

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**AMANDA RODRIGUES SANTIAGO**

**INTERVENÇÕES EPISTÊMICAS DE MARÍA LUGONES:  
NOTAS SOBRE O SISTEMA COLONIAL/MODERNO DE  
GÊNERO**

VITÓRIA  
2022

**AMANDA RODRIGUES SANTIAGO**

**INTERVENÇÕES EPISTÊMICAS DE MARÍA LUGONES:  
NOTAS SOBRE O SISTEMA COLONIAL/MODERNO DE  
GÊNERO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, na linha de pesquisa em Teorias Sociais Contemporâneas. Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Adelia Maria Miglievich Ribeiro

VITÓRIA  
2022

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de  
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

S235i Santiago, Amanda Rodrigues -  
Intervenções epistêmicas de María Lugones: notas sobre o  
sistema colonial/moderno de gênero / Amanda Rodrigues  
Santiago. - 2022.  
112 f.

Orientadora: Adelia Maria Miglievich Ribeiro.  
Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade  
Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Gênero. 2. Colonialidade. 3. Teoria Social. I. Ribeiro,  
Adelia Maria Miglievich. II. Universidade Federal do Espírito  
Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 316

---

**Amanda Rodrigues Santiago**

**INTERVENÇÕES EPISTÊMICAS DE MARÍA LUGONES: NOTAS  
SOBRE O SISTEMA COLONIAL/MODERNO DE GÊNERO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em 24 de fevereiro de 2022.

Comissão Examinadora:

**Profª Drª Adelia Maria Miglievich Ribeiro (UFES)**  
Orientadora e Presidente da Sessão

**Profª Drª Lílian Lima Gonçalves dos Prazeres (UNEB)**  
Examinadora Externa

**Profª Drª Pâmela Marconatto Marques (UFRGS)**  
Examinadora Externa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
ADELIA MARIA MIGLIEVICH RIBEIRO - SIAPE 1225111  
Departamento de Ciências Sociais - DCS/CCHN  
Em 03/03/2022 às 15:53

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o  
link:<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/369946?tipoArquivo=O>

**PAMELA MARCONATTO** Assinado de forma digital por PAMELA  
MARCONATTO  
**MARQUES:00729705021** MARQUES:00729705021

Dados: 2022.03.08 17:20:51 -03'



Documento assinado digitalmente  
LILIAN LIMA GONCALVES DOS PRAZERES  
Data: 08/03/2022 18:17:33-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à Jandira e Eliza, meus amores, por todo o cuidado e apoio incondicionais em todos os momentos da minha vida.

Agradeço à Adelia Miglievich pela orientação atenciosa e paciente, assim como por sua confiança inabalável neste trabalho, mesmo diante de tantos desafios.

Também agradeço à Jessica Delcarro pela escuta atenta e generosa; por estar sempre presente, tanto nos melhores quanto nos piores momentos.

Agradeço à Jenni pelo amor e lar que foram fundamentais para que eu chegasse até aqui.

Aos meus amigos, Léo Ramos, Wanderson Araújo e Wanderson Viana, agradeço pelo amparo que nunca me faltou.

Da mesma forma, agradeço à Marcela Aguiar por sempre me impulsionar através de sua presença e cumplicidade.

Rodrigo Paris, presente que a graduação me trouxe, meu agradecimento pelo suporte desde o primeiro dia, da forma mais leve e divertida que eu conheci.

Igualmente, agradeço à Rovana Patrocínio e Sandra Mara por compartilharem comigo, de maneira tão generosa, a sabedoria, o carinho e a atenção de vocês.

Meu agradecimento à rede de apoio mais aguerrida: Dani, Fernanda, Lorraine, Shiara e Talita.

Em especial, meu profundo agradecimento à pessoa que esteve sempre comigo durante o desenvolvimento do mestrado, Victor de Jesus. Agradeço por nossas ligações de longas horas, por você não ter se assustado com o que viu e, principalmente, por todo amor e afeto compartilhados; sem você este trabalho não aconteceria. Te amo.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte econômico que foi fundamental para a viabilização desta dissertação. Estendo também o meu agradecimento ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (PGCS/UFES) pelo incentivo à pesquisa.

[...] O que dizemos e o que fazemos volta sempre a nós, então vamos assumir nossa responsabilidade, colocá-la em nossas mãos e carregá-la com dignidade e força. Ninguém irá fazer meu trabalho de merda, eu mesma limpo o que sujo.

Faz total sentido para mim minha resistência ao ato de escrever, ao compromisso da escrita. Escrever é confrontar nossos próprios demônios, olhá-los de frente e viver para falar sobre eles. O medo age como um ímã, ele atrai os demônios para fora dos armários e para dentro da tinta de nossas canetas.

*Gloria Anzaldúa*

Eu me recuso a pensar naquilo que não vou praticar.

A raça não é nem mais mítica, nem mais fictícia que o gênero – ambos são ficções poderosas.

*María Lugones*

## RESUMO

Esta dissertação elege María Lugones como teórica crítica que promove intervenções epistemológicas decisivas ao interseccionar o gênero às teorias decoloniais, destacando sua inserção no movimento conhecido como modernidade/colonialidade (M/C). Nesse sentido, a investigação busca localizar este debate específico na obra da autora e, assim, evidenciar como suas análises contribuem na promoção de uma “abertura epistêmica” nas teorias sociais e nos estudos de gênero propriamente. Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa teórica que toma como *corpus* de análise a produção intelectual escrita da estudiosa. Para tanto, foram selecionados os textos “Methodological Notes toward a Decolonial Feminism” (2012), “Rumo a um feminismo decolonial” (2019), “Colonialidade e gênero” (2020a) e “Subjetividade escrava, colonialidade de gênero, marginalidade e múltiplas opressões” (2020b), a partir dos quais depuram-se as principais contribuições da autora, postas também em diálogo com as críticas empreendidas por outras teóricas feministas, o que permite constatar a efervescência desse campo de estudos cuja dedicação a ele dispensada pode contribuir em sua medida na atualização das ciências sociais na atenção a seu caráter ontoformativo.

**Palavras-chave:** María Lugones. Gênero. Colonialidade. Teorias Sociais Contemporâneas.

## ABSTRACT

This dissertation chooses María Lugones as a critical theorist who promotes decisive epistemological interventions by intersecting gender with decolonial theories, highlighting her insertion in the movement known as modernity/coloniality (M/C). In this sense, the investigation seeks to locate this specific debate in the author's work and, thus, show how her analyzes contribute to the promotion of an “epistemic opening” in social theories and in gender studies themselves. From a methodological perspective, it is a theoretical research that takes as its corpus of analysis the written intellectual production of the scholar. To this end, the texts “Methodological Notes toward a Decolonial Feminism” (2012), “Toward a Decolonial Feminism” (2019) “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System” (2020a) and “Slave Subjectivity, Coloniality of Gender, Marginalization and Multiple Oppressions” (2020b), from which the author’s main contributions are refined, also put in dialogue with the criticisms undertaken by other feminist theorists, which allows us to verify the effervescence of this field of studies whose dedication to it can contribute in its measure in the updating of the social sciences in the attention to its ontoformative character.

**Keywords:** María Lugones. Gender. Coloniality. Contemporary Social Theories.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1 TEORIAS PÓS(DE)COLONIAIS: INTERVENÇÕES EPISTÊMICAS FEMINISTAS .....</b>	<b>16</b>
1.1 AS AMBIVALÊNCIAS DO GÊNERO: HISTÓRIAS DISSIDENTES.....	17
1.2 UM NECESSÁRIO PREÂMBULO SOBRE UMA AUSÊNCIA: O GÊNERO .....	22
1.3 UM ENCONTRO INADIÁVEL: COLONIALISMOS E FEMINISMOS .....	27
1.4 FEMINISMOS E DESCOLONIZAÇÃO .....	32
<b>2 AS CONTRIBUIÇÕES DE LUGONES: APONTAMENTOS ANALÍTICOS .....</b>	<b>43</b>
2.1 COLONIALIDADE DE GÊNERO .....	45
2.2 GÊNERO E SEXO .....	49
2.3 INTERSECCIONALIDADE .....	65
2.4 RESISTÊNCIA.....	68
<b>3 AS CRÍTICAS À LUGONES: AS CRÍTICAS DA CRÍTICA.....</b>	<b>80</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>99</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>104</b>

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação apresenta, nas páginas a seguir, um exame das intervenções epistemológicas da filósofa María Lugones, sobretudo aquelas realizadas a partir da sua inserção no grupo modernidade/colonialidade (M/C), quando a autora posiciona, de modo precursor, o gênero como constitutivo do aparato colonial, construindo uma nova perspectiva de análise: a colonialidade de gênero. Com isso, atesta-se a relevância de suas contribuições não somente para os estudos decoloniais, dos quais ela é notoriamente um nome expressivo, mas também para as Teorias Sociais.

María Cristina Lugones nasceu na Argentina, em Buenos Aires, no dia 26 de janeiro de 1944. Sua infância e juventude, porém, se deram em Los Toldos e Morón, cidades que ficam situadas na província de Buenos Aires. Seu pai era bioquímico, e chegou a ocupar o cargo de reitor da Faculdade de Bioquímica da Universidade de Buenos Aires. Sua mãe fazia parte da primeira geração argentina de uma família de imigrantes espanhóis de Barcelona. Além de María, o casal teve mais três outros filhos. Lugones também descendia dos povos originários<sup>1</sup> e, mesmo entre a sua família, costumava ser chamada de “*la negrita*”.

Quando jovem, Lugones passou por uma internação psiquiátrica compulsória devido a conflitos familiares provocados por sua livre forma de expressar sua sexualidade. No esforço de evitar violências iminentes, ela migra para os Estados Unidos no final dos anos de 1960. Lá, graduou-se em filosofia na Universidade da Califórnia em Los Angeles (UCLA), ao fim da mesma década. Já em 1973 obteve o título de Mestre pela Universidade de Wisconsin, Madison e, em 1978, defende sua tese de doutorado em Filosofia, na mesma instituição, orientada pelo filósofo Marcus George Singer – de título *Morality and Personal Relations* (Moralidade e Relações Pessoais), concentrando-se na amizade em *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles.

É também durante o seu doutoramento que a filósofa se engaja mais intensamente no ativismo lésbico e feminista de cor, assim como no trabalho de educadora popular voltado para a organização comunitária de base. Nos anos seguintes, sua produção intelectual acentua-se em formulações de resistência às múltiplas opressões através das possibilidades de coalizão; uma filosofia feminista explanada desde a experiência vivida, profundamente ligada aos trabalhos

---

<sup>1</sup> Em entrevista concedida para Mariana Ortega (2019), Lugones fala brevemente de sua ancestralidade indígena *mapuche*.

de Gloria Anzaldúa, Audre Lorde, Cherríe Moraga, Chela Sandoval e outras feministas de cor e terceiro-mundistas dos Estados Unidos.

No ano de 1990, junto à Sylvia Rodriguez e Geoff Bryce, funda a *Escuela Popular Norteña* (EPN), um coletivo de educação popular focado na autonomia e libertação das comunidades latinas, com atuação na pequena comunidade hispânica de Valdez, no Novo México. As bases da escola foram orientadas pelas práxis políticas e educacionais de Paulo Freire e Myles Horton.

Em paralelo, Lugones atuava na academia: até o início dos anos 1990 lecionou na Carleton College, em Minesota, transferindo-se em seguida para a Universidade de Binghamton, Nova Iorque, onde integrou diferentes programas no decorrer dos anos.

Em seu primeiro livro, *Pilgrimages/peregrinajes: theorizing coalition against multiple oppressions* – ainda sem tradução no Brasil –, publicado em 2003, Lugones reúne alguns de seus ensaios mais famosos produzidos ao longo das décadas que antecederam o lançamento. Na obra, a autora explora, dentre outras coisas, as possibilidades de coalizão entre as mulheres de cor.

Além do importante *debut*, ao lado do sociólogo Joshua Price, no ano de 2010 traduziu para o inglês a obra *El pensamiento indígena y popular en América* (1970), do filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979), publicado como *Indigenous and Popular Thinking in América* pela Duke University Press, com introdução de Walter Mignolo.

É também durante a primeira década dos anos 2000 que Lugones passa a integrar as discussões do grupo modernidade/colonialidade (M/C), ao lado de estudiosos como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Arturo Escobar, Edgardo Lander e Catherine Walsh. Nesse mesmo período, viveu em Maimará, localizada na província de Jujuy, na Argentina, e também em Cochabamba e La Paz, na Bolívia, onde estabeleceu uma estreita relação com o conhecimento andino – cruciais para a sua inflexão decolonial.

O ingresso de Lugones ao M/C é marcado, sobretudo, por sua proposta de sistematização da ideia de um “sistema moderno/colonial de gênero” (LUGONES, 2020a), um avanço naquilo que Aníbal Quijano denominou como “colonialidade das relações de gêneros” (QUIJANO,

2010), no interior do eixo da “colonialidade do poder”<sup>2</sup>. A concepção do autor, na avaliação de Lugones, acabava por endossar o sexo em seu sentido hegemônico, isto é, de modo binário e heteronormativo.

Em sua crítica, Lugones inclui também o gênero em termos constitutivos, ao lado da raça, para a diferença colonial. Sendo assim, ao trazer esses novos elementos para a análise, a autora evidenciou e, ao mesmo tempo, rompeu com a condição marginal dada ao gênero e à sexualidade nas ideias centrais do grupo M/C. Além disso, a sua proposta de releitura da modernidade/colonialidade expõe de maneira inequívoca o seu alinhamento teórico-prático profundo com os feminismos de mulheres de cor e com as cosmologias andinas.

Desde 2007, ano em que publica pela Revista *Hypatia* o emblemático artigo "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System" (Colonialidade e Gênero), Lugones concentrou seus trabalhos, de modo geral, no aprofundamento da noção que introduziu: a “colonialidade/decolonialidade de gênero”. María se intitulava uma “teórica da resistência”, e as suas formulações de contestação à opressão racializada/colonial do gênero, assim como a totalidade de seus estudos, enfatizavam a importância da ação. Assim, nos últimos anos, a filósofa esteve presente em diversos espaços de luta por justiça social, especialmente dedicada à comunidade, bem como à práxis feminista decolonial.

María Lugones morreu aos 76 anos de idade, no ano de 2020, em decorrência de uma pneumonia, quando também tratava um câncer de pulmão<sup>3</sup>.

A produção teórica de Lugones compõe as “teorias do Sul” (CONNEL, 2012), ainda que, neste ponto, importe ressaltar que tal posição não é tomada de modo “romantizado” ou simplório, uma vez que a autora aqui eleita construiu sua trajetória acadêmica nos Estados Unidos – sendo,

---

<sup>2</sup> Aníbal Quijano não é o único a pensar o conceito, nem se pode assegurar com plena certeza que o tenha criado, mas se vê nele um particular esforço para sua sistematização. Quijano (2005) explica que a ideia de “raça”, em seu sentido moderno, desde cedo foi construída com referência às fictícias estruturas biológicas diferenciais entre conquistadores e conquistados. Nas Américas, segundo este autor, as relações sociais fundadas nessa concepção produziram novas identidades sociais e, como consequência, termos como “europeu”, que até este momento designava origem geográfica, adquiriu, em relação às novas identidades, uma compreensão racializada. As novas configurações de raça e identidade racial, para este autor, se instituíram, pois, como ferramentas de classificação primária da população e de hierarquização (QUIJANO, 2005, p. 117). Assim, o investimento na ideia de uma suposta diferença entre europeus e não-europeus localizada no âmbito da natureza (racial), eleva, concomitantemente, o esquema binário de conhecimento, a saber, a racionalidade superior remetida ao eurocentrismo e o “reino da necessidade” e da “barbárie” em a que os colonizados estavam condenados senão pela ação dos colonizadores.

<sup>3</sup> Não foi encontrada biografia oficial que concentrasse de modo organizado e substancial o curso de sua vida privada. Alguns períodos são narrados por DiPietro; Mcweeny; Roshanravan (2019), Smith (2020), e DiPietro et al (2020).

por isto, lida no Norte Global. Nessa esteira, portanto, é também possível abrigá-la sob a rubrica “epistemologias de fronteira” (ANZALDÚA, 2007; MIGNOLO, 2015).

Não há dúvidas, pois, de que as intervenções de Lugones contribuíram sobremaneira para o despontar do gênero como uma categoria relevante/útil para a sua respectiva afiliação; e, ainda, que a sua produção tem sido explorada em livros/antologias dedicados à sua produção intelectual. Ao longo de sua trajetória, a autora chamou atenção e analisou o impacto da colonização nas mulheres e os discursos colonizadores do feminismo ocidental.

