016, p. 73.

⁸⁴ NASCIMENTO, 2016, p. 83.

⁸⁵ NASCIMENTO, 2016, p. 84.

O elogio da miscigenação no discurso da democracia racial nada ou pouco tinha de celebração de diversidade, mas sim representava a tentativa de fazer desaparecer o “negro” do povo, criando-se assim uma espécie de “mito fundador de uma nova nacionalidade”

peus como modo de “embranquecer”. O elogio da miscigenação no discurso da democracia racial nada ou pouco tinha de celebração de diversidade, mas sim representava a tentativa de *fazer desaparecer o “negro” do povo*, criando-se assim uma espécie de “mito fundador de uma nova nacionalidade”⁸⁶. Como ficção e violência, esse discurso funciona como uma espécie de tabu⁸⁷ e, assim, opera também por meio de interdições, das definições do que não pode ser dito. Essa política também funciona, hoje, com a interdição do discurso: a alegação do racismo às avessas⁸⁸:

Assim, era preciso garantir a produção da desigualdade sem revelar a fonte. Para uma sociedade pintada em cor de rosa, um Estado “neutro” e justo em termos raciais. Estávamos mesmo a dois passos do paraíso. Nesse cenário, o racismo, convertido no grande tabu nacional, ficava adstrito aos casos excepcionais percebidos tão somente na esfera privada, afastando as elites de qualquer tipo de prestação de contas efetiva pelo usufruto de suas vantagens. Não houve método de controle mais eficiente que garantisse o paradoxo entre corpos subjugados e consciências tranquilas⁸⁹.

Assim, talvez diferente do que narra Derrida sobre a fundação norte-americana, nosso ato performativo fundacional é uma cadeia histórica de discursos políticos, literários, antropológicos, criminológicos e históricos – como talvez toda cadeia de significados na colonialidade – que produz a ideia, que sobrevive para alguns até hoje, de um *povo* racialmente harmônico⁹⁰. Uma cadeia histórica que usou das categorias de corpo-sexo-gênero-raça para se formar. Com isso, quero dizer que essa construção performativa não é só um discurso racista nem só um discurso machista: ela é prática e discurso, linguagem e ação, ela é um performativo. Como tal, constrói e foi construída pelos corpos e nos corpos dos que sustentaram tal linguagem e sobre os quais ela foi sustentada.

⁸⁶ GUIMARAES, 2009, p. 54.

⁸⁷ NASCIMENTO, 2016, p. 52.

⁸⁸ LARKIN DO NASCIMENTO, 2003, p. 23.

⁸⁹ FLAUZINA, 2008, p. 39.

⁹⁰ Tomada nos anos 68-78 com “um dogma, uma espécie de ideologia do Estado brasileiro” (GUIMARÃES, 2009, p. 66).

CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

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

Entre performatividade e decolonialidade, quero pensar o ato de fala constitucional a favor de uma leitura expansiva do humano. E o primeiro caminho é justamente reler o povo.

Mas se sigo na narrativa desse modo, caio num fatalismo: *povo* é categoria homogeneizante que guarda um outro excluído, ou melhor, *outros*. E essa afirmativa não está errada: como universalidade homogeneizante, o recurso a um povo sempre guarda excluídos – falando dos internos e não do estrangeiro – e, no caso brasileiro, esses excluídos são fortemente marcados por raça e gênero, como sendo aqueles que não correspondem ao ideal branco de gênero da matriz colonial; de outro lado, é possível utilizar tal universalidade para fazer caber mais: abertos ao dissenso, como categoria performativa, o *povo* ganha outros usos. É sobre isso que refleti: o que acontece, no entanto, se tomo esse conjunto como performativo e o olho de outro ponto? O que me autoriza a usar o *povo* como performativo? A dizer que é possível usá-lo a favor de acrescentar sem somar? A dizer que ele rompe com o discurso da democracia racial e da cis-heterossexualidade como ideal? O que acontece quando uma leitura como a realizada acima expõe as corporeidades abjetas como um *interno excluído* constitutivo do *povo*?

A intenção, disse muitas vezes, não é descartar ou jogar fora *povo*, *pessoa humana* ou constitucionalismo democrático como categorias. Entre performatividade e decolonialidade, quero pensar o ato de fala constitucional *a favor* de uma leitura expansiva do humano. E o primeiro caminho é justamente reler o povo. Discutindo o povo como performativo a partir de uma visão decolonial, o que se percebe é que na homogeneização de particularidades informadas por um *ideal*, as corporeidades são recusadas em nome de um *neutro* e *universal*. Mas, essa operação não acontece – e nem é possível – e o que realmente aparece é que esse ideal é um ideal masculino,

