

ALIANÇAS POLÍTICAS E RESISTÊNCIAS AO NEOLIBERALISMO: CONVERGÊNCIAS ENTRE OS FEMINISMOS DE JUDITH BUTLER E MARÍA LUGONES

POLITICAL ALLIANCES AND RESISTANCE TO NEOLIBERALISM: THEORETICAL CONVERGENCES BETWEEN JUDITH BUTLER AND MARÍA LUGONES

Lorena Rodrigues Tavares de Freitas¹

Resumo: Busa-se compreender, por meio da comparação e da análise de conceitos desenvolvidos, principalmente pelas filósofas Judith Butler e María Lugones, as diferentes maneiras como cada autora desenha formas de alianças políticas capazes de combater a precariedade e a desumanização produzidas pelo capitalismo, particularmente agravadas em sua fase neoliberal. De forma convergente, as autoras defendem que ações políticas transformadoras precisam ser necessariamente coletivas, opondo-se às perspectivas ultraindividualistas de ação social que o capitalismo neoliberal propaga. Tenciona-se demonstrar ainda, que para o feminismo decolonial, mais do que coletivas, as lutas políticas precisam ser formadas por tecnologias de sociabilidade paritárias, comunitárias e anticapitalistas para serem descolonizadoras.

Palavras-chave: Desumanização; Precariedade; Feminismo Decolonial; Neoliberalismo; Coalizão.

Abstract: Through comparison and analysis of concepts developed mainly by philosophers Judith Butler and María Lugones, this study seeks to understand the different ways in which each author designs forms of political alliances capable of confronting the precarity and dehumanization produced by capitalism, particularly aggravated in its neoliberal phase. Converging in their views, the authors argue that transformative political actions must necessarily be collective, opposing the ultra-individualistic perspectives of social action propagated by neoliberalism. It is also intended to demonstrate that, for decolonial feminism, in order to be decolonizing, political struggles need to be formed by technologies of parity, community, and anti-capitalist sociability, rather than simply being collective.

Keywords: Dehumanization; Precarity; Decolonial Feminism; Neoliberalism; Coalition.



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

¹ Doutora em Sociologia Política-Universidade Estadual do Norte Fluminense; Professora adjunta - Universidade Federal Fluminense; E-mail: lorenadefreitas@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3908-470X>.

Introdução

As primeiras décadas deste século têm testemunhado um recrudescimento da exploração e da precariedade produzidas pela faceta neoliberal do padrão de poder capitalista contra grupos historicamente subalternizados nas Américas, como pobres, mulheres, LGBTI+ e pessoas racializadas. Sabemos que a violência contra esses grupos sociais é constitutiva da história da formação do próprio sistema capitalista colonial/moderno (Federici, 2017; Quijano, 2005, Segato, 2018; Lugones, 2014). Contudo, o fortalecimento do neoliberalismo, compreendido como a razão do capitalismo contemporâneo (Laval e Dardot, 2016) tem levado a um aprofundamento da precariedade de populações consideradas descartáveis (Butler, 2018).

Este artigo busca analisar duas das mais relevantes perspectivas teóricas desenvolvidas pelo feminismo contemporâneo para compreender as formas de dominação capitalistas que oprimem grupos sociais subalternizados bem como traçar suas possibilidades de emancipação: a teoria da precariedade da filósofa estadunidense Judith Butler e o feminismo decolonial da filósofa argentina María Lugones. O objetivo é demonstrar como as autoras desenham formas de ação política potencialmente desestabilizadoras do padrão de poder capitalista mundial responsável por produzir dinâmicas próprias de exploração e desumanização de grupos sociais historicamente subalternizados no território americano. Ambas as autoras apresentam diferentes contornos e contribuições aos desafios enfrentados pelo feminismo atualmente e, cada uma, a sua maneira, oferece chaves de análise importantes para compreender as lutas políticas potencialmente emancipatórias do século XXI.

Herdeira da filosofia hegeliana, do pós-estruturalismo francês, da psicanálise lacaniana e da teoria feminista, Judith Butler se posiciona entre os principais expoentes da Teoria *Queer*. Uma de suas preocupações centrais é a análise crítica das normas sociais que produzem as identidades e as sexualidades consideradas “normais” ao mesmo tempo em que definem aquelas vistas como abjetas (Butler, 2000). Sua ontologia social insere as discussões sobre os processos de formação do sujeito nos marcos das questões do poder (Bento, 2021), levando-a a concluir que o sexo, o gênero e o sujeito são criações de instituições, discursos e práticas do mundo social e, portanto, não são entidades fixas, preexistentes e essencialistas. Pelo contrário, para Butler, o sujeito e a identidade são instáveis, indeterminados, citações sem um ponto fixo de origem, performances em eterno devir (Salin, 2015).

Em estudos recentes (2015; 2018, 2019), Butler se concentra em desenvolver uma discussão ético-política sobre quais vidas importam,

buscando transitar de uma teoria da performatividade de gênero para uma investigação sobre a produção de vidas precárias. Em “Corpos em Aliança e Políticas das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia” (2018), sua investigação liga as minorias sexuais e de gênero a outras populações consideradas descartáveis, apostando na aliança entre corpos precários e não na identidade, como um lugar de construção de coligações contra as políticas regulatórias de instituições econômicas e governamentais que as expõem a várias formas de violência, pobreza e desumanização.

Já o feminismo decolonial é o espaço enunciativo de onde partem as contribuições teóricas de María Lugones. Ao misturar as perspectivas decoloniais produzidas pelo projeto Modernidade/ Colonialidade/Decolonialidade² com a tradição teórica iniciada pelo feminismo negro norte-americano e “terceirmundista” nas Américas, o feminismo decolonial tem produzido, nas últimas duas décadas, interessantes contribuições para pensar sobre a imbricação das opressões de classe, razão, gênero, sexualidade e nacionalidade, produzindo um importante trabalho de revisão do papel e da importância que as mulheres indígenas, negras e mestiças têm tido na resistência de suas comunidades (Espinosa-Miñoso, 2013; 2014). Também tem sido fundamental na crítica às concepções universalistas e homogeneizantes do feminismo branco hegemônico que não compreende (ou que não deseja compreender) os efeitos do sistema moderno/colonial de gênero (Lugones, 2007; 2014; 2020;) nas mulheres e LGBTI+ pobres e racializadas/os do “terceiro mundo”. Além disso, o feminismo decolonial possui um papel importante ao apontar as limitações analíticas de teorias europeias e norte-americanas quando são replicadas em contextos latino-americanos e caribenho sem a devida esquematização das realidades históricas, econômicas e culturais desse território, realidades estas que constroem enquadramentos normativos específicos que precedem as condições de reconhecimento social e as lutas por redistribuição econômica de diversos grupos na América Latina e no Caribe.

O objetivo principal deste artigo é demonstrar como as perspectivas teóricas de Judith Butler e do feminismo decolonial, principalmente o de María Lugones, cada um a seu modo, se apresentam empenhadas em analisar formas de ação política potencialmente desestabilizadoras do capitalismo neoliberal. Além disso, ambas as perspectivas buscam destacar a necessidade de construção de alianças políticas mais amplas, coletivas e

2 Segundo Pablo Quintero, o projeto modernidade/colonialidade/decolonialidade se constitui por um conjunto sistemático de enunciados teóricos que revisitam a questão histórica do poder na modernidade e suas transformações na América Latina. Para saber mais sobre os pressupostos teóricos compartilhados pelo grupo de pesquisadores e pesquisadoras decoloniais, ver Quintero, 2012.

paritárias que, sem apagar as especificidades e as identidades dos diferentes grupos subalternizados pelo capitalismo neoliberal, se apresentem como importantes instrumentos para pensar modelos de ação política que façam frente ao crescimento da precarização e à fragmentação política causados pelas políticas econômicas neoliberais desde o final do século XX.