Os teóricos dos estudos pós-colonial e decolonial, majoritariamente homens (ironicamente), pouco se atentaram para essa questão, muito embora as relações de gênero, raça e classe, por exemplo, estejam entrelaçadas com as dinâmicas da colonização e da globalização. Outrossim, os colonialismos, imperialismos e a divisão internacional do trabalho sabidamente também foram ocultados das teorias de gênero/feministas hegemônicas. As intervenções pioneiras Lugones neste debate específico também foram tomadas como um fator diferencial para determinar a eleição de seu nome para desenvolvimento do estudo que aqui se sucede.

Seguindo os argumentos de Helen Verran (2012), John Law e Wen Y. Lin (2017) e Marisol de la Cadena (2015), defende-se nesta dissertação a postura teórico-metodológica de tomar o “desconcerto” como ponto de partida epistemológico para a interpretação que se vê especialmente expressa nas análises de Lugones. Entende-se aqui o “desconcerto” (*discorcement*) como quase uma “afronta” às teorias sociais canônicas cujos dualismos obliteram o (re)conhecimento de uma realidade muito mais complexa e múltipla. Se as ontologias dizem respeito ao estudo dos entes no mundo, aquelas adjetivadas de “desconcertantes”, o são apenas para quem se recusa a admiti-las. “Cultivar o desconcerto” é, pois, um primeiro passo no avanço e na ampliação do escopo ontológico e, portanto, epistêmico da sociologia. Este empenho se dá aqui, na medida em que a crítica à dimensão de gênero em sua interface com o colonialismo/pós-colonialismo, propõe uma “abertura epistêmica” (ADESINA, 2002) nas teorias sociais e nos estudos de gênero propriamente.

Para tanto, foram selecionados previamente alguns textos, como “Methodological Notes toward a Decolonial Feminism” (2012), “Rumo a um feminismo decolonial” (2019), “Colonialidade e gênero” (2020a) e “Subjetividade escrava, colonialidade de gênero, marginalidade e múltiplas opressões” (2020b). Trata-se, portanto, de uma pesquisa teórica que toma como empiria a produção intelectual escrita da autora mencionada. Vale dizer, ainda, que ao lado das obras

nucleares, outras serão “rastreadas”, conforme se fizer necessário, para que o modo como é operacionalizado o gênero em interface ao colonial/imperial(ismo) seja desvelado. Outros textos, entrevistas, documentos poderão ser acionados consoante ao desenrolar da pesquisa, e postos em conversação com reflexões produzidas por outras estudiosas.

O delinear metodológico desta pesquisa toma como empiria parte da produção teórica de María Lugones, especificamente suas perspectivas sobre o “sistema colonial/moderno de gênero”.

Sob o ponto de vista metodológico, ainda que parta de uma revisão bibliográfica do campo da qual Lugones faz parte, este estudo avança em deslocamento equilibrado, e realiza, primeiramente uma análise e, posteriormente, uma crítica tomando Lugones como o epicentro de mapeamento dos antagonismos e, por que não dizer, das alianças das áreas de interesse com as quais dialoga.

O que se dá em consequência, nesta pesquisa, é a recriação de uma arena agonística em que um dos campos de interesse deste estudo, qual seja os feminismos subalternos, digladiam-se entre si. No limite, o estudo acaba por elaborar uma crítica expandida, transversal e instrumentada não somente da obra recortada da autora objeto, mas de uma parcela dos trabalhos ora trazidos para interpelar sua produção decolonial de gênero.

Neste esforço, esta dissertação divide-se em três capítulos. No primeiro deles, faz-se necessário explanar acerca das perspectivas pós-coloniais e decoloniais que desafiam as metanarrativas de uma modernidade hegemônica, para somente então, apontar para a ausência da problemática de gênero nessa vasta literatura. Busca-se elencar quando e quais teóricas feministas intervêm nesse debate e, por conseguinte, em que termos se dão seus investimentos, que, aliás, também divergem entre si. Nesse contexto, discute-se, por consequência, as histórias dissidentes nas ambivalências e ausências em torno do gênero - bem como o debate sobre colonialismos, feminismos e descolonização.

O segundo capítulo se dedica ao exame aprofundado das principais contribuições sobre o gênero em interface com a decolonialidade, como operacionalizado no conjunto de textos anteriormente informados de Lugones, com especial atenção à sua compreensão sobre o gênero/sexo, interseccionalidade e resistência. Além disso, propõe-se uma contextualização das aproximações, diferenças e contribuições da autora frente ao M/C, a partir de autores como Aníbal Quijano e o seu paradigma da “colonialidade do poder” (2005, 2007, 2010). A sua

abordagem promove uma interseção entre a “colonialidade do poder” e os feminismos de mulheres de cor, e do Terceiro Mundo dos Estados Unidos. Notou-se que a autora intervém nesse debate para argumentar que a questão de gênero é primordial para uma análise crítica da colonialidade.

No terceiro capítulo, por fim, o foco são algumas críticas dirigidas à obra da autora pautadas na noção de “colonialidade de gênero”, em especial suas interlocutoras teóricas alinhadas ao que pode ser definido como “feminismos subalternos”. De modo adicional, outros intelectuais que não necessariamente analisaram a obra de Lugones também são acionados para o debate, com o objetivo de produzir entendimentos que podem ser traçados em paralelo com a investigação da teórica. Sabendo disso, longe de pretender esgotar todo o debate, o capítulo busca assinalar a recepção às contribuições da filósofa, na forma de aproximações e afastamentos.

## **1 TEORIAS PÓS(DE)COLONIAIS: INTERVENÇÕES EPISTÊMICAS FEMINISTAS**

Este capítulo busca familiarizar o leitor com algumas leituras críticas ao feminismo hegemônico branco euro/estadunidense que presumia um sujeito estável e coerente aglutinado na categoria “mulher”, como uma identidade universal, cuja estabilidade se comprovaria pela experiência comum de subjugação das mulheres em diferentes contextos culturais. Através dessa concepção de coletividade homogênea foi formulada a noção de um patriarcado universal a-histórico, que supostamente responderia pelos mecanismos da opressão de gênero, e que, também é posta sob suspeita.

Assim, ao longo do tempo, os princípios que informaram a luta e a teoria feminista branca anglo-saxã foram interpelados e contestados, não apenas pela sua interpretação unidimensional da opressão das mulheres, que ignorou, por exemplo, os domínios da raça, sexualidade e classe, mas também por construir imagens distorcidas das questões relativas ao “gênero” no mundo não-ocidental, com base em categorias orientalistas (SAID, 2007). Isto é, nas concepções ocidentais que inventaram o “Oriente” como a alteridade absoluta, caracterizando, portanto, o imperialismo epistemológico implícito dessa abordagem (BUTLER, 2018; GOMES, 2018).

As contestações vêm de distintas vozes. Uma delas, certamente, é aquele que ficará conhecido como “feminismo negro”. Há também uma reflexão que reúne em sua complexidade uma gama de autoras e que advém quer da crítica pós-colonial quer do “giro decolonial” latino-americano, denunciando nestes movimentos especialmente críticos aos silenciamentos históricos da modernidade hegemônica o paradoxal silenciamento da mulher e de quaisquer aspectos concernentes às questões de gênero.

Este capítulo tem o intuito de explicar acerca dos estranhamentos à narrativa unívoca proposta pelo feminismo branco. Em seguida, apresentamos os movimentos pós-colonial e decolonial propriamente, nos quais intervêm as feministas pós-coloniais e decoloniais. Recompomos alguns de seus principais debates, que será o ambiente da autora cujas obras têm centralidade nesta dissertação.

## 1.1 AS AMBIVALÊNCIAS DO GÊNERO: HISTÓRIAS DISSIDENTES

A insistência em identidades totalizantes organizadas com base em modelos binários inférteis, em sua ilustrativa dependência ao sujeito moderno ocidental, assim como sua inclinação imperialista e colonizadora, quer apropriando-se das experiências e lutas de outras mulheres, quer obliterando os sujeitos cujas existências transbordam o cognoscível desse tipo de teorização, são expressões do movimento hegemônico de mulheres brancas, que remontam à década de 1970. Ainda nesse período, no contexto dos Estados Unidos, essas concepções já eram desafiadas por outras perspectivas analíticas feministas (BIDASECA, 2011; MOHANTY, 2003). Um significativo exemplo foi o manifesto da organização feminista negra e lésbica *Combahee River*. Publicado pela primeira vez no ano de 1977, o documento apresentou objeções incisivas à ideia de um único sistema de opressão para explicar a “textura multifacetada da vida das mulheres negras” (COMBAHEE RIVER, 2019, p. 201), uma vez que essa experiência só poderia ser suficientemente capturada através de um exame que incorporasse os múltiplos sistemas de opressão.

Já em 1981 a publicação *Mulheres, raça e classe*, da filósofa marxista e feminista abolicionista Angela Davis, ao longo de treze ensaios, traz notoriedade ao funcionamento imbricado das opressões de gênero, raça e classe. A autora debruça-se com especial atenção às mulheres negras nos Estados Unidos, com base em uma série de temas que vão desde a exploração das mulheres negras durante a escravidão, passando pela luta por educação como uma via à libertação, o racismo durante o movimento sufragista até questões sobre o controle de natalidade e direitos reprodutivos. Neste último tópico, por exemplo, Davis chama atenção à campanha pelo direito ao aborto do início dos anos 1970 nos Estados Unidos, cujas fileiras não incluíam um número substancial de mulheres de minorias étnicas. Sabia ela que a plena posse dos direitos reprodutivos é vantajosa para as mulheres de todas as classes e raças, mas havia de se suspeitar da ausência das mulheres racializadas nessa luta. Davis (2016) salientou que as raízes eugenistas do movimento pelo controle de natalidade, marcado pela defesa da esterilização compulsória como forma de eliminação dos setores “indesejados” da população, prática essa que permanecia amplamente disseminada no período da campanha, não era um ponto considerado pelas ativistas brancas. Vale dizer, nesse sentido, que as questões apresentadas e examinadas ao longo da obra por essa autora, no limite, complicam as análises de eixo único.

Ainda no ano de 1981, é publicado o livro *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*, da teórica feminista negra bell hooks<sup>4</sup> – cujo título faz menção ao poderoso discurso proferido na Convenção dos Direitos das Mulheres, em 1851, pela abolicionista e sufragista Sojourner Truth. A obra, dentre outras coisas, frisa os limites das formulações desenvolvidas no interior dos movimentos liberais de mulheres brancas do século XIX e XX, que constituem o feminismo hegemônico, sobre a retórica da suposta opressão comum entre mulheres, embora, sugere a autora, isso seja um indicativo de como a raça dominante consegue fazer parecer que sua experiência seja representativa da totalidade<sup>5</sup>:

Nos Estados Unidos, a ideologia racista branca sempre permitiu que mulheres brancas assumissem que a palavra “mulher” é sinônimo de “mulher branca”, porque as mulheres de outras raças são sempre consideradas as Outras, seres desumanizados que não cabem sob o título “mulher”. Feministas brancas que se afirmavam politicamente perspicazes demonstraram serem inconscientes sobre como sua maneira de usar a linguagem sugere não terem reconhecido a existência de mulheres negras (hooks, 2019, p.222).

Esse conjunto de reivindicações que interconectavam as relações entre gênero, raça, classe e sexualidade, embora permeasse grande parte da produção intelectual de mulheres negras, não se esgotava nesse grupo. Nos Estados Unidos, elas integravam um movimento mais abrangente de mulheres não-brancas, articuladas através da categoria “mulheres de cor” (COLLINS, 2017).

Paralelamente, portanto, também em 1981, a suposta estabilidade das identidades foi desafiada por um grupo de escritoras que se articularam enquanto mulheres de cor e feministas terceiro-mundistas<sup>6</sup> nos Estados Unidos na célebre antologia *This Bridge Called My Back: Writings by*

<sup>4</sup> Pseudônimo de Gloria Jean Watkins. A grafia minúscula é reivindicada pela autora como uma forma de tornar o conteúdo que produz mais relevante que a sua identidade.

<sup>5</sup> Essa é uma das características da branquitude, uma identidade coletiva que ocupa um lugar racial de superioridade, no qual os seus particularismos são alçados a um lugar de neutralidade, além de se tornar paradigmática da própria condição humana. Lia Vainer Schucman (2014, p.136) define a noção contemporânea de branquitude (ou a identidade racial branca) como um lugar de privilégio material e simbólico nas sociedades estruturadas pelo racismo, concebido pela ideia de uma “superioridade racial branca”, forjada através do conceito de raça arquitetado pelos homens da ciência no século XIX, que demarcaram fronteiras hierarquizadas entre brancos e outras construções racializadas. Além disso, a autora aponta que a branquitude é um produto da história, sendo assim, trata-se de uma categoria relacional que, como outras localizações raciais, possui significados socialmente construídos. Desse modo, é entendida como uma posição em que sujeitos considerados e classificados como brancos foram sistematicamente privilegiados no que tange ao acesso a recursos materiais e simbólicos, constituído inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Em suma, para se compreender a branquitude é importante entender que modo se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais são ancoradas.

<sup>6</sup> Chela Sandoval, em seu artigo *U.S. Third-world feminism: the theory and method of oppositional consciousness in the postmodern world*, afirma que o feminismo do Terceiro Mundo nos EUA refere-se à aliança política feita nas décadas de 1960 e 1970 entre uma geração de feministas de cor dos EUA, ou seja, mulheres descendentes ou imigrantes de origem asiática, africana, latina, caribenha, dentre outras, que, a despeito de suas diferenças de classe, cultura, raça e gênero, se conectaram por respostas semelhantes à experiência de opressão racial situada. Essa identidade política é mobilizada nos interstícios de categorias como “mulheres” e “negros”, por exemplo, tratando-

*Radical Women of Color* organizada pelas chicanas Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa. Marcado por uma pluralidade de colaboradas e gêneros textuais, escrevem nesse livro, além das organizadoras, Barbara Smith, Audre Lorde, Cheryl Clarke, Merle Woo, Chrystos, Jo Carrillo, Genny Lim e Andrea R. Canaan – apenas para mencionar alguns dos nomes que, conforme dito, recusavam a pretensão de se apresentarem como um grupo coeso que teria uma afinidade “natural”, mas sim como uma tentativa de coalizão das específicas agendas. Logo na introdução à segunda edição, Moraga e Anzaldúa destacam que as motivações por trás da publicação do livro se relacionam diretamente às práticas elitistas e racistas não analisadas por organizações feministas brancas em nome da primazia do gênero (MORAGA; ANZALDÚA, 1983). Além disso, ressaltam que a teoria política feminista das mulheres do Terceiro Mundo deriva de suas próprias experiências raciais e culturais, o que, por um lado, revela que nenhuma categoria poderia ser secundarizada para uma análise da opressão e, por outro, expande o próprio sentido do feminismo.

Já no ano de 1984, em seu clássico *Irmã Outsider*, a ativista, poeta e feminista negra Audre Lorde, de modo semelhante, formula sobre a diferença entre as mulheres no arco do movimento e teoria feminista nos EUA:

De modo geral no atual movimento das mulheres, as mulheres brancas se concentram na opressão que sofrem por serem mulheres e ignoram as diferenças de raça, orientação sexual, classe e idade. Há uma suposta homogeneidade de experiência coberta pela palavra “sororidade” que, de fato, não existe (LORDE, 2019, p. 143).

Nesse mesmo ano, a antropóloga brasileira Lélia Gonzalez (2020) publica o seminal “Racismo e sexismo na cultura brasileira” no qual atenta para o modo que a articulação entre o racismo e o sexismo violentava particularmente a mulher negra brasileira. A intelectual evidenciou como o mito da democracia racial ocultava e, ao mesmo tempo, naturalizava a sujeição dessas mulheres ao serem concebidas apenas através da exaltação mítica da “mulata do carnaval” como símbolo máximo do mito na cultura nacional, ao passo que, no restante do ano, fora do endeusamento carnavalesco, a violência simbólica é exercida no cotidiano, quando essa mulher se transfigura na empregada doméstica. Assim, a autora afirma que os termos “mulata e doméstica” são atribuições de um mesmo sujeito, tomados como o “lugar natural” da mulher

---

se, portanto, de uma localização contraditória uma espécie de “mistério a ser desvendado” pela própria teoria feminista hegemônica. Nesse aspecto, a autora salienta que, ao contrário de outras teorias, essa prática não é biologicamente determinada ou totalizante, mas sim uma interação consciente de diferenças. Esse modelo de coalizão é nomeado por Sandoval como “consciência de oposição”, uma tática conscientemente construída em resposta à ordem social dominante: a branquitude. Sua capacidade de mobilidade cinética, destaca a autora, destitui o sujeito unitário do Ocidente, evidenciando, desse modo, os contornos anticoloniais com os quais sua teoria está alinhada (SANDOVAL, 2003).

negra. Também em seu texto “Por um feminismo afro-latino-americano”, publicado em 1988, Gonzalez interrogou o “esquecimento” do feminismo em relação ao racismo enquanto uma “ideologia de dominação”, que na verdade seria um racismo por omissão, cujas origens estariam vinculadas a uma visão eurocêntrica e neocolonialista.