européu, branco, cissexual. Se, na articulação das categorias de corpo, sexo, gênero e raça, utilizadas em meu trabalho de tese como fontes de conhecimento sobre o humano, percebemos que sexo, gênero e raça funcionam como linguagens de compreensão dos corpos e que tal linguagem, numa matriz cis-hetero-colonial de organização de saber e poder cria uma normatização desses corpos, a ideia de um *povo* como constatação contribui para esse processo. Quando, do contrário, tomamos povo como criação, essa abertura nos permite acrescentar essas corporeidades sem somar: perceber que é preciso usar o excesso d(n)a linguagem dos corpos falantes para permitir a esse povo sempre mais, para caber nessa universalidade uma expansividade. Acrescentar sem somar, ou pensar com pluriversalidades é entender que conceitos como esse precisam ser submetidos a uma abertura hermenêutica; não para *incluir o diferente*, num procedimento que acaba por reduzir o diferente no formato liberal, mas para perceber que *só há diferentes*. No lugar de um que engloba todos – mas que na verdade silencia esse “todos” – o múltiplo que não se reduz. Usar essa leitura performativo-decolonial permite, portanto, que contra-narrativas sobre quem é o povo possam ser utilizadas e desloquem o sentido teórico desse povo, além de não só provocar inclusão, mas também mudando o sentido do povo que se multiplica.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *On Revolution*. London: Penguin Books, 1990.
- AUSTIN, John L. *How to do things with words*. 2. ed. Harvard: Harvard University Press, 1975.
- _____. *Quando dizer é fazer*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BENJAMIN, Walter. “Para a crítica da violência”. In _____. *Escritos sobre mito e linguagem*. 2. ed. Trad. Susana Kampf. São Paulo: Duas Cidades, 2013.
- BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. *Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo*. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Direito, Florianópolis, 1989.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renata Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- BOSTEELS, Bruno. “Introduction – The people which is not one”. In: BADIOU, Alan; BOURDIEU, Pierre; BUTLER, Judith et alli (orgs.). *What is a people?* Translated by Josh Gladding. New York: Columbia University Press, 2016.
- BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 20 jul. 2016.
- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge, 1993.
- _____. *Excitable Speech: a politics of the performative*. New York: Routledge, 1997.
- _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. “We the people”. In: BADIOU, Alan; BOURDIEU, Pierre; BUTLER, Judith et alli. (Eds.) *What is a people?* Translated by Josh Gladding. New York: Columbia University Press, 2016, p. 49-64.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Educação (Feusp), São Paulo, 2005.
- CHUEIRI, Vera Karam de. “Agamben e Derrida: a escrita da lei (sem forma)”. *Pensar*, v. 16, n. 2, jul./dez. 2011. pp. 795-824.

COMPARATO, Fabio Konder. “Variações sobre o conceito de povo no regime democrático”. In *Revista de Estudos Avançados*, v. 11, n. 31, 1997. pp. 211-222.

DERRIDA, Jacques. “Assinatura Acontecimento Contexto (1972)”. In *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991a.

_____. “Diferença”. In: _____. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991b.

_____. “Declarations of Independence”. In: DERRIDA, Jacques. *Negotiations*. Trad. Elizabeth G. Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 2002, pp. 46-54.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone Moyses. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUARTE, Evandro Charles Piza. “Medo da mestiçagem ou da cidadania? Criminalidade e raça na obra de Nina Rodrigues”. Trabalho publicado nos Anais do XVII Congresso Nacional do CONPEDI. Brasília, 20, 21 e 22 de novembro de 2008. pp. 2926-2954. Disponível em: <<http://www.criminologiacritica.com.br/arquivos/1314141852.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2016.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, marzo-abril, 2014.

FELMAN, Shoshana. *The scandal of the speaking body: Don Juan with J. L. Austin, or seduction in two Languages*. Translated by Catherine Porter. Stanford: Stanford University Press, 2003.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2002.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 1984, pp. 223-244.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. *Racismo e antirracismo no Brasil*. 3ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HARRIS, Angela P. Race and Essentialism in Feminist Legal Theory. *Stanford Law Review*, v. 42, n. 3, 1990. pp. 581-616. Disponível

em: <http://works.bepress.com/angela_harris/6>. Acesso em: 20 ago. 2013.

HONIG, Bonnie. “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic”. *The American Political Science Review*, v. 85, n. 1, mar 1991. pp. 97-113.

LARKIN DO NASCIMENTO, Elisa. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2003.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. *Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, set-dez 2014. pp. 935-952.

MACIEL, Anna Maria Becker. “O verbo performativo na linguagem legal”. In: 8º Encontro do Círculo de Estudos Linguísticos do Sul, 2008, Porto Alegre, RS. FINGER, Ingrid; COLLISHONN, Gisela (Orgs.). *Anais...* Pelotas, 2008. pp. 1-10. Disponível em <http://www.celsul.org.br/Encontros/08/Herbert_Welker.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2016.

_____. *Para o reconhecimento da especificidade do termo jurídico*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

MAGALHÃES GOMES, Camilla de. “Gênero como categoria de análise decolonial”. *Civitas*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 65-82, jan.-abr. 2018a.

_____. “O juiz diante da desconstrução”. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, (RECHTD), 9(2):125-135, maio-agosto 2017a.

_____. “Os sujeitos do performativo jurídico – relendo a dignidade da pessoa humana nos marcos de gênero e raça”. *Revista Direito e Práxis*, *Ahead of print*, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/30194/26343>>. Acesso em: 04 dez. 2018.

_____. *Têmis Travesti: as relações entre gênero, raça e direito na busca de uma hermenêutica expansiva do “humano” no Direito*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Direito, Estado e Constituição, Universidade de Brasília, 2017b.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento”. *Modernidade, império e colonialidade*. Trad. Inês Martins Ferreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 80, mar. 2008. pp. 71-114.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Unicamp, 2010.

MULLER, Friedrich. *Quem é o povo?: a questão fundamental da democracia*. Trad. Peter Naumann. 7. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NIGRO, Rachel. “A virada linguístico-pragmática e o pós-positivismo”. *Direito, Estado e Sociedade*, n. 34, jan/jun 2009. pp. 170-211.

QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 117-142. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIjano.pdf>. Acesso em: 02 mai. 2016.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WARAT, Luis Alberto. *O direito e a sua linguagem*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.