



Os sujeitos do performativo jurídico – relendo a dignidade da pessoa humana nos marcos de gênero e raça

The subjects of the juridical performative - Rereading human dignity in the framework of gender and race

Camilla de Magalhães Gomes¹

¹ Centro Universitário de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil. E-mail: camillamago@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6993-7289>.

Artigo recebido em 08/08/2018 e aceito em 14/09/2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Resumo

O propósito deste trabalho é pensar como as formas de teorizar sobre o corpo e o direito podem nos permitir fazer de outro modo o humano entrar no jurídico. Para essa operação, com a articulação performatividade-decolonialidade, dois termos da Constituição podem ser utilizados para realizar a (re)discussão dessa entrada do humano: no lugar de Estado, nação ou cidadania, o povo. No lugar de sujeito ou indivíduo, a dignidade da pessoa humana. Para esse artigo, foi escolhido trabalhar este último. Vale antes ter em mente que trabalhar o humano no jurídico é oscilar entre dois pontos: a universalidade e a individualidade. Em direitos humanos e fundamentais, especialmente, a teorização toma o humano como categoria universal sob consenso para estabelecer que direitos pertenceriam a esse. Toma o universal como parâmetro para lidar com individualidades. O que acontece quando confrontamos a noção de dignidade da pessoa humana dominante na teoria constitucional brasileira com a concepção dos processos de subjetivação como um processo corporificado nos marcos de raça e gênero? É essa a pergunta que nos trará uma releitura do referido fundamento da República.

Palavras-chave: Corpo; Dignidade da pessoa humana; Processos de subjetivação; Gênero; Raça.

Abstract

The purpose of this work is to think how the ways of theorizing about body and law can allow us to do otherwise the human entering the legal. For this operation, with the performativity-decoloniality articulation, two terms of the Constitution can be used to carry out the (re) discussion of this human entrance: in the place of State, nation or citizenship, the people. In place of subject or individual, the dignity of the human person. For this article, the latter was chosen to work. It is worth bearing in mind that working the human in the juridical is to oscillate between two points: universality and individuality. In human and fundamental rights, especially, theorization takes the human as a universal category under consensus to establish what rights belong to it. It takes the universal as a parameter for dealing with individuals. What happens when we confront the notion of dignity of the dominant human person in Brazilian constitutional theory with the conception of the processes of subjectivation as a process embodied in the landmarks of race and gender? This is the question that will bring us a re-reading of the said foundation of the Republic.

Keywords: Body; Human dignity; Subjectivation processes; Gender; Race.



Introdução: Entre o eu e o nós¹

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

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

“A modernidade é a época em que o homem foi subjetivado” (DOUZINAS, 193), a “era do indivíduo” (RENAULT, 1989). Supostamente essas categorias representariam a entrada da particularidade ou da singularidade em campos como o Direito e a Política. Mas será mesmo que essas categorias, como elaborações da colonialidade, permitem uma singularidade radical? Pessoa humana, sujeito e indivíduo são entidades correspondentes? Se o constitucionalismo democrático, em seu componente democracia, tem no povo uma das categorias centrais; quando falamos do outro componente, o dos direitos fundamentais, uma outra categoria se torna crucial: aquela de sujeito de direitos. Enquanto o povo é o nós da voz constitucional, o sujeito de direitos é o eu que demanda diante do Judiciário, é o titular de direitos. Como tal, então, é um instrumento fundamental e afeta significativamente a noção de humano. Diferente dos institutos de pessoa no Direito Civil, a ideia de pessoa humana e a própria dignidade da pessoa humana não são conceitos jurídicos (BARRETTO, 2013, p. 66) ou exclusivamente jurídicos. Ademais, a dignidade da pessoa humana é comumente adotada como constatação, como simples reconhecimento descritivo da natureza da pessoa humana digna e sua atribui-

¹ Em seu texto *Race and essentialism in Feminist Legal Theory*, Angela Harris faz uma comparação entre *Funes*, personagem de um conto de Jorge Luiz Borges e a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América a fim de discutir o feminismo jurídico. Na comparação, a autora trata da diferença entre um “EU” que só conhece especificidades – experiências singulares compostas de detalhes, sem abstrações, diferenciações ou generalizações - e um “NÓS” que só conhece universalidades – em que um dito “povo” é o autor e a audiência do instrumento (HARRIS, 1990, pp. 581-582). Para a autora, ambos são iguais: são monólogos, dependem dos silêncios dos outros; com a diferença apenas de que o primeiro não conhece outros enquanto o segundo os silenciou (HARRIS, 1990, p. 583). Nesse caminho entre o particular e o universal, a voz consubstanciada na assinatura de uma lei – no caso aqui, da Constituição - é autoritária e coercitiva em sua tentativa de falar por todos – que, repito, desconhece particularidades (HARRIS, 1990, p. 583). A crítica é pertinente e pode ser utilizada para o propósito da discussão sobre o gênero na Constituição, já que suas referências a “povo”, “todos” e “homens e mulheres”, a depender de seus usos, podem acabar por criar uma homogeneidade fictícia que desconhece especificidades ou que, quando as reconhece, o faz como se os indivíduos se constituíssem ao modo de uma massa de somas de marcadores diversos – mulher + negra + heterossexual; homem + branco + homossexual (HARRIS, 1990, pp. 588-589) – instituindo direitos fundamentais pensados para esses marcadores – alguns, nem todos – alcançando tão somente a pretensão de proteção de uma massa de universalidades a partir dessas somas. É dessa forma de articular, entre eu e nós, proposta por Harris, que sigo.



ção de fundamento do Estado Democrático de Direito. Assim, ao contrário da ideia do Direito Civil de que o conceito de sujeito de direitos é mais amplo do que o de pessoa (física/jurídica— como se este estivesse contido naquele), reflito exatamente no sentido contrário: centrando-me apenas na questão do humano, pessoa humana é bem mais (ou deveria ser) do que a ideia de sujeito de direitos representa. Ou mais do que isso: na ideia de pessoa humana deve caber bem mais do que o último instituto representa. O sujeito de direitos é a entrada da pessoa humana no mundo normativo-jurídico e suas instituições, o sujeito de direitos é uma instituição desse mundo jurídico. Para que essa entrada possa ser feita sem que tenhamos que nos abaixar tanto como no conto de Kafka, precisamos usar a noção de pessoa humana como uma ferramenta de adiamento de sentido do humano e de sujeito.

Quero aqui colocar em questão essa operação do seguinte modo: (i) começo pela apresentação da forma corrente e dominante de identificação da dignidade da pessoa humana; (ii) analiso a referida forma teórica de modo a questionar se a concepção de pessoa humana ali presente está preenchida ou contaminada com as noções modernas de sujeito e indivíduo; (iii) realizo uma reflexão sobre tais termos diante do corpo como categoria de análise.

O modelo dominante da dignidade da pessoa humana

Naquilo que chamarei de literatura jurídica dominante² tem centralidade uma concepção neokantiana da dignidade da pessoa humana – daqui em diante DPH. Segundo Ingo Sarlet, por exemplo, é incensurável “a permanência da concepção kantiana no sentido de que a dignidade da pessoa humana, esta (pessoa) considerada como fim, e não como meio, repudia toda e qualquer espécie de coisificação e instrumentalização do ser humano” (2002, p. 44). Marianna Holanda, em sua tese de doutorado, faz uma análise a esse respeito, inicialmente realizando uma pesquisa etimológica sobre o termo, que a levou, segundo aponta, a um horizonte comum nas concepções clássicas e modernas: a dignidade como “característica humana excludente,

² Troco aqui o termo *majoritária*, comumente usado no direito, pelos termos dominante ou hegemônica. Com isso, quero indicar que, possivelmente, posições ditas por majoritárias não se tratam apenas de uma questão numérica, mas da hegemonia de uma dada teoria ou epistemologia também como resultado da colonialidade.



um distintivo social”. A autora diz que, na literatura jurídica, a concepção que domina é de que a dignidade é “um “valor supremo do ser humano” que dá origem a todo e qualquer código ou ordem jurídica” (HOLANDA, 2015, p. 64).