Este artigo está dividido em três tópicos. No primeiro, veremos como o padrão do poder capitalista mundial imprimiu historicamente dinâmicas próprias de maximização política da precariedade e de desumanização no território latino-americano e caribenho, que serão agravadas nas duas últimas décadas do século XX, com o estabelecimento da racionalidade neoliberal e os processos de precarização que ela produz. Para levar a cabo essa discussão, será apresentada, brevemente, a leitura crítica realizada por Lugones ao conceito de colonialidade do poder, do sociólogo decolonial Aníbal Quijano, para demonstrar como ela aperfeiçoa e complexifica esse conceito a partir da ótica das relações de gênero. A partir da ótica de Lugones, será possível compreender como o capitalismo mundial produz, desde o seu início, formas de violência e de exploração que são constitutivas da história da formação das sociedades americanas. Feito isso, será possível demonstrar, no segundo tópico deste artigo, como o estabelecimento do modo atual de funcionamento do capitalismo - o neoliberalismo -, tem criado processos próprios de precarização que aprofundam as desigualdades sociais históricas que ele produz nas Américas, principalmente na América Latina e Caribe. Veremos como a precarização e as novas formas de subjetividades e relações sociais que o capitalismo neoliberal produz impactam negativamente nas possibilidades de coalizões políticas mitigadoras de injustiças sociais. Finalmente, na última seção deste trabalho, veremos como Judith Butler e María Lugones desenham, cada uma a seu modo, formas de ação política potencialmente desestabilizadoras do padrão de poder capitalista neoliberal.

1 Muitas diferenças coloniais, mas uma única lógica de opressão

O capitalismo mundial é entendido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005; 2014) como uma heterogeneidade histórico-estrutural de alcance global constituída por dois eixos centrais, a colonialidade do poder e a modernidade, que ordenam as disputas dos grupos sociais em torno do controle dos quatro âmbitos básicos da existência humana: trabalho, sexo, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus produtos e recursos.

A colonialidade é a forma específica que a dominação e a exploração adquirem no capitalismo. (Lugones, 2014). Com a colonização das Américas,

todas as formas de trabalho não remunerado foram atribuídas às raças colonizadas (indígenas, negros/as e, de modo mais complexo, aos/às mestiços/as e, posteriormente, às raças colonizadas no resto do mundo), enquanto o trabalho pago, assalariado, foi reservado quase que exclusivamente aos brancos colonizadores (Quijano, 2005). Dessa forma, a colonialidade do poder se funda na imposição da ideia de “raça” como o fundamento de uma classificação social e da dominação social que se inicia com o colonialismo americano e que depois alcançará a população mundial. Assim, na construção analítica de Quijano, a raça articula-se à forma de exploração do trabalho, gerando uma hierarquia social que organiza as diferentes classes sociais a partir de classificações raciais. Desse modo, os grupos brancos passaram a controlar a autoridade coletiva, o trabalho, as produções simbólicas e também o sexo.

A modernidade é definida por ele como inseparável da colonialidade, é o novo universo de relações intersubjetivas de dominação, uma nova maneira de ver e organizar o mundo, que é centrado nas necessidades do capitalismo mundial eurocentrado e nas experiências do colonialismo e da colonialidade³; a modernidade estabelece que as formas de conhecimento, a arte, o modelo de organização política e as características do homem branco europeu são os únicos válidos, desenvolvidos, universais, dotados de agência histórica e de razão (Quijano, 2014). A análise do padrão de poder capitalista mundial eurocêntrico proposta por Quijano ressaltou a inseparabilidade entre a classificação racial da população e a exploração capitalista, sendo a primeira absolutamente constitutiva da última que, como mencionado acima, se constituiu apenas com a colonização das Américas.

Sem embargo, apesar da riqueza analítica de Quijano e de sua centralidade para o pensamento crítico latino-americano, a filósofa argentina María Lugones considera que sua análise sobre o papel que o gênero desempenha no processo de constituição do capitalismo mundial é muito limitada, na medida em que Quijano assume a heterossexualidade, o dimorfismo sexual, a subalternidade da mulher em relação ao homem como formas “naturais” de controle do sexo, seus produtos e recursos, quando, na verdade, para Lugones, eles são elementos fundamentais produzidos pela própria constituição colonial/moderna do capitalismo mundial (Lugones, 2020).

Lugones, contudo, afirma que Quijano não percebeu algo fundamental em sua análise: que as relações de dominação dos homens sobre as mulheres, a exclusão das mulheres da esfera pública e a própria vinculação dos papéis de gênero ao sexo biológico que organizam as relações de gênero atualmente não

³ Para aprofundar o conceito de colonialidade do poder, consultar Quijano, 2005; 2014.

são “naturais”, mas foram estabelecidas na colonização. Quijano viu apenas a articulação de raça e classe social como fundamentos da colonialidade do poder, deixando as relações entre os gêneros numa esfera pré-social, fora dos processos históricos e sociais produzidos na colonização. Como afirma Catherine Walsh (2015, p. 167), as lentes a partir das quais Quijano compreende o gênero, acabam por refletir *“una perspectiva heteronormativa y androcêntrica que simplifica, biologiza y dimorfiza al género”*. Para Lugones (2020, p. 73), “A raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero – ambos são ficções poderosas”. Enquanto Quijano só consegue ver a criação da ideia de raça como um elemento constitutivo dos processos de desumanização postos em prática pela colonialidade do poder, Lugones complexifica a análise de Quijano e adiciona também o gênero como um outro elemento constitutivo desse processo.

O sistema moderno/colonial de gênero ou a colonialidade de gênero, no sentido complexo definido por Lugones (2007; 2014; 2020), constitui-se a partir de um processo de desumanização que opera pela negação do reconhecimento de gênero dos povos racializados pela colonialidade. Assim, Lugones (2014, p. 936) afirma que a atribuição hierárquica e dicotômica entre quem tem ou não tem gênero se tornou “a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens”⁴. A hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano é, para ela, a dicotomia central da modernidade colonial (Lugones, 2007; 2014), é o lado obscuro da modernidade. A “diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas” (2014, p. 942):

as fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido de seres “sem gênero”, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade. As fêmeas racializadas como seres inferiores foram transformadas de animais a diferentes versões de mulher – tantas quantas foram necessárias para os processos do capitalismo eurocêntrico global (Lugones, 2020, p. 74).

4 Silvia Federici aponta a conexão entre a caça às bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII e a demonização dos povos não europeus nos territórios africanos e americanos durante a colonização. A caça às bruxas serviu para a construção de uma imagem degradante do feminino na Europa ao mesmo tempo em que construiu representações desumanizadoras dos povos colonizados, fundamentais para o capitalismo: “A definição da negritude e da feminilidade como marcas da bestialidade e da irracionalidade correspondia à exclusão das mulheres na Europa – assim como das mulheres e dos homens nas colônias – do contrato social implícito no salário, com a consequente naturalização da sua exploração” (Federici, 2017, p. 360).

Por ser uma invenção colonial, Lugones alerta que não se deve partir do pressuposto de que a relação hierárquica entre os gêneros estabelecida no sistema moderno/colonial de gênero estará presente nas sociedades indígenas do território americano antes da colonização, pois “gênero’ não viaja para fora da modernidade colonial” (2014, p. 939). Indígenas, negras e, de modo mais complexo, as mestiças, foram classificadas como mais ou menos desumanizadas quanto mais se aproximassem da mulher branca. Quem era e ainda é reconhecido como tendo um gênero (homens e mulheres brancas) o é a partir de enquadramentos normativos muito precisos que marcam o gênero sobre a base de critérios fundados na heteronormatividade⁵, no dimorfismo sexual, na complementaridade hierárquica homem/mulher e que, devido a isso, tornam-se elementos fundamentais da própria constituição colonial/moderna do capitalismo mundial:

é importante entender o quanto a imposição desse sistema de gênero forma a colonialidade do poder, e o tanto que a colonialidade do poder forma esse sistema de gênero. A relação entre eles segue uma lógica de formação mútua. (Lugones, 2020, p. 72).

Embora a colonização nas Américas tenha sido marcada por uma série de especificidades econômicas, linguísticas, étnicas, culturais, etc. que construíram uma enorme diversidade cultural nesse grande território⁶, Lugones (2014, p. 950) afirma que a colonialidade que opera em nossas sociedades produz uma opressão comum que recai sobre todas as sociedades latino-americanas e caribenhas: existem, na América Latina, “muitas diferenças coloniais, mas uma lógica de opressão”. Desta maneira, todos os corpos colonizados foram racializados e classificados pela colonialidade de gênero como inferiores, cuja característica central é a ausência de plena subjetividade humana. É o sistema moderno/colonial de gênero constitutivo do capitalismo que produz a violência e a exploração de grupos sociais que, devido ao seu enquadramento interseccional de raça, classe social e de gênero, estão destituídos das condições de reconhecimento de sua humanidade, passíveis a todo tipo de exploração econômica, violência e violação de direitos humanos.

5 A heteronormatividade é um mecanismo de poder regulador hierárquico e excludente por meio do qual se produzem e naturalizam as noções de feminino e masculino e de sexualidade “normal” a partir do grau de coerência que estes mantêm entre sexo-gênero-prática sexual -desejo, entendida como uma relação causal. Quanto maior a ruptura dos sujeitos com essa cadeia, maior a possibilidade de rechaço e violência da sociedade contra esses sujeitos dissidentes da heteronormatividade (Butler, 2010).

6 Especificidades estas que precisam ser reconhecidas e analisadas, mas que não são o objetivo deste artigo.

Lugones critica o feminismo branco hegemônico por não enxergar essa ferida colonial que desenha uma cisão brutal entre as experiências de opressão que atingem as mulheres brancas e as colonizadas. Para ela, o feminismo branco burguês dá conta de explicar e combater as desigualdades produzidas dentro do mundo do humano, aquelas que definem a subalternidade das mulheres brancas em relação aos homens brancos: “*Las mujeres blancas prestaron atención en su feminismo solamente a la dicotomía que las subordinaba, no a la dicotomía que las hacía a ellas humanas y a nosotras bestias*” (Lugones, 2018, p. 86).

O feminismo branco hegemônico é certo em suas críticas às representações sexistas que concebem as mulheres brancas como seres naturalmente passivos, frágeis, carentes de razão e, logo, impossibilitadas de participação autônoma na esfera pública, devendo, por isso, ficar confinadas na esfera privada, nos cuidados com o lar e com a maternidade. Ocorre que essas características que passam a definir a “feminilidade” e que o feminismo branco hegemônico questiona e combate, não são suficientes para explicar as violências sofridas pelas mulheres racializadas. Isso porque as características que definem a feminilidade não foram e não são atribuídas aos corpos racializados, que nunca foram lidos como femininos, frágeis ou maternais, e sim marcados sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade⁷. Assim, a colonialidade de gênero é parte da matriz de poder capitalista que opera e produz a desumanização desses corpos, que, como veremos mais adiante, é agravada na fase neoliberal do capitalismo.

Compreender os mecanismos capitalistas que produzem desumanização e exploração de grupos sociais subalternizados nas Américas é um passo importante na descolonização, pois, esta “expressa os desejos do colonizado que não quer atingir a maturidade e tornar-se emancipado como os europeus iluministas que condenam a tradição (...), mas sim organizar e obter sua própria liberdade” (Maldonado-Torres, 2018, p. 28), a partir de seu próprio caminho, com seus próprios modos de ser, pensar e sentir. É importante ressaltar que, mesmo que nem todo sujeito ou grupo subalternizado na América busque o

⁷ Em um texto publicado pela primeira vez em 2015, Lugones critica os feminismos que buscam desconstruir a categoria “mulher” sem levar em conta a colonialidade de gênero que desumaniza as “mulheres de cor”, ou seja, as mulheres não brancas, excluindo-as da categoria mulher. Ela afirma que “*La crítica también incluye aquellos intentos del feminismo que desconstruyen la categoría sin incluir en la desconstrucción los procesos coloniales de reducción de los(as) indígenas, los(as) africanos(as) y los afrodescendientes a bestias. Incluyo aquí el trabajo de Judith Butler (1999)*” (Lugones, 2018, p. 84). É interessante que, muitos anos depois dessa crítica, apenas no livro *Quem tem medo do gênero?*, publicado em português e inglês simultaneamente em 2024, Judith Butler reconhecerá que o binarismo de gênero é uma construção colonial e racista, citando diretamente o trabalho de Lugones para reconhecer a necessidade de considerar a colonialidade como elemento fundamental para compreender as opressões sofridas pelas mulheres não brancas.

reconhecimento de sua condição de humanidade⁸, certamente todos eles e elas sofrem, mesmo que em graus diferentes, as consequências da violência desumanizadora e elaboram – a partir dos diferentes recursos materiais e simbólicos que possuem ao seu alcance – estratégias para lutar contra e resistir a essa violência.

No entanto, refletir sobre as lutas sociais descolonizadoras implica compreender que as dinâmicas de funcionamento do capitalismo passaram por transformações importantes desde a colonização até chegarem a sua fase mais recente, o neoliberalismo. Sendo o neoliberalismo não apenas um modelo econômico, mas um modo de vida, no próximo tópico, iremos reconstruir algumas das suas características principais a fim de compreender como ele produz novas formas de relações sociais e novas formas de subjetividades. A partir daí será possível demonstrar como a constituição do modo de vida neoliberal cria maiores desafios à construção de coalizões políticas descolonizadoras, como aquelas traçadas por Lugones e Butler.

2 A sociedade neoliberal e os seus efeitos: precarização e ultraindividualismo

Segundo Pierre Dardot e Christian Laval (2016), vivemos atualmente em uma configuração singular do capitalismo que eles chamam de neoliberalismo. O neoliberalismo não é apenas uma teoria sobre o funcionamento da economia. Desenvolvida entre 1930 e 1970, por economistas como Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, Milton Friedman e Gary Becker, trata-se de um sistema normativo que estendeu a lógica do capital para todas as relações sociais e todas as esferas da vida.

Tendo em vista o crescimento do poder de ação e a influência do neoliberalismo, não apenas nas instituições e nos serviços públicos, mas também nas relações sociais e na produção das subjetividades, podemos dizer, como também sinalizou Christian Dunker (2016), que o neoliberalismo se tornou mais do que uma teoria econômica e política: é uma forma de vida que se adentra nos ambientes mais íntimos da vida psíquica dos sujeitos, obstruindo os laços de solidariedade social graças à intensificação

8 A luta contra a desumanização ou pelo reconhecimento da condição de humanidade não pode ser generalizada como uma característica de toda e qualquer resistência anticolonial. Existe uma pluralidade de indivíduos e grupos que, estando fora das normas regulatórias que definem as possibilidades de reconhecimento do humano, não buscam esse reconhecimento social, mas, por exemplo, escolhem estrategicamente fechar-se o máximo possível em suas comunidades com o propósito de escapar da violência e da desumanização. É o que afirma a antropóloga decolonial Rita Segato (2013) quando aponta a existência de diversos povos originários no território brasileiro, marcados de uma forte organização comunitária, cujo pensamento estratégico tem sido historicamente a busca pelo isolamento e o não contato com o mundo branco e suas instituições.

da competição no mercado e a um individualismo em um nível nunca antes visto. Segundo Dardot e Laval, os impactos do neoliberalismo na produção de novas subjetividades, nas formas de viver e nas relações sociais são tantos que nos permitem falar que vivemos em uma “sociedade neoliberal”, ordenada a partir da instauração da concorrência generalizada como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação.

Com sua ideologia acentuadamente individualista, as teorias neoliberais defendem a isenção do Estado - e do próprio funcionamento do modelo econômico capitalista - da responsabilidade pela produção política da miséria, da exploração e da desigualdade social que assolam as populações precarizadas. Segundo a retórica utilizada pelos economistas neoliberais, é preciso conter a interferência “excessiva” do Estado na economia e na vida dos indivíduos, frear os seus desperdícios com questões sociais e impedir que ele interfira na livre concorrência das economias capitalistas. No entanto, a realidade é que o neoliberalismo não é sinônimo de menos intervenção do Estado, mas sim a “modificação de suas modalidades de intervenção em nome da ‘racionalização’ e da ‘modernização’ das empresas e da administração pública” (Dardot e Laval, 2016, p. 231). Conforme aponta Wendy Brown (2019, p. 31), nessa nova racionalidade governamental, “todo governo é para os mercados e orientado por princípios de mercado”, e eles devem ser construídos, viabilizados e, eventualmente, até mesmo amparados por instituições políticas.

A doutrina neoliberal defende o direcionamento da intervenção estatal à “configuração dos conflitos sociais” e à “estrutura psíquica dos indivíduos” (Safatle, p. 2020, p. 25). A despolitização da sociedade é entendida pelos teóricos neoliberais como a única maneira de impedir que a política cerceie a autonomia da ação econômica. Para Brown, asfixia da democracia não é algo incidental, mas é um projeto neoliberal. Ela demonstra como “os neoliberais se uniram na oposição à democracia robusta – movimentos sociais, participação política direta ou demandas democráticas ao Estado – que identificaram com o totalitarismo, o fascismo ou o governo da plebe” (Brown, 2019, p. 75).

Desde às duas últimas décadas do século XX, a norma neoliberal da competição generalizada muda a forma de nossa existência, a forma como nos comportamos e nos relacionamos com os outros e conosco mesmos. Ela rege as políticas públicas, comanda as relações econômicas mundiais, produz relações sociais cada vez mais individualizadas e novas formas de subjetividades. Estimula a criação e a proliferação de saberes psicológicos que têm o objetivo de transformar o indivíduo, fortalecer o seu eu, melhor adaptá-lo à realidade, torná-lo mais operacional, competitivo e produtivo e,

assim, levá-lo ao sucesso econômico. Sob a ótica desta sociedade neoliberal da competição e do desempenho, o indivíduo deve ver a si mesmo não como um trabalhador, mas como uma empresa que vende um serviço em um mercado. Diferentes técnicas como *coaching*, programação neurolinguística, análise transacional, por exemplo, surgem para que todas as áreas da vida desse sujeito do desempenho possam ser analisadas, geridas e avaliadas como uma empresa.

○ filósofo sul coreano Byung-Chul Han (2017a; 2017b) delineia um cenário da fase neoliberal do capitalismo como uma sociedade do desempenho extremamente individualista, marcada por um excesso de positividade, de estímulos, de informações e impulsos, que gera uma enorme pressão por desempenho e, conseqüentemente, uma vida saturada que produz sujeitos adoecidos, esgotados e vazios.

○ aprofundamento do individualismo pode ser percebido na transformação que o uso de aplicativos em telefones celulares que permitem realizar transações comerciais e comunicações interpessoais traz para as relações sociais. O uso de aplicativos para comprar comidas em supermercados e restaurantes, para transportar pessoas pela cidade, para comprar roupas, sapatos e todo e qualquer item, para fazer apostas em jogos de azar, para se conectar com pessoas em qualquer lugar do mundo, fazer amigos/as e encontrar parceiros/as amorosos, transforma atividades corriqueiras antes feitas na companhia de outras pessoas em atividades cada vez mais solitárias⁹. Além disso, o uso das redes sociais altera as formas de produzir pressão política na esfera pública, de mobilização e de organização política, de divulgação e construção de plataformas políticas de candidatos¹⁰. A forma tradicional de fazer política, aquela que acontecia coletivamente nas ruas, nos espaços públicos, nos sindicatos, nos ambientes estudantis pouco a pouco se esvaziam e migram para o espaço virtual. Novos sujeitos e novas formas de ação política são produzidos nos contornos da sociedade neoliberal e dos sujeitos do desempenho, frutos dela.

○ conceito de precariedade (Butler, 2015; 2018; 2019) desenvolvido por Judith Butler oferece um ponto de vista que vai na contramão das formas ultraindividualistas de leitura da vida social e de entendimento sobre a constituição dos sujeitos. Profundamente crítica à perspectiva neoliberal da

9 Segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), em 2024, o percentual de brasileiras e brasileiros que utilizavam a Internet diariamente, de forma habitual, foi de 95,2%. Acesso em 05 de maio de 2026. Disponível em: <<https://encurtador.com.br/ntft>>.

10 Segundo pesquisas realizadas pelo DataSenado em 2018, 45% das brasileiras e brasileiros afirmaram ter decidido o voto levando em consideração informações vistas em alguma rede social. Fonte: Agência Senado. Acesso em: 05 de maio de 2026. Disponível em: <<https://encurtador.com.br/ckdy>>.

competição generalizada como a norma de vida e modelo de subjetivação, para Butler, não pode haver vida vivível sem as condições sociais de sustentação da vida, defendendo, então, que a garantia das condições sociais de sustentação da vida é, “ao mesmo tempo, nossa responsabilidade política e a matéria de nossas decisões éticas mais árduas” (Butler, 2015, p. 43). A premissa básica desse argumento é que “a vida exige apoio e condições possibilitadoras para poder ser uma vida vivível” (Butler, 2015, p. 40). Toda vida é marcada por uma condição precária, depende de outras vidas humanas e não humanas para existir. Se essa interdependência com o meio ambiente e a rede biológica de vida que ultrapassa o domínio do animal humano é o que todos nós, seres humanos, temos em comum e o que define a condição precária de toda e qualquer vida, é fundamental ressaltar que a precariedade¹¹, ao contrário, é definida pela autora como a maximização política da condição precária. Assim, a precariedade

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

Para Butler, as condições nas quais vidas corporais são expostas à dependência mútua não são equitativas, de forma que a precariedade é socialmente distribuída de forma diferenciada, produzindo vidas mais valorizadas que outras e, por isso, recebem mais suportes sociais do que outras. Mas, ao desresponsabilizar o Estado e o próprio funcionamento do modelo econômico capitalista pela produção política da precariedade, o discurso neoliberal produz uma precariedade própria, uma precarização¹², que torna

11 Butler faz uma distinção entre *precariousness* e *precarity*, em que *precariousness* aponta para uma concepção mais ou menos existencial de toda a vida humana, e *precarity* aparece ligada a uma noção mais especificamente política, uma condição de vulnerabilidade maximizada politicamente (Butler, 2010, p.16). Em “Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto? (2015) *precarity* foi traduzida como condição precária e *precariousness* como precariedade, enquanto em “Corpos em aliança e políticas das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia” (2018), a tradução dos conceitos foi invertida: *precarity* foi traduzida como precariedade e *precariousness* como condição precária. Essa diferença de tradução para o português gerou uma confusão desses conceitos, sendo, por isso, importante apontar aqui. Sigo aqui a tradução feita pela edição de 2018.

12 O termo foi traduzido do inglês *precaritization*, conforme utilizado no livro *Notes Toward a Performative Teory of Assembly* (2015).

esses grupos cada vez mais vulneráveis, na medida em que responsabiliza o próprio indivíduo por se tornar “economicamente autossuficiente em condições que minam todas as perspectivas de autossuficiência” (2018, p. 20). Conforme aponta Butler,

De fato, estamos no meio de uma situação biopolítica na qual diversas populações estão cada vez mais sujeitas ao que chamamos de “precarização”. Geralmente induzido e reproduzido por instituições governamentais e econômicas, esse processo adapta populações, com o passar do tempo, à insegurança e à desesperança; ele é estruturado nas instituições do trabalho temporário, nos serviços sociais destruídos e no desgaste geral dos vestígios ativos da social-democracia em favor das modalidades empreendedoras apoiadas por fortes ideologias de responsabilidade individual e pela obrigação de maximizar o valor de mercado de cada um como objetivo máximo de vida. Na minha visão, esse importante processo de precarização tem que ser suplementado por um entendimento da precariedade, efetuando uma mudança na realidade psíquica, como Lauren Berlant sugeriu em sua teoria do afeto: a precariedade implica um aumento da sensação de ser dispensável ou de ser descartado que não é distribuída por igual na sociedade. Quanto mais alguém está de acordo com a exigência da “responsabilidade” de se tornar autossuficiente, mais socialmente isolado se torna e mais precário se sente; e quanto mais estruturas sociais de apoio deixam de existir por razões “econômicas”, mais isolado esse indivíduo se percebe em sua sensação de ansiedade acentuada e “fracasso moral”. O processo envolve uma escalada de ansiedade em relação ao próprio futuro e em relação àqueles que podem depender da pessoa; impõe à pessoa que sofre dessa ansiedade um enquadramento de responsabilidade individual, e redefine a responsabilidade como a exigência de se tornar um empreendedor de si mesmo em condições que tornam uma vocação dúbia impossível (Butler, 2018, p. 21).

Butler sustenta que instituições governamentais e econômicas produzem insegurança e desesperança ao não assegurarem suportes sociais capazes de garantir o acesso da população a condições de vida seguras e dignas. Tais instituições se eximem da responsabilidade de prover infraestrutura às populações, entendida, aqui, como a configuração complexa de “ambiente, relações sociais e redes de apoio e sustentação que atravessam as linhas que separam o humano, o animal e o técnico” (2018, p. 147). Nesse sentido, a noção de infraestrutura compreende, para a autora, a garantia de redes de suporte coletivo, como sistema público de saúde de qualidade, meio ambiente ecologicamente equilibrado, segurança social, além de condições dignas de moradia e educação, por exemplo.

Destarte, paralelamente a esse processo de desresponsabilização em prover infraestrutura para a população, essas instituições difundem noções de responsabilidade individual que imputam ao sujeito a culpa por não ter alcançado, por meios próprios, a autossuficiência econômica. A corrosão progressiva dos direitos trabalhistas, a insegurança gerada pelas novas formas de emprego precárias, provisórias, temporárias, o empobrecimento de frações inteiras das classes populares ao mesmo tempo em que a desigualdade social aumenta, a perda do poder de compra e o desemprego criam nas trabalhadoras e nos trabalhadores sob o regime neoliberal um ambiente de risco constante e de medo social que favorecem a implementação e a naturalização do discurso propagado pelo neoliberalismo de que a vida social é uma competição generalizada, que o risco e a insegurança são partes naturais da vida e de que cabe unicamente ao indivíduo ser responsável por si mesmo e vencer a competição social (Borges, Freitas, 2022). Desse modo, os suportes sociais são progressivamente desmantelados, ao mesmo tempo em que as perspectivas de sustentação econômicas dos indivíduos são retiradas, tornando-os mais suscetíveis a múltiplas formas de exploração do trabalho e a violações de direitos humanos. Esse cenário contribui para a intensificação de sentimentos de solidão, ansiedade e desesperança de superar a condição de precarização em que os indivíduos se encontram.

Essa transformação social produzida pelo capitalismo neoliberal em direção à precarização afeta as possibilidades de ações políticas capazes de se opor à violência, à exploração e às desigualdades sociais que ele produz. Interessa aqui refletir sobre as reais possibilidades de ações políticas de grupos subalternizados interessados em lutar contra a precarização produzida pelo neoliberalismo em território americano. Como pensar ações políticas emancipatórias em sociedades caracterizadas por relações sociais e por sujeitos cada vez mais individualistas, em condições sociais mais precarizadas? Como produzir alianças políticas entre populações economicamente vulneráveis, adoecidas e desesperançosas, que acreditam serem elas próprias as responsáveis pela situação em que vivem?

Para tentar responder a essas questões, analisaremos a partir de agora os conceitos de “lógica de coalizão” de María Lugones (2014; 2020) e o que Judith Butler chama de “política de coligação ou aliança” (2018), duas formas de compreender e favorecer as lutas políticas desestabilizadoras do padrão de poder capitalista neoliberal. Vejamos como isso se desenha para cada uma delas.

3 Alianças políticas contra a precarização produzida pelo neoliberalismo

Judith Butler e María Lugones utilizaram, respectivamente, os conceitos de política de coligação ou aliança e lógica de coalizão para elaborar as maneiras possíveis de se opor à violência desumanizadora do capitalismo e de traçar suas possibilidades de descolonização. Existem diferenças substanciais nos pressupostos teóricos utilizados pelas autoras e nas formas como traçam as suas perspectivas de ação política.

Butler (2018) analisa as assembleias públicas (aquelas que têm lugar em ruas e praças, assim como em espaços virtuais) como uma forma de ação política que tornam explícitas condições compartilhadas de injustiça, opondo-se à precarização produzida sob o neoliberalismo, que retira os suportes sociais que garantem condições de vida digna às populações, ao mesmo tempo em que culpabiliza individualmente os sujeitos pelas condições de precarização que lhes expõem. Desta forma, como vimos na primeira parte, ela aponta para as políticas neoliberais implementadas nas últimas décadas como responsáveis pela produção da precarização. Sem embargo, ela entende que a possibilidade de resistência provém da aliança entre corpos precarizados contra as políticas regulatórias do Estado ou contra as políticas regulatórias produzidas por outras instituições contra as quais o Estado também não oferece proteção. As assembleias têm, para a autora, um caráter contingente, contextual, constituído por coligações efêmeras e instáveis entre grupos diversos e, com frequência, geograficamente distantes. Butler pretende se opor ao comunitarismo e à identidade como ponto de partida da política de coligação ou aliança. Em outras palavras, ela quer contestar “a noção de que as obrigações éticas surgem apenas nos contextos das comunidades estabelecidas que estão reunidas dentro das mesmas fronteiras, são unificadas pela mesma língua e/ou constituem um povo ou uma nação” (Butler, 2018, p. 115). Como veremos mais adiante, a instabilidade e a efemeridade das coligações analisadas por Butler são muito diferentes da proposta do feminismo decolonial que, pelo contrário, toma o vínculo comunitário como ponto de partida para a coalizão.

Para Butler, é por meio de uma abordagem crítica das normas de reconhecimento que condicionam construções normativas hierárquicas e excludentes do humano, que podemos desconstruir os modos perversos de desumanização e produção de precariedade. O reconhecimento social é entendido por ela como um ato ou uma prática empreendida, pelo menos, por dois sujeitos e que constitui uma ação recíproca. Para que o reconhecimento social possa acontecer, é necessário que existam normas compartilhadas entre os sujeitos, ou seja, enquadramentos normativos que precedem as

possibilidades de reconhecimento social. Nas nossas sociedades, esses enquadramentos baseiam-se em conjuntos de normas que reconhecem como humanas apenas as vidas que se adequam aos seus critérios assentados nas características raciais de supremacia branca euro-americana e na heteronormatividade, por exemplo (Butler, 2024).

A performatividade do gênero, embora possa não funcionar como paradigma para todas as formas de existência que se voltam contra essas construções normativas desumanizadoras, é um ponto de partida que nos permite refletir sobre a violência da norma e as formas possíveis de resistência a ela:

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

Consequentemente, Butler (2010; 2017) demonstra que as normas operam para tornar certos sujeitos “reconhecíveis”, pessoas com valor, cujas vidas, se perdidas, serão socialmente consideradas dignas de luto — isto é, serão valorizadas, lamentadas e percebidas como vidas que importam. Assim, essas normas existentes, compartilhadas intersubjetivamente, atribuem reconhecimento social diferencialmente. Quando corpos se reúnem na rua, na praça pública ou em outras formas de espaço público, estão exercendo um direito plural e performativo de aparecer, e a reivindicação do direito de aparecer é uma reivindicação a um conjunto de suportes sociais que garantem uma vida digna e uma demanda corporal por reconhecimento da humanidade, uma luta pelo direito de aparecer como uma vida corporal válida.

A política de coligação proposta por Butler é a aliança “entre várias minorias ou populações consideradas descartáveis” (Butler, 2018, p. 34), ou seja, precárias. Está organizada em formas de oposição política a certas políticas estatais¹³ e outras políticas regulatórias capazes de “produzir, explorar

13 Enquanto o neoliberalismo advoga a favor de um Estado mínimo, livre da obrigação de garantir suportes sociais para a população, a posição defendida por Butler é a completa responsabilização do Estado em produzir políticas que atuem para combater a precarização. No entanto, é necessário que fique claro que, para Butler, mesmo quando isso ocorre, a relação de dependência das populações precarizadas com o Estado é sempre violenta e arbitrária, na medida em que o Estado é constituído a partir de pressupostos ontológicos (noções de sujeito, cultura, identidade, religião, por exemplo) que permanecem incontestados e incontestáveis em determinados enquadramentos normativos, como é o caso, por exemplo, do neoliberalismo e do multiculturalismo, mas não somente neles (Butler, 2010).

e distribuir condições precárias para fins de lucro e defesa territorial” (Butler, 2015, p. 55):

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

As alianças buscam ir além das políticas identitárias, pois não estão necessariamente baseadas em posições do sujeito ou na reconciliação de diferenças entre posições do sujeito, mas abrigam antagonismos e valorizam as diferenças como a característica mesma de uma política democrática radical. São, para Butler, possibilidades nascentes, concretas e provisórias da soberania popular.

Em um momento histórico de recrudescimento do neoliberalismo e da precarização que ele produz, é fundamental, mais do que nunca, realçar a adesão de Butler à premissa hegeliana de que a característica fundamental da vida humana é seu caráter fundamentalmente dialógico e intersubjetivo. Como vimos anteriormente, para Butler, ao contrário do que diz o neoliberalismo, somos seres dependentes de reconhecimento, constituídos por relações sociais, e por redes de apoio e sustentação que permitem estabelecer vínculos entre as categorias humana, animal e técnica (Butler, 2018). É por isso que não há possibilidades individualistas de ação política transformadora; ao contrário, esta última deve sempre partir da construção de relações dialógicas e coletivas, porque a aliança dos corpos nas ruas nunca é uma ação individual, é uma ação entre corpos.

É importante ressaltar que as propostas de Butler (e, como veremos a seguir, também as de Lugones) não sugerem a adequação dos sujeitos e dos grupos precarizados aos regimes de inteligibilidades postos pelo capitalismo. Ao contrário, suas propostas caminham no sentido de construir uma mirada crítica que favoreça a desconstrução dos enquadramentos normativos produtores de violência e exploração alimentados por esse padrão de poder. Assim como Butler, Lugones defende que as possibilidades de ação política emancipatórias nunca podem ser individuais, e sim, necessariamente, coletivas. No entanto, uma diferença significativa entre elas é que, para Lugones, mais do que coletivas, elas precisam ser comunitárias.

A ideia de comunidade traz consigo a formação de redes de significados compartilhados, vínculos afetivos, modos de fazer, sentir e agir que criam

formas de reconhecimento social que podem fazer frente à precariedade e à desumanização produzidas pela colonialidade. E por isso “não se resiste sozinha à colonialidade do gênero” (Lugones, 2014, p. 949). Comunidades, e não indivíduos, são os agentes possíveis da descolonização. A antropóloga decolonial Rita Segato traz uma definição de comunidade importantíssima para essa discussão:

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

Segato afirma que a partir da comunidade é possível construir lógicas disfuncionais para o capitalismo, ou seja, lógicas culturais cujas investidas nos vínculos comunitários como bem coletivo e nas obrigações da reciprocidade protejam os indivíduos do apelo produzido pela lógica da acumulação e do consumo desmedido de mercadorias criadas pelo capitalismo. Essas tecnologias de sociabilidade produzidas pelo enraizamento comunitário são possíveis apenas quando os indivíduos se reconhecem como um povo, quer dizer, como um “agente coletivo de um projeto histórico, que se percebe como proveniente de um passado comum e construindo um futuro também comum” (Segato, 2012, p. 112) e que coloca os vínculos de afeto e de reciprocidade acima do desejo desenfreado por acumulação de bens materiais. É por isso que Segato afirma que nem toda coletividade de pequenas dimensões pode ser definida como comunidade (Segato, 2018); quando um coletivo é organizado com um fim instrumental como, por exemplo, arrecadar alimentos em tempos de crise ou resolver conflitos, tão prontamente quando se resolve o problema, ele se dissolve, pois carece das características centrais que definem uma comunidade.

Desta forma, Segato e Lugones defendem que as ações políticas descolonizadoras, mais que apenas coletivas, como defende Butler, precisam ser comunitárias e anticapitalistas; elas incluem

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

Outra diferença significativa é que, para Butler, diferentemente das autoras decoloniais citadas acima, as coligações são efêmeras, instáveis, ocorrem inesperadamente, por um curto período de tempo e não pressupõem vínculos comunitários. As alianças propostas por Butler são instrumentos valiosos de luta de corpos precarizados contra a violência e a exploração econômica e pelo reconhecimento social de sua humanidade. Entretanto, para o feminismo decolonial de Lugones e Segato, os laços comunitários são fundamentais para a descolonização, pois somente por meio deles é possível construir formas de reconhecimento capazes de se opor à violência desumanizadora do capitalismo:

La producción de conocimiento ligada a la práctica de lucha comunal contra el neoliberalismo, la colonialidad y la modernidad, que nace en el seno de movimientos indígenas, afro o de luchas específicas avaladas por esos movimientos, nos muestra muy claramente la dirección a tomar de una manera de pensar decolonial (Lugones, 2018, p. 80).

A lógica da coalizão proposta por Lugones é produzida por sujeitos em uma relação comunitária, que respondem à colonialidade a partir de sua posição fronteiriça. Esses sujeitos se encontram no limiar entre essas culturas ou, como afirma Gloria Anzaldúa (2005), sua consciência é mestiça e habita uma fronteira cultural e epistemológica. Lugones convoca uma coalizão de “mulheres de cor” com suas subjetividades construídas por visões de mundo, valores e crenças eurocentradas, oriundas da colonialidade, mas também por saberes, comportamentos, valores, técnicas de sociabilidade arraigadas nos vínculos de reciprocidade que partem de outras epistemes e de outras bases culturais que podem fazer frente ao desejo desenfreado por acumulação de bens do sujeito do desempenho neoliberal. Lugones afirma: “Desde mi experiencia veo que hemos internalizado la colonialidad de género en nuestras propias comunidades. Pero también veo que no hemos internalizado esta subordinación totalmente” (Lugones, 2018, p. 88).

Sua concepção de identidade questiona a ideia do sujeito como unificado e se baseia na experiência de sujeitos plurais que são produzidos em realidades sociais perpassadas por racismos etnocêntricos que constroem hierarquias culturais que percebem, muitas vezes, suas próprias culturas como subordinadas (Lugones, 2003). Mas Lugones aponta a necessidade de enxergar os povos subalternizados do território americano não apenas como eles são vistos pela lógica colonial, ou seja, desumanizados, destituídos de razão, consciência política, agência histórica e conhecimento, mas sim como “subjetividades ativas”, dotadas de inventividade e autonomia, construídas na tensão criativa entre o mundo e os valores do colonizador e o mundo e

valores advindos de suas origens comunitárias (Freitas; Rowinski, 2023). Sem embargo, lutar contra a colonialidade é também lutar contra o hábito epistemológico, produzido por ela própria, de apagar o valor, as culturas, a luta e a autonomia das pessoas que resistem a ela (Lugones, 2014). É por isso que Lugones alerta que é primordial estar atenta à “subjetividade ativa” daquelas e daqueles que resistem - não sozinhas, mas em comunidade - à lógica de desumanização imposta pela colonialidade, percebendo como sua subjetividade humana é habitada por uma complexidade e uma riqueza extraordinárias, constituídas por culturas, histórias, memórias, cosmologias e relações outras que não são apenas as definidas pela lógica do capital, habitando a diferença colonial em um *locus* fraturado entre a colonialidade e tudo o que ela tenta subjugar e destruir.

Lo que busco con la decolonialidad de género no es una bifurcación pura entre conocimientos indígenas y afrotradicionales, separables de la imposición de la colonialidad. Pienso en los grupos y las comunidades en lucha como sostenes de un locus fracturado, dos voces, dos realidades, dos mundos constantemente entremezclados en contra de la lógica de la colonialidad y de su organización de lo social, lo económico, lo ecológico, lo religioso. Nosotros todos enfrentamos la imposición colonial conformados por una lógica muy distinta de la capitalista, la colonial, la moderna. Desde esa formación cosmológica respondemos a las imposiciones, las opresiones, las reducciones, las deshumanizaciones que constituyen el impulso sistémico. Dentro de esa historicidad cambiamos, nos cambiamos nosotros mismos, pero no solos sino con el respaldo, el reconocimiento, el ser vistas(os) desde dentro de la herida colonial, pero en contra de la misión y el proyecto del sistema, en nuestras comunidades y grupos en lucha. (Lugones, 2018, p. 89).

Nesse sentido, o conceito de resistência para Lugones está relacionado a sua compreensão de que a “subjetividades ativa” que resiste à colonialidade é uma subjetividade múltipla, formada em comunidades impuras, misturadas, mestiças, onde a lógica capitalista/colonial, que desumaniza, convive com visões de mundo comunitárias, que constroem significados e que recusam essa desumanização produzida pelo poder capitalista/colonial. Assim, o agenciamento para Lugones depende do pertencimento comunitário de uma subjetividade múltipla (porque habita a fratura entre visões de mundo contraditórias), que muitas vezes incorpora visões coloniais que inferiorizam a si própria, mas que também resiste, mais frequentemente, de forma infrapolítica, do que no espaço público.

Como é possível perceber, tanto o conceito de lógica de coalizão de María Lugones, quanto a política de coligação ou aliança de Butler são

profundamente críticos à visão de mundo da sociedade neoliberal, que impõe a competição generalizada como modo de vida e modelo de subjetivação.¹

Conforme vimos na primeira parte, o modelo concorrencial que o neoliberalismo generaliza para todos os âmbitos da vida social é uma forma de relação social fundada na ausência de reciprocidade, de solidariedade e no combate aos valores comuns como bem coletivo. A sociedade neoliberal é um modelo de sociedade que produz relações sociais radicalmente individualistas, gerando sujeitos esgotados, adoecidos, solitários, que culpam a si mesmos por não alcançarem a autossuficiência econômica e, devido a tudo isso, possuem grandes dificuldades de construção de ações políticas coletivas de maior alcance. Esse sujeito neoliberal encontra-se, portanto, em relações sociais precarizadas, cujos laços de solidariedade estão corroídos, onde desconfia-se cada vez mais da generosidade, da lealdade, do comprometimento com o bem comum, da solidariedade e de tudo que é parte da reciprocidade social e simbólica nos locais de trabalho, mas também fora dele.

Quando a lógica neoliberal da competição generalizada como princípio de conduta acaba por ser incorporada pelos movimentos sociais, as lutas sociais na atualidade tomam “constantemente a forma de uma competição entre indivíduos mais do que entre ideologias, grupos ou classes sociais e projetos de sociedade” (Borges; Freitas, 2022). O que resulta, neste caso, não são políticas de aliança, nos modelos propostos por Butler, e nem coalizões comunitárias, como deseja Lugones: mas a fragmentação política, que nasce da desconfiança com o outro, da competição e da dificuldade de estabelecer alianças e projetos políticos comuns capazes de fazer frente ao neoliberalismo.

Considerações finais

Nas últimas três décadas do século XX, o estabelecimento do capitalismo neoliberal maximizou a precariedade de populações historicamente subalternizadas no território americano ao disseminar maneiras de interpretar a realidade que estabelecem a competição como princípio universal das condutas tanto dos governantes, quanto dos governados, criando um conjunto de discursos, práticas, dispositivos de poder que objetivam a instauração de novas condições políticas, a modificação das regras de funcionamento econômico e a remodelação das relações sociais e da própria subjetividade para a instauração dos seus objetivos. Como resultado, a sociedade neoliberal tem produzido o crescimento dos trabalhos informais, dos trabalhos com pouca proteção social, da violência urbana, do feminicídio, do endividamento das famílias, da desigualdade social, de formas de sofrimento psíquico como

expressão desse processo de precarização, além da própria remodelação das relações sociais e dos indivíduos, entendidos como os únicos responsáveis pelo seu emprego, pelo seu descanso, pela seu fracasso escolar, pela sua saúde, pela sua velhice, enfim, pelo seu destino.

Neste cenário criado pelo neoliberalismo, é importante demarcar os possíveis terrenos pelos quais as lutas políticas dos corpos precarizados das Américas podem caminhar para alcançar a descolonização.

Tanto María Lugones quanto Judith Butler sugerem que alianças descolonizadoras só são possíveis coletivamente e em condições de paridade. A condição de subordinação e desumanização produzida pelo mesmo sistema de opressão – o capitalismo, desde a sua consolidação como sistema mundial, a partir da colonização das Américas, até sua faceta mais recente, o neoliberalismo – é um ponto comum de mobilização de corpos precarizados para lutar contra políticas estatais e outras políticas regulatórias que produzem a precarização. A aposta de Butler está na aliança desses corpos precarizados que, expostos a diferentes formas de vivenciar a violência desumanizadora, podem desenvolver “formas de se tornar legíveis uns para os outros” e fazer dessa exposição comum à violência, a base para a resistência (Butler, 2018, p. 45). O seu conceito de coligação ou aliança se detém nas ações políticas coletivas que ocorrem nos espaços públicos e que são marcadas por um forte grau de adaptabilidade, instabilidade e transitoriedade, não pressupondo o vínculo comunitário como uma condição para sua formação. As ações políticas propostas por Butler representam momentos importantes na luta contra a produção política da precarização produzidas pelo capitalismo neoliberal, não pressupondo consensos e posições identitárias comuns para a construção de alianças.

Já o feminismo decolonial de Lugones, ao contrário, oferece chaves de análises que defendem a importância primordial do vínculo comunitário, da identidade coletiva de um povo que se entende como um agente coletivo de um projeto histórico para a construção da ação política descolonizadora. Nas palavras de Lugones, é habitando o *locus* fraturado da diferença colonial que esses povos subalternizados podem construir laços comunitários, horizontais, a partir de tecnologias de sociabilidade disfuncionais ao capitalismo colonial moderno, que façam frente à exploração e à violência do padrão de poder capitalista, do passado e do presente. É o seu pertencimento a comunidades impuras, fraturadas, que produzem subjetividades ativas, que são capazes de resistir, a partir da coalizão, ao apagamento da sua agência, das suas histórias e culturas.

A despeito das diferenças significativas entre as perspectivas analíticas desenvolvidas por Butler e Lugones, podemos compreender que elas possuem em comum o comprometimento ético com a justiça social e com a construção de alianças políticas mais amplas, transformadoras, coletivas e paritárias que, sem apagar as especificidades e as diferenças das pessoas subalternizadas, apresentam importantes instrumentos para pensar modelos de ação política que façam frente à fragmentação das lutas coletivas causados pelo capitalismo neoliberal. Suas contribuições teóricas se apresentam como fundamentais para a renovação de diagnósticos críticos sobre os dilemas sociais e políticos do tempo presente, favorecendo a defesa das lutas por descolonização e pela defesa de sociedades mais justas e democráticas

Referências

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

BENTO, Berenice. Judith Butler: uma judia antissionista. In: PRATA FILHO, Ricardo; CASTRO, Thais Debakker (orgs.). **Lendo Judith Butler**: apropriações teóricas e políticas interdisciplinares. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2021.

BORGES, Elisa Campos.; FREITAS, Lorena Rodrigues Tavares de. O neoliberalismo e os limites da atuação coletiva na pandemia de COVID-19 no Brasil. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 162-182, mai./ago. 2022. Disponível em: <https://seer.ufg.br//EspacoAmerindio/article/view/127317>

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BUTLER, Judith. **Frames of war**: When Is Life Grievable? London, New York: Verso, 2010.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

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

BUTLER, Judith. **Notes Toward a Performative Theory of Assembly**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

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

BUTLER, Judith. **Quem tem medo do gênero?** São Paulo: Boitempo, 2024.

- CHUL-HAN, Byung. **Sociedade da transparência**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a.
- CHUL-HAN, Byung. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b.
- DARDOT, Pierre, LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016
- DUNKER, Christian. **Sintoma, mal-estar e sofrimento**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderks, Gómez, D., Lugones, M. y Ochoa, K. Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial. Una conversa en cuatro voces, en WALSH, C. (ed.): **Pedagogías decoloniales**. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir, Ediciones Abya Yala, 2013.
- ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderks. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. **El Cotidiano**, 184, 2014. Disponível: <https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf>.
- FANON, Frantz. **Peles negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.
- FREITAS, Lorena Rodrigues Tavares de; ROWINSKI, Erika. “Nós viemos de Cuba para que você se vestisse assim?”: identidade e resistência em Achy Obejas. In: FREITAS, Lorena Rodrigues Tavares; SOUZA, Lívia Santos. (orgs.). **Feminismo e resistência**: ressonâncias na literatura latino americana e caribenha. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023. Disponível de: <<https://www.pimentacultural.com/livro/feminismo-resistencia>>. Acesso em: 30 de outubro de 2023.
- LUGONES, María. **Pilgrimages/Peregrinajes**: Theorizing Coalition Against multiple oppressions. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2003.
- LUGONES, María. Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. **Revista Internacional de Filosofía Política**, 25, 2005.
- LUGONES, María. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. **Hypatia**, volumen 22(1), 2007. Disponível: <https://nycstandswithstandingrock.files.wordpress.com/2016/10/lugones-2007.pdf>.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro, 2014.
- LUGONES, María. Hacia metodologías de la decolonialidad. In: LEYVA, Xochitl; ALONSO, Jorge; HERNÁNDEZ, R. Aída et al (org.). **Prácticas otras de conocimiento(s)**. Entre crisis, entre guerras. (Tomo III). México, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, 3 tomos, 2018.

LUGONES, María. Maestra: María Lugones, teórica feminista. **Lavaca**. Entrevista de Claudia Acuña, 2019. Disponível: <https://www.lavaca.org/mu138/maestra-maria-lugones-teorica-feminista>.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: Hollanda, Heloísa Buarque de (ed). **Pensamento Feminista: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. En BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson y GROSGOGEL, Ramón. (ed.) **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

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

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y Clasificación Social. En Quijano, A. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder** / Aníbal Quijano. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUINTERO, Pablo. Estudios decoloniales: un panorama general. **Kula**. Antropólogos del Atlántico. Revista de Antropología y ciencias Sociales. Sur. n° 6. ISSN 1852 - 3218 | pp. 8 – 21. Abril de 2012. Disponível: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/247831>.

RODRIGUES, Carla. **Judith Butler**. Enciclopédia mulheres na filosofia. 18 de junho de 2020. Disponível: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/judith-butler>.

SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In: Safatle, Vladimir, Silva Júnior, Nelson, Durker, Christian. (orgs.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SALIN, Sara. Judith Butler e a teoria queer. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial, **e-cadernos CES** [Online], 18 | 2012, posto online no dia 01 dezembro 2012. Disponível em: URL: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acessado em: consultado o 28 jun 2022.

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

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

WALSH, Catherine. Sobre el género y su modo-muy-otro. In Quintero, P. (org.). **Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2015.

Recebido em setembro de 2025.

Aceito em maio de 2025.