Similarmente, a poeta, patlache e teórica chicana, Gloria Anzaldúa – aqui já citada –, mobilizou enunciações que também tensionaram o caráter unitário e estável das representações ocidentais e, oportunamente, colocaram à prova sua autenticidade, com base, agora, em identidades ambivalentes. Lançado em 1987, o seu livro *Borderlands/ La frontera: The new mestiza*, coloca em evidencia novos elementos dessa discussão através de sua constatação de fronteira, ou melhor, em suas múltiplas camadas, a autora perturba noções essencialistas e dicotômicas, ao mobilizar travessias para lugares até então tidos como contraditórios. Além disso, em um só turno, Anzaldúa elabora uma rígida crítica aos aspectos da tradição cultural nacionalista e do racismo nos EUA. Em sua conceitualização de “consciência mestiça”, pontua:

O trabalho da consciência *mestiza* é o de desmontar a dualidade sujeito–objeto que a mantém prisioneira, e o de mostrar na carne e através de imagens no seu trabalho como a dualidade pode ser transcendida. A resposta para o problema entre a raça branca e a de cor, entre homens e mulheres, reside na cicatrização da divisão que se origina nos próprios fundamentos de nossas vidas, nossa cultura, nossas línguas, nossos pensamentos. Extirpar de forma massiva qualquer pensamento dualista no indivíduo e na consciência coletiva representa o início de uma longa luta, que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência, da guerra (ANZALDÚA, 2005, p. 707).

Vale dizer que a identidade mestiça de Anzaldúa, conforme enfatizam Costa e Ávila (2005), além de oferecer novos componentes para o discurso feminista da diferença do início dos anos 1980, também desestabiliza modelos de hibridismo cultural assimilacionistas, uma vez que ela opera via tradução cultural.

As formulações acima, de modo geral, anteciparam os argumentos centrais para o que mais tarde veio a ser delineado na academia como *interseccionalidade*. Assim, não seria exagero dizer que a abordagem interseccional é anterior à concepção acadêmica do termo, que foi apresentado de modo mais robusto em 1991, pela jurista Kimberlé Crenshaw em seu artigo “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”. Ademais, vale sublinhar que a interseccionalidade enquanto um termo que intenta capturar todo o acúmulo de ideias e práticas que relacionam gênero, raça e classe emerge nos limites entre movimentos sociais e a academia. Se as mulheres de minorias racializadas nos EUA esforçaram-se para transformar o estatuto marginal atribuído ao gênero no interior dos

movimentos nacionalistas patriarcais, também o fizeram para que raça, classe e sexualidade fossem absorvidas pelo movimento feminista enquanto marcadores determinantes para a compreensão de gênero. Essas disputas também foram reeditadas no interior da academia, quando a interseccionalidade serviu para tornar visíveis as dimensões da opressão de mulheres não-brancas, até então encobertas pelas suposições universalistas da teoria feminista hegemônica, como também para desafiar as concepções paradigmáticas sobre raça desenvolvidas pelo campo da Teoria Crítica da Raça, marcado por um viés predominantemente androcêntrico (COLLINS, 2017; MENDOZA, 2015).

No entanto, o modo como mulheres não-brancas (des)apareceram nos programas de estudos feministas e de gênero das instituições acadêmicas do Norte global, seja através de suas formulações teóricas ou como “informantes nativas” para a teoria produzida por feministas ocidentais chamou atenção e foi alvo de análise. Alexander e Mohanty (1997), por exemplo, pontuam que não houve um compromisso intelectual, analítico e político sério com as teorias das mulheres não-ocidentais. Segundo as autoras, esse conhecimento foi frequentemente apropriado de modo descontextualizado, incluído apenas em relação às experiências específicas dessas mulheres, sem valor explicativo para o restante dos assuntos. Collins (2019), por sua vez, afirma que os feminismos ocidentais suprimiram as ideias das mulheres negras. Ironicamente, cada vez que essa supressão se deu através da omissão, a teoria feminista deixou mais evidente a fragilidade de suas próprias ferramentas analíticas. Essa notável correspondência entre a maneira como o gênero foi teorizado e a composição racial e de classe de suas proponentes, assim como as posições de poder estabelecidas nos espaços intelectuais das metrópoles, indicavam que o desenvolvimento da teoria feminista era uma tarefa permitida apenas dentro do domínio hegemônico (hooks, 2015).

Outro elemento que gerou desconfiança sobre o uso da produção teórica de mulheres do Terceiro Mundo nas salas de aula do Primeiro Mundo era justamente o pano de fundo histórico legitimador dessa expansão curricular: o multiculturalismo. O caráter liberal-pluralista dessa abordagem possibilitou a objetificação dessas teorias, ou, com alguma frequência, o manuseio rápido e conveniente dos leitores ocidentais. Ademais, foram tratadas como representativas de culturas/histórias nacionais inteiras, reunidas sob a semelhança do Terceiro Mundo – ainda que se tratasse de um fragmento dele (RAJAN; PARK, 2000).

Porém, a difusão dos estudos pós-coloniais em conjunto com a entrada de teóricas migrantes terceiro-mundistas nas academias do Norte, especialmente interessadas na representação das mulheres do Terceiro Mundo nos discursos feministas ocidentais, teve como resultado uma série de intervenções significativas. Diante disso, as relações entre o ocidente e o resto do mundo foram sistematicamente trazidas para o primeiro plano, escancarando, assim, assuntos referentes ao colonialismo, imperialismo, estruturas econômicas transnacionais e à divisão internacional do trabalho, antes ocultados do cânone e agenda feminista (BAHRI, 2013; BALLESTRIN, 2017). De acordo com Park e Rajan (2000), à medida que as feministas pós-coloniais adentram às arenas reflexivas das teorias, sobretudo através da crítica literária, as feministas do Primeiro Mundo são convidadas a reconhecer diferenças, especificidades históricas das mulheres em outros lugares e épocas, assim como a abandonarem o etnocentrismo não examinado. Nesse embate, conforme Mohanty (2003), as feministas ocidentais não poderiam evitar o exame de seu papel em uma estrutura econômica e política global, tampouco sua inscrição privilegiada na geopolítica do conhecimento.

O encontro entre os estudos pós-coloniais e feministas na década de 1980 também foi proveitoso para estabelecer o gênero enquanto uma categoria relevante de análise para a compreensão da condição pós-colonial, afinal, como salienta a socióloga Raewyn Connell (2016. p.31), a “violência generificada teve um papel formador na configuração das sociedades coloniais e pós-coloniais”, sendo a colonização, em si, um ato generificado.

## 1.2 UM NECESSÁRIO PREÂMBULO SOBRE UMA AUSÊNCIA: O GÊNERO

Os estudos pós-coloniais, assim como os seus outros desígnios, “subalternos”, “do Sul”, “diaspóricos”, representam um movimento intelectual bastante diversificado, constituído com base em contribuições de matrizes teóricas distintas, mas que se caracteriza pelo esforço de esboçar uma referência epistemológica crítica para as noções dominantes de “modernidade” tornada parâmetro de avaliação/hierarquização das demais formas de existência no planeta, o que derivou na legitimação do colonialismo em seu caráter destrutivo de pessoas, populações e culturas na medida de seu distanciamento de um modelo tomado como absoluto. As abordagens pós-coloniais colocaram em xeque a racionalidade hegemônica da modernidade europeia, de

acordo com Costa (2006), através, inicialmente, das contribuições teóricas oriundas dos estudos literários e culturais.

Ballestrin (2013) e Miglievich-Ribeiro (2014a) afirmam que o legado de Albert Memmi, Aimé Césaire e Frantz Fanon trazem as bases fundantes da crítica pós-colonial, à qual se junta em relevância Edward Said e o seu *Orientalismo* (2007). Merecem destaque, ainda, os estudos culturais britânicos, com grifo para Stuart Hall e Paul Gilroy. Hall destacou que o caráter polissêmico do prefixo “pós” produziu inúmeras interrogações quanto ao seu valor conceitual. Embora tenha assumido algumas das críticas às acepções do termo “pós-colonial”, elucida que não se tratava de um estágio ou época ultrapassado, o colonialismo, se não da constatação de que as lutas independentistas se deram e as vozes a partir das ex-colônias ganharam ressonâncias, impondo desde a reescrita da história até ângulos inéditos para pensar desde o sistema-mundo à produção das subjetividades. O autor retratava um deslocamento nas relações globais, através de uma nova narrativa que promoveu uma mudança epistêmica, agora interessada nas “periferias” do mundo. A crítica mais acirrada à modernidade dava-se a seus binarismos culturais.

É precisamente essa “dupla inscrição” – que rompe com as demarcações claras que separam o dentro/fora do sistema colonial, sobre as quais as histórias do imperialismo floresceram por tanto tempo – que o conceito de “pós-colonial” traz à tona. Conseqüentemente, o termo pós-colonial não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. Seu valor teórico, portanto, recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do “aqui” e “lá”, de um “então” e “agora”, de um “em casa” e “no estrangeiro”. “Global” neste sentido não significa universal, nem tampouco é algo específico a alguma nação ou sociedade (HALL, 2003, p.109).

As abordagens pós-coloniais encontram, também, um terreno fecundo no Grupo de Estudos Subalternos Indiano, exemplarmente representado por Dipesh Chakrabarty, Ranajit Guha, Partha Chatterjee e Homi Bhabha. O último, em *O Local da Cultura* (1998), também pondera sobre as estruturas binárias, além de enfatizar o papel das experiências concretas de hibridez:

A perspectiva pós-colonial – como vem sendo desenvolvida por historiadores culturais e teóricos da literatura – abandona as tradições da sociologia do subdesenvolvimento ou teoria da “dependência”. Como modo de análise, ela tenta revisar aquelas pedagogias nacionalistas ou “nativistas” que estabelecem a relação do Terceiro Mundo com o Primeiro Mundo em uma estrutura binária de oposição. A perspectiva pós-colonial resiste à busca de formas holísticas de explicação social. Ela força um reconhecimento das fronteiras culturais e políticas mais complexas que existem no vértice dessas esferas políticas frequentemente opostas. É a partir desse lugar híbrido que o intelectual pós-colonial tenta elaborar um projeto histórico e literário (BHABHA, 1998, p. 241-242).

O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2006) autointitula-se “pós-colonial de oposição”, definindo o pós-colonialismo como um conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte inserção nos estudos culturais – muito embora já tenha penetrado as ciências sociais, daí sua aproximação maior aos sociólogos latino-americanos –, que se caracterizam pela primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul para a compreensão do mundo contemporâneo. Sublinha-se, mais uma vez, que tais relações foram constituídas pelo colonialismo e o fim do colonialismo político não findou o colonialismo enquanto relação social e mentalidade. Vale constar, ainda, que o caráter constitutivo do colonialismo na modernidade ocidental faz com que ele seja importante para compreender não apenas as sociedades não ocidentais vítimas do colonialismo, mas também as próprias sociedades ocidentais, sobremaneira os padrões e discriminação social que nelas vigoram. Para o pós-colonial, é das margens ou das periferias do mundo que as estruturas de poder e saber são mais nítidas. É nesse sentido que essa perspectiva se interessa pela geopolítica do conhecimento, problematizando quem produz o conhecimento, em que contexto e para quem o produz. Neste ponto, deve-se enfatizar a preocupação da escola pós-colonial com os *loci* de enunciação, uma vez que defendem que uma das características da modernidade europeia seria a crença em um saber “fora de um lugar”, que se presume universal, uma espécie de “porta-voz” do mundo – e não de alguma parte específica dele – e, por conta disso, também capaz de classificar quais seriam os saberes regionais, ou seja, tudo aquilo que é produzido fora dos centros hegemônicos e, ao privilegiar modelos próprios no processo de produção de conhecimento científico, reproduziria a lógica da relação colonial (COSTA, 2006; PORTO-GONÇALVES, 2005; SANTOS, 2004).

Nas discussões aparecem com destaque, ainda, uma crítica do universalismo e da unilinearidade da história, além das totalidades hierárquicas e das metanarrativas, por conta disso, os estudos pós-coloniais intentam reinscrever o colonizado na modernidade, buscando desconstruir a história hegemônica da modernidade, evidenciando, pois, as relações materiais e simbólicas entre o "Ocidente" e o "resto" do mundo, mostrando que tais termos correspondem a construções sem correspondência empírica. A propósito, a polaridade em questão é ineficiente do ponto de vista cognitivo, dado que encobre aquele que supostamente deseja revelar, a saber, as diferenças internas dessa multiplicidade de fenômenos sociais reduzidos nesse outro genérico, bem como as relações efetivas entre o Ocidente imaginado e o resto do mundo que, em geral, torna a fala do sujeito subalterno, de saída, desqualificada. Obviamente, portanto, esse paradigma não se destina apenas ao direito de autodescrição do Sul, isto é, a sua

autodestruição enquanto Sul imperial, mas, sobretudo, para permitir identificar em que medida o colonialismo permeia as relações sociais nas sociedades colonizadoras do Norte, ainda que ideologicamente ocultado pela descrição que estas fazem de si mesmas (COSTA, 2006; SANTOS, 2004).

Nas ciências sociais latino-americanas, a radicalização do argumento presente no escopo “pós-colonial” foi levada a cabo pelo “giro decolonial” promovido pelo grupo de investigação denominado modernidade/colonialidade. O enfrentamento teórico proposto coletivamente por intelectuais situados em diversas universidades das Américas concentra-se na construção de uma perspectiva crítica própria à modernidade ocidental, tendo no conceito “colonialidade do poder”, já mencionado, uma das elaborações mais exploradas<sup>7</sup> (BALLESTRIN, 2013).

Tal resistência teórico-política sob a rubrica de “giro decolonial” confirma o diagnóstico de que as epistemologias das ciências mobilizaram e confirmaram as categorias normativas produzidas pela cosmovisão moderna como absolutas, mesmo diante da comprovada desumanização e exclusões ontológicas que estas produziram (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014b). Com rigor, o postulado da modernidade foi compreendido simplesmente como uma oposição ao “pré-moderno” em contraste às supostas civilizações mais avançadas que evocavam a alteridade como reduzida ao reino da natureza, quando chamavam os colonizados de selvagens, por exemplo, sendo o episódio do iluminismo europeu, frequentemente, considerado o principal (ou único) evento relevante para a assimilação do ideal de civilização ocidental moderna. Em tese, isto justificaria o excesso de análises sobre o colonialismo moderno que ressaltam a formação dos estados-nação do século XVIII e XIX e nos impérios, como os eventos-chave desse processo (MALDONADO-TORRES, 2018).

---

<sup>7</sup> Neste ponto é necessário explicitar que as origens do M/C, como sublinha Ballestrin (2013), podem ser remontadas à década de 1990, quando um grupo de intelectuais latino-americanos residentes nos Estados Unidos iniciou o “Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos”, inspirados, sobretudo, no “Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos”, inserindo, desse modo, a América Latina no debate pós-colonial. No entanto, já nesse momento, há vozes descontentes no Grupo, conforme a autora. Walter Mignolo, por exemplo, alegou que as teorias pós-coloniais não deveriam ser simplesmente assumidas para uma análise dos legados coloniais na América Latina, uma vez que a maioria de seus teóricos têm seu locus de enunciação advindas das experiências coloniais do império britânico, enfatizando a necessidade de se buscar uma categorização crítica na América Latina, até então ocultada no debate. Além disso, para Mignolo, não houve uma ruptura adequada das teorias pós-coloniais com autores eurocêntricos. Esse tipo de divergência teórica culminou na desintegração do grupo, em 1998, mesmo ano em que também ocorreram os primeiros encontros entre os teóricos que posteriormente formariam o Grupo modernidade/colonialidade, cujas especificidades possuem fortes relações com as linhagens do pensamento crítico latino-americano, a teoria da dependência e filosofia da libertação.

O filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2005, p. 83), ao tratar acerca da interface entre a violência epistêmica e as Ciências Sociais, assegura que a perseverante negação do vínculo entre modernidade e colonialismo, especificamente no caso das Ciências Sociais, demonstraria sua limitação conceitual. E é exatamente neste ponto que os estudos decoloniais investiram grande parte de seu empenho analítico. O trabalho coletivo a esta tradição vinculado aponta uma mudança na direção do foco para a interpretação do estabelecimento do “padrão de civilização” típico dos Impérios da modernidade-europeia agora voltada à “descoberta” das Américas (MALDONADO-TORRES, 2018).

Aníbal Quijano, sociólogo, frequentemente reconhecido como o nome de maior expressão dentro do grupo de autores que representam o “giro decolonial”, em seu artigo intitulado “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” (1992, p.11) afirmou que através da “conquista” do que hoje é conhecido como América-Latina iniciou-se a formação de uma ordem mundial que culminou em um poder global que articula todo o planeta, aliás, a partir de sua divisão em possessões dos impérios modernos. De uma parte, tal processo implicou na concentração de recursos do mundo sob o controle e em benefícios de uma reduzida minoria classe dominante europeia e, de outra, foi estabelecido uma relação de dominação política, social e cultural direta sobre os conquistados de todos os continentes e essa dominação é conhecida como colonialismo. Revigorando tal preposição e indo além, o filósofo Maldonado-Torres (2018) é categórico ao destacar que a “conquista” das américas representou não apenas o maior desastre demográfico, mas também uma catástrofe metafísica, e explica: “[...] é (a catástrofe) ao mesmo tempo ontológica, epistemológica e ética. A catástrofe metafísica inclui o colapso massivo e radical da estrutura Eu-Outro de subjetividade e sociabilidade e o começo da relação Senhor-Escravo” (MALDONADO-TORRES, 2018 p. 37).

Maldonado-Torres (2018) ainda se empenha em distinguir as noções de colonialismo, colonialismo moderno e colonialidade. Em sua concepção, o colonialismo pode ser entendido como a formação histórica dos territórios coloniais, já o colonialismo moderno é compreendido por este autor como os meios específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram grande parte do mundo desde o período da “descoberta” e, por último, a sua concepção de colonialidade dita sobre uma lógica global de desumanização que perdura mesmo na ausência formal de colônias (MALDONADO-TORRES, 2018, p.35-36). Isto é, uma vez findada, a colonização ou os processos de “independência” não representam necessariamente o fim das relações coloniais e de sua lógica.

A asserção acerca da correspondência entre o paradigma moderno e o colonialismo era, como já indicado anteriormente, a preocupação de Quijano, que utiliza o neologismo “colonialidade”, conceito que, em suma, demonstra que durante o período em que a dominação colonial europeia foi consolidada, também se estabeleceu o complexo cultural conhecido como racionalidade/moderna europeia, que se constituiu enquanto paradigma universal de conhecimento e relacionamento entre a humanidade e o resto do mundo<sup>8</sup> (QUIJANO, 1992, p. 14). O autor defende que, ao contrário do que o conceito empirista “colonialismo” consegue alcançar, a colonialidade é uma lógica que demonstra estar incrustada na modernidade. Uma consequência interessante disso é que a expressão “colonial/modernidade” escancara uma nova percepção epistemológica/política: a de que o empreendimento colonial é um pré-requisito para a formação da modernidade ocidental, ao conferir vantagens cumulativas que produzem uma superioridade, em grande parte fruto do acúmulo de riqueza e conhecimento (QUIJANO, 2005).

### 1.3 UM ENCONTRO INADIÁVEL: COLONIALISMOS E FEMINISMOS

A teórica indiana Deepika Bahri em seu artigo “Feminismo e/no pós-colonialismo” (2013) atesta a perspicácia do *Orientalismo* (2007) de Edward W. Said em demonstrar como a caracterização do oriental em termos feminizados<sup>9</sup> nos discursos coloniais hegemônicos atestaria, pois, a proeminência e a característica constitutiva do gênero no projeto colonial.

De modo semelhante, a teórica Ania Loomba, em seu livro *Colonialism/Postcolonialism* (2015), demonstra, com base na releitura de textos coloniais, a correspondência entre gênero e colonialismo, através do uso metafórico do corpo feminino para simbolizar tanto a promessa quanto o medo da terra colonial. Dessa forma, as representações coloniais sobre as mulheres não europeias se caracterizam pelo foco acentuado em estereótipos que variavam entre passividade, sexualidade insaciável e brutalidade, cuja intercambialidade era conduzida de acordo com as exigências de determinadas situações coloniais.

---

<sup>8</sup> Esse padrão mundial de poder capitalista fundado em uma imposição classificatória racial opera em dimensões materiais e subjetivas, sua especificidade e alguns de seus desdobramentos serão melhor caracterizados no próximo capítulo desta dissertação.

<sup>9</sup> Ou seja, a caracterização dos povos nativos e colonizados em termos generificados, no qual o Oriente foi retratado pelos discursos coloniais predominantes como “passivo, seminal, feminino, etc.

Luciana Ballestrin no artigo “Feminismos Subalternos” (2017) sublinha que, de modo geral, a violência sexual aparece como fundamental para a compreensão da violência colonial. Assim, o corpo feminino usualmente é pensado como o primeiro "território" a ser conquistado e explorado pelo homem branco ocidental colonizador. Também chama atenção para o imaginário erótico e sensual do colonialismo, quando este, através da dimensão sexual, deu vida às representações "da ameríndia despudorada, da oriental exótica, da africana fogosa" (BALLESTRIN, 2017, p. 1038).

Miriam Adelman, em “Feminismo e pós-colonialidade: algumas reflexões a partir da teoria social e da literatura” (2007), ainda sobre o tópico anterior, pontua que no tropo comum do homem colonialista perseverou a imagem da mulher não-ocidental como fantasia do desejo masculino, uma vez que ela ainda não havia sido submetida aos controles civilizatórios ocidentais. Por outro lado, é também projetada como vítima das práticas dos homens das colônias, cuja falta de “civilização” seria atestada justamente pela maneira como lidam com “suas mulheres”.

Loomba (2015) ressalta, então, que o colonialismo europeu frequentemente justificava sua “missão civilizadora” com o intuito de resgatar mulheres nativas do domínio patriarcal. Desse modo, a autora faz coro à famosa sentença de Spivak em *Pode o subalterno falar?* (2010, p.91) "homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura", ao sustentar que a suposta “barbárie” dos homens nativos foi explorada como um aspecto legitimador para o domínio imperial, delineando, assim, toda a política colonial.

Na mesma direção, a filósofa Uma Narayan em *Dislocating Cultures: Identities, Tradition and Third World Feminism* (1997) afirma que a retórica da “superioridade do ocidente” funcionava como um mecanismo legitimador do projeto colonial, impulsionando, então, o colonialismo como uma tentativa de conceder os “grandes” benefícios da “civilização ocidental” para os povos colonizados. No entanto, vertentes nacionalistas importantes igualmente desprezavam a “cultura” dos colonizadores. Assim, as lutas nacionalistas anticoloniais não apenas rejeitaram a legitimidade do domínio colonial ocidental, como também construíram uma identidade política nacionalista contrastando a sua cultura e valores “legítimos” com os do ocidente, solicitando uma renúncia completa deste último. Esse valor atribuído às raízes culturais próprias, revela a autora, aparece como uma resposta às tentativas coloniais de regular as práticas e costumes que os governos ocidentais consideravam inconvenientes. Sendo assim, em

que pese as distintas motivações políticas, cada lado do encontro colonial compartilhava essa insistência na “alteridade” fixa da outra cultura.

No imaginário colonial, assegura Loomba (2015), o medo da “degeneração” racial e cultural produziu os dogmas mais perturbadores sobre diferenças raciais e condutas sexuais, visto que sugerem a própria instabilidade da “raça” como categoria. Disso derivaria o controle da sexualidade como instrumento de manutenção ou deterioração da diferença racial. Sendo assim, as mulheres de ambos os lados da divisão colonial circunscreveriam os elementos mais íntimos de raça, cultura e nação, bem como as fronteiras porosas por onde são penetradas.

Nesses contextos, questões relativas às “tradições” e “culturas” tornaram-se o ponto fulcral tanto do que era ameaçado pelo domínio colonial e a sua “ocidentalização” quanto para a restauração do tecido nacional. E foi na figura da “mulher colonizada” que esses conflitos “culturais” entre colonizadores e colonizados ficaram mais notórios. Sendo assim, não surpreende que ela tenha se transformado na representação máxima de toda a “tradição cultural” da colônia, simbolizando a própria nação – com um custo notável para si e para os seus interesses como um grupo (BAHRI, 2013; NARAYAN, 1997; RAJAN; PARK, 2000).

Este aspecto comum dos discursos nacionalistas recai, de acordo com a análise de Narayan (1997), em um tipo de essencialização cultural. A autora salienta que a independência do domínio colonial foi imaginada em vários contextos do Terceiro Mundo como um retorno às tradições e cultura do passado que, em tese, mantiveram-se imunes à história, com o objetivo de criar uma identidade “nacional”. Sendo assim, tanto a nação quanto a cultura despontam como dados “naturais” e não invenções e construções históricas.

Contudo, a autora ainda alerta que essas imagens de diferentes “culturas” consistiam em construções idealizadas, isto é, não eram descrições fiéis dos preceitos que de fato impregnavam suas práticas sociais e institucionais. Talvez por isso, ironicamente, valores como liberdade e igualdade poderiam ser exclamados como sinais distintivos da imaginária superioridade das “culturas ocidentais”, ainda que as potências europeias estivessem envolvidas em processos aterradores de colonização, por exemplo. Além disso, também se tratavam de totalizações, ou seja, imagens que informam valores e práticas que pertenciam a um grupo privilegiado específico. No caso do nacionalismo anticolonial indiano, ilustra Narayan, suprimida na ideia

de uma “cultura indiana” estavam as práticas e valores pertencentes à cultura hindu de casta alta (NARAYAN, 1997).

Como dito anteriormente, se eram as mulheres as responsáveis pela preservação das tradições nacionais, foi comum nos discursos nacionalistas, então, a defesa de uma suposta convenção cultural de feminilidade contra a devastação imperialista. Ao mesmo tempo, em nome de uma solidariedade com objetivos nacionais coletivos, a postulação de justiça social realizada por mulheres poderia ser interpretada como conflituosa em relação às agendas do nacionalismo (ADELMAN, 2007; RAJAN, PARK, 2000).

Adelman (2007), por exemplo, traz à tona a tensão existente entre os interesses nacionalistas da luta anticolonial e sua relação com as questões das mulheres, aqui, em especial, tratando do caso argelino:

[...] fica claro que as mulheres e suas necessidade estão, no discurso da revolução, somente num segundo plano; são os homens que, em certo momento, vêem a necessidade de as mulheres ‘participarem’ da luta anticolonialista – e são eles ainda que decidem como, quando e sob quais condições essa participação poderia se dar. As argelinas – que já tinham sido utilizadas no discurso do colonizador numa tentativa de demonstrar os benefícios da ‘civilização ocidental’ em relação ao tratamento miserável das mulheres pelos ‘nativos’ – acabam presas entre o colonizador e uma elite nacionalista, como aconteceu tantas vezes em diversas partes do mundo na segunda metade do século XX [...] (ADELMAN, 2007, p.395).

Anne McClintock, em “No longer in a future heaven’: Women and nationalism in South Africa Transition” (1991), ressaltou que os nacionalismos masculinos condenam o feminismo como divisório, obrigando as mulheres a se calarem sobre suas demandas e aguardarem o fim da revolução. No entanto, ressalta a autora, o feminismo é uma recusa política do conflito de gênero, não a sua causa. Assim, pedir às mulheres que esperem até depois da revolução servia apenas como uma estratégia para adiarem suas reivindicações. Caso o nacionalismo não seja profundamente informado e transformado por uma análise do poder de gênero, o Estado-nação prosseguirá sendo um repositório de privilégios masculinos, garantiu a autora (MCCLINTOCK, 1991).

M. Jacqui Alexander e Chandra Talpade Mohanty em “Genealogies, Legacies, Movements” (1997) mostraram que, enquanto a figura das mulheres tradicionalmente fortificava o imaginário nacionalista, certas mulheres, a exemplo de prostitutas e lésbicas, foram disciplinadas e expulsas dos escritos de roteiro da nação. De acordo com as autoras, essas mulheres foram acusadas de corromper cidadãs heterossexuais exemplares, sendo posicionadas

coercitivamente como hostis ao imperativo procriador da construção da nação, por supostamente serem dotadas da capacidade e desejo de destruir o nacionalismo. No entanto, o Estado-nação patriarcal e heterossexista não se limitou a estruturar formas de exclusão em torno de questões de gênero e sexualidade, mas também a expandiu sobre o terreno das hierarquias de classe e raça. Essas relações ajudam a explicar, dizem as autoras, parte do fracasso do nacionalismo anticolonial (ALEXANDER; MOHANTY, 1997).

Em contrapartida, os nacionalistas argumentaram com frequência que o colonialismo ou o capitalismo foram a ruína das mulheres, sendo o patriarcado apenas um intruso desagradável que logo seria dissolvido quando o verdadeiro vilão expirasse (MCCLINTOCK, 1991). De modo correspondente, Narayan (1997) pontua que, no contexto indiano, as visões nacionalistas insistiram na tese de que a “sua cultura” tratava as mulheres com mais veneração e respeito do que a cultura ocidental. Não à toa, portanto, as mulheres indianas usaram o próprio nacionalismo para melhorarem suas posições, subvertendo normas de gênero, até então preservadas por homens nacionalistas. Já Loomba (2015), em referência também ao contexto indiano, sugere que o colonialismo intensificou a opressão patriarcal, uma vez que os homens nativos excluídos da esfera pública se tornaram tirânicos em casa, pois, ao dominarem o lar e a mulher, a cultura e a nacionalidade estariam asseguradas como uma espécie de emblema anticolonial. Afinal, se o mundo exterior era ocidentalizado, o espaço doméstico representaria a preservação da pureza cultural.

Todos os nacionalismos são generificados e todos eles dependem de construções poderosas da diferença de gênero. Os teóricos do nacionalismo, salvo poucas exceções, raramente exploraram como os nacionalismos estão implicados no poder de gênero, ignorando-o como uma categoria constitutiva do próprio nacionalismo (MCCLINTOCK, 1991). Igualmente, Loomba (2015) assume essa perspectiva ao pontuar que o “sujeito colonial”<sup>10</sup>, em geral, é conceitualizado como masculino na mesma direção que o sujeito feminino é “branco”, isto é,

---

<sup>10</sup> A título de exemplo, Loomba (2015) ressalta especialmente a produção de Fanon, pois, segundo a autora, para desafiar as categorias psicanalíticas predominantes, ele se vale do esquema da diferença sexual para entender a produção da diferença racial, no entanto, os paralelos que são traçados pelo autor, dependem e, por fim, confirmam uma assimetria de gênero. Ademais, embora historicize e contextualize o desejo do homem negro por mulheres brancas, o sujeito colonizado de Fanon é, por excelência, masculino e, na medida que este passa do empoderamento e da objetificação para a revolta, mulheres negras e brancas são posicionadas enquanto terreno estático por onde os homens se deslocam e encenam suas batalhas entre si. Não à toa, revela Loomba, muitos que utilizam Fanon para discutir identidades coloniais estendem sua inófia no trato da dimensão de gênero.

“branca”. Sendo assim, quando paralelos são traçados entre eles, a situação das mulheres colonizadas é preocupantemente encoberta.

#### 1.4 FEMINISMOS E DESCOLONIZAÇÃO

O encontro entre feminismo e pós-colonialismo não ocorreu facilmente. Afinal, como assegura Almeida (2013, p. 690), “da mesma forma como ocorreu com relação a outras teorias ou movimentos críticos, o feminismo não se inseriu fácil e tranquilamente nos estudos pós-coloniais”, e se tentou já explicar sobre sua ausência, também, no M/C.

Bahri (2013, p.662) oferece algumas pistas sobre esse impasse, quando afirma que os estudos feministas e pós-coloniais “às vezes se encontram em uma relação mutuamente investigativa e interativa entre si”, pois, se por um lado, as feministas se queixam que o exame realizado nos textos coloniais e pós-coloniais ignoram questões de gênero, ocultando-as para dar atenção a outros tópicos supostamente mais relevantes, tais como a descolonização, a construção do império e a luta pela libertação, quando num contexto colonial, e a construção da nação já num contexto pós-colonial; por outro lado, os pós-colonialistas podem questionar a incompetência do feminismo – ocidental – predominante nas questões da “mulher no Terceiro Mundo”, seja através dos estereótipos e generalizações, ou ainda na inaptidão em incorporar questões raciais.

Além disso, ao realizar um levantamento dos principais interesses temáticos e conceitos-chave da área de “estudos feministas pós-coloniais”, Bahri (2013) notabiliza sua identidade relacional, pois há um indicativo de que sua existência se dá através de uma configuração discursiva em interação com concepções acadêmicas predominantes do Primeiro Mundo, mesmo que em uma relação de discordância. Não por acaso, portanto, Ballestrin (2017) aponta que, durante a década de 1980, em que o feminismo acadêmico encontrava-se na chamada “segunda onda”<sup>11</sup>, se

---

<sup>11</sup> Há um entendimento habitual nas narrativas clássicas da literatura sobre os feminismos que remetem às chamadas “ondas” feministas. Geralmente limitada a três, embora algumas estudiosas defendam uma quarta, esse tipo de enquadramento, à primeira vista, possui o propósito de demarcar um período cronológico de insurgências tanto nos movimentos sociais quanto na academia, no qual prevaleceria uma ideia de progresso, mantendo como eixos paradigmáticos a Europa ocidental e os Estados Unidos. Em linhas gerais, é possível dizer que a “primeira onda” se desenvolve ao longo do século XIX e se estendeu até meados do século XX. As reivindicações que se consolidaram giravam em torno principalmente do acesso das mulheres à escolarização, do sufrágio e dos direitos civis e políticos, caracterizado explicitamente, desse modo, pelos interesses de mulheres brancas burguesas (RIBEIRO, NOGUEIRA, MAGALHÃES, 2021). A “segunda onda” é situada no contexto do capitalismo organizado pelo Estado, na era pós-guerra, entre os anos 1960 e 1980. Nancy Fraser (2009, p.18) alega que o projeto da segunda onda politizou “o pessoal”, retirando a sexualidade, o serviço doméstico, a reprodução e a

estabelece uma bipolaridade em seu interior, “com dois polos antagônicos e irreconciliáveis em torno de uma diferença aparentemente ‘geopolítica’” (2017, p. 1040), no qual em uma das pontas estaria o feminismo ocidental, descrito também como feminismo do Norte e de Primeiro Mundo, acusado de essencializar e vitimizar as mulheres do “Terceiro Mundo; enquanto no outro extremo se localizava o feminismo terceiro-mundista, pós-colonial, do Sul, que, ainda segundo Ballestrin (2017, p.1041), respondeu se valendo de uma “cadeia de equivalência discursiva ‘inversa’” quando denunciou o colonialismo intelectual das acadêmicas feministas do Norte, ou seja, foi igualmente acusado de essencializar e responsabilizar as mulheres feministas do “Primeiro Mundo”.

Desse modo, se evidenciou as tensões entre feminismo e pós-colonialismo e, também, entre os feminismos “ocidental” e “pós-colonial”. Aqui, cabe notar que os termos “feminismo pós-colonial” e “feminismo do Terceiro Mundo” foram usados frequentemente como intercambiáveis, visto que o termo “pós-colonial” é utilizado na maioria das vezes como referência a sociedades e Estados considerados do “terceiro Mundo”<sup>12</sup>, e não para sociedades e

---

violência contra mulheres do campo “privado”. Ademais, expandiu o significado de justiça, tratando como injustiças as desigualdades sociais que tinham sido negligenciadas, suportadas ou racionalizadas desde tempos imemoriais, abrangendo além de desigualdades econômicas, as hierarquias de status e assimetrias de poder político. Outro aspecto é que nessa nova fase, rejeitaram o foco exclusivo do Marxismo na economia política assim como o do liberalismo na lei. Diante disso, a primazia das classes foi deixada de lado para abarcar também a raça, a sexualidade e a nacionalidade, introduzindo uma alternativa interseccional que continua amplamente aceita hoje. Já a “terceira onda”, localizado temporalmente entre os anos 1980 e 1990, fora marcada pelo desenvolvimento, ampliação e disseminação da noção de “gênero” e sua especificidade enquanto constructo discursivo, histórico, relacional e cultural inserido nas relações de poder. Destacam-se, ainda, as discussões sobre o sujeito das ciências/epistemologias, assim como do próprio feminismo, a partir de uma interpelação de todo e qualquer essencialismo identitário baseado na relação entre sexo, gênero e desejo. Finalmente, buscou-se romper com o regime político da heterossexualidade, denunciando e indo além do binarismo que costumava ditar os estudos das “diferenças sexuais (HOLLANDA, 2019). A caracterização dos feminismos a partir de ondas teóricas como um processo linear, porém, é severamente criticado (e rejeitado) por feministas racializadas ao redor do mundo, sob a alegação de que, em certa medida, repetiria uma lógica hegemônica, eurocêntrica e, portanto, epistemicida. Esse modelo é problemático, como aponta a antropóloga brasileira Angela Figueiredo (2020), por não incluir, em nenhuma de suas fases, a contribuição feminista negra. Assim como também pondera a cientista política francesa Françoise Vergès em *Um feminismo decolonial* (2020), ao afirmar que a fórmula predominante de “ondas” oculta as múltiplas vias do movimento de mulheres, além do próprio fato de terem, elas mesmas, soterrado certas tradições.

<sup>12</sup> Cabe ressaltar que o artigo de Bahri (2013), publicado pela primeira vez em 2004, faz menção a uma discussão específica que discorre sobre a relação entre feminismo e pós-colonialismo com base nos conceitos-chave dos estudos pós-coloniais. Quando se pensa no debate atual, é possível apontar uma relação correspondente entre os termos “decolonial” e “Sul global”. A opção pela noção “decolonial” busca enfatizar um projeto crítico à modernidade e “colonialidade”, podendo estar ligado explicitamente ou não ao “giro decolonial” latino-americano, logo não possui um caráter unívoco. Tratando especificamente acerca do feminismo, o campo semântico do termo em francês “decolonial” que é empregado por Françoise Vergès (2020), por exemplo, é caracterizado pelo enfrentamento da colonialidade do poder que segue como legado da modernidade, do racismo e do capitalismo, mesmo após a formalização da independência de territórios colonizados. Na França, lugar de onde produz, o termo se associa ao ativismo antirracista e também ao combate à xenofobia, especialmente na defesa de imigrantes e descendentes de imigrantes vindos de ex-colônias (DIAS; CAMARGO, 2020). No Brasil, o termo costuma ser atrelado à recepção de estudos do Grupo M/C. Já o “Sul Global”, devido à referência aos países pobres e “em

Estados que um dia foram colonizados dadas as incertezas sobre sua validade para países como Austrália e Irlanda, por exemplo. Justapostos, porém, “pós-colonial” e “Terceiro Mundo”, comungam do relacionamento peculiar com o “Primeiro Mundo”, onde o “Terceiro Mundo” encontra-se em uma relação nitidamente hierárquica com o Ocidente (BAHRI, 2013).

O modo como as teorias feministas ocidentais construíram uma representação distorcida e redutiva sobre as mulheres do “Terceiro Mundo” foi evidenciado através de um artigo de grande impacto no mundo acadêmico do “Primeiro Mundo” desenvolvido pela teórica feminista pós-colonial indiana Chandra Talpade Mohanty em sua formulação mais famosa “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses” (2003), originalmente publicado em 1984. Esta autora analisou como certos textos feministas do ocidente representam a “Mulher do Terceiro Mundo” como um assunto monolítico singular, promovendo, assim, o que ela chama de uma “colonização discursiva”. Concentrando sua análise na série “Mulheres do Terceiro Mundo” da Zed Press, Mohanty constatou como esses textos produzem uma “mulher média do Terceiro Mundo”, caracterizada ali como ignorante, pobre, sexualmente limitada, sem instrução, orientada para a vida doméstica e vitimizada em contraste com a autorrepresentação tácita das mulheres ocidentais como sendo educadas, modernas, com total controle sobre seus próprios corpos e sexualidades e livres para tomar suas próprias decisões. Ou seja, a autora atenta sua análise para formas de discursos que são forjados centralizando os seus próprios sujeitos autorais como referenciais implícitos, sendo assim, são eles próprios a unidade de medida pelo qual o Outro é codificado e representado (MOHANTY, 2003).

Na leitura de Bahri (2013) sobre o ensaio em questão,

[...] em um contexto global as “mulheres do Terceiro Mundo” são normalmente vistas como um grupo indiferenciado, simplificado pela heterogeneidade que caracteriza a sua contraparte conceitual (as “mulheres do Primeiro Mundo”). A opressão é assim vista como uma reserva do “Terceiro Mundo”, e as “mulheres do Terceiro Mundo” se

---

desenvolvimento” em contraste com os ricos e desenvolvidos, é herdeiro da noção de “Terceiro Mundo” Ballestrin (2020). Em comum nas duas denominações está a classificação hierárquica entre os países, que leva em conta o desenvolvimento econômico em direção à modernidade como parâmetro principal, em que “modernidade e “desenvolvimento” são compreendidos em associação à ideia de evolução. Porém, é importante considerar que nenhum dos dois termos podem ser assumidos meramente como um conjunto de países não desenvolvidos e não modernos que se localizam nas zonas ex-coloniais do globo, já que existem diferentes proposições para ambas as categorias, não podendo, assim, serem tomadas em um sentido exclusivamente geográfico ou territorial. No entanto, ambos os termos foram capazes de projetar uma identidade geopolítica subalterna, postulando um caminho diferente de pertencimento na sociedade e sistema internacional. Ballestrin (2020) aponta, ainda, que o termo Sul Global alude à história do colonialismo e do imperialismo e, por sua vez, os seus diferentes membros não são necessariamente estado-nações, podendo ser definidos tanto em termos transnacionais quanto por um conjunto de práticas. Ou seja, o Sul Global não é uma entidade monolítica sem conflitos e interesses, é, na verdade, um projeto político disputado permanentemente por forças progressistas e regressivas da sociedade internacional.

reduzem a objetos de consumo para um mundo desenvolvido que pode reafirmar implícita e complacientemente a sua superioridade em relação ao restante como “padrão ou referência” (BAHRI, 2013, p. 674).

A denúncia de Mohanty, de acordo com a estudiosa feminista brasileira Marlise Matos (2010), demonstrou como os feminismos ocidentais estariam efetivamente “colonizando” ao suprimir as diferenças materiais e históricas que marcam a vida das mulheres de classes, raças, culturas e castas muito distintas subsumidas na categoria de “as outras”. Já a teórica indiana Leela Gandhi (2019) afirma que essa forma de representação da Mulher do Terceiro Mundo em uma condição de “falta” em relação às mulheres do ocidente, como constatou Mohanty, de modo conveniente, converte-se num projeto de auto consolidação para o feminismo ocidental, pois, em tese, o justificaria, afinal. Dito de outro modo, a condição de “incompletude” cultural implícita atribuída às mulheres do Terceiro Mundo fortificaria a plenitude política redentora do feminismo ocidental.

Miriam Adelman (2007), por sua vez, ressalta que o texto de Mohanty foi importante por assinalar a urgência da teoria feminista ter uma postura reflexiva em relação às elaborações teóricas que produz. Controversamente, no entanto, Mohanty recebeu pesadas críticas por supostamente proceder da mesma forma que o seu parecer, ao também homogeneizar o feminismo ocidental (MENDOZA, 2015). Adelman (2007, p.400) também admite que o jogo complexo das relações de classe, raça/etnicidade, gênero, nacionalidade e orientação sexual, em conformidade com situações históricas específicas, parece ser suprimido em nome do termo “Terceiro Mundo” (ADELMAN, 2007, p.400). Se o feminismo ocidental teria sido homogeneizado, não menos o feminismo terceiro-mundista. No entanto, conforme lembra Bahri, os riscos da generalização haveriam de ser assumidos se se pretende, como teria sido o caso de Mohanty, de se interpor ao feminismo hegemônico.

O estudo de qualquer coletividade identitária deve enfrentar o problema do essencialismo, primeiro no sentido de como ele funcionava ou continua a funcionar na descrição, feita pelos outros, de determinada coletividade e, subsequentemente, no sentido de como essa categoria costumava descrever, diferenciar e sustentar a coletividade em questão (BAHRI, 2013, p. 669).

Embora identificados os limites, a categoria “mulher do Terceiro Mundo” não foi simplesmente descartada, ao contrário disso, figurou como uma relevante categoria analítica e política para a produção de mulheres propriamente terceiro-mundistas, sobretudo para aquelas alocadas nas universidades Euro-estadunidenses. Não à toa, o seu uso mais comum indica um escopo amplo, abarcando, também, além das mulheres que “habitam” esses contextos nacionais específicos,

mulheres posicionadas como minorias no “Primeiro Mundo” extrapolando, dessa forma, uma definição “identitária” meramente geopolítica. Todavia, essa concepção mais “elástica” sugere que o próprio feminismo do Terceiro Mundo (pós-colonial) não nasceu nos contextos nos quais pretendeu intervir ou se auto justificou, surgiu, na verdade, através da diáspora acadêmica, cuja agenda reconhecível também foi por ela delimitada<sup>13</sup> (BALLESTRIN, 2017; RAJAN, PARK, 2000).

As implicações em torno das definições conceituais do “Terceiro Mundo” puderam ser notadas como um elemento desafiador nas apreciações que escolheram se orientar por essa noção. “Podemos assumir que as lutas políticas das mulheres do terceiro mundo são necessariamente ‘feministas’?” ou ainda “Como as questões de gênero, raça e nação se cruzam na determinação de feminismos no terceiro mundo?”, por exemplo, são algumas das perguntas feitas por Chandra Mohanty em sua elucidativa introdução para a coletânea *Third World Women and the Politics of Feminism* que ilustram bem tal premissa. Publicada no ano de 1991 e organizado por Mohanty junto a Ann Russo e Lourdes Torres, ela reúne a produção teórica de mulheres terceiro-mundistas, cujo mote se encontra na interface entre colonialismo, capitalismo, raça e gênero.

Em sua tentativa de traçar uma cartografia específica dos feminismos do terceiro mundo<sup>14</sup>, Mohanty assume, como anunciado nos parágrafos anteriores, o perigo contido na ideia de abordar sob uma única rubrica o que muitas vezes são histórias internamente conflituosas dos feminismos das mulheres do Terceiro Mundo, principalmente quando o próprio sentido do termo feminismo é frequentemente contestado. No entanto, a despeito das hierarquias internas nos contextos do terceiro mundo, a autora sugere o uso provisório dessa forma de generalização como uma “comunidade imaginada”, na qual mulheres com histórias e locais sociais divergentes se conectam pelos fios políticos de oposição a formas de dominação sistêmicas. Essa ideia é útil, garante a autora, por conseguir afastar noções essencialistas, tanto biológicas

---

<sup>13</sup> No entanto, a existência nas fronteiras, como explica Anzaldúa (2005, p. 706), demarca uma interdição da fala, já que o próprio pensamento divergente da racionalidade ocidental localiza essas teóricas como a personificação do entre-lugar, confirmando, num só tempo, subalternidade e resistência. Logo, ao transformarem a “ambivalência em uma outra coisa” nas academias do Norte, não significa que prontamente tornaram-se inatingidas pelos processos de viverem entre-fronteiras ou à geopolítica do conhecimento.

<sup>14</sup> Em sua investigação, Mohanty (1991) afirma que são quatro os principais assuntos de interesse nas produções das mulheres do Terceiro Mundo sobre feminismo: (1) a ideia da simultaneidade de opressões como crucial para a experiência de subalternidade social e política e a sustentação da política feminista nas histórias do racismo e do imperialismo; (2) o papel fundamental de um estado hegemônico na circunscrição de suas vidas cotidianas e nas lutas pela sobrevivência; (3) o significado da memória e da escrita para a criação de uma agência de oposição; (4) contradições internas às organizações e comunidades de Mulheres do Terceiro Mundo.

quanto culturais, para a constituição dos elos políticos que possam ser estabelecidos. Assim, não seria o caso de postular uma configuração homogênea de mulheres do terceiro mundo que formam comunidades porque compartilham um “gênero” ou uma “raça” ou até mesmo uma “nação”, afinal, não é possível definir o “gênero” de nenhuma forma anistórica e unitária, ignorando, pois, o cotidiano fluido, fundamentalmente histórico e dinâmico da vida das mulheres do terceiro mundo (MOHANTY, 1991).

Na introdução para a coletânea de ensaios *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*<sup>15</sup> (1997), que também organizaram, M. Jacqui Alexander e Chandra Talpade Mohanty reforçam o argumento de que os resíduos psíquicos dos diferentes colonialismos demonstraram a necessidade de enfrentar as nuances na interconectividade das lutas pela descolonização, tomando como exemplo o desafio de negociar a própria política de fragmentação racial, que acabou por evidenciar a urgência de uma solidariedade racial, atentando-se, assim, para as manifestações locais e globais de poder. Além disso, desafiaram noções que atribuíam um status de originalidade para o feminismo ocidental, ao sublinharem que o feminismo do Terceiro Mundo não poderia ser tomado simplesmente como uma reação às lacunas do feminismo ocidental, uma vez que o seu arcabouço teórico permitiria demonstrar a existência de projetos intelectuais e políticos distintos. Em verdade, as autoras advogam por uma práxis feminista relacional que seja transnacional em resposta aos processos globais de colonização (ALEXANDER; MOHANTY, 1997).

As autoras You-Me Park e Rajeswari Sunder Rajan no artigo *Postcolonial Feminism/Feminism and Postcolonialism*, publicado no ano 2000, destacaram que muitas feministas transnacionais apontavam à divisão internacional do trabalho como o elemento característico mais relevante da pós-colonialidade, no qual o Primeiro Mundo exerce toda a sua influência econômica, política e cultural sobre o Terceiro Mundo, criando nexos entre o gênero e a política internacional. Essas feministas estavam ativamente envolvidas na contestação de leis de

---

<sup>15</sup> Aqui, as autoras igualmente mobilizam uma crítica rigorosa às práxis feministas liberais quando essas ignoram o imperialismo do Estado americano supostamente em nome da preservação da democracia, refletindo sobre quando essas mesmas vozes desenvolvem teorizações onde o Estado aparece como presumidamente democrático, ocultando, por exemplo, relações de dominação coloniais. Desse modo, evidenciam as contradições e os limites de um feminismo através do Estado. As autoras definem como uma das tarefas centrais a de revelar as relações de poder que aparecem tipificadas sob o domínio da democracia hegemônica. Para tanto, desafiam o mito do cidadão universal, uma vez que o Estado comprovadamente mobiliza um mecanismo de cidadania que exclui e marginaliza grupos específicos. Para concretizar, de fato, o deslocamento de uma prática feminista individual para uma prática coletiva, asseveram as autoras, é necessário desenvolver uma definição de democracia feminista anticapitalista ancorada no projeto de descolonização como uma dimensão primordial dessa luta (ALEXANDER; MOHANTY, 1997).

imigração discriminatórias, além de demonstrarem como o racismo e sexismo estruturavam a opressão das mulheres de origem do Terceiro Mundo nos países do Primeiro Mundo, indo além, portanto, das discussões sobre dominação cultural, resistência e subversão – assuntos comumente tratados pelos teóricos pós-coloniais, até então.

Porém, diante da ambiguidade em torno da aparente oposição divisionista, o aspecto do transnacional foi retomado por Mohanty em “Sob olhos ocidentais” revisitado: solidariedade feminista através de lutas anticapitalistas” (2020), publicado originalmente em 2003, cuja proposta foi retornar ao seu ensaio mais famoso, responsável por posicioná-la na comunidade feminista internacional “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses” (1984, 2003), aqui já discutido, com o intento de responder algumas críticas que recebeu, buscando elucidar o que a autora classificou como “mal-entendidos”.

Nesse sentido, a autora afirma que não escreveu “Under Western Eyes” como um atestado da impossibilidade de uma prática acadêmica transcultural não colonizadora, ou que definiu os feminismos “ocidental e “Terceiro Mundo” em termos tão antagônicos, em um binarismo geográfico e ideológico, que impossibilitaria algum tipo de solidariedade entre esses feminismos, embora reconheça que é assim que seu ensaio foi interpretado na maioria das vezes. A autora alega que o uso que fez das categorias Feminismo Ocidental e do Terceiro Mundo não pretendeu impor tais categorias como fixas, tratando-se, na verdade, de uma distinção para fins de análise, uma vez que não há fronteiras ou limites que sejam totalizantes (MOHANTY, 2020). Pode-se supor de sua resposta à crítica que lhe foi dirigida que, para Mohanty, “terceiro-mundismo” e “primeiro mundo” eram conceitos mediante os quais realidades de mulheres poderiam ser melhor concatenadas em um modelo teórico a servir aos possíveis avanços na autocrítica do chamado feminismo branco, quem sabe até mesmo para que melhor se percebesse as fissuras destes na medida que incluíam os feminismos outros.

Assume a autora que seu projeto estava ancorado na convicção da importância de se ressaltar o particular em relação ao universal, principalmente na capacidade do local em iluminar e especificar o universal, desconstruindo-o. Para Mohanty (2020), o trabalho feminista verdadeiramente transcultural deve prestar atenção à micropolítica assim como à macropolítica. Sua análise identificou as dicotomias às quais os pressupostos universalizantes estavam vinculados. Dessa forma, somente ao trazer à tona a crítica das feministas do Terceiro Mundo ao feminismo ocidental, através de um paradigma descolonizante, a autora pode se

comprometer politicamente com a construção de uma solidariedade feminista não colonizadora que enseja construir coalizações para além das fronteiras, já que acreditava em um projeto feminista mais amplo do que aquele que viu emergir em grande parte do trabalho acadêmico feminista relevante e nas principais tendências do movimento.

Narayan (1997) levanta uma questão paralela, a de que as feministas do Terceiro Mundo são colocadas sob suspeita por seus conterrâneos por uma suposta encarnação de uma consciência colonizada. Nesse cenário, toda crítica desenvolvida por essas feministas poderia ser suprimida na ideia reducionista de que as mulheres nativas estariam esforçando-se para atacar as suas culturas “não-ocidentais” alicerçadas em valores “ocidentais” (NARAYAN, 1997, p.3). Logo, sob essa perspectiva, as agendas políticas feministas seriam, de antemão, “contaminadas” por sua suposta “origem” ocidental. No entanto, Narayan aponta ao menos duas problemáticas desse tipo de presunção. Primeiro, por desprezarem como as experiências dessas feministas em seus contextos do Terceiro Mundo circunscrevem e informam sua atuação política. Segundo, pelo caráter extremamente seletivo dessa rotulação, afinal, a autora aponta que, especificamente no contexto indiano, a defesa da “autenticidade cultural” aparenta ser exigida com mais rigidez apenas das mulheres, sendo assim, o enfretamento a práticas e modos de vida opressivas para elas são retratadas como sintomático de uma deslealdade cultural antinacionalista, enquanto certas mudanças ligadas às agendas políticas de homens fundamentalistas hindus são permitidas, sem que recaia sobre eles a mesma “acusação” de ocidentalização.

Loomba (2015), por sua vez, recorda que o projeto feminista ocidental recebeu duras críticas por negligenciar a política racial e colonialista, onde o seu desejo virulento de se estabelecer enquanto único feminismo legítimo, ao apagar a experiência de mulheres não brancas e do terceiro mundo, somente poderia ser classificado como imperialismo. Assim, ressalta a autora, não chega a surpreender que dentro de países já colonizados, onde muitos projetos alternativos de ação são forjados pelo ativismo de mulheres, o termo “feminista” seja rejeitado por seus “agravantes” brancos.

Em conformidade com essa crítica, Françoise Vergès (2020) afirma que o feminismo ocidental, nomeado por ela como “feminismo civilizatório” – dado a sua relação de extrema congruência com ideologias que, de saída, ironicamente, se opõem a ele –, tomou para si a missão de impor um pensamento único, em nome da “luta das mulheres”, que contribui para a preservação da dominação de classe, gênero e raça. Especialmente atenta para o contexto europeu, a autora

crítica contundentemente o feminismo ocidental e situa-se, sem rodeiros, contrária às tradições feministas neoliberais cujas agendas tornaram-se validadoras de políticas imperialistas.

Além disso, Vergès (2000) aponta que termos como feminismo e feminista perderam o seu potencial radical e podem facilmente serem apropriados pela direita. Mas, ainda assim, diz se autodenominar feminista (decolonial) devido ao reconhecimento do sacrifício e para demarcar sua fidelidade com as lutas das mulheres do Sul global que tiveram suas demandas e contribuições rejeitadas e apagadas sistematicamente.

No entanto, McClintock (1991) atesta que a denúncia de todos os feminismos como necessariamente imperialistas tem resultados calamitosos para as mulheres nos movimentos de libertação nacional, pois paradoxalmente, fortalece o feminismo branco ocidental como hegemônico em virtude do acesso comparativamente privilegiado das mulheres brancas ocidentais às publicações, à mídia internacional, à educação e ao dinheiro; enquanto apaga a memória da longa história de resistência das mulheres aos patriarcados locais e imperialistas. Aliás, quanto a isso, lembra a autora, inúmeras revoltas de mulheres em todo o mundo antecederam o feminismo ocidental ou ocorreram sem nenhum contato com este, onde mulheres resistem, não porque o feminismo foi transportado do exterior, mas porque as contradições em suas próprias circunstâncias históricas as obrigam a fazê-lo.

Nesse contexto se insere também a experiência latino-americana, na qual as intelectuais e os movimentos sociais de mulheres camponesas, indígenas e negras – nomeadas por Lelia Gonzalez como “amefricanas” –, tanto produziram a resistência da região, escapando de fronteiras, sejam elas hemisféricas, linguísticas ou nacionais; quanto refletiram sobre as formas de dominação e as ideologias políticas que sustentam representações coloniais, produzindo e reforçando desigualdades no cotidiano. Desse modo, questionando e atuando frente aos processos históricos e contemporâneos de opressões interseccionais que forjavam a situação das mulheres amefricanas (RIOS; LIMA, 2020).

No que diz respeito aos limites e às diferenças entre as próprias teóricas feministas pós-coloniais, Bahri (2013, p.663) também chamou atenção para o modo como “a categoria das ‘mulheres de cor’ se esfacela com a política da localização, o conflito entre comunidades minoritárias no Primeiro Mundo, as mulheres em comunidades diaspóricas e as mulheres no Terceiro Mundo”. Ainda de acordo com esta autora, a diversidade de tópicos tratados pelo

feminismo pós-colonial comprovaria o seu dinamismo ao interpelar os princípios do pós-colonialismo, assim como os do feminismo, complementando-os com suas próprias inquietações e perspectivas, tornando-se, simultaneamente, seu objeto de crítica e revisão. A crítica interna é também bastante evidente, através de um sólido questionamento da tokenização<sup>16</sup> e usurpação da perspectiva subalterna. Além disso, o feminismo pós-colonial pode ser caracterizado por consistentemente convidar à investigação fundamentada de suas premissas, métodos e tensões.

Por sua vez, a cientista política e teórica feminista hondurenha Breny Mendoza afirma que a teoria feminista pós-colonial foi acusada de determinismo cultural e historicismo. Ademais, embora tenham enfatizado a política transnacional e o papel do subalterno nas lutas contra o capitalismo global, expressaram preocupações quanto às reais possibilidades deste último romper com a sua condição colonial, em particular, na atual condição de capitalismo global neoliberal (MENDOZA, 2015, p. 111).

Também de acordo com esta autora, as fronteiras do feminismo pós-colonial têm sido sujeitas à contestação ao longo das últimas décadas. Muitas antologias incluem a produção do feminismo negro e chicano dentro da teoria feminista pós-colonial/decolonial. Se por um lado tais abordagens inclusivas demonstram como a análise interseccional tem sido central para os feminismos críticos ao colonialismo, por outro, há, ainda, o risco de homogeneizar diferentes agendas e tradições da teorização feminista produzidas por mulheres não-brancas sob a rubrica do feminismo pós-colonial. Desse modo, por ocuparem posições distintas nos quadros nacional, global e acadêmico, estudiosas e ativistas que contribuem para os estudos de interseccionalidade possuem relações também diversificadas com a colonialidade, sendo necessário, para a autora, atentar se um projeto anticolonial estaria incluído em análises interseccionais especificadas, afinal, a descolonização não é uma metáfora para críticas antirracistas, anticapitalistas ou ao eurocentrismo (MENDOZA, 2015, p. 105).

---

<sup>16</sup> De acordo com Barrios e Caetano (2018), “*token*” trata-se de um termo que vem do inglês, que pode ser traduzido como símbolo, e consiste na prática de fazer concessões limitadas para grupos minoritários com o objetivo de evitar possíveis acusações de preconceito e discriminação. No uso empregado por Bahri (2013), ela convoca Spivak em “Pode o subalterno falar?” para tensionar especificamente as discussões sobre o essencialismo. Em termos de categorizações coletivistas que perduram no pós-colonialismo, a tokenização se dá quando certos indivíduos falam porque se acredita que esses representam determinada categoria essencial, de modo que, uma vez que você é tomado como um *token*, torna-se também silenciado.

Cabe observar que, a despeito de todas essas tensões que revelariam uma fragmentação de uma possível aliança feminista global, Ballestrin (2017, p. 1043) afirma que há muito espaço para a colaboração entre feminismo e pós-colonialismo, como diversas autoras apostam, sem, contudo, ignorar as tensões e problemas no interior do próprio feminismo pós-colonial. Vale lembrar que os nexos entre feminismo e pós-colonialismo ocupam grande parte das atuais preocupações dos estudos pós-coloniais.

Park e Rajan (2000) lembram, contudo, que existem movimentos e estudos significativos de mulheres e gênero nos muitos países em situação pós-colonial, vinculados a estudos feministas nas academias de lá, assim como trabalhos que se originam em países do Primeiro Mundo, relacionados às mulheres e aos movimentos de mulheres no Terceiro Mundo nem sempre incluídos nos estudos feministas pós-coloniais. As autoras apostam que essa negligência se deve tanto à sua localização (Sul global) quanto ao seu interesse empírico (mulheres racializadas). Entretanto, para as autoras, esse corpo crescente de trabalho também deve ser incluído nos contornos do feminismo pós-colonial, pois, ultrapassam suas localizações e concorrem para a crítica pós-colonial em sentido mais largo.

Por fim, é relevante uma nota apontada por Mendoza (2015), quiçá a prejudicar as boas coalizões, acerca de que trabalhos escritos por “feministas do Terceiro Mundo” fora dos Estados Unidos não são considerados dignos de tradução. Assim, em geral, a produção delas só é conhecida após a mediação de estudiosos do próprio “Primeiro Mundo”. Acrescenta-se à percepção de Mendoza, outra. Se a produção de língua inglesa, provavelmente atingem as ex-colônias britânicas, e, sem dúvidas, as feministas acadêmicas nos países de língua espanhola ou portuguesa com o domínio do inglês, logo, a questão é que a não tradução sempre reduz o público leitor, o que não é salutar. Em outro sentido, sabe-se que a geopolítica do conhecimento impede que uma expressiva produção crítica e decolonial feminista escrita em espanhol e em português, quase nunca traduzida para o inglês, não chegue a ser lida no chamado Norte Global.

## 2 AS CONTRIBUIÇÕES DE LUGONES: APONTAMENTOS ANALÍTICOS

Este capítulo propõe uma análise aprofundada sobre a conceitualização teórica do “sistema colonial/moderno de gênero” e a “colonialidade de gênero” tais como definidos pela filósofa feminista latino-americana María Lugones (2012, 2019, 2020a, 2020b), dando ênfase à sua compreensão de gênero/sexo, interseccionalidade e resistência.

A autora inscreve sua teorização no seio do paradigma da “colonialidade do poder”, de Aníbal Quijano (2005, 2007, 2010), que não rejeita, se não intenta aprimorar, inclusive isso é representativo da virada na sua própria produção teórica. A recriação do conceito de colonialidade referida ao gênero, conforme Lugones (2019; COLONIALIDADE..., 2020) explica, se deve ao fato de encontrar no autor uma *teoria da raça/racialização* que ela entendesse como filosoficamente satisfatória em sua produção teórica. Portanto, em seu contato com a teoria da colonialidade do poder, a autora encontra, finalmente, uma compreensão teórica de raça que era explicitada, persuasiva e historicizada. Este é o ponto onde ocorre o que se pode chamar de “virada decolonial” na produção de Lugones.

Para analisar o “giro” dentro do “giro decolonial” realizado por Lugones, foi escolhido um conjunto específico de textos da autora que participam dessa inflexão, que se inicia no ano de 2007 e se estende até o ano de sua morte, em 2020. Com o intuito de destrinchar seu conceito nodal e descortinar como a teórica mobiliza suas principais fontes de interlocução, foram selecionados quatro artigos, sem que isso implique a desatenção para com outros textos da autora que podem ser acionados para facilitar a compreensão de suas argumentações.

O primeiro deles, “Colonialidade e gênero”, foi traduzido por Pê Moreira e publicado na coletânea de artigos *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*, p.52-83, pela editora Bazar do Tempo, organizada por Heloísa Buarque de Hollanda, no ano de 2020. O artigo foi publicado originalmente como “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System”, na revista *Hypatia*, Vol. 22, no. 1, p. 186-209, no ano de 2007, tendo sido traduzido, primeiramente, para o espanhol como “Colonialidad y Género”, por Pedro DiPietro, e publicado na revista *Tabula Rasa*, no mesmo ano do lançamento em inglês. Isto é, a tradução para os leitores brasileiros chegaria mais de uma década depois.

O segundo texto de Lugones a ser analisado é “Rumo a um feminismo decolonial”, também traduzido por Pê Moreira, e publicado na coletânea de artigos *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*, p. 357-377, pela editora Bazar do Tempo, organizada mais uma vez por Heloísa Buarque de Hollanda, no ano de 2019. Foi publicado originalmente como “Toward a Decolonial Feminism”, na revista *Hypatia*, Vol. 25, no. 4, p. 742-759, em 2010, mesmo ano em que foi traduzido para o espanhol como “Hacia un Feminismo Descolonial” por Gabriela Castellanos na revista *La Manzana de la Discordia*. Posteriormente, foi traduzido pela primeira vez para o português como “Rumo a um feminismo descolonial” para a revista *Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-952, em 2014.

A seleção de artigos de Lugones para uma análise mais acurada nessa pesquisa inclui ainda “Methodological notes toward a Decolonial Feminism”, publicado no livro *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy* p. 68-86, pela editora Fordham University Press, editorado por Ana María Isasí-Díaz e Eduardo Mendieta, no ano de 2012, obra que ainda não foi traduzida no Brasil até o momento da escrita desta dissertação.

Por fim, consta nessa eleição de textos, o artigo “Subjetividade escrava, colonialidade de gênero, marginalidade e múltiplas opressões” traduzido recentemente no Brasil por Susana de Castro e publicado na coletânea *Políticas de resistência, homenagem à María Lugones*, p. 87-98, pela editora Fundação Fênix, organizada por Caroline Marim e Susana de Castro, em 2020. O artigo foi publicado originalmente como “Subjetividad Esclava, Colonialidad de Género, Marginalidad y Opresiones Múltiples”, na coletânea *Pensando los Feminismos en Bolivia*, lançada pela editora Conexión Fondo de Emancipación, p. 129-139, organizada por Patricia Montes, no ano de 2012.

É possível afirmar que as obras eleitas, embora se caracterizem pela presença de argumentos recorrentes, também compreendem um acúmulo e um amadurecimento de seu aparato teórico, uma vez que o empenho se dá no desenvolvimento de suas ideias germinais. Mas, para o leitor brasileiro, não deixa de chamar atenção o atraso com que a obra de Lugones chega em língua portuguesa e, mesmo, a não publicação de alguns outros textos. Vale apontar ainda a importância da contribuição da *Revista Estudos Feministas* (REF), da filósofa Susana de Castro, que se dedica aos estudos da obra da autora, e da crítica feminista Heloísa Buarque de Hollanda na disseminação do pensamento de Lugones no Brasil.

Preliminarmente, há de se dizer que María Lugones realiza uma releitura da modernidade colonial capitalista a fim de evidenciar como a produção colonial da raça é co-constitutiva da produção de gênero de tal modo que ambas foram dispositivos fundamentais para práticas de dominação, controle dos corpos, sujeição, desumanização e hierarquização, ou seja, a colonialidade dos gêneros é formada e formadora da “colonialidade do poder”, levando-a a concluir de maneira provocativa que o gênero, tal como a distribuição patriarcal do poder, se trata de uma imposição moderna/colonial.

Sua intervenção teórica é construída, como se pode perceber nitidamente, com base no trabalho de Quijano, avançando neste para argumentar que a questão de gênero é primordial para uma análise crítica da colonialidade, assim como para um projeto de decolonialidade. Para tal, Lugones promove uma espécie de cruzamento do M/C com outro marco de análise no qual ela se forjou, o feminismo de mulheres de cor e do Terceiro Mundo dos Estados Unidos, ainda tendo travado um diálogo poderoso com o trabalho de feministas negras, indígenas e latinas, tais como Kimberlé Crenshaw, Audre Lorde, Oyéronké Oyewùmí, Patricia Hill Collins e Paula Gunn Allen, apenas para mencionar alguns dos exemplos, tomadas como interlocutoras fundamentais para a sustentação de seus argumentos.

## 2.1 COLONIALIDADE DE GÊNERO

Em seu intento de caracterizar o “sistema de gênero” como colonial/moderno e, ao mesmo tempo, explicitar geo-historicamente a abrangência destrutiva que essa forma de imposição colonial causou e ainda causa, especialmente para as “mulheres de cor”<sup>17</sup>, María Lugones interpõe a favor de uma investigação que dê conta de evidenciar de modo satisfatório a intersecção entre as categorias de gênero e raça, classe e sexualidade.

Na percepção da autora, certas análises ao manter a relação de intersecção entre as categorias acima, provocam a invisibilização da subjugação das mulheres não-brancas pelo fato em si de não serem brancas. Lugones (2020a) propõe, assim, conduzir uma investigação na qual constrói

---

<sup>17</sup> Embora essa temática tenha sido trabalhada de modo pormenorizada no primeiro capítulo, vale ressaltar que María Lugones entende *mulheres de cor* um termo de coalizão contra múltiplas opressões cunhado por mulheres vítimas da dominação racial, nos Estados Unidos. A autora afirma que não se trata de um simples marcador racial, também é um movimento solidário horizontal que não propõe uma identidade que separa, mas que aponta para uma coalizão orgânica e aberta, com uma acentuada interação intercultural.

pontes entre dois marcos de análise que, segundo ela, seguiam insuficientemente explorados de modo articulado. De um lado, a perspectiva de gênero, raça e colonização que constitui os feminismos de mulheres de cor nos Estados Unidos, os feminismos das mulheres do Terceiro Mundo bem como as versões feministas das escolas de jurisprudência *Lat Crit* e *Critical Race Theory* – que enfatizam o conceito de interseccionalidade, além de demonstrarem a exclusão histórica e teórico-prática de mulheres não-brancas nas lutas libertárias travadas em nome da “mulher”, como visto no primeiro capítulo desta dissertação – e o trabalho de Aníbal Quijano, especialmente em seu conceito de “colonialidade do poder” que intenta uma análise do padrão de poder global capitalista e se tornou fundamental para as derivações conceituais advindas de seus *insights*.

Não à toa, o trabalho inicial de Lugones (2020, p.55) caminha nessa mesma direção: complicar e ampliar o escopo da própria colonialidade do poder de Quijano. Embora reconheça que de uma forma ou de outra Quijano possui uma interpretação de gênero similar à sua, esta ainda se expressa de modo insatisfatório. Outrossim, “caracterizar esse sistema de gênero como colonial/moderno, tanto de maneira geral, como em sua concretude específica e vivida” a permite estender e aprofundar historicamente o seu caráter destrutivo, as possíveis dinâmicas de resistência e as consequências de certa cumplicidade a tal sistema de dominação.

Em seu percurso teórico, Lugones parte, singularmente nos textos inaugurais de sua inflexão decolonial, de uma minuciosa análise sobre o entendimento de Quijano da relação entre colonialidade e sexo/gênero, no interior de seu próprio modelo para chegar a formular de modo mais robusto, seu argumento. Portanto, fazendo o mesmo itinerário, tem-se como ponto de partida deste capítulo a exposição de alguns aspectos da tese da *colonialidade do poder* do sociólogo peruano, com atenção especial às articulações de gênero/sexo no autor.

Em linhas gerais, a noção de “colonialidade do poder” de Aníbal Quijano depreende-se de sua interpretação acerca do padrão global de poder iniciado no curso da expansão de um novo período histórico mundial de dominação colonial com a constituição de um espaço-tempo: a América (Latina). Dois processos históricos, em convergência, foram fundamentais para a produção do dito espaço-tempo e se estabeleceram como os dois eixos primordiais desse novo padrão de poder. De um lado, a codificação das diferenças entre colonizadores e colonizados através da ideia de raça, isto é, mediante a instituição de fictícias estruturas biológicas que naturalizaram a inferiorização de uns em relação a outros, conferindo, supostamente, então, a legitimidade para as diversas formas de violência instrumentalizadas na “conquista”. Esse novo

modelo de classificação social implantado na América, foi expandido, mais tarde, para toda a população mundial, nesse novo padrão de poder. De outro, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, seus recursos e seus produtos, ao redor do capital e do trabalho mercantil. Em síntese: “[...] uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido” (QUIJANO, 2005, p.119). Quijano destaca que o padrão de poder capitalista eurocêntrico e global se organiza com base em dois eixos centrais: a colonialidade e a modernidade (QUIJANO, 2010). Ainda em sua concepção, o poder:

[...] é o espaço e uma malha de relações sociais de exploração/dominação/ conflito articuladas, basicamente, em função e em torno da disputa pelo controle dos seguintes meios de existência social: 1) o trabalho e os seus produtos; 2) dependente do anterior, a “natureza” e os seus recursos de produção; 3) o sexo, os seus produtos e a reprodução da espécie; 4) a subjetividade e os seus produtos, materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; 5) a autoridade e os seus instrumentos, de coerção em particular, para assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular as suas mudanças (QUIJANO, 2010, p. 76).

Diante disso, evidencia-se no modelo do autor que as disputas contínuas pelo controle desses âmbitos básicos da vida, – sexo, trabalho, subjetividade, autoridade coletiva e “natureza”, como ele nomeia – produzem as relações de poder. Ademais, o próprio fenômeno do poder se caracteriza por um tipo de relação social constituído pela interação permanente de três elementos: exploração/dominação/conflito, que, não apenas afeta os já citados âmbitos básicos da vida de toda existência social, como também são o próprio resultado e expressão da disputa por seu controle. O autor certifica, ainda, que as formas de existência social em cada um desses âmbitos, em que pese ter cada qual uma gramática, não operam separadas ou independentes entre si, ainda que, sem prejuízo por formarem um complexo estrutural, se comportem com ritmos e medidas diferenciadas e, sendo assim, não possuam caráter sistêmico ou orgânico. Portanto, em linhas gerais, tal configuração estrutural comum, enquanto uma articulação de elementos heterogêneos, descontínuos e conflituosos, não poderia ser fechada, já que funcionam como eixos que articulam o conjunto – e não como movimentos de agrupamento unilineares e unidirecionais, como no caso de entidades orgânicas ou sistêmicas (QUIJANO, 2007, p. 133).

Se por um lado é possível inferir que no esquema dos eixos estruturais de Quijano o sexo/gênero aparece como constituído e, ao mesmo tempo, constituinte da colonialidade do poder e, também por isso, nesse padrão, não existe uma separação entre raça e gênero; por outro, as disputas pelo

controle do “sexo, os seus produtos e a reprodução da espécie” parecem definir a esfera do sexo/gênero na análise do sociólogo. Nesse sentido, tal perspectiva toma como fundamento uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos.

E é neste ponto, em particular, que reside a crítica de Lugones sobre a compreensão de Quijano da relação entre colonialidade e sexo/gênero. Para a autora, ele aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global sobre o gênero. Pois o seu próprio quadro de análise, que é capitalista, eurocêntrico e global, embora busque uma formulação de gênero/sexo, se revela insuficiente, justamente por não ser ele próprio colocado sob exame. Lugones, em sua crítica, afirma que a descrição de gênero realizada pelo autor se mostra hiper-biologizada e toma como pressupostos elementares o dimorfismo sexual, a heterossexualidade e a distribuição patriarcal do poder (LUGONES, 2020a).

Lugones reconhece que o modelo analítico de Quijano proporciona um entendimento da historicidade de como a inflexão colonial reorganizou as relações de superioridade e inferioridade estabelecidas, de maneira que a humanidade e as relações humanas passaram a ser narradas através de uma ficção e em termos biológicos. No entanto, a premissa subjacente à sua lógica sobre o “sexo” parece não se desfazer do mesmo caráter mítico:

A “naturalização” mitológica das categorias básicas da exploração/dominação é um instrumento de poder excepcionalmente poderoso. O exemplo mais conhecido é a produção do “gênero” como se fosse idêntico a sexo. Muitos indivíduos pensam que acontece o mesmo com “raça” em relação, sobretudo, à “cor”. Mas esta é uma confusão radical. **Apesar de tudo, o sexo é realmente um atributo biológico (implica processos biológicos) e algo tem a ver com “gênero”** (QUIJANO, 2010, p. 112-113, grifo nosso).

Conforme sublinha Lugones, os elementos que constituem o modelo capitalista de poder eurocêntrico e global não estão separados uns dos outros, e nenhum deles pré-existe aos processos que constituem o padrão de poder. Sendo assim, a apresentação mítica desses elementos como anteriores, em termos metafísicos, é uma das facetas do próprio modelo cognitivo desse capitalismo, eurocêntrico e global (LUGONES, 2020a). De fato, tomar o corpo-sexuado como anterior à sociedade e à história, como faz Quijano (2010), parece mais escamotear o conteúdo político das supostas “diferenças sexuais” para o controle-desumanização-hierarquização incrustados nos próprios dispositivos coloniais.

A crítica de Lugones entende que Quijano reduz o gênero à organização do sexo, seus recursos e produtos, e parece cair em uma certa pressuposição sobre quem controla o acesso a ele e quem é entendido como “recursos”. Em sua leitura, o autor parte da prerrogativa de que a disputa pelo controle do sexo é uma disputa entre homens, que competem entre si pelo controle de recursos que são entendidos como necessariamente femininos. Lugones discorda dessa premissa, uma vez que o autor não entende os homens como “recursos” nos encontros sexuais, além disso, as mulheres parecem não disputar em nenhum nível o controle do acesso ao sexo. Nesse sentido, as diferenças são pensadas nos mesmos termos em que a sociedade hegemonicamente compreende a biologia reprodutiva, avalia a autora (LUGONES, 2020a).

Vale dizer, porém, que a lógica dos eixos estruturais é elogiada por Lugones, levando-a a afirmar que a mesma fornece algo a mais e algo a menos que a interseccionalidade. Nesse sentido, para a autora, é necessário ampliar o modo como o gênero é conceitualizado no eixo da colonialidade. Assim, Lugones incide sobre este modelo fornecendo uma nova elaboração a respeito do gênero, complicando a estrutura anterior, para a construção da diferença colonial. Diante disso, na próxima subseção, será tratado como Lugones percebe o “sistema sexo-gênero”.

## 2.2 GÊNERO E SEXO

Em seus esforços para caracterizar o “sistema de gênero” como colonial/moderno, objetivando situá-lo historicamente e enunciar com ainda mais força o seu alcance destrutivo das ordens comunais pré-coloniais, e de subjugação de todos aqueles que não representam o normativo dentro de um esquema binário e hierarquizador bem como para sua compreensão mais complexa, Lugones perfaz uma análise sobre o lugar do sexo/gênero nas sociedades pré-colombianas. Seu intento é dimensionar, de fato, a extensão dele para a desintegração dessas referidas relações comunitárias e igualitárias, assim como descortinar a cumplicidade ainda em curso com essa lógica. Para tal análise, algumas instancias são privilegiadas pela autora–, a exemplo da classificação sexual binária, do dimorfismo sexual e do heteropatriarcado.

De antemão, é necessário atentar para o ponto inicial do argumento da autora. Para ela, a organização colonial de gênero racializada possui elementos que estão incrustados no próprio significado de gênero. Com base nisso, para detalha-los, Lugones constrói uma tipologia

sistematizada, curiosamente, em dois polos opostos: o lado visível/iluminado e o oculto/obscuro do sistema de gênero colonial/moderno. O dimorfismo sexual seria um dos elementos descritos por Lugones como componente do sentido colonial de gênero.

A filósofa traz à tona a questão dos indivíduos intersexo<sup>18</sup> para refletir sobre possíveis fraturas inerentes ao paradigma sexual binário ocidental. Já que o padrão de Quijano inclui a contemporaneidade, Lugones atenta às disputas legais hoje sobre a designação de um gênero a indivíduos intersexo. Baseando-se nos estudos de Julie A. Greenberg, especialmente em “Definitional Dilemmas: Male or Female? Black or White? The Law’s Failure to Recognize Intersexuals and Multiracials” (2002), Lugones encontra o respaldo teórico que ampara suas discussões para substanciar suas teses de que “as designações revelam que o que se entende por sexo biológico é socialmente construído” (LUGONES, 2020a, p. 63) e, mais ainda, que “essa é uma população que não se encaixa prolixamente dentro de categorias sexuais onde não há espaço para ambiguidade” (LUGONES, 2020a, p.62). Tal premissa é a primeira sinalização do enquadramento desenvolvido por Lugones, sendo o dimorfismo sexual uma característica importante para aquilo que ela nomeia como “o lado iluminado/visível” do sistema de gênero moderno/colonial.

Lugones sai das disputas jurídicas contemporâneas e retorna à invasão colonial trazendo à tona a exposição da feminista africana Anne McClintock em “Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial” (2010), no qual a mesma ressalta que, durante séculos, nas descrições das viagens masculinas encontrando a Terra feminina como uma “erótica do alumbramento”,

os continentes incertos – África, Ásia, as Américas – foram concebidos pelo saber europeu como libidinosamente eróticos. As histórias dos viajantes estavam eivadas de visões da monstruosa sexualidade de terras distantes, onde, segundo a lenda, os homens exibiam pênis gigantes e as mulheres copulavam com macacos; dos seios dos homens tornados femininos fluía o leite, e as mulheres militarizadas cortavam os seus (MCCLINTOCK, 2010, p. 44).

Além disso, o trabalho da crítica literária nativa-americana Paula Gunn Allen em “The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions” (1992) foi importante para

---

<sup>18</sup> Allen (1992) afirma que, eventualmente, também eram chamados de homossexuais, *berdache* ou travestis.

Lugones defender que indivíduos intersexo eram reconhecidos entre muitos povos nativo-americanos sem necessariamente serem assimilados em termos sexuais binários.

Em linhas gerais, o argumento de Lugones gira em torno da ideia de que as correções estéticas<sup>19</sup> que são feitas em pessoas intersexo indicariam que o “gênero” vem antes do que os traços “biológicos”, os preenchendo de sentido e de que em muitas tradições as pessoas intersexo não são “reparadas”. Neste ponto, a autora lembra que a naturalização das diferenças sexuais também é um produto do uso moderno da ciência, assim como se fez com a ideia de raça. Ademais, a caracterização dos colonizados como intersexo também indicaria que, se o dimorfismo sexual só reconhecia homens e mulheres brancos burgueses, não poderia ser verdade que a divisão sexual seja baseada na biologia. Desse modo, Lugones põe em foco o modo como o dimorfismo sexual serviu, e permanece servindo, à exploração/dominação capitalista global (LUGONES, 2020a).

Lugones se encarrega de notabilizar a sua hipótese que, via colonização, o capitalismo eurocêntrico global, introduziu diferenças de gênero onde antes não havia nenhuma, assim como insiste em seu argumento de que os modelos sociais comunais foram energeticamente transformados através da introdução de opressivos sistemas de gênero racializados. Para tanto, Lugones se vale, sobretudo, dos trabalhos da socióloga nigeriana Oyéronké Oyewùmi<sup>20</sup> (2021) em seu *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* e também, mais uma vez, de Paula Gunn Allen (1992) em *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*.

A autora reitera que, ao mapear o quadro de referência Iorubá, percebeu que o gênero e mesmo o patriarcado não se constituem enquanto categorias sociais fundamentais nessa sociedade. A autora oferece um relato de como os termos *òkùnrin* e *obìnrin* não são equivalentes a macho/homem e fêmea/mulher, respectivamente, ou seja, não expressavam masculinidade ou feminilidade, limitando-se a meras distinções anatômicas, tratados pela autora, justamente para demarcar este caráter fisiológico, como *anamacho* e *anafêmea*. Embora, portanto, os termos expressem uma distinção, não necessariamente hierárquica, como sublinhado, a autora destaca

---

<sup>19</sup> As pessoas intersexo nascem com atributos sexuais – genitália, anatomia sexual e reprodutiva, cromossomos – que não se enquadram na categorização sexual binária cis-heteronormativa instituída pelos saberes biomédicos reguladores tradicionais. Em função disso, os protocolos médicos compreendem a intersexualidade como um caso de urgência social e médica, nas quais pessoas intersexo são submetidas a cirurgias de designação sexual para serem “corrigidas” e tornarem-se inteligíveis numa das duas categorias sexuais reconhecidas (SOUZA; CANGUÇU-CAMPINHO; SILVA, 2021).

<sup>20</sup> Publicado originalmente em 1997.

que a língua iorubá descreve os dois tipos de anatomia para reconhecer os papéis reprodutivos distintos (OYEWÙMI, 2021). A síntese do argumento principal pode ser melhor compreendida através do trecho seguinte:

Neste contexto, mostrarei que, apesar da volumosa pesquisa em contrário, o gênero não era um princípio organizador na sociedade iorubá antes da colonização pelo Ocidente. As categorias sociais “homens” e “mulheres” eram inexistentes e, portanto, nenhum sistema de gênero esteve em vigor. Em vez disso, o princípio básico da organização social era a senioridade, definida pela idade relativa. As categorias sociais “mulheres” e “homens” são construções sociais derivadas da suposição ocidental de que “corpos físicos são corpos sociais”, suposição que, no capítulo anterior, nomeei como “raciocínio corporal” e uma interpretação “bio-lógica” do mundo social. O impulso original de aplicar essa suposição transculturalmente está enraizado na noção simplista de que gênero é uma maneira natural e universal de organizar a sociedade e que o privilégio masculino é sua manifestação derradeira. Mas o gênero é socialmente construído: é histórico e ligado à cultura. Consequentemente, a suposição de que um sistema de gênero existiu na sociedade Oyó antes da colonização ocidental é ainda outro caso de domínio ocidental na documentação e interpretação do mundo, que é facilitado pelo domínio material global do Ocidente (OYEWÙMI, 2021, p.69-70).

Oyewùmi (2021) distingue dois processos tidos como vitais e entrelaçados que foram inerentes à colonização europeia na África. Em primeiro lugar, a racialização, que teve como consequência a inferiorização dos africanos como colonizados. Em segundo, a inferiorização das fêmeas. E complementa:

Esses processos foram inseparáveis e ambos estavam inseridos na situação colonial. O processo de inferiorização do nativo, que era a essência da colonização, estava ligado ao processo de entronizar a hegemonia masculina. Uma vez que os colonizados perderam sua soberania, muitos procuraram o colonizador em busca de orientação, mesmo na interpretação de sua própria história e cultura. Muitos logo abandonaram sua própria história e valores e abraçaram os dos europeus. Um dos valores vitorianos impostos pelos colonizadores foi o uso do tipo de corpo para delinear categorias sociais; e isso se manifestou na separação de sexos e na suposta inferioridade das fêmeas (OYEWÙMI, 2021, p.226).

Ademais, o aparato oferecido por Oyéronké Oyewùmi permitiu que Lugones retomasse sua crítica inicial, ao dizer que considera a análise da colonialidade de gênero de Quijano insatisfatória. Para a autora, Quijano assume, para definir o alcance do gênero, a maior parte dos termos do hegemônico lado que a autora classifica como “visível/iluminado” do sistema de gênero colonial/moderno. A tática de Lugones é, segundo ela mesma, fazer um caminho por fora da colonialidade de gênero de Quijano, para, enfim, revelar o que o modelo oculta, ao negar considerar o alcance do sistema de gênero do capitalismo global eurocêntrico. Embora Lugones leve em conta a colonialidade do gênero como descrita por Quijano ao considerar que ela revela aspectos relevantes da intersecção entre raça e gênero, em sua percepção o autor refaz o apagamento e a exclusão das mulheres colonizadas da maioria das áreas da vida social, em vez de trazê-las de volta à cena. Além disso, sua crítica também pontua que, em vez produzir

uma ruptura, Quijano supostamente se acomodaria no reducionismo da dominação de gênero. Para Lugones, Oyewùmi recusa a lente do gênero quando caracteriza a situação das anafêmeas pela colonização moderna, assim a autora consegue deixar claro a extensão e o alcance de tal inferiorização, ao fazer nota-la no seu âmbito cognitivo, político e econômico, além do controle reprodutivo, tornando, pois, sua crítica mais abrangente que a de Quijano (LUGONES, 2020a).

Lugones trata especialmente sobre o ginocentrismo, ou seja, modos de vida centrados na mulher, com base, mais uma vez, no aporte teórico produzido por Paula Gunn Allen em *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions* (1992). Apesar da imensa diversidade de sistemas tribais no continente norte-americano, a autora defende que eles seguem, majoritariamente, um sistema social ginocrático e de modo algum são patriarcais. Aliás, ela sublinha que o genocídio físico e cultural dos povos nativo-americanos se deu principalmente pelo medo patriarcal da ginocracia. De acordo com a autora, dentre as características distintivas desse tipo de sistema centrado na mulher, incluem-se uma sexualidade livre e fluida, além de uma intrínseca respeitabilidade à diversidade – incluindo honraria aos homossexuais<sup>21</sup>, por exemplo.

Lugones afirma que Allen, assim como Oyewùmi, se interessou na colaboração entre homens indígenas e homens brancos para solapar o poder das mulheres. Para Lugones, a relevância de salientar este aspecto encontra-se justamente na indiferença frente às lutas das mulheres contra as múltiplas violências que elas e suas comunidades racializadas sofrem, advindas desse tipo de colaboração. O colonizador branco construía uma força interna nas comunidades tradicionais à medida que cooptava homens colonizados para ocupar papéis patriarcais. À medida que a matrifocalidade se esvaía com a introdução de arranjos patriarcais, as mulheres nativas perderam grande parte de seus poderes e direitos.

Outrossim, o trabalho de Allen também permite que Lugones aponte os limites das ideias de Quijano, especialmente “sobre o gênero em relação à organização econômica e a organização de autoridade coletiva” (LUGONES, 2020a, p. 71). Mais ainda, o trabalho desta autora também permitiu que Lugones descortinasse que, “tanto a produção do conhecimento quanto todos os

---

<sup>21</sup> O termo “*two-spirit*” foi cunhado por indígenas dos Estados Unidos e Canadá ao longo da década de 1990 como alternativa à expressão “*berdache*” que, por sua vez, possui teor estigmatizante e se liga etimologicamente ao sujeito passivo em uma relação de pederastia. Em termos práticos, isso significou mais que uma mudança de denominação, já que se deu com base em uma crítica ao aparato colonial tirando o foco das práticas sexuais e dando ênfase ao papel espiritual da pessoa *two-spirit*, ou seja, povos nativos com dois espíritos, masculino e feminino (FERNANDES, 2017).

níveis de concepção da realidade, são ‘atribuídos de gênero’”. Outro ponto destacado por Lugones sobre o trabalho de Allen é um tipo de questionamento da biologia e de sua incidência na construção das diferenças de gênero. Ademais, a presença da homossexualidade, por exemplo, em contextos da América pré-colombiana, também reforçaria como a heterossexualidade característica da construção colonial/moderna das relações de gênero é uma estrutura fictícia, desse modo, é construída miticamente. Assim,

[...] a heterossexualidade não está apenas biologizada de maneira fictícia, ela também é obrigatória e permeia toda a colonialidade do gênero – na concepção mais ampla que estamos dando a esse conceito. Nesse sentido, o capitalismo eurocêntrico global é heterossexual. Acredito que seja importante vermos, enquanto tentamos entender a profundidade e a força da violência na produção tanto do lado oculto/oscuro como do lado visível/iluminado do sistema de gênero moderno/colonial, que essa heterossexualidade tem sido coerente e duramente perversa, violenta, degradante, e sempre funcionou como ferramenta de conversão de pessoas “não-brancas” em animais e de mulheres brancas em reprodutoras da Raça (branca) e da Classe (burguesa) (LUGONES, 2020a, p. 71-72).

O exercício de apreender o gênero nas sociedades pré-coloniais, a partir de um ponto de vista mais complexo, viabilizaria, para a autora, um giro paradigmático no domínio da natureza e do alcance das mudanças na estrutura social dos povos colonizados, colocadas pelos processos constitutivos do capitalismo eurocêntrico colonial/moderno. Lugones deixa evidente que tais mudanças foram introduzidas por meio de processos heterogêneos, descontínuos, lentos e inteiramente permeados pela colonialidade do poder. Logo, refletir sobre o lugar do gênero nas sociedades pré-colombianas permite que o eixo de compreensão da relevância e magnitude do gênero na desintegração das relações comunais e igualitárias, do pensamento ritual, da autoridade e do processo coletivo de tomada de decisões e das economias seja rotacionado (LUGONES, 2020a). Além disso, ela ressalta que o reconhecimento do gênero como uma imposição colonial, ou seja, a colonialidade de gênero levada a cabo, como defende, perturbaria o próprio uso do conceito “gênero” como parte da organização social de povos pré-colombianos. Isto é, este argumento se assemelha com as teses da socióloga Oyéronké Oyewùmi, com o adendo de que “uma compreensão da organização social pré-colonial feita a partir das cosmologias e práticas pré-coloniais é fundamental para entendermos a profundidade e o alcance da imposição colonial” (LUGONES, 2020a, p.72).

Nesse sentido, o sistema moderno/colonial de gênero é decodificado por Lugones como um aparato que surge em comunhão com a expansão colonial, inscrita através da colonialidade do poder, isto é, a classificação das populações em termos de raça, em uma relação de formação mútua. Em outras palavras, não há sistema de gênero moderno/colonial sem a colonialidade do

poder, uma vez que a classificação das populações em termos de raça é uma condição indispensável para a sua existência, pois somente a lógica da construção mútua é a que abre espaço para a raça e o gênero serem entendidos de modo inseparável. Lugones pondera que conceber o alcance do sistema de gênero do capitalismo eurocêntrico global, é entender até que ponto o processo de redução do conceito de gênero à função de controle do sexo, seus recursos e produtos, constitui a dominação de gênero. Segundo ela, para entender essa redução e a estrutura da racialização e o enegrecimento, é preciso pensar em que medida a organização social do “sexo” pré-colonial inscreveu a diferenciação sexual em todos os âmbitos da vida, até mesmo no saber e nas práticas rituais, na economia, na cosmologia, nas decisões de governo interno e externo da comunidade. Isso permitiria notar se o controle sobre o trabalho, sobre a subjetividade/intersubjetividade, a autoridade coletiva e sobre o sexo – os “âmbitos da vida” no trabalho de Quijano – eram “atribuídos de gênero” (LUGONES, 2020a).

A tipologia do lado visível/iluminado e o lado oculto/obscuro do sistema de gênero colonial/moderno também se mostra mais compreensível ao passo que se toma como premissa básica a co-constituição entre a colonialidade do poder e o sistema de gênero colonial/moderno. Aquelas instâncias classificadas por Lugones como pertencentes ao lado visível/iluminado, tal como o dimorfismo e a sua relação direta com a construção dicotômica dos gêneros, por exemplo, precisam ser problematizadas. Além disso:

A redução do gênero ao privado, ao controle do sexo, seus recursos e produtos, é uma questão ideológica, apresentada como biológica, e é parte da produção cognitiva da modernidade que conceitualizou a raça como “atribuída de gênero” e o gênero como racializado de maneiras particularmente diferenciadas para europeus brancos/as e para colonizados/as não brancos/as. A raça não é nem mais mítica, nem mais fictícia que o gênero – ambos são ficções poderosas (LUGONES, 2020a, p.73).

Assim, chama a atenção no modelo elaborado por Lugones que do lado visível/iluminado somente mulheres brancas foram tomadas como mulheres no Ocidente. As fêmeas excluídas, por e nessa descrição, não eram apenas subordinadas, elas eram vistas e tratadas como animais, em um sentido mais profundo que o da identificação das mulheres brancas com a natureza, as crianças e os animais pequenos. As fêmeas não-brancas eram marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade, logo, em seus termos, seres sem-gênero<sup>22</sup>. Para Lugones, no processo de “gendramento” promovido pelas instituições coloniais, as fêmeas

---

<sup>22</sup> Neste ponto, Lugones diferencia o que significa ser pensado como se não tivesse gênero por ser um animal – que não podem ser “masculinos” ou “femininos” –, do que significa não ter, nem mesmo conceitualmente, nenhuma distinção de gênero. De acordo com ela, isso quer dizer que ter um gênero não é um atributo humano que existe para todo mundo.

racializadas como seres inferiores foram transformadas de animais a diferentes versões de mulher, tantas quantas foram necessárias para garantir o sucesso e expansão do capitalismo eurocêntrico global (LUGONES, 2020a).

Se o lado visível/iluminado estabeleceu o significado colonial/moderno e, por consequência, hierarquizante de “mulher”, Lugones, em tom de crítica, sublinha que durante o desenvolvimento dos feminismos do século XX, as conexões entre o gênero, a classe, e a heterossexualidade como racializados, não se fizeram explícitas. Ademais, esse feminismo fez sua luta, e suas formas de conhecer e teorizar, com a imagem de uma mulher frágil, fraca, tanto corporal como intelectualmente, reduzida ao espaço privado e sexualmente passiva. No entanto, não ficou explicitada a relação dessas características com a raça, já que elas são parte apenas da mulher branca e burguesa. De acordo com a autora, dado o caráter hegemônico que tal análise alcançou, ele não apenas não explicitou como também ocultou essa relação. Começando o movimento de “liberação da mulher” com essa caracterização da mulher como o branco da luta, as feministas burguesas brancas se ocuparam de teorizar o sentido branco de ser mulher, como se todas as mulheres fossem brancas (LUGONES, 2020a, p. 73).

Não obstante, a teórica amplia sua crítica ao feminismo hegemônico por ter igualado mulher branca e mulher, via apagamento histórico, inclusive oral, da relação entre as mