

ANIMALIDADE E O ESTATUTO COLONIAL DA BIOPOLÍTICA EM “A MENOR MULHER DO MUNDO”, DE CLARICE LISPECTOR¹

ANIMALITY AND COLONIAL BIOPOLITICS IN CLARICE LISPECTOR'S “A MENOR MULHER DO MUNDO”

RESUMO

Este artigo analisa o conto “A menor mulher do mundo”, de Clarice Lispector, publicado na coletânea *Laços de família* ([1960] 2016), considerando a articulação entre biopolítica, animalidade e colonialidade. Para isso, propõe um tensionamento do conceito de biopolítica de Michel Foucault (2018), relacionando-o com a centralidade da colonialidade na constituição da modernidade a partir de um diálogo com as contribuições propostas por Aníbal Quijano (2014a; 2014b), Walter Dignolo (2018; 2006) e Claudete Daflon (2022). Nesse quadro, o estudo examina a construção discursiva da personagem Pequena Flor, mulher pigmeia africana situada no limiar entre o humano e o animal. A análise evidencia como o olhar moderno-colonial transforma corpos racializados em objetos de conhecimento, curiosidade e consumo simbólico, operando sua redução à natureza e sua consequente desqualificação como sujeitos plenos. Ao mesmo tempo, demonstra-se que a narrativa desestabiliza tais regimes classificatórios ao expor seu caráter violento, histórico e contingente, tensionando os limites das categorias modernas e indicando a persistência de formas de vida que escapam às tentativas de controle e definição.

Palavras-chave: Clarice Lispector. Biopolítica. Animalidade. Colonialidade. Ecocrítica.

ABSTRACT

This article analyzes the short story “A menor mulher do mundo”, by Clarice Lispector, published in *Laços de família* ([1960] 2016), considering the articulation between biopolitics, animality, and coloniality. To this end, it develops a critical reassessment of the concept of biopolitics in Michel Foucault (2018), relating it to the centrality of coloniality in the constitution of modernity through a dialogue with the contributions of Aníbal Quijano (2014a; 2014b), Walter Dignolo (2018; 2006), and Claudete Daflon (2022). Within this framework, the study examines the discursive construction of the character Pequena Flor, an African pygmy woman situated at the threshold between the human and the animal. The analysis shows how the modern-colonial gaze transforms racialized bodies into objects of knowledge, curiosity, and symbolic consumption, reducing them to nature and consequently disqualifying them as full subjects. At the same time, it demonstrates that the narrative destabilizes such classificatory regimes

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Evandro Sant' Anna

Doutor em Letras (Estudos Literários). Professor substituto de Teoria Literária e Literatura Brasileira no Departamento de Letras da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4530-8768>. E-mail: evandrors.letras@gmail.com

by exposing their violent, historical, and contingent character, thereby challenging the limits of modern categories and indicating the persistence of forms of life that escape attempts of control and definition.

Keywords: Clarice Lispector. Biopolitics. Animality. Coloniality. Ecocriticism.

Introdução

Em *A vontade de saber* (2018), Michel Foucault investiga como, nas sociedades modernas, o poder passa a se organizar a partir de um saber sobre os corpos e suas sexualidades, substituindo o antigo ordenamento eclesiástico, que até então vigorava na forma do poder pastoral — aquele que, centrado na figura do pastor e na condução das almas, orientava os indivíduos por meio da confissão, da vigilância moral e da promessa de salvação. Para o filósofo francês, com o início do estabelecimento das sociedades modernas, o controle deixa de ser acionado pela repressão direta — como era o caso do poder pastoral —, e passa a funcionar mediante a produção de discursos que colocam o sexo no centro das práticas disciplinares. Nesse sentido, a partir do século XVIII, então, surge um “erotismo discursivo generalizado” (2018, p. 36) que atua dentro das estruturas de poder, servindo como meio de exercício deste. Nessa esteira, o sexo torna-se objeto de regulação com a atuação de instituições diversas — médicas, jurídicas, religiosas, pedagógicas —, que organizam a vida social com base em estratégias de normalização e higienização dos corpos. Entre essas estratégias, destacam-se a histerização do corpo feminino — reduzido à sexualidade e submetido a práticas médicas que moldam seu papel social e reprodutivo —, bem como a regulamentação da procriação por vias econômicas e a patologização dos prazeres considerados desviantes, transformando o corpo e seus exercícios em objeto de correção e vigilância constante. À luz dessas afirmações que destacam as intervenções do Estado nos corpos dos sujeitos históricos, Michel Foucault assinala que:

Nascia uma tecnologia do sexo inteiramente nova; nova porque sem ser realmente independente da temática do pecado escapava, basicamente, à instituição eclesiástica. Através da pedagogia, da medicina e da economia, fazia do sexo não somente uma questão leiga, mas negócio de Estado; ainda melhor, uma questão em que todo o corpo social e quase cada um de seus indivíduos eram convocados a porem-se em vigilância [...] A tecnologia do sexo, basicamente, vai se ordenar, a partir deste momento, em torno da instituição médica, da exigência de normalidade e, *ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença* (Foucault, 2018, p. 126-127, grifos meus).

O percurso genealógico traçado por Foucault evidencia formas de regulação dos corpos que, ao se afastarem de uma moral centrada exclusivamente na noção de

pecado de origem cristã, passam a se voltar para a preservação e para a condução da vida no interior do corpo social. Entre os séculos XVIII e XIX, conforme aponta o autor, consolida-se uma forma de poder articulada ao saber, cuja função não é mais apenas reprimir, mas sustentar e produzir a vida por meio de um controle discursivo que classifica e hierarquiza corpos e modos de vida em determinado horizonte político-social. Nesse contexto, emerge uma economia das sexualidades e dos corpos, diretamente vinculada às dinâmicas do poder e ao funcionamento de um biopoder, que dá origem ao que Foucault denomina biopolítica.

Embora as análises de Michel Foucault acerca da biopolítica sejam decisivas para compreender os modos pelos quais a modernidade passou a gerir corpos, populações e condutas, é necessário tensionar esse conceito e reconhecer seus problemáticos limites históricos quando desvinculado da experiência colonial. Isso porque a mesma modernidade europeia que possibilitou o surgimento dessa nova tecnologia de poder sustentou-se material e simbolicamente pela invasão de territórios, exploração e racialização de povos da África, da América e da Ásia, convertidos nesse “Outro” inferiorizado, administrado e violentado pela ordem ocidental. Nesse sentido, se, como argumentam pensadores decoloniais como Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo, a modernidade é indissociável da colonialidade — leitura da qual compartilho integralmente —, também a biopolítica não pode ser pensada fora desse horizonte, uma vez que seus mecanismos de gestão da vida coexistiram, desde a origem, com práticas sistemáticas de expropriação, exclusão e extermínio dirigidas às populações colonizadas, que eram apreendidas por intermédio de uma lente discursiva, política e epistemológica que as posicionava no campo da animalidade.²

Em seu *Formas comuns: animalidade, literatura, biopolítica* (2016), Gabriel Giorgi destaca que

A biopolítica sempre funcionou, em grande medida, como uma reflexão sobre os modos como se constituem e se “produzem” politicamente a subjetividade e a comunidade dos homens a partir de uma gestão dos corpos e da vida: em seu aspecto positivo, pensa como o controle e o disciplinamento dos corpos produz normas de vida que tornam reconhecível o indivíduo ou a pessoa humana [...] Em sua face negativa e excludente (mas claramente complementar à anterior), pensa os modos em que se traçam essas “cesuras” pelas quais, a partir da raça, da sexualidade, da doença, da classe etc., se

2 Convém explicitar, em gesto de gentileza com o(a) leitor(a) não familiarizado(a) com os conceitos aqui mobilizados, o percurso que conduz da problemática foucaultiana da sexualidade à discussão sobre colonialidade. Se Foucault toma a sexualidade como campo privilegiado para demonstrar como o poder moderno administra a vida por meio de classificações, interessa-me ampliar esse diagnóstico para além do contexto europeu, compreendendo de que modo tais classificações também se organizaram segundo um horizonte racial. Assim, as mesmas racionalidades que medicalizaram o sexo, regularam a reprodução e hierarquizaram condutas operaram igualmente na invenção racializada do outro colonial. Passar da sexualidade à colonialidade, portanto, não representa uma ruptura temática, mas sim um desdobramento crítico da reflexão sobre dispositivos modernos que humanizam uns e animalizam outros a partir do poder biopolítico.

definem hierarquias entre corpos e formas de vida (Giorgi, 2016, p. 38-39)

Interessa nesse trabalho não apenas compreender de que modo a *biopolítica* — enquanto forma de organização do poder indissociável dos ditames da colonialidade, que distingue formas de vida — pode ser tensionada pela literatura, manifestação artística que, em seus movimentos simbólicos, partilha o sensível e reorganiza as maneiras por meio das quais apreendemos o outro. Interessa, na verdade, analisar como essas questões são atravessadas pela cisão humano/animal e de que modo isso se encontra com a empresa colonial. Isso porque o animal “nos permite interrogar, a partir das gramáticas formais da cultura — os modos como a cultura dá forma ao real — a evidência do humano: os modos como o ‘humano’ se faz legível e reconhecível socialmente” (Giorgi, 2016, p. 27). Trata-se aqui, portanto, de ter em mente que “as operações da biopolítica [...] não só reescrevem e deslocam a oposição humano/animal, mas também a oposição que lhe é complementar, natureza/cultura” (Giorgi, 2016, p. 30), o que me permite dizer que “é nesse terreno ou solo transformado que têm lugar as apostar estéticas, culturais e políticas” (Giorgi, 2016, p. 30), como é o caso de Clarice Lispector, que assume o animal outro que humano — bem como o humano animalizado — como signo caro à composição de sua economia ficcional.

É nesse sentido que as reflexões desenvolvidas neste artigo também dialogam com contribuições oriundas do campo ecofeminista, especialmente no que se refere à crítica das hierarquias modernas que sustentam as cisões entre o humano e o animal, a natureza e a cultura, bem como à associação histórica entre feminilidade, racialização e naturalização. Ao evidenciar como determinados corpos são posicionados em maior proximidade com a natureza para justificar sua objetificação, exploração e subalternização, a análise aproxima-se de uma das questões centrais do ecofeminismo, isto é: a compreensão de que as múltiplas formas de dominação operam de maneira articulada, conectando a exploração da natureza às violências dirigidas contra mulheres e outros sujeitos historicamente marginalizados, evidenciando o que Greta Gaard e Patrick Murphy argumentam na introdução de *Ecofeminist Literary Criticism* (1998, p. 3) ao frisarem que o ecofeminismo “baseia-se não apenas no reconhecimento das ligações entre a exploração da natureza e a opressão das mulheres”, mas atenta-se também para o “reconhecimento de que essas formas de dominação estão ligadas à exploração de classe, ao racismo, ao colonialismo e ao neocolonialismo”³. Nessa esteira, a leitura de “A menor mulher do mundo” permite observar como gênero, raça, colonialidade e animalidade se entrecruzam na produção de regimes de poder

³ Do original: “ecofeminism is based not only on the recognition of connections between the exploitation of nature and the oppression of women across patriarchal societies. It is also based on the recognition that these two forms of domination are bound up with class exploitation, racism, colonialism, and neocolonialism” (GAARD; MURPHY, 1998, p. 03). Há, nesse trecho, uma íntima conversa com a constelação teórica movida por Starhawk em seu “Power, Authority, and Mystery: Ecofeminism and Earth-Based Spirituality”, capítulo publicado em *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism* (DIAMOND; ORENSTEIN, 1990).

que definem quais vidas são reconhecidas como plenamente humanas e quais são deslocadas para zonas de vulnerabilidade, objetificação e controle.

Tendo isso em vista, o presente artigo organiza-se em duas seções complementares. A primeira tem por objetivo demonstrar o estatuto colonial da biopolítica a partir de um diálogo crítico com autoras(es) como Claudete Daflon (2022), Aníbal Quijano (2014a; 2014b) e Walter Dignolo (2018) buscando não apenas tensionar o conceito foucaultiano, mas também explicitar as considerações incontornáveis acerca das relações entre modernidade e colonialidade. Parte-se do entendimento de que os dispositivos modernos de gestão da vida não podem ser dissociados das hierarquias raciais, epistemológicas e civilizatórias produzidas no contexto colonial. Nessa direção, a seção procura compreender de que modo a articulação entre biopolítica e colonialidade engendra enquadramentos normativos que definem quais vidas são reconhecidas como plenamente humanas e quais são relegadas à animalização, à tutela ou à morte. A segunda seção, por sua vez, desenvolve uma leitura do conto “A menor mulher do mundo”, de Clarice Lispector, publicado na coletânea *Laços de família* (2016), mobilizando esse horizonte teórico-crítico para analisar como a narrativa encena, problematiza e desestabiliza imaginários coloniais ainda persistentes nas formas modernas de percepção do humano.

Uma das conclusões possíveis a que este trabalho conduz é a de que, ao tematizar a descoberta de Pequena Flor por um explorador europeu e expor os mecanismos de classificação, exotização, racialização e objetificação que recaem sobre a personagem africana, o conto de Clarice Lispector problematiza a permanência de imaginários coloniais no interior da sensibilidade moderna e nas formas socialmente legitimadas de reconhecimento do humano. A narrativa evidencia como certos regimes de olhar, historicamente constituídos, seguem operando por meio da redução da alteridade à curiosidade, ao espetáculo ou à coisa apropriável, reinscrevendo hierarquias entre vidas dignas de proteção e vidas submetidas à precarização. Ao mesmo tempo, a escrita clariceana desestabiliza tais enquadramentos ao produzir fissuras nas fronteiras entre humano e animal, natureza e cultura, centro e margem, convocando o leitor a rever categorias aparentemente estáveis. Nessa perspectiva, a literatura clariceana — em diálogo com a constelação conceitual aqui exposta — revela-se um espaço privilegiado de elaboração crítica das violências históricas, de questionamento das matrizes de poder que articulam gênero, raça e colonialidade, e de reconfiguração ética e estética das representações do corpo, da diferença e das múltiplas formas de existência.