A partir de uma compilação de alguns dos autores brasileiros mais citados quando se fala em uma teoria dominante, quero apresentar um pequeno resumo. Certamente ela não esgota o debate nos campos teóricos, doutrinários e jurisprudenciais sobre o instituto em questão. A intenção é reunir pontos comuns, referências reiteradas e que, mesmo sob alguma crítica³, formam a cadeia de significados – ou a cadeia de convenções historicamente constituídas (BUTLER, 1997, p. 51) - da dignidade da pessoa humana. Isso significa que, a princípio, a própria teoria kantiana não será objeto de estudo, mas sim essa sua revisitação. Antes de apresentar esse resumo, há ainda duas questões levantadas por Holanda que me parecem fundamentais para guiar nosso caminho. A primeira é a de que o “problema do humano” parece surgir mais em produções europeias do que em qualquer outro tipo de filosofia ou herança de pensamento. Conceituar a humanidade parece um projeto da colonialidade, talvez porque a oposição humano/não humano seja um dos seus grandes produtos ou fundamentos (LUGONES, 2014; MAGALHAES GOMES, 2017b) – ou os dois ao mesmo tempo (HOLANDA, 2015, p.19). Ou como diz Viveiros de Castro, que nos perguntemos “sobre o que “nos” faz diferentes dos outros – outras espécies ou outras culturas, pouco importa quem são “eles” quando o que importa somos “nós” – já é uma resposta” (2015, p. 26). A segunda pontuação que a autora faz é a de que a referência a uma dificuldade em definir o referido instituto aparece com frequência, mas que tal frequência está apenas relacionada a momentos em que a “dignidade extrapola os seus limites antropocêntricos e androcêntricos – que delimita privilégios –ampliando-se” (HOLANDA, 2015, p. 66).

Parece mesmo haver uma preocupação em controlar e definir os limites dessa dignidade e desconfio que essa preocupação esteja presente com maior frequência contra pretensões expansivas para além de uma noção de humano colonial e andro e antropocentrada. O curioso, no entanto, é que ela também surge quando alguma crítica e pretensão emancipatória estão presentes. Assim, por exemplo, João da Costa Neto propõe a necessidade de definição para possibilitar uma “aplicação coerente” e evite seu

³ Isso porque, por exemplo, o livro de Daniel Sarmento representa, entre as referências que aqui utilizei, o que mais se afasta da leitura dominante e Sarlet faz alguns deslocamentos sobre o antropocentrismo da teoria.



uso como reserva de equidade” (2009, p. 11). De outro lado, Daniel Sarmiento, em um livro com algumas preocupações emancipatórias, aponta que “essa indeterminação e ambiguidade comprometem a capacidade do princípio da dignidade humana de equacionar as controvérsias jurídicas e sociais” (2016, p. 17). Segundo ele, haveria uma “carnavalização do instituto” (Idem, p. 18). Luís Roberto Barroso identifica que a dignidade da pessoa humana, apesar de constituir o que ele chama de “um dos maiores exemplos de consenso ético do mundo ocidental”, na realidade, juridicamente, acaba funcionando “como um mero espelho, no qual cada um projeta seus próprios valores” (BARROSO, 2012, p. 9-10). Não me alongarei nessa discussão, mas a referência aos autores serve a pensar como essa alegação de indefinição e seus perigos se revela uma constante. E, mesmo que o façam com pretensões emancipatórias, a crítica de Holanda nos dá uma boa pista: a pressão ou necessidade de se definir o que é a DPH, que, em última instância seria uma pretensão em definir o que é a pessoa humana, tem qualidades antropocentradas e coloniais. Outros, diante dessa dificuldade, consideram o conceito inútil e, nessa linha, há, por exemplo, quem defenda simplesmente substituí-la pela noção de autonomia. É o que defendeu Ruth Macklin em artigo publicado na *British Medical Journal* em 2003 e seguido, por exemplo, por Lincoln Frias e Nairo Lopes em artigo publicado em 2015.

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

O primeiro componente da DPH – e entendido ou referido como sua ideia central, posição com a qual uma grande maioria parece concordar - é a ideia de valor intrínseco baseado na proposição kantiana de que aquilo “que constitui a só condição capaz



de fazer que alguma coisa seja um fim em si, isso não tem apenas simples valor relativo, isto é, um preço, mas sim um valor intrínseco, uma dignidade” (KANT, 1964, p.32). Em um resumo dos elementos, João Costa Neto aponta encontrar em Kant os “traços fundamentais da dignidade humana como a vemos hoje”, dentre eles a pessoa ou sujeito como “ser dotado de valor intrínseco, a despeito dos fins derivados e consequências que suas ações tragam ou possam trazer a si ou à sociedade à qual ele pertence, ou seja, trata-se de um sujeito que deve ser encarado sempre como um fim em si mesmo e nunca como mero meio” (2009, p. 22). É em Kant e na diferenciação entre preços e fins que Carmen Lucia Antunes Rocha também sustenta a ideia central da DPH como valor intrínseco: a pessoa “é um fim, nunca um meio; como tal, sujeito de fins e que é um fim em si, deve tratar a si mesmo e ao outro. Aquele filósofo distinguiu no mundo o que tem um preço e o que tem uma dignidade”. Assim sendo, aponta que, por não ter preço e ser um fim em si mesma “Toda pessoa humana é digna” (1999, s.p). Para Barroso, esse é o elemento ontológico encontrado no plano filosófico, “ligado à natureza do ser” como um “conjunto de características que são inerentes e comuns a todos os seres humanos, e que lhes confere um status especial e superior no mundo, distinto do de outras espécies” e oposto ao “valor atribuído ou instrumental” (2012, p. 76). Tal elemento, para o autor, está juridicamente na origem de vários direitos fundamentais – vida, igualdade (e consequente proibição de discriminação), integridade física e psíquica (Idem, p. 76-7).

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

Para Sarmento, “A Constituição de 88, interpretada à luz do seu sistema e da moralidade crítica, endossa a ideia de que o Direito e o Estado existem para a pessoa, e



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

Em seguida - e ocupando posição também central nessa concepção dominante - a autonomia. Sarlet diz que: “o elemento nuclear da noção de dignidade da pessoa humana parece continuar sendo reconduzido (...) primordialmente à matriz kantiana, centrando-se portanto na autonomia e no direito de autodeterminação da pessoa (de cada pessoa)” (p. 54) Iguamente, é isso o que Holanda aponta na sua pesquisa, criticando o trabalho de Costa Neto:

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

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

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



sentem obrigados a tratar uns aos outros como fins em si mesmos.” (HABERMAS, 2004, p. 12-3).

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

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

Voltarei a essas formulações a seguir. Na sequência, aparece a ideia de que para que essa dignidade seja possível, há que se garantir o mínimo existencial, como “direito básico as provisões necessárias para que se viva dignamente”. Para Barroso, esse na verdade é um componente da autonomia, pois entende que a igualdade depende dos seres serem “livres de necessidades”, no sentido de que suas necessidades vitais essen-



ciais sejam satisfeitas” (2012, p. 85). O uso do mínimo existencial como parte da DPH pode se dar de duas principais formas: ou como instrumento para garantia e uso de outros direitos ou de modo independente como injustiça em si mesmo. De um lado “Os fundamentos instrumentais apontam que o mínimo existencial deve ser assegurado para que algum outro princípio ou objetivo seja promovido” (liberdade e democracia, os mais invocados). Os fundamentos independentes “postulam que o mínimo existencial deve ser garantido porque a sua degeneração representa, em si, uma grave injustiça, independente dos efeitos que possa ter sobre outros valores.” (SARMENTO, 2016, p. 195). Para ele, o fundamento independente é superior ao não colocar condicionamentos ao exercício de liberdade que “são inacessíveis para muitas pessoas vulneráveis, como crianças e pessoas com deficiências mentais severas” (Idem, p. 331). E faz uma opção clara em defender que ele não se limita a condições para sobrevivência física, envolvendo também prestações de natureza sociocultural (Idem, p. 331). Sarlet encontra aí a ideia de “as condições existenciais mínimas para uma vida saudável,” (2002, p. 71), não como mera condição de sobrevivência, mas como a garantia de uma vida com alguma qualidade.⁴

Por último, quero destacar que são poucos os que fazem referência expressa ao reconhecimento como parte da DPH. Um dos que se prolonga nesse tema é Daniel Sarmento, para quem ele significa “pertencimento do indivíduo a grupos sociais estigmatizados por razões como raça, gênero, orientação sexual, religião, deficiência, etc” (2016, p. 333) e que seria em si um direito fundamental extraído da dignidade da pessoa humana – direito a igual respeito a identidade pessoal. (Idem, p. 332) Sarlet fala de reco-

⁴ A inclusão do mínimo existencial como parte da DPH não acontece sem conflitos. E há aqueles que defendem que não deva ser levado em consideração por trazer tamanha ambiguidade ao conceito e ser um elemento extrínseco. Para Frias e Lopes “A noção de dignidade é tão polissêmica que é possível dar-lhe uma definição partindo de propriedades extrínsecas ao invés de intrínsecas: a dignidade entendida como reflexo das condições externas, do padrão de vida. Nesse caso, alguém se torna indigno (isto é, perde sua dignidade) caso viva em certas condições, que normalmente chamamos de “degradantes”. Mas essa noção de um mínimo para a dignidade, para o autor, leva a arbitrariedades porque “deixa patente o quanto há de normativo (e potencialmente arbitrário) na definição extrínseca da dignidade humana. Diferentes culturas, épocas, grupos e até mesmo pessoas podem divergir bastante em relação ao que consideram “indigno”. Há também a possibilidade de sustentá-la do modo inverso: “No segundo tipo de ligação entre a dignidade e os elementos externos, a causalidade é inversa: são os elementos externos que causam a dignidade, e não ela que dá origem a esses elementos, os sinais. Nesse sentido, certos elementos são condições ou pré-requisitos para que as pessoas tenham dignidade. Isso se aproxima do que se compreende como “mínimo existencial” ou “mínimo social” (WHITE, 2004), que também se relaciona à garantia, normalmente pelo Estado – mas que exige o respeito e a colaboração de toda a sociedade –, de uma esfera mínima e intocável de direitos e recursos, capaz de prover a subsistência do indivíduo (NOBRE JÚNIOR, 2000, p. 247).” (FRIAS; LOPES, 2015, 662-3).



nhecimento, mas no sentido de proteção aos “direitos da personalidade”, sem discutir questões referentes a gênero, raça, sexo, etnia... sua linha é, portanto, de referências genéricas e civilistas ao livre desenvolvimento da personalidade e nessa “proteção da identidade pessoal” inclui respeito pela privacidade, intimidade, honra, imagem, direito ao nome, ... (2002, p. 130).

Em resumo, somando aqui e ali elementos e critérios apresentados acima, entre aproximações e distanciamentos de um e outro autor, uma e outra decisão, encontramos uma espécie de resumo: um sujeito que possui em si um valor intrínseco, por ser humano; autônomo como sujeito racional que, por vontade livre dá a si sua própria lei que, por sua vez, sendo resultado de uma atividade racional, é universalizável; que necessita de um mínimo material para sobreviver. Há, claro, diferenças em termos, por exemplo, de critérios para análise desses elementos ou método de interpretação. Essas questões, particulares de cada teoria ou proposta de cada autor, não serão aqui discutidas. Procurei apenas encontrar esses elementos que formam uma cadeia de significados dominante e que, em vários sentidos, se relacionam com a colonialidade. Essa forma de teorizar sobre o humano, a partir da dignidade da pessoa humana, me faz afirmar que: esse humano, ser racional e autônomo de vontade livre que, para além de seu corpo, suas emoções, sua localização e situação, sua raça, seu sexo, seu gênero, dá a si mesmo uma lei que, como resultado dessas características, é universalizável não é pessoa humana. É o indivíduo da modernidade, é o sujeito moderno-colonial, o sujeito do iluminismo, o resultado de uma herança entre o *ego conquiro* e o *ego cogito*⁵, um sujeito dominante e racializado, a mente que controla e domina o corpo, a racionalidade que funciona e se universaliza apesar e para além da corporeidade. Nas teorias liberais do contrato social, o sujeito contratante é supostamente “um corpo neutro individual: com sexo mas sem gênero, em princípio sem consequência para a cultura, uma mera localização do sujeito racional que constitui a pessoa” (LAQUEUR, 2001, p. 244). Esse sujeito é tomado como o indivíduo abstrato, insular, isolado, autônomo, “cujo adjetivo é portador perfeito do preciso significado contido na expressão latina *abs-tractus*, ou seja, extraído do seu contexto histórico, isolado da sua carnalidade histórica representado sobretudo pela sua sociabilidade” (GROSSI, 2007, p. 140). Esse sujeito é, ainda, o indivíduo

⁵ A respeito dessa construção do *ego conquiro*, o texto A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade (MALDONADO-TORRES, 2008).



possuidor de bens, na ideia de que ao sujeito pertencem direitos como numa relação de propriedade. Segue, então, a leitura a partir dessas avaliações.

Um sujeito sem corpo?

Ocorre que essas formulações jurídicas tradicionais parecem querer dar um caráter jurídico para alguns institutos como esse como forma de neutralizá-los ou protegê-los, mas não conseguem superar a necessidade de que, ao analisar o modo como são operados – tanto na prática quanto na teoria -, eles acabam sendo sempre operados como institutos jurídicos, o que significa dizer, ao menos, sujeitos à interpretação. A “proteção metafísica” é, portanto, frágil e até falsa e cria um artificialismo conceitual e excessivo e exclui ou diminui a “potência das diversidades e do múltiplo” (HOLANDA, 2015). Não significa que defendo fazer de pessoa humana um instituto a ser definido no campo do Direito, mas que precisamos enfrentar uma teoria que se responsabilize e se comprometa juridicamente pela dignidade da pessoa humana. E teoria compromissada é saber localizado, ou apenas o saber localizado pode se responsabilizar (HARAWAY, 1995).

Assim, em uma perspectiva performativa-decolonial, (MAGALHÃES GOMES, 2017b, p. 22 e ss) o que fazer com essa “pessoa humana” a que o direito faz referência? O que a define? O que constituem termos jurídicos como sujeito e pessoa humana? A linguagem legal parece exigir que essa pessoa humana venha a ser o sujeito: para falar em direitos, para fazer reivindicações de natureza jurídica, nos apresentamos como sujeitos completos, distintos, reconhecíveis, “sujeitos diante da lei” (BUTLER, 2004, p. 21) e assim fazemos porque assim nos é exigido e essa forma de se apresentar se vê necessária para fins de proteção e concessão de direitos. Mas ainda que essa exigência possa ser compreensível, não é possível fundir as categorias – pessoa humana e sujeito – uma na outra. O sujeito não representa tudo o que somos ou podemos ser e a linguagem “legal” a respeito de quem somos, de nossa identidade, não comporta o humano escapável. Além disso, o pleito de reconhecimento jurídico traz em si um paradoxo: o fato de estar sustentado em um sujeito corporalmente autônomo, como se a pessoa humana tivesse vida por si e para si. A própria autonomia corporal é um paradoxo, afinal, em uma dimensão relacional própria do humano, somos todos precários (BUTLER,



2015, p. 30), como sujeitos dependentes, corpos vulneráveis (e vulneráveis a essa e nessa dependência).

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

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



“corresponde a um homem, branco, heterossexual, menos emotivo e corporal” (SARMENTO, 2016, p. 75).⁶ Defendo que precisamos romper também com essa narrativa: não se trata desse homem, mas de um suposto ideal vendido por esse homem. Esse homem também não é sujeito autônomo que dá a si mesmo a lei. Ele vende esse ideal aos demais, como o ego conquiro que domina o corpo e que, por convencer que é assim, domina os demais. Repetir que essa pessoa humana moderna representa o homem, com essas características, guarda o risco de mantê-lo nesse lugar neutro e dominador que ele mesmo nos vendeu. Do contrário: ele se fez não-corpo e fez dos outros corpo (YOUNG, 2011). Mas ele nunca deixou de ser corpo; e masculinidade e branquitude não podem ficar no lugar da neutralidade enquanto problematizamos categorias sobre os corpos e a subjetivação como são o sexo, o gênero e a raça. Assim, não podemos correr o risco de realizar uma substantificação das atitudes (FANON) em sentido contrário (ou seja, tomar essa produção de um ideal por esse homem como se ele fosse esse próprio homem), por perigo de assim seguirmos na mesma linha que a colonialidade parece querer. Então, não é que os demais sejam emoção, sejam menos razão, sejam mais corpo, sejam mais sexo: são transformados nisso na linguagem da colonialidade.

A criação do sujeito da modernidade, baseada na separação corpo-mente cartesiana não só coloca a razão no centro, mas cria também a noção de um “cidadão universal” que, sendo sujeito racional, é “capaz de transcender o corpo e o sentimento” (YOUNG, p. 109). Segundo Iris Marion Young, essa criação e imagem do sujeito e cidadão racional universal cria tanto o efeito de excluir da esfera pública os aspectos corporais e sentimentais do humano, quanto o de associar essas características com determinados grupos ou tipos de pessoas (YOUNG, p. 109). Essa separação, então, exclui qualquer aspecto supostamente não racional: da corporalidade à afetividade, do físico ao desejo e estas, portanto, estão não apenas separadas mas também se opõem a razão e a moral. (YOUNG, p. 111) E isso tudo ainda vai significar que, aqueles excluídos do modelo de sujeito e cidadão universal, aqueles colocados no lugar do não-ser, precisam se fazer ser sob e contra essa exclusão, ao mesmo tempo: essa existência de um modelo descorporificado e dominador exige dos que nele não cabem construir sua subjetividade como resistência, vivendo sob a exclusão e contra ela. Como pontua a autora, o cidadão universal associa o que não é razão a determinados grupos e os exclui da esfera pública.

⁶ Mais à frente, o autor usa a expressão “interesses do homem.” o que me parece mais adequado (Idem, p. 142).



Para nela entrar, o Estado e o Direito exigem que o excluído o faça despindo-se de seu corpo, já que aquela esfera é (ou tem que ser, nessa concepção da colonial/modernidade) o espaço da homogeneidade para ser o espaço da igualdade. Ou, para dizer no sentido contrário, para ser universal é preciso apagar toda particularidade e a igualdade precisa ser transformada em homogeneidade. Essas operações, contudo, não apenas são ideais e ilusórias como também são excludentes, colonizadoras e desumanizadoras.

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

Antes de tudo, onde está a diferença entre sujeito e pessoa humana? É possível apontar essa diferença sem conceituar o segundo? Para Douzinas, há uma diferença de falta e de excesso enquanto “as pessoas pertencem ao mundo dos fatos (...). o sujeito, pertence à lei e sua personalidade é construída e regulada por regras jurídicas. As regras obedecem à lógica e ao precedente, os métodos do raciocínio jurídico e os protocolos da validade legal” e o sujeito é apenas uma caricatura da pessoa (2009, p. 245) ou, como na leitura de Kafka por Derrida, o sujeito é menor, de modo que a pessoa precisa se abaixar para ver o que há dentro da lei (DERRIDA, 1992). Como caricatura e como menor, o sujeito é falta (ou ao sujeito falta). Ao mesmo tempo, ele é excesso: a lei lhe confere um excedente de razão (Idem, p. 245), a mente que supera e domina o corpo, o ego conquistado transmutado em ego cogito, o sujeito racional que está na base da concepção dominante. Esse sujeito, diz Douzinas, é o indivíduo (2009, p. 245). E o indivíduo como um equivalente a pessoa humana é uma construção da colonial/modernidade; igualmente, portanto, apenas uma parte do humano, menor do que ele pode ser. Essa pessoa humana que é sujeito que é indivíduo não nos serve. Como indivíduo, além dos componentes daquele sujeito de direitos de que falei acima, como “ser independente e autônomo, incapaz de ser subsumido à totalidade social” (CASTILHO, 2013, p. 25) é tido como completo, com uma essência que conhece a si, um único, inteiro, perene espécime de humanidade, o inteiro resultado dessa essência. Gostaria de citar brevemente apenas 3



formas de deslocar essa pessoa como indivíduo ou sujeito. A primeira, constante da etnografia realizada por Rita Segato no Xangô de Recife (2005). A segunda, o trabalho também antropológico de Strathern (2006) sobre os povos melanésios. A terceira, a noção de pessoa dos povos ameríndios em Anthony Seeger, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro (1979).

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

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

No trabalho de Seeger, Da Matta, e Viveiros de Castro (1979), a corporeidade aparece como elemento chave para a compreensão da pessoa entre os ameríndios, como substância e como algo a ser construído, modificado, transformado, num idioma social corporal. A pessoa se faz no lugar do corpo humano mas não como sujeito isolado: “a produção física de indivíduos se insere num contexto voltado para a produção social de pessoas” que transformado, “afirmado ou negado, pintado ou perfurado tende



sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas tem da natureza do ser humano”. Em certa medida, por isso Viveiros de Castro (2015) relembra da anedota de Levi-Strauss: a alma para os ameríndios é universal, todos os seres tem. Mas o corpo, esse lugar da pessoa, é a forma do particular (2015, p. 43).

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

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



cimento do ser “na metafísica ou na ontologia”, (...) os resultados acabam por ser os mesmos: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 79).

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

A questão, contudo, é que essa pressuposição sobre o sujeito serve a Kant para produzir uma teoria sobre o fundamento do agir moral e, de outro lado, a teoria dominante da DPH parece usá-la tanto como pressuposto quanto como modelo de chegada: a pessoa humana digna é o sujeito autônomo que se guia pela vontade apenas guiada pela razão. E, consideradas essas duas formas de usar o sujeito na teoria, vale fazer aqui uma articulação para pensar se queremos mesmo usar alguma delas. Primeiro, lembrar: a esta teoria dominante da DPH falta o corpo. E falta também o corpo à teoria em que ela supostamente se baseia. Estou falando da referência constante que o modelo dominante faz a Kant e sua obra. O sujeito kantiano é pressuposto como sujeito racional, cuja vontade se forma livre de interferências, eu diria, corporificadas. Mas não seria essa teoria sem corpo, essa filosofia descorporificada, mais uma vez, uma teorização de um



ego que controla corpos? Esse teorizar sem o corpo não estaria no fundo excluindo-o da teoria para poder exercer poder sobre ele? Considerando, ainda, que Kant é dado como um dos precursores da noção biológica das raças e da inferioridade de pessoas africanas e americanas (MILLS, 2005, p. 11; EZE, 2001) diante da superioridade branca e europeia, de que sujeito ele fala? Para que sujeito ele teoriza? Usar a teoria de Kant para falar de pessoa seria usar uma personalidade racializada? Segundo Mills, não é possível seguir ignorando os escritos de Kant sobre a raça e as diferenças raciais como se fossem questões menores e não centrais de sua filosofia e que não afetariam a elaboração de seus conceitos sobre moralidade, autonomia, razão e mesmo personalidade (2005, p. 14). Afinal, se de um lado ele fornece elementos para discutir questões universais do humano e da personalidade fundadas em um agir moral racional para dizer que todos os seres racionais merecem respeito, de outro identifica na raça diferenças de capacidade, valor, racionalidade entre sujeitos. O que é a priori na filosofia kantiana, diz Mills, é que “todos os seres racionais merecem nosso respeito; não é um a priori de que todos os humanos sejam seres racionais” (Idem, p. 24). Não me cabe fazer considerações sobre o racismo ou não de Kant no sentido pessoal. O que me parece, junto à crítica de Mills, é que, mesmo considerando que tenha havido mudança no pensamento posterior ao *Das Diferentes Raças Humanas* (KLEINGELD, 2007), não é possível dizer que tais formulações não atingiriam a obra como um todo, especialmente no que lhe é central para a apropriação feita pela teoria jurídico-constitucional da dignidade da pessoa humana. Não significa a recusa da filosofia do autor – afinal ela não é o meu objeto –, mas certamente a afirmação da sua incompatibilidade com uma teoria sobre o humano digno, uma vez que representa a colonialidade do ser que toma a razão como fundamento de diferenciação dos sujeitos a partir da racialização dos corpos e, por consequência, como fundamento de inferiorização e dominação.

O sujeito na lei – subjetivação como processo corporificado

Feitas essas considerações e afastamentos, volto às minhas perguntas acima feitas sobre como lidar com esse sujeito na lei que, a partir desses corpos nos quais se articulam sexo, gênero e raça, dá a si leis sempre dentro de uma norma que não é sua. Pergunto-me o que significa esse sujeito que precisa se dar leis contra uma norma que não é sua?



O que significa ter o Direito como parte do processo de subjetivação e como a dignidade da pessoa humana pode ou não contribuir para um processo menos violento? Como resolver isso? Se o sujeito é sujeito na e da lei, se o processo de subjetivação não é esse de alguém que dá a si a lei fruto da própria vontade racional, mas ao mesmo tempo “processo de se tornar um ser subordinado pelo poder, bem como o processo de se tornar um sujeito” (BUTLER, 1997, p. 2) afinal o “sujeito moderno é uma entidade “desejante e autônoma, mas sua genealogia é uma de sujeição à lei e dominação pelo poder”⁷, precisamos de outra forma de lidar com a DPH. Essa autonomia kantiana “torna o homem moderno o sujeito da lei em um duplo sentido: ele é o legislador e é sujeito a lei. Em Kant, o sujeito moral é autônomo o sujeito jurídico não é” (DOUZINAS, 2009, p. 203). O que temos então é que o Direito usa esse sujeito autônomo que dá a si mesmo uma lei como modelo da dignidade da pessoa humana recusando ou esquecendo a si mesmo - o Direito - e o fato de que os sujeitos estão inseridos em uma ordem que dá normas de fora – ordem e normas de natureza social, histórica, política, jurídica e linguística. Essa forma de pensar, contudo, é “inverossímil na prática” (Idem, p. 205): coloca-se como meta o sujeito autônomo que dá a si uma lei, mas exige-se que ele fale a língua de Direito para que ele possa pleitear o reconhecimento da sua dignidade e, assim, “somente com sua sujeição a lei [externa] que ele pode adquirir sua autonomia” (Idem, p. 235).

Pensando com a teoria dos atos performativos, Judith Butler diz que o gênero é um ato, ou, para melhor dizer, o gênero é performatividade. Significa dizer que nosso agir faz consolidar impressões sobre ser homem e ser mulher. Significa dizer que toda vivência de gênero é uma cópia: não há o original, toda e qualquer forma de viver o gênero é uma performatividade que em si mesma instaura e mantém o ideal. A teoria da performatividade não é, portanto, uma teoria construtivista: não há um construtor por trás do ato: assim como para Jacques Derrida não há um significado por trás do significante, Butler diz que não há uma identidade de gênero por trás das expressões do gênero. E, agora, completamos: não há um sujeito por trás ou antes do processo de subjetivação (BUTLER, 1997). Aí a razão pela qual se recusar o uso desse sujeito autônomo

⁷ Douzinas lembra que a ideia de sujeito é antes de tudo uma ideia jurídica e política, uma ideia de uma sujeição e obediência ao rei – súdito (2009, p. 226-227). Desse modo, “o sujeito moderno iniciou sua jornada nos anais e operações da lei como o sujeito jurídico dos direitos. Não poderia ter sido de outra forma: o sujeito passa a existir perante a lei, sujeito a suas normas e declarado responsável em seu tribunal. Lei e sujeito estão intimamente ligados, e os direitos humanos representam o lugar paradigmático no qual a humanidade, o sujeito e o Direito se encontram” (Idem, p. 193).



kantiano: trata-se tanto de que esse dar-se a lei não existe por nascermos inseridos numa linguagem que é violência, quanto que a forma dessa violência difere e coloca alguns – os condenados da raça e do gênero, os fora da norma, os abjetos, os recusados em seus corpos não conformes – na margem dos processos de subjetivação da matriz da colonialidade e que assim são inseridos em uma linguagem que, mais do que violência, pode lhe fazer parecer que sua vida é impossível.

Isso significa, então, que, se o corpo é corpo na linguagem e a linguagem dos corpos é uma que, especialmente, articula sexo, gênero e raça para criar um ideal que é branco, heteroconforme (MAGALHÃES GOMES, 2017b) e cissexual e esse sujeito autônomo, identificamos, é a teorização e racionalização desse ideal, parece-me que o que estamos fazendo toda vez que usamos a DPH nesse molde é justamente negar humanidade ao que não se conforma ao ideal que, longe de ser desejável é um ideal de autonomia irrealizável, impossível, violento e colonizador.

A noção de performativo, nesse caminhar, serve, então, também para refletirmos essa subjetivação corporificada, a nossa formação como sujeitos. Pois o sujeito é apenas sujeito na e da lei, como sujeito eujeitado, lei aqui como linguagem, como norma social, psicanalítica, moral e jurídica, como a linguagem que normatiza os corpos, o que significa que o processo de subjetivação é um processo corporificado (BUTLER, 2015a, p. 236). Nos tornamos diante de normas que não nos demos e essas normas são de raça, sexo e gênero, são normas de linguagens sobre os corpos. O processo de subjetivação é, então, sempre um processo de violência, um processo que é externo e interno. Somos formados/forjados na violência, mediante a instauração de normas que nos são impostas.

Mas há um risco nessa declaração que precisa ser pontuado: essa linguagem que nos é dada e na qual somos formados aqui, neste contexto brasileiro, é a linguagem da colonialidade. Isso significa que, ainda que todo sujeito seja formado na violência, a violência não é a mesma para todos. Essa violência como um ideal branco cis-heteroconforme conforma corporeidades inteligíveis no marco do sexo, gênero e raça. Assim, mesmo considerando que o próprio homem branco, heteroconforme e cissexual também é formado na violência e pode não se adequar completamente à norma, essa violência não é a mesma articulada contra e experimentada por mulheres brancas, negras e indígenas, homens negros e indígenas, mulheres cis e trans, homens trans, travestis, pessoas não binárias, gays, lésbicas e bissexuais. Por isso o componente da corporei-



dade é tão importante para compreender esse processo de subjetivação violento, porque ele não é nem universal nem universalizável. Diante disso, o sujeito que atua para se fazer digno ou para inscrever sua própria noção de dignidade precisa atuar, ao mesmo tempo, com e contra a norma. Ou seja, se o processo de subjetivação é um processo corporificado, ele é sempre com excesso: o corpo será sempre mais que o sujeito. Essa a razão de se tomar o corpo em suas linguagens de sexo, gênero e raça, para perceber que as escolhas dos sujeitos não são – ou nunca serão – essas escolhas de pura vontade racional, mas um conjunto de linguagem, corpo e razão que não se fundem um no outro, mas também não se opõem radicalmente.

Na teoria de Butler, (2003 e 1997) a subjetivação é um processo de violência como punição: o desviante de gênero, por exemplo, é punido, o “performar erradamente o gênero gera um conjunto de punições tanto óbvias quanto indiretas”, (2003, p. 14). Há um risco de que, pensando desse modo, a norma seja encarada como funcionando como correção e não me parece que essa seja a estrutura, quando colocamos esse ideal na matriz da colonialidade. Pensando, por exemplo, com a realidade da violência doméstica no Brasil, a violência racista policial, ou a criação do mito do estuprador negro, ou a atuação do sistema de justiça criminal contra uma suposta masculinidade negra agressiva - só para pontuar alguns exemplos - o que está na base dessa atuação violenta não é apenas a punição pelo desvio, mas a punição para manter o lugar de desumanização. Quando percebemos que a articulação humano/não humano está no centro da norma e que esta funciona como desumanização, atribuindo a algumas pessoas apenas corporalidade, identificando-os apenas como corpos – objeto, alvo, instrumento -, essa norma funciona agindo tanto como como punição contra um “desviante”, mas também contra os sujeitos racializados que ocupam o espaço branco: o desviante da raça é também, muitas vezes, não o que foge à norma, mas o que tenta ocupá-la. Para continuar produzindo este “não humano” contra o qual o sistema age sem que o diga violento ou o legitimando, o ideal do castigo não existe como referência para a qual se quer trazer todo “desviante” na punição como disciplina, nem se quer punir o desviante como correção para cumprimento do ideal. O castigo serve a manter seus destinatários a esse lugar apenas de corpo destituído de humanidade.

Estou ciente de que Butler se refere a punição não literalmente, no entanto, não é possível negar que, na realidade brasileira das mulheres vítimas de violência doméstica, por exemplo, a “punição” pela agressão ou pela morte, nem sempre está atrelada a



esse descumprimento do que se constrói histórica e hegemonicamente sobre o gênero: mulheres são agredidas e mesmo mortas ainda quando cumprem com esse estereótipo. O ciclo de submissão e violência a que são submetidas as mulheres no Brasil ainda é uma realidade. Se, de um lado, esse ponto da teoria pode explicar com relevante aproximação a violência pessoal e institucional a que estão submetidas mulheres cis e trans e pessoas desviantes do gênero de forma geral, talvez ela não seja suficiente para nos contar uma história do gênero e suas relações no contexto brasileiro para pensarmos uma teoria para nosso direito.

Do mesmo modo, quando Foucault fala do sistema prisional e sua atuação como disciplinador de corpos, os “corpos dóceis” (2009, p. 131), parece-me que tal ideia não funciona quando pensamos na atuação racista do sistema de justiça criminal brasileiro, que atua mais como desumanização (FLAUZINA, 2008) que como disciplina. Ainda que nem Foucault nem Butler possam estar falando de punição e disciplina de modo literal e suas teorizações sejam por vezes um caminho para discutir os processos de subjetivação, parece-me que se assim fosse, a matriz funcionaria como um processo de correção que pretenderia trazer para seu modelo todo sujeito desviante. Mas, se assim for, a matriz não destruiria a si mesma? Ela não se justifica exatamente enquanto há o outro excluído sobre o qual forma seu ideal? É por isso que me parece que, mais do que ou junto do componente de punição e correção, a matriz funciona também para manter os sujeitos nesse lugar de desviantes de gênero e raça e atua para isso igualmente de modo violento. Ademais, esse processo de subjetivação que tem um ideal branco tem mais um componente quando pensado com a violência racista. Em *Tornar-se Negro*, Neusa Santos Souza mostra que “todo um dispositivo de atribuições de qualidades negativas aos negros é elaborado com o objetivo de manter o espaço de participação social do negro nos limites estreitos da antiga ordem social” (SOUZA, 1983, p. 20) e que produz uma história de “submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. (...) a história de uma identidade renunciada” (idem, p. 23) e que cria um ideal de ego branco (idem, p. 34) que desemboca numa “relação persecutória” com o próprio corpo como desejo da própria extinção (COSTA, 1983, p. 5-6). E, por último, essa subjetivação sob o ideal branco cria uma violência brutal contra os povos indígenas, cuja cosmovisão sobre os sujeitos é a de “sujeito coletivo que se expressa pela inter-relação de diversas pessoas e pela própria coletividade” (FONSECA, 2016, p. 122) o que impacta igualmente em uma noção diversa de autonomia como “autonomia da comuni-



dade” em que “a luta por relações mais justas entre homens e mulheres é construída numa perspectiva de complementariedade, equidade e dignidade” (FONSECA, 2016, p. 122).

Desse modo, o processo de subjetivação é um processo violento e corporificado e a corporificação é um processo normativo (BUTLER, 2004, p. 28) generificado e racializado. Mas a violência – a norma - não atua de uma vez só (SEGATO, 2013b, p. 111) – e sua repetição – tanto no sentido de como elas atuam quanto no de como nós a atuamos - pode ser um local tanto de reinscrevê-las quanto de subvertê-las (BUTLER, 2015a, p. 239). Assim, “a produção normativa do sujeito é um processo de iterabilidade – a norma é repetida e, nesse sentido, está constantemente “rompendo” com os contextos delimitados como as “condições de produção”. E essa ruptura se constitui em uma:

série de mudanças significativas que resultam da estrutura iterável da norma. Afirmar que a norma é iterável significa precisamente não aceitar uma explicação estruturalista da norma, mas afirmar alguma coisa sobre o contínuo da vida no pós-estruturalismo, a preocupação com noções como ir vivendo, sobrevivendo, continuando, que são as tarefas temporais do corpo (BUTLER, 2015a, 238-239).

Essa ruptura, no entanto, tem poucas – ou nenhuma – chance de acontecer quando a operação é de conservação como me parece ser o caso do uso da teoria dominante resumida no tópico anterior, operação da colonialidade do ser, que faz desse ser opressivo, já que ele não é para todos (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 95). Inspirada no individualismo e pressupondo um consenso a priori sobre o humano, tal concepção dominante da DPH é despolitizada e esquece uma dimensão fundamental desse humano: sua relacionalidade. De um lado, Judith Butler fala que autonomia não pode dispensar a noção de dependência.⁸ A própria autonomia corporal é um paradoxo: para a autora, dependência, desconhecimento e associação não são apenas uma realidade da vida infantil e nosso corpo nunca é apenas nosso e essa dependência e vulnerabilidade do e ao outro é parte de nossa vida corporificada. O sujeito e, também, a identidade e o gênero não são fixos. Não há um conhecer-se pleno, completo, assim como não há uma divisão cartesiana corpo/mente, produto – racializado - da racionalidade moderna (QUIJANO, 2005, p. 129). Nossa precariedade não diz respeito apenas aos nossos corpos como entidades dissociadas daquele “interno”: a autonomia humana é também dependência por ser relacional. Somos sujeitos dependentes, estamos na mão do outro. Isso

⁸ Para a autora, inclusive, o próprio conceito de *self* não é um conceito de autonomia mas um conceito de relacionalidade. (BUTLER, 2004, p. 19).



não apenas porque fisicamente dependemos de um outro, mas também porque essa é a base da característica relacional do humano. Relacional não apenas no nível de relações sociais ou familiares, mas incluindo a relação com instituições produtoras de normas que definem os contornos do “humano”. O meu “eu”, a minha identidade, o reconhecimento, é constituído de normas e depende delas. E o poder do reconhecimento pode ser negativo ou positivo: “posso sentir que sem reconhecimento não posso viver, mas também que o modo pelo qual sou reconhecido faz da vida “invivível” (BUTLER, 2004, p. 4). Assim, vivemos ao mesmo tempo em uma dependência e relacionalidade que nos forma e que nos violenta de modos diferentes como modos diferentes de distribuição de humanidades. Normas – jurídicas ou não - que conferem reconhecimento, assim, não são apenas concessões de direitos, mas podem ser ou violência e morte ou a própria possibilidade de vida. Para os “desviantes” do gênero e da raça na colonialidade esse ser colonizado, esse ser como subjetividade abstrata, faz deles não-ser e, assim, em muitos casos, a morte é possibilidade diária (FANON, 2008; BUTLER, 2004; MALDONADO-TORRES, 2007). Quando Thairê dos Santos Felix Damascena, homem trans, diz que “Quando VOCÊS (pessoas cis) matam a nossa carne, nosso espírito já está morto há muito tempo” (2017, p. 47) é também a nós do Direito que essa interpelação é dirigida, já que é ele um dos principais produtores – se não o principal, considerando sua força como violência e autoridade – de práticas e linguagens que criam morte em vida.⁹

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

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

⁹ Também a interpelação de Maria Léo Araruna: “Eu confiei, durante muitos dias, no meu apagamento, e, até hoje, uma agonia e um padecimento surgem só de pensar que vivo, exatamente, em uma época de profunda disputa sobre os nossos direitos e sobre a legitimidade de nossa existência. De um lado, um esbanjamento de discursos jurídicos, políticos, religiosos e acadêmicos os quais são criados e desenvolvidos para tornar-nos mazelas e falhas sociais, de outro, a nossa persistência em gritarmos que somos possíveis.” (2017, p. 28).



Essa racionalidade, acentua, não pode funcionar como uma homogeneização de culturas e da espécie, das maneiras e das normas. Pontua que não fala em reciprocidade ou na liberação de hierarquias nem para destacar o coletivo frente ao individual nem mesmo o contrário. Assim, está falando de “coletivo como relação de indivíduos livres” (QUIJANO, 1991, p. 52) ou, como aponta Segato, de “sujeitos coletivos” (2011, p. 367).

Com tudo isso, como ficamos agora entre esse sujeito na lei e o sujeito presente da teoria dominante? Para onde nos leva a confrontação do sujeito com seu corpo? Proponho algumas linhas a seguir.

Como considerações finais: a proposta de estar nos intervalos

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

O que essa revelação faz com esse sujeito descrito pela teoria dominante? O primeiro ponto a se pensar é o elemento do valor intrínseco, como uma espécie de acordo sobre o humano: todo ser humano tem em si um valor intrínseco por ser humano, como ser racional que dá a si mesmo suas leis. Salvo algumas exceções, como acima indicado, a referência a esse elemento é, ao lado da referência à autonomia, o ponto central da teoria dominante – que, na realidade, funcionam de modo tautológico. Mas será mesmo que há esse acordo, esse valor como essência ou natureza humana? A primeira resposta pode vir do óbvio: existindo tantos exemplos de uso de humanos como objetos, instrumentos ou meios em si mesmos, a ideia de valor intrínseco como essência



já estaria desmentida. Argumentar dessa maneira, contudo, não me levará a lugar nenhum e, ou me fará forçada a adotar posturas como as dos que abandonam esse elemento e assentam a DPH apenas como sinônimo de autonomia ou me fará cair numa argumentação sem fim entre os opostos universalismos e particularismos, numa estrutura de argumentação que acaba sempre equivalendo o primeiro a teoria e o segundo a prática, o primeiro a objetividade e o segundo a subjetividades. Não quero fazer isso, afinal, estou tentando seguir a pista de Haraway (1995) de que a objetividade se encontra nos saberes localizados e que, assim, esse embate teoria e prática como embate universalismo e localismo/particularismo só me fará cair naquelas oposições do tipo natureza e cultura (que corre, inclusive, o risco de opor o valor intrínseco como natureza humana e as práticas violentadoras como resultado de culturas, levando ao risco último do discurso da colonialidade, o de hierarquizar práticas culturais).

O que me parece, então, é que o recurso ao valor intrínseco tornou-se um constatativo como verdade autoevidente¹⁰, como uma substituição do recurso ao divino da pré-modernidade (aqui entendida como modernidade europeia). O valor intrínseco seria essa verdade autoevidente sobre a natureza humana, agora, contudo, não mais uma verdade autoevidente decorrente da metafísica cristã ou de qualquer pressuposição do sagrado ou do divino, mas como uma consequência da razão. A armadilha, no entanto, é que os estudos decoloniais nos mostram justamente que o uso da razão vem ocupar o lugar do divino, exercer esse centro universalizado baseado em verdades que se explicam por si mesmas e que não comportam ou não precisam de discussão. Essa substituição está principalmente em formulações como a de Barroso quando diz que esse valor se trata de um elemento ontológico “ligado à natureza do ser” (2012, p. 76) que confere

¹⁰ Em *Declarations of Independence*, Jacques Derrida (2002) 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 realizada por Hannah Arendt em *On Revolution* (1990). A diferença entre as leituras, como examinado por Bonnie Honig, está em como cada um identifica o momento performativo e a presença de atos de fala constatativos no texto, em especial, o recurso a uma verdade autoevidente: a referência a Deus. Enquanto Arendt entende que tal referência é desnecessária e fruto de uma insegurança dos fundadores no poder da performatividade – para Arendt o ato se sustenta por si mesmo, a força é da própria Revolução é isso que o fez *permanecer* –, Derrida entende que o recurso a um absoluto, a uma verdade autoevidente, a um constatativo é inevitável: todo ato fundacional se sustenta em um constatativo (HONIG, 1991, p. 108), como recurso consciente ou não, deliberadamente ou não. E com o Direito não poderia ser diferente, afinal, na teoria do autor, o Direito não tem fundamento, como performativo ele funda a si mesmo, mas recorre sempre a um constatativo que o sustente. Talvez por uma operação fundacional, por uma deliberada operação de esconder essa autofundação como ato de violência... Parece-me, contudo, que esse recurso realmente seja inevitável, afinal, em última instância, a autofundação (revolucionária ou não) do Direito traz um “elemento comum e imutável que se refere a “homem” ou natureza humana e torna legítimo o legislador e os conteúdos variáveis que abrem novas áreas de prerrogativa e livre atuação” (DOUZINAS, 2009, p. 107).



status especial ao humano. Assim, o homem é um fim em si mesmo porque é um ser racional. Ocorre que esse status especial fundado na razão é o que identificou-se como colonialidade do ser.

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

A dignidade da pessoa humana, como tomada na dogmática constitucional, vimos, é devedora de uma matriz racionalista, (neo)kantiana e iluminista e isso, neste trabalho, quer dizer que ela recusa, nega ou esquece o corpo e(m) suas significações e o corpo como local de negação de humanidades. Falar no humano racional e esquecer a corporeidade contribui para essa produção diferencial de humanidade. Com a supressão do corpo n(d)a teoria, esquece-se que formas de percepção diferentes do corpo colocam sujeitos diferentes em diferentes situações de indignidade, mas não apenas isso, não apenas como vulnerabilidades a atos diários de violência, mas mesmo antes disso, um ponto antes: produz a negação de humanidade, por meio dos discursos de raça e gênero que tornam determinados corpos ininteligíveis. Apenas em uma matriz racionalista que esquece o corpo e os significados nele impressos por saberes coloniais – como o Direito – é possível conviver o genocídio indígena, o genocídio negro e os altos índices de violência contra LGBTTQIA e contra mulheres cis – que assume formas de uma peda-



gogia da crueldade (SEGATO, 2014) com feminicídios extremamente violentos e estupro coletivos – sem ver nisso a imensa prova da diferencial distribuição de humanidade e, junto dela, de dignidade, ou melhor, vendo nisso apenas uma consequência de atos individuais de sujeitos que violentam uns aos outros e não como também resultado de linguagens violentas que medem os sujeitos e suas relações a partir desse ideal de sujeito autônomo a que todos podem chegar. Afinal, se o objetivo é fazer de todos esse sujeito como parâmetro da DPH, o controle dos corpos se torna uma consequência. Como aquele que tem a certeza de que todos tem corpos, mas duvida da sua alma/mente/razão como atributo da humanidade, revivemos a anedota de Levi-Strauss.

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

O deslocamento que essa operação promove, me parece, passa por afastar concepções universalistas, metafísicas, naturalistas ou transcendentais – em resumo, concepções da colonialidade - sobre o referido fundamento da República e reconhecê-la não como característica ou valor intrínseco do humano, mas como característica continuamente atribuível a todo humano. Teorizar desse modo a DPH, como processo, significará localizar-se no intervalo: nem assumir uma propriedade do humano, nem advogar não haver nada de próprio ao humano, compreendendo que esse humano é um devir humano. Isso porque cada extremo guarda um risco. De um lado, advogar um pronto do humano guarda o risco da exclusão, de produzir desumanidades ao definir humanidade, de excluir desse humano os sujeitos não-conformes à matriz ou ideal branco e cis-heteroconforme, os dominados pelo “humano racional”, os condenados. De outro, dizer não haver nada próprio do humano “lhe daria, por feliz consequência, direitos ilimitados sobre todas as propriedades alheias”, caindo novamente no antropocentrismo em que, agora “o inacabamento, a finitude, a falta são o estigma que distingue nobremente a espécie, em benefício do restante do vivente”. Nos colocamos de novo lugar de um humano apropriador – um ego conquiro? – do humano europeu “humanos completos e acabados, ou melhor, grandiosamente inacabados, os exploradores destemidos de mundos desconhecidos”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27). Em nenhum dos casos saímos do lugar disso que chamamos de colonialidade. Talvez porque o humano seja



intervalo, como identifica Ricardo Timm de Souza (2008, p. 125), sair dos extremos seja a operação decolonial que precisamos.

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

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

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



que nunca alcançada na sua totalidade, nunca presente. E são os direitos fundamentais nela fundados seus mecanismos temporais e urgentes, mas nunca definitivos. A dignidade humana é a experiência do impossível em tema de direitos fundamentais.

Referências bibliográficas

ARARUNA, Maria Leo. Desistir de mim mesma: um diálogo entre transfobia e depressão. GRUPO TRANSCRITAS COLETIVAS, Nós, Trans Escrevivências de Resistência. Editora Lite-raTRANS, 2017, p. 27-30.

ARENDDT, Hannah. On Revolution. London: Penguin Books, 1990.

BARRETTO, Vicente de Paulo. O fetiche dos direitos humanos e outros temas. Rio de Janeiro: Ed. Lúmen Juris, 2013.

BARROSO, Luis Roberto. A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo - a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Pessoa humana e direitos humanos na Constituição brasileira de 1988 a partir da perspectiva pós-colonial. Tese (Doutorado em Direito). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, São Leopoldo, RS, 2009.

BUTLER, Judith 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.

_____. Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?. Trad. Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.

_____. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética. Trad. Rogerio Bettoni. 1ª ed. Belo Horizonte: Autentica, 2015b.

_____. Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence. London, New York: Verso, 2004.

_____. Undoing Gender. New York: Routledge, 2004.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A 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.



CASTILHO, Natalia Martinuzzi. Pensamento descolonial e teoria crítica dos direitos humanos na América Latina: um diálogo a partir da obra de Joaquín Herrera Flores. Dissertação (Mestrado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Florianópolis, 2013.

COSTA NETO, João. Dignidade Humana (Menschenwürde): evolução histórico-filosófica do conceito e de sua interpretação à luz da Jurisprudência do Tribunal Constitucional Federal alemão, do Supremo Tribunal Federal e do Tribunal Europeu de Direitos Humanos. Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

COSTA, Jurandir Freire. Prefácio: Da cor ao corpo. In SOUZA, Neusa Santos. Tornar-se negro. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1983.

DAMASCENA, Thairê dos Santos Felix. Transfobia: morte à carne, morte ao espírito. IN GRUPO TRANSCRITAS COLETIVAS, Nós, Trans Escrevivências de Resistência. Editora LiteraTRANS, 2017, p. 47-49.

DERRIDA, Jacques. Before the Law. In Acts of Literature. Ed. Derek Attridge. New York: Routledge, 1992. (pp. 181-220)

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

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

EZE, Emmanuel C.. El color de la razón: las ideas de 'raza' en la antropología de Kant. In: W. MIGNOLO (ed.), Capitalismo y geopolítica del conocimiento. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 201-251.

FANON, Franz, Os condenados da Terra. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Franz, Pele negra, máscaras brancas. Trad. de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em: <http://unegro.org.br/arquivos/arquivo_5043.pdf>. Acesso em: 15 nov 2016.

FONSECA, Livia Gimenes Dias da. Despatriarcalizar e decolonizar o estado brasileiro – um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas. Tese (Doutorado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

FRANÇA, Kayla, In GRUPO TRANSCRITAS COLETIVAS, Nós, Trans Escrevivências de Resistência. Editora LiteraTRANS, 2017.

FRIAS, Nelson. LOPES, Nairo. Considerações sobre o conceito de dignidade humana. Revista Direito GV, v. 11, n. 2, jul/dez 2015. pp. 649-670.



GOULD, Timothy. The Unhappy Performative. In: PARKER, Andrew; SEDGWICK, Eve Kosovsky. (Eds.). *Performativity and Performance*. New York: Routledge, 1995. pp. 19-44.

GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. 2ª Ed. Trad. Arno Dal Ri Junior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007.

HABERMAS, Jürgen, *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HARAWAY, Donna J. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n.5, 1995. pp. 07-41.

HARRIS, Angela P. Race and Essentialism in Feminist Legal Theory. *Stanford Law Review*, v. 42, n. 3, 1990. pp. 581-616. Disponível em: <http://works.bepress.com/angela_harris/6>. Acesso em: 20 ago 2013.

HOLANDA, Marianna. *Por uma ética da (In)Dignação: repensando o Humano, a Dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Bioética, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

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

KANT, Immanuel. *Das Diferentes Raças Humanas*. Tradução e notas de Alexandre Hahn. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez., 2010.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

_____. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New Haven and London: Yale University Press, 2002.

KLEINGELD, Pauline. 'Kant's Second Thoughts on Race', *The Philosophical Quarterly*, 2007, 57 (229), p. 576-592.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

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

MACKLIN R. Dignity is a useless concept. *British Medical Journal*, v. 327, n. 7429, 2003. pp.1419-1420.

MAGALHÃES GOMES, Camilla de. *Corpos falantes - a teoria do gênero como performatividade na perspectiva decolonial*. Trabalho apresentado no 11º Seminário Internacional Fazendo Gênero, 2017a.



_____. 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.

MILLS, Charles W.. Kant’s Untermenschen. In: A.WALLS (ed.), Race and Racism in Modern Philosophy. New York, Cornell University Press, 2005, p. 169-193.

PHYRRO, Monique; CORNELLI, Gabriele; GARRAFA, Volnei. Dignidad Humana: reconocimiento y operacionalización del concepto. Acta Bioethica, v. 15, n. 1, 2009. pp. 65-69.

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.

_____. La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día, entrevista dada a Nora Velarde. ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura, n. 10, enero, 1991. pp. 42- 57.

RENAULT, Alain. A era do indivíduo. Contributo para uma história da subjetividade. Lisboa: Instituto Piaget, 1989.

ROCHA, Carmen Lúcia Antunes, O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social. Anais da XVII Conferência Nacional da Ordem dos Advogados do Brasil, 1999.

SARLET, Ingo Wolfgang. O Princípio da Dignidade da Pessoa Humana e os Direitos Fundamentais. 2ª Ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

SARMENTO, Daniel. Dignidade da Pessoa humana. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

SEEGER, Anthony.; DA MATTA, Roberto.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional, n. 32, 1979. pp. 2-19.

SEGATO. Rita L. Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal. 2ª Ed. Brasília, DF: EDUnB, 2005.

_____. Las estructuras elementales de la violencia. 2ª Ed. Buenos Aires: Prometeo, 2013b.

_____. Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. Sociedade e Estado (UnB. Impresso), v. 29, p. 341-371, 2014.

_____. Que cada pueblo teja los hilos de su historia: El argumento del Pluralismo Jurídico en diálogo didáctico con legisladores. In: CHENAUT, Victoria; GÓMEZ, Magdale-



na; ORTIZ, Héctor; SIERRA, María. (Org.). Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización. Mexico, DF: CIESAS, 2011.

STRATHERN, Marilyn. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Trad. André Villalobos. Campinas: Unicamp, 2006.

TIMM DE SOUZA, Ricardo. A dignidade humana desde uma antropologia dos intervalos – uma síntese. Veritas, v. 53 n. 2 abr./jun. 2008. pp. 120-149.

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

YOUNG, Iris Marion. Justice and the Politics of Difference. Princeton: Princeton University Press, 2011.

Sobre a autora

Camilla de Magalhães Gomes

Doutora em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília (UnB, Brasília, DF, Brasil). Professora de Direito Penal e Processo Penal do UniCEUB. Coordenadora do projeto de extensão em violência doméstica/PROVID no Centro Universitário de Brasília (UniCEUB) em Brasília, DF, Brasil. E-mail: camillamaggo@gmail.com

A autora é a única responsável pela redação do artigo.