O estatuto colonial da biopolítica

Se de um lado afirma-se que a biopolítica consolidou-se com a estruturação das sociedades modernas, de outro é preciso ter em mente, também, que essa consolidação acompanhou fundamentalmente os processos de dominação que se espalharam pelo planeta — principalmente nos continentes americano e africano — com a empreitada

do colonialismo e o modo por meio do qual ele apreendeu a vida do outro como o alvo a ser dominado e abatido em nome do que à época se compreendia como progresso, civilização e cultura. Isso nos permite destacar, de acordo com o que sugeriu Claudete Daflon em *Meu país é um corpo que dói*, que “a Europa só pôde existir quando houve a América”, ou seja, “que a construção histórica de uma ideia de Europa só foi possível com a instituição do outro que redefine a geopolítica do mundo à maneira do Ocidente” (2022, p. 54).

A determinação do outro enquanto alvo a ser dominado e abatido acompanhou certa noção de “estado de natureza” utilizada como justificativa para que povos originários tivessem suas vidas violentadas pelo processo colonial. A máxima de que as populações das Américas e da África deveriam ser libertas desse “estado de natureza” partia de um tratamento pejorativo destinado à própria natureza, “*valorizada enquanto um desvalor*, porque reconhecida como riqueza” representava “atraso e primitivismo” (2022, p. 58). O que está em cena na empresa colonial que acompanhou a modernidade é a visão clássica e humanista, visão que assimilava a natureza como aquilo que deveria servir aos que correspondiam a um estatuto pré-definido de humanidade e, por isso, eram superiores na escala que hierarquizava as formas de vida dos sujeitos históricos. Desse modo, ter em mente a relação modernidade/colonialidade — e, com ela, biopolítica/animalidade — é importante à medida que nela se destaca o humano “como elemento distintivo (porque difere e confere distinção), fundado num percurso epistemológico que não pode ser deslocado do processo de sujeição colonial” (2022, p. 57). Ainda em Daflon,

a definição de natureza no âmbito da Europa em construção se assenta num debate sobre o próprio conhecimento e, por conseguinte, sobre a determinação do humano como civilizado. As dicotomias modernas, nesse sentido, aparecem igualmente relacionadas às implicações derivadas da conquista da América, ocorrência fundamental para a formação de um modelo de mundo em que colonialidade e modernidade se apresentam indissociáveis (Daflon, 2022, p. 69)

Nesse sentido, seguindo equação muito bem exposta por Aimé Césaire em seu *Discurso sobre o colonialismo*, onde “colonização=coisificação” (2020, p. 24), o enquadramento da diferença enquanto sujeito que vivia em suposto estado de natureza foi aquilo que, com o intermédio de uma forma de poder que era sobretudo biopolítica, criou “sociedades esvaziadas de si mesmas, culturas pisoteadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas” e “possibilidades extraordinárias destruídas” (2020, p. 25) em nome de um projeto de exploração calcado no humano enquanto centro de sua operabilidade, dado que foi a própria noção de humanidade que promulgou todas as formas de violência e barbárie destinadas aos que se afastavam do “humano como civilizado”.

Pensar a biopolítica e a animalização de viventes humanos sem deixar de considerar o panorama colonial nos permite tensionar ainda mais as noções de humanidade e animalidade que, reproduzidas à exaustão, fabricam o que pode ser apontado como uma indiscriminada seleção de humanidades, a qual define o humano como aquilo que corresponde à herança de um estatuto colonialista. Acionar essa forma de leitura nos coloca frente à necessidade de permanecer impassíveis “diante das gentes perseguidas, aprisionadas, violentadas, exploradas e exterminadas” (Daflon, 2020, p. 58), levando em conta que todas essas violências se relacionam fortemente “com uma noção de humanidade intrinsecamente seletiva, ou seja, uma definição de humano que, pautada pela exclusão, funciona como endosso moral ou administrativo da destruição de corpos e subjetividades” (Daflon, 2020, p. 58).

Para Aníbal Quijano,

o que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminância de uma trajetória civilizatória que partia de um estado de natureza os levou também a pensar como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o mais novo e mais avançado ser da espécie. Paralelamente, contudo, atribuíam ao resto da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e, portanto, anterior, ou seja, o passado no processo da espécie. Assim, os europeus também imaginavam que eles não eram apenas os portadores exclusivos dessa modernidade, mas também seus criadores e protagonistas exclusivos (Quijano, 2014, p. 790).⁴

É prudente afirmar, ainda, que o processo colonial — caracterizado pela atuação biopolítica, pois as formas de violência que incidiam sobre os corpos daqueles que compunham os povos originários tinham como objetivo último o controle e abatimento de suas vidas⁵ — pode ser lido como a consequência histórica que é marcada, também, pela invenção do humano. Em *On decoloniality* (2018), Walter D. Mignolo aponta que essa invenção se sustenta, de um modo ou de outro, sobre três pilares: o racismo, o sexismo e a natureza. O primeiro pilar, atuando como dispositivo que inferioriza o

4 Do original: El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, los llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas.

5 É comum, em análises que buscam evidenciar como a biopolítica pode culminar no massificado extermínio de determinadas populações, o destaque dado ao nazismo. Por outro lado, a experiência colonial, servindo como o laboratório de práticas de violência e extermínio utilizadas séculos depois pelo próprio nazismo, é constantemente ignorada — a não ser por pensadores vinculados a uma perspectiva decolonial, como é o caso de Achille Mbembe (2018a, 2018b, 2020), Frantz Fanon (1968) e Aimé Césaire (2020). Em crítica contundente a como o humanismo europeu foi tolerante com a aniquilação em massa destinada aos povos das colônias, Aimé Césaire sublinha o seguinte: “esse nazismo, toleraram antes de sofrê-lo; absolveram-no, fecharam seus olhos e o legitimaram, porque, até então, havia sido aplicado apenas a povos não europeus; cultivaram esse nazismo, ele é sua responsabilidade (...)” (2020, p. 18).

outro por sua raça, fundamenta formas de violência que se baseiam na colocação do branco e europeu como vivente superior, como vivente humano, enquanto o outro — o negro, indígena, asiático, enfim, aquele que escapa a um padrão racial que é europeu — é animalizado e, portanto, passível de eliminação. O sexismo e a natureza, por sua vez, são os pilares que se vinculam à colocação do vivente na esfera da humanidade à medida que ele é aprendido como homem e sobrepõe-se ao mundo natural. O que entra em cena, aqui, é um afastamento daquilo que será compreendido como “humano” do que se postula como “natureza”. As formas de controle sobre a vida — bem como as de aniquilação da vida — arquitetadas na empreitada colonial, dessa maneira, são acionadas por um processo de naturalização do racismo e do sexismo, que define que o gênero feminino está muito mais ligado ao sexo e ao corpo, configurando-se como inferior, na mesma medida que a raça se apresenta enquanto fenômeno natural, de modo que certas raças são vistas em maior proximidade com a natureza do que outras e, por isso, são inferiores às que conseguiram se afastar ao máximo de um possível estado de natureza (Cf. Quijano, 2014).⁶

Sublinho, além disso, que no pensamento de Mignolo, os pilares fundamentais da invenção do humano não só mantiveram a separação entre europeu e colonizado, homem e mulher, cultura e natureza, mas movimentaram formas de *classificação* por meio das quais a violência colonial se organizou de modo a exterminar os que não correspondiam ao ideal de humano. Isso nos permite pensar, como bem pontua Claudete Daflon em diálogo com o que sugere o semiólogo (Mignolo, 2018, p. 151), que as violências arquitetadas pela cisão humano/animal, que acompanhou o processo colonial, não passam somente pela cisão em si mesma ou pela definição de cunho humanista que persegue ambas as categorias, ou seja: “a questão não é” apenas “a definição de humano e de humanidade, mas quem se autodefine como humano e, conseqüentemente, *distingue, classifica e estratifica* aqueles que concebe como menos que humanos” (Daflon, 2022, p. 57, grifos meus) com o objetivo de subjugar-los.

Para Mignolo,

Esse Homem/Humano que criou e administrou a matriz colonial do poder, colocou-se como senhor do universo e conseguiu se diferenciar dos outros homens/humanos (racismo), das mulheres/humanos (sexismo), da natureza (humanismo), dos não-europeus (eurocentrismo) e das civilizações “passadas” e “tradicionais” (modernidade). A natureza, nos domínios da matriz colonial do

6 Em “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Aníbal Quijano (2014, p. 805-806) afirma o seguinte: “Sin esa ‘objetivización’ del ‘cuerpo’ como ‘naturaleza’, de su expulsión del ámbito del ‘espíritu’, difícilmente hubiera sido posible intentar la teorización ‘científica’ del problema de la raza [...]. Desde esa perspectiva eurocéntrica, ciertas razas son condenadas como ‘inferiores’ por no ser sujetos ‘racionales’. Son objetos de estudio, ‘cuerpo’ en consecuencia, más próximos a la ‘naturaleza’. En un sentido, esto los convierte en dominables y explotables [...] Ese nuevo y radical dualismo no afectó solamente a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación. En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras [...]”.

poder, situa-se entre os domínios da economia e da política, e foi inventada pelo Homem/Humano no processo em que este se coloca no locus das enunciações (instituições, atores e linguagens) que criaram, transformaram e administraram a retórica (narrativas) da modernidade, e a necessária e concomitante lógica da colonialidade (Mignolo, 2018, p. 163, grifos meus).⁷

Coloco esses pontos em destaque, agora, na tentativa de levantar sentidos outros e formas críticas de compreensão a respeito de violências que ainda hoje são perpetuadas. Se, como já frisei em *Animalidade e biopolítica em A hora da estrela, de Clarice Lispector* (2025), personagens como Macabéa nos apontam para uma operabilidade biopolítica que volta-se ao controle e a administração da vida por meio de estratégias de poder que assumem o racismo, o sexismo e o ódio de classe como maneiras de incluir na comunidade, na forma da animalidade, o vivente humano, acredito ser necessário pensar de que modo essa operabilidade biopolítica atua como um eco do que no passado foi a empreitada colonial e, no presente, apresenta-se na dinâmica da colonialidade, que “consiste na classificação da população do mundo segundo a ideia de ‘raça’ surgida com a América, em ‘europeus’ ou ‘brancos’ e ‘não europeus’ [...] como o marco e a base da distribuição das pessoas em torno das relações de poder” (Quijano, 2014b, p. 661)⁸.

Nessa perspectiva, analisar a figura de personagens alocadas no campo da animalidade por conta de uma organização política e social que tem no racismo e no sexismo sua sustentação exige de nós um olhar e uma escuta atenta para as maneiras por meio das quais aqueles que, em sua arrogância, assumiram para si um estatuto de humanidade — calcado na branquitude, na masculinidade e na dessensibilização frente às relações que podem ser estabelecidas com aquilo que é natural — e, com isso, classificaram como menos que humanos, como animais, os que destoavam deste estatuto. É preciso que se considere, então, que a colonialidade como herança de uma organização social moderna é algo que opera formas de violência sobre a vida graças a certos enquadramentos e classificações que ora posicionam certas vidas no âmbito da humanidade, ora no âmbito da animalidade. Isto é: a matriz colonial do poder em seu funcionamento biopolítico produziu via classificação dos viventes formas de ver e de apreender o outro que ainda hoje conduzem os modos como *percebemos* a vida e o vivente.

7 Do original: “This Man/Human who created and managed the cmp, posited himself as master of the universe and succeeded in setting himself apart from other men/humans (racism), from women/humans (sexism), from nature (humanism), from non-Europe (Eurocentrism), and from “past” and “traditional” civilizations (modernity). Nature, in the domains of the colonial matrix of power, lies between the domains of economics and politics; it was invented by Man/Human in the process of him setting himself up in the locus of the enunciations (institutions, actors, and languages) that created, transformed, and managed the rhetoric (narratives) of modernity, and the necessary and concomitant logic of coloniality” (MIGNOLO, 2018, p. 163).

8 Do original: “Consiste em la clasificación de la población del mundo según la idea de ‘raza’ emergida junto con la América, em ‘europeos’ o ‘blancos’ y ‘no-europeos’ [...] y ‘mestizos’ como el marco y el piso de la distribución de las gentes en torno de las relaciones de poder” (QUIJANO, 2014b, p. 661).

Uma vez que a discussão passa pelo reconhecimento de que nossas formas de perceber o outro são heranças de uma concepção de mundo e alteridade cunhada pelo sujeito moderno que conduziu um passado colonial — que, na verdade, permanece presente —, o que entra em destaque quando paramos para pensar a respeito do que pode a literatura frente a essas questões é justamente o tensionamento dessas formas pré-moldadas de percepção. Tendo isso em vista, retomo agora a seguinte contribuição de Judith Butler em seu *Frames of War* (2009):

Perceber uma vida não é exatamente o mesmo que apreender uma vida como precária. Apreender uma vida como precária também não é uma apreensão crua, na qual a vida é despojada de todas as suas interpretações habituais, apresentando-se a nós fora de todas as relações de poder. *Uma atitude ética não acontece espontaneamente, assim que os enquadramentos interpretativos habituais são destruídos, nem uma consciência moral pura surge, uma vez que as amarras da interpretação cotidiana sejam eliminadas. Pelo contrário, é só desafiando a mídia dominante que determinados tipos de vida podem se tornar visíveis ou reconhecíveis em sua precariedade.* Não é apenas ou exclusivamente a apreensão visual de uma vida que forma uma precondição necessária para a compreensão da precariedade da vida. Uma outra vida é percebida por intermédio de todos os sentidos, se é de fato percebida. (...) Para reconhecer a precariedade de uma outra vida, os sentidos precisam estar operantes, o que significa que deve ser travada uma luta contra as forças que procuram regular a comoção de formas diferenciadas (Butler, 2009, p. 51-52, grifos meus).⁹

O que proponho a seguir, desse modo, é que a escrita clariceana em “A menor mulher do mundo” nos permite rasurar certos enquadramentos interpretativos que nos são habituais justamente por conta de uma organização política — biopolítica — situada em uma dinâmica de poder gerida pelas heranças do colonialismo e dos ditames da colonialidade. Considerar as relações entre animalidade e biopolítica na escrita de Clarice Lispector sem lançar mão desse senso crítico nos coloca frente a pedagogias da vida e do vivente — frente ao que Rita Segato aponta como *contra-pedagogias da crueldade* (2018) — que fissuram as formas de violência e violação normalizadas em nome desse ideal de “humano” que nos chega na forma do aniquilamento das

⁹ Do original: “To perceive a life is not quite the same as encountering a life as precarious. Encountering a life as precarious is not a raw encounter, one in which life is stripped bare of all its usual interpretations, appearing to us outside all relations of power. *An ethical attitude does not spontaneously arrive as soon as the usual interpretive frameworks are destroyed, and no pure moral conscience emerges once the shackles of everyday interpretation have been thrown off. On the contrary, it is only by challenging the dominant media that certain kinds of lives may become visible or knowable in their precariousness.* It is not only or exclusively the visual apprehension of a life that forms a necessary precondition for an understanding of the precariousness of life. Another life is taken in through all the senses, if it is taken in at all (...) To encounter the precariousness of another life, the senses have to be operative, which means that a struggle must be waged against those forces that seek to regulate affect in differential ways” (BUTLER, 2009, p. 51-52, grifos meus)

diferenças. Desse modo, quando friso o argumento de Judith Butler de que deve ser travada uma luta contra as forças que regulam os modos pelos quais percebemos o outro — e, com isso, reconhecemos o outro em sua precariedade —, incluo aqui a necessidade de apurarmos o olhar e a escuta para as forças coloniais que regulam esses mesmos modos.

Uma leitura de “A menor mulher do mundo”

Em “A menor mulher do mundo”, conto que compõe a coletânea *Laços de família* ([1960] 2016), notamos com bastante precisão a questão da classificação do outro como aparato que, orquestrado por um panorama colonial, enquadra os viventes ora no molde da humanidade, ora da animalidade. Girando em torno da descoberta — para usar os termos presentes no material ficcional — que um explorador francês faz de uma mulher africana que aparentava ser a menor do mundo, o conto abre caminhos para questionamentos que podem ser direcionados aos enquadramentos interpretativos habituais modelados pela matriz colonial do poder, aquela que assume a naturalização do racismo, do sexismo e da distribuição de determinadas formas de violência como dispositivos que ordenam uma seleção indiscriminada de humanidades.

A voz narrativa, já na abertura do referido texto, produz certo distanciamento em relação à alteridade que em breve será anunciada: “*Nas profundezas da África Equatorial o explorador francês Marcel Pretre, caçador e homem do mundo, topou com uma tribo de pigmeus de uma pequenez surpreendente*” (Lispector, 2016, p. 193). Trata-se, aqui, desde o seu início, de um campo ficcional que trabalha não só com certo estereótipo voltado à imagem do antropólogo como sujeito que se embrenha em locais teoricamente afastados do que se compreende como civilização, mas também posiciona duas diferentes formas de vida nos lugares que supostamente lhes cabem em uma comunidade que se sustenta por meio da cisão natureza/cultura, humano/animal: em um polo, notamos o “explorador francês” caracterizado como “caçador e homem do mundo”; em outro, ilustra-se “uma tribo de pigmeus” como esse outro a ser encontrado pelo explorador, tal como um bicho é encontrado por seu caçador. O distanciamento “cultura/natureza” e a separação “humano/animal”, inclusive, reiteram-se no mesmo parágrafo — “Mais surpreso, pois, ficou ao ser informado de que menor povo ainda existia além de florestas e distâncias. Então mais fundo ele foi” (Lispector, 2016, p. 193) —, de modo a fortalecer ainda mais as posições nas quais cada um dos sujeitos tratados na narrativa são alocados. E assim o conto prossegue:

No Congo Central descobriu realmente os menores pigmeus do mundo. E — como uma caixa dentro de uma caixa, dentro de uma caixa — entre os menores pigmeus do mundo estava a menor dos menores pigmeus do mundo, *obedecendo talvez à necessidade que às vezes a Natureza tem de exceder a si própria*. Entre mosquitos e árvores mornas de umidade, entre as folhas ricas do verde mais

preguiçoso, Marcel Pretre defrontou-se com uma mulher de quarenta e cinco centímetros, madura, negra, calada. “*Escura como um macaco*”, informaria ele à imprensa, e que vivia no topo de uma árvore com seu pequeno concubino. Nos tépidos humores silvestres, que arredondam cedo as frutas e lhes dão uma quase intolerável doçura ao paladar, ela estava grávida (Lispector, 2016, p. 193, grifos meus).

Percebem-se na citação acima dois pontos caros à análise que aqui desenvolvo: a íntima aproximação que a voz narrativa faz da menor mulher do mundo com a natureza, em primeira instância, e a comparação — sustentada, obviamente, de forma racista — que o explorador faz entre ela e um animal outro que humano: “*Escura como um macaco*”. A aproximação da vida da menor mulher do mundo com a natureza atua como o mecanismo que conduz o modo por meio do qual os sujeitos irão percebê-la. Como já evidenciado em *O humano como montagem, o animal como recusa: A paixão segundo G.H. e o périplo outro que humano* (Sant’ Anna, 2026), a natureza é comumente apreendida pela vida humana como recurso, como elemento que pode ser explorado, dominado e conquistado por aqueles que se enquadram em certa *montagem humana* — masculina, europeia, branca, heterossexual, cristã etc. Ao estabelecer essa proximidade, a voz narrativa enquadra e classifica a alteridade, também, como vida a ser explorada, dominada e conquistada. Desse modo, a animalização da personagem — “*escura como um macaco*”, situada no topo de uma árvore — não apenas reproduz um repertório colonial de desumanização, mas o encena de modo incômodo e ambíguo, tensionando as próprias categorias analíticas que mobilizamos.

Se, por um lado, essa descrição remete diretamente à colonialidade do poder de Aníbal Quijano, ao reinscrever a mulher em uma classificação racial que a aproxima do não humano, por outro, o texto expõe a violência dessa operação ao fazê-la passar pelo discurso do explorador e pela mediação da imprensa, revelando o caráter construído — e não natural — dessa hierarquia. Nesse sentido, a narrativa parece dialogar criticamente com o que Walter Mignolo (2006) identifica como colonialidade do ser e do saber, pois não apenas mostra o olhar europeu que nomeia e captura, mas também evidencia sua insuficiência diante da singularidade da vida que tenta apreender, sugerindo uma fissura entre o gesto de conhecer e aquilo que escapa à representação. A dimensão biopolítica, por sua vez, não se reduz à captura do corpo como objeto mensurável (a altura exata, a gravidez), mas se complica quando o texto introduz uma espécie de excesso — afetivo, vital, quase inapreensível — que resiste à total administração, deslocando o que Michel Foucault descreve como gestão da vida para um campo em que a vida também transborda os dispositivos que tentam regulá-la. Assim, longe de funcionar apenas como ilustração de categorias teóricas, o conto as tensiona ao evidenciar que a animalização e a objetificação não são apenas estruturas externas impostas ao sujeito, mas processos instáveis, atravessados por restos de humanidade e opacidade que desafiam tanto o olhar colonial quanto os próprios instrumentos críticos que buscam denunciá-lo.

O conto, ao mobilizar esses sentidos, expõe a “violência colonial e o comprometimento de discursos científicos com formas de dominação” (Daflon, 2022, p. 83). Esse movimento, contudo, sustenta-se com tensão semelhante às formas por meio das quais a própria natureza foi compreendida ao longo da história ocidental, ou seja: como elemento valorizado enquanto desvalor: “Esmeralda nenhuma é tão rara” (Lispector, 2016, p. 194) é o que expõe o conto. A colocação da personagem — negra e africana — como elemento mineral raro não apenas a afasta dos modelos de inteligibilidade que nos permitiriam compreendê-la como vida humana, mas acentua também a objetificação de seu corpo: compreendido não como algo a ser protegido, como algo que a torna visível enquanto *pessoa*, mas sim como algo que gera frutos e, portanto, é passível de exploração. Não se pode deixar de mencionar, nesse tópico, que a pigmeia com a qual o explorador se defronta está grávida. Composta dessa maneira, a personagem nos permite sugerir que a objetificação que recai sobre o corpo das mulheres, o que inclui a regulamentação e as expectativas direcionadas à questão da reprodutividade, é um dos reflexos das mais variadas formas de extrativismo fomentadas na modernidade — dado que, nesse panorama, a mulher e a natureza ocupam o mesmo espaço: aquele que deve ser controlado e explorado. Da mesma forma que Macabéa se afastada de uma configuração de “pessoa” por não corresponder ao que determina o panorama biopolítico no que diz respeito ao dispositivo da reprodutividade¹⁰, de um lado, e a galinha do conto “Uma galinha” é protegida do abate quando bota um ovo e, assim, mostra-se útil como elemento capaz de gerar a vida, de outro, a protagonista de “A menor mulher do mundo” nos lembra que o que se compreende como feminino, em proximidade com a natureza, é identificado “ao mundo encarado como recurso e riqueza, que deve ser dominado para o desenvolvimento da civilização” (Daflon, 2022, p. 81).

Pensar a respeito dessas questões nos permite, aqui, retomar o fato de como representantes de africanos(as) e ameríndios(as) foram por muito tempo figurados(as) nas taxidermias dos naturalistas: colocados(as) na posição de objetos, eles e elas foram “equiparados à natureza” apenas como alvo de conhecimento, como elementos que poderiam ser explorados e apropriados pelo homem branco. Desse modo, no conto clariceano é possível perceber dois pontos importantes para minha análise: o primeiro, configura-se como a desqualificação do natural como modo de contraposição ao humano; o segundo, como a localização de determinados indivíduos — aqueles que não correspondem a um estatuto de humanidade modelado pelos ditames coloniais — em um estado de natureza. É preciso notar, além disso, que não se encontra apenas um jogo de aproximação entre a vida da personagem em questão com a natureza — bem como seu posicionamento na esfera da animalidade —, mas também uma classificação operada por um sujeito que se entende como humano e, a partir disso, observa o outro com as lentes de uma humanidade muito estreita e pré-definida: “Sentindo necessidade imediata de ordem, e de dar um nome ao que existe, *apelidou-a de Pequena Flor*. E, para conseguir classificá-la entre as realidades reconhecíveis, logo

¹⁰ Rodrigo S.M., ao descrever Macabéa em *A hora da estrela*, afirma que a personagem “tinha ovários murchos como um cogumelo cozido” (LISPECTOR, 1998, p. 58).

passou a colher dados a seu respeito”, é o que afirma a voz narrativa (Lispector, 2016, p. 193-194, grifos meus).

A redução de determinados sujeitos à esfera da natureza, tal como encenada no conto de Clarice Lispector — note que a personagem é nomeada não apenas como *flor*, mas como *pequena flor* —, deve ser compreendida menos como um recurso descritivo e mais como um procedimento histórico-epistêmico constitutivo da modernidade colonial. A imagem das taxidermias dos naturalistas explicita o modo como africanos(as) e ameríndios(as) foram convertidos em objetos de conhecimento, fixados por um olhar que os imobiliza e os disponibiliza à exploração, reiterando a cisão entre humano e natureza que sustenta a hierarquização racial. Nesse sentido, tal operação converge com a formulação de Aníbal Quijano, segundo a qual a modernidade europeia se constrói ao instituir uma classificação global da população baseada na raça, posicionando o sujeito europeu como ápice da humanidade e relegando os demais a um estatuto anterior, naturalizado e, portanto, inferior. Ao mesmo tempo, a própria ideia de “natureza” emerge como uma construção inscrita em um regime de enunciação que legitima esse ordenamento, conforme argumenta Walter Mignolo, ao indicar que o Homem/Humano, ao se constituir como sujeito universal, define simultaneamente aquilo que não é e o situa em um domínio passível de administração, controle e exploração. Nessa lógica, práticas como nomeação, classificação e coleta de dados não apenas descrevem o mundo, mas o produzem segundo categorias que reduzem a alteridade a formas reconhecíveis, evidenciando que o conhecimento, longe de neutro, opera como tecnologia de poder que organiza, hierarquiza e estabiliza diferenças — articulando o estatuto colonial de uma *vontade de saber* que administra a lógica biopolítica.

Assim, considerando que o ato de nomear não deixa de ser, em dada medida, uma tentativa de apropriação do objeto nomeado por parte de quem o nomeia, o que entra em cena em “A menor mulher do mundo” é uma escrita que atua como um lembrete de que “na instituição de um sistema-mundo moderno, o interesse pela exploração das novas terras, seus povos e suas riquezas demandou iniciativas no sentido de conhecer, registrar e, por fim, se apropriar do que era encontrado” (Daflon, 2022, p. 93). Ademais, há outro ponto para o qual precisamos nos atentar no exercício de análise da classificação que o explorador faz de Pequena Flor, que é justamente a escolha do signo “flor” para nomear a personagem. Para Claudete Daflon,

Não há como esquecer as representações do feminino associadas às flores, especialmente no que diz respeito à sexualidade. De forma interessante, essa associação pode se dar tanto por uma relação de transferência de atributos conferidos a determinadas espécies, como pureza e beleza, quanto por uma determinada concepção de feminilidade. Além disso, a alusão ao órgão feminino a partir do desenho de flores é algo bem conhecido. A conexão flor-mulher tem, portanto, forte fundamento sexual e remete a tradições poético-artísticas, ao mesmo tempo que o tratamento sexuado das plantas está na base o sistema criado por Lineu, cujo

critério organizacional é precisamente o órgão reprodutor das espécies (Daflon, 2022, p. 104).¹¹

Tendo em vista esses apontamentos, nos primeiros parágrafos do conto salta aos olhos sobretudo “o encontro de alteridades que se estranham, se identificam e se repelem” (Rosenbaum, 2015, p. 150), nos permitindo colocar problemas principalmente para o modo com o qual Marcel Pretre, homem europeu, concebe a forma de vida de uma mulher africana que vivia em uma comunidade no Congo Central. Trata-se, portanto, de uma “pigmeia, gestando provavelmente o menor dos bebês pigmeus, em confronto com um cientista cartesiano, impactado por algo inominável” (Rosenbaum, 2015, p. 150) que, em sua concepção, vivia em aparente “estado de natureza”. Nota-se:

Sua raça de gente está aos poucos sendo exterminada. Poucos exemplares humanos restam dessa espécie que, não fosse o sonso perigo da África, seria povo alastrado. Fora doença, infectado hálito de águas, comida deficiente e feras rondantes, o grande risco para os escassos Likoualas está nos selvagens Bantos, ameaça que os rodeia em ar silencioso como em madrugada de batalha. Os Bantos os caçam em redes, como fazem com os macacos. E os comem. Assim: caçam-nos em redes e os comem. A racinha de gente, sempre a recuar e a recuar, terminou aquarteirando-se no coração da África, onde o explorador afortunado a descobriria (Lispector, 2016, p. 194).

Não se pode deixar de perceber, no trecho acima citado, que a inscrição da natureza no conto não é o único movimento que reduz tanto Pequena Flor quanto outros sujeitos africanos à existência menos que humana. Ao tratar dos Likoualas como “*exemplares humanos*”, apesar do termo *humano* se fazer presente, a voz narrativa os aloca muito mais em um campo semântico a partir do qual torna-se possível considerá-los *objetos* do que pessoas que têm sua humanidade reconhecida pela operabilidade do regime biopolítico. Essa redução, ademais, é reiterada seja com o grau diminutivo que é atribuído à raça de Pequena Flor — “A *racinha* de gente” —, seja com o posicionamento que se faz dela como coisa: “*Coisa humana menor que existe*” (Lispector, 2016, p. 194, grifos meus). Essas inscrições nos permitem aproximar, com muita facilidade, Pequena Flor de Macabéa: ambas são inferiorizadas pela raça e o gênero e destituídas de um estatuto de pessoa por conta de um processo de coisificação. Além disso, destaca-se também o fato de as personagens serem caracterizadas como sujeitos que não fazem uso de uma linguagem articulada aos moldes capazes incluí-las na esfera da humanidade: “Os Likoualas usam poucos nomes, chamam as coisas por gestos e sons animais” (Lispector, 2016, p. 194), afirma a voz narrativa.

¹¹ Penso ser interessante, aqui, destacar a reação de Pequena Flor ao ser nomeada: “Nesse instante, Pequena Flor coçou-se onde uma pessoa não se coça. O explorador — como se estivesse recebendo o mais alto prêmio de castidade a que um homem, sempre tão idealista, ousa aspirar — o explorador, tão vivo, desviou os olhos” (LISPECTOR, 2016, p. 195)

A voz narrativa, então, radicaliza o jogo de forças entre animalidade, colonialidade e biopolítica ao deslocar a personagem para o limiar entre espécie e humanidade, nomeando-a como “raça de gente” e “exemplar humano”, categorias que, em vez de afirmar sua condição humana, biologizam-na e a convertem em objeto de uma lógica quase zoológica. A linguagem mobilizada — “extermínio”, “espécie”, “escassos”, “caçamos em redes” — inscreve esses corpos em um regime de gestão da vida e da morte que se aproxima do que Michel Foucault compreende como biopolítica, mas aqui tensionado por uma dimensão necropolítica implícita (Cf. Mbembe, 2018b): trata-se de uma vida cuja eliminação é naturalizada, seja pelas condições “naturais” (doença, alimentação), seja pela ação de outros grupos igualmente situados no campo da animalidade (“os Bantos”). Além disso, a referência aos “selvagens Bantos” reinscreve uma hierarquização interna que ecoa a colonialidade do poder, nos termos de Aníbal Quijano, ao reproduzir classificações que organizam os próprios sujeitos colonizados segundo graus de proximidade ou afastamento de um ideal de humanidade, ao passo que o campo semântico aberto pela expressão “racinha de gente” que recua até o “coração da África” sugere um movimento de confinamento espacial e simbólico, como se esses corpos fossem progressivamente expulsos do tempo da modernidade e relegados a um espaço residual, quase pré-histórico.

Dessa maneira, a escrita de Clarice Lispector abre possibilidades para que sejam questionadas não só a separação natureza/cultura e a cisão humano/animal, mas uma herança biopolítica que tem suas raízes em uma lógica colonial que perpetua até hoje formas de violência sobre aqueles e aquelas que, incluídos(as) na comunidade na forma da exclusão, não são lidos(as) como humanos — basta lembrarmos que ainda hoje o racismo marca a realidade de boa parte das sociedades. Trata-se, sobretudo, de considerar que a escrita da autora opera formas de reorganização de nossas habituais maneiras de compreendermos o outro, maneiras essas muito bem delimitadas por forças coloniais.

Vale retomar, aqui, que Pequena Flor é literalmente fotografada pelo explorador europeu, tendo sua imagem enquadrada nos jornais de domingo acompanhada de uma descrição que a caracteriza como sendo “escura como um macaco”: “A fotografia de Pequena Flor foi publicada no suplemento colorido dos jornais de domingo, onde coube em tamanho natural. Enrolada num pano, com a barriga em estado adiantado. O nariz chato, a cara preta, os olhos fundos, os pés espalmados. *Parecia um cachorro*” (Lispector, 2016, p. 195, grifos meus), descreve a voz narrativa. Pensar esse enquadramento e essa classificação como forma de selecionar quais sujeitos serão reconhecidos como humanos — isto é, como dispositivo que torna possível aquilo que Claudete Daflon sugere como *humanidade seletiva* — lança luz, inclusive, sobre o próprio modo por meio do qual as pessoas se defrontam com a imagem de Pequena Flor. Nota-se, mais a frente, o fortalecimento da animalização de Pequena Flor. Trata-se de uma cena que evidencia de que modo a fotografia da personagem circulou nas casas do Brasil, após todo o enquadramento feito pelo explorador francês:

Em outra casa, na sagração da primavera, a moça noiva teve um êxtase de piedade:

— Mamãe, olhe o retratinho dela, coitadinha! olhe só como ela é tristinha!

— Mas — disse a mãe, dura e derrotada e orgulhosa — mas é tristeza de bicho, não tristeza humana.

— Oh, mamãe — disse a moça desanimada.

Foi em outra casa que um menino esperto teve uma ideia esperta:

— A senhora já pensou, mamãe, de que tamanho será o nenenzinho dela? — disse ardente a filha mais velha de treze anos.

O pai mexeu-se atrás do jornal.

— Deve ser o bebê preto menor do mundo — respondeu a mãe, derretendo-se de gosto. — Imagine só ela servindo a mesa aqui em casa! e de barriguinha grande! (Lispector, 2016, p. 196).

Nesse trecho, Clarice Lispector desloca o foco da cena colonial explícita para o espaço doméstico, evidenciando como a lógica que animaliza e hierarquiza vidas se infiltra no cotidiano aparentemente banal. A reação da mãe — ao afirmar que se trata de uma “tristeza de bicho, não tristeza humana” — reinscreve a personagem no campo da animalidade, operando uma distinção que não apenas separa, mas desqualifica afetivamente certas existências, como se algumas vidas não fossem dignas de reconhecimento pleno nem mesmo no registro do sofrimento. Esse gesto ecoa a colonialidade do poder e suas intersecções com um regime biopolítico ao reiterar hierarquias que definem quem pode ser considerado plenamente humano, de um lado, e revela, de outro, a interiorização dessas classificações no âmbito privado, indicando que a colonialidade não se limita a estruturas macro, mas organiza percepções e afetos.

A curiosidade das crianças e o entusiasmo da mãe — que imagina a personagem “servindo a mesa” — deslocam ainda mais a questão para o campo da instrumentalização, em que o outro é concebido como objeto de uso, quase como um animal domesticável ou um corpo disponível ao serviço, o que permite aproximar a cena de uma racionalidade biopolítica nos termos de Michel Foucault (2018), na qual a vida é avaliada segundo sua utilidade e integrabilidade em determinados regimes sociais. Contudo, o desconforto que atravessa o diálogo sugere uma fissura nesse processo: ao mesmo tempo em que participa da lógica classificatória, ela parece afetada por algo que escapa à redução da personagem a objeto ou curiosidade, indicando que o texto não apenas reproduz essa gramática de desumanização, mas também a expõe em sua crueza, tornando visível o modo como ela estrutura, de forma quase imperceptível, as relações mais ordinárias. Assim, atuando como um ruído nos processos de seleção de humanidades intimamente atravessados por um panorama biopolítico, a escrita de Clarice Lispector tensiona as noções comumente atribuídas à natureza e à cultura, bem como ao humano ao animal, permitindo-nos questionar também a herança colonial que ainda delimita e determina os modos como são interpretados certos corpos.

Conclusão

Partindo do diálogo com Michel Foucault (2018), propus tensionar, neste trabalho, a noção de biopolítica a partir de uma perspectiva decolonial, de modo a evidenciar que a gestão da vida, longe de se operar de maneira neutra ou universal, está historicamente imbricada à produção colonial de hierarquias que definem quais vidas são plenamente reconhecidas e quais podem ser reduzidas, exploradas ou descartadas. Nesse sentido, ao dialogar com as contribuições de Aníbal Quijano (2014a; 2014b), Walter Mignolo (2018; 2006) e Claudete Daflon (2022), busquei demonstrar que a cisão entre humano e natureza, central à modernidade e à biopolítica, constitui um dos eixos fundamentais da colonialidade, ao permitir que determinados sujeitos sejam continuamente deslocados para uma zona de menor humanidade. À luz dessa inflexão teórica, procurei argumentar que a leitura de *“A menor mulher do mundo”*, de Clarice Lispector, ganha densidade quando acionada pela constelação conceitual aqui tratada, uma vez que o conto não apenas encena, em diferentes níveis — do discurso científico ao espaço doméstico —, os mecanismos de animalização, classificação e instrumentalização da alteridade, mas também expõe suas fissuras ao tornar visível o caráter construído, por vezes ansioso e profundamente violento, desses gestos.

Referências

BUTLER, Judith. *Frames of War: When is Life Grievable?* London: Verso, 2009.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

DAFLON, Claudete. *Meu país é um corpo que dói*. Belo Horizonte: Relicário, 2022.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra: 2018.

GAARD, Greta; MURPHY, Patrick. Introduction. In: _____. *Ecofeminist Literary Criticism: Theory, Interpretation, Pedagogy*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1998, p. 1-15.

GIORGI, Gabriel. *Formas Comuns: animalidade, literatura, biopolítica*. Trad. Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998

LISPECTOR, Clarice. *Todos os contos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-2 edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. Renata Santini. 3ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-2 edições, 2020.

MIGNOLO, Walter. La descolonización del ser y del saber. In: MIGNOLO, Walter; SCHIWY, Freya; MALDONADO-TORRES, Nelson (orgs.). *Des-co-lonialidad del ser y del saber: (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 25-30.

MIGNOLO, Walter. The invention of the Human and the Three Pillars of the Colonial Matrix of Power: racism, sexism and nature. In: MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press, 2018. p. 151-176.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: _____. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. 1ª Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014a, pp. 777-833.

QUIJANO, Aníbal. Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas. In: _____. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. 1ª Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014b, pp. 605-624.

ROSENBAUM, Yudith. Uma estranha descoberta: leitura do conto “A menor mulher do mundo”, de Clarice Lispector. In: *Literatura e Sociedade*, v. 20, n. 20, p. 148-156, 2015.

SANT’ ANNA, Evandro. Animalidade e biopolítica em A hora da estrela, de Clarice Lispector. *Nau Literária*, v. 21, n. 2, 2025.

SANT’ ANNA, Evandro. O humano como montagem, o animal como recusa: A paixão segundo G.H. e o périplo outro que humano, *Contexto*, v. 2, n. 48, p. 224-251, 2026.

SEGATO, Rita. *Contra-pedagogias de la crueldade*. 1ª ed. Ciudad Autonoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

STARHAWK. Power, Authority, and Mystery: Ecofeminism and Earth-Based Spirituality. In: DIAMOND, Irene; ORENSTEIN, Gloria (orgs.). *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books, 1990. p. 73-86.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. Trad. João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VELOSO, Maria Cristina Brugnara. *A condição animal: uma aporia moderna*. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021.

Recebido em: 29/04/2026

Aceito em: 13/07/2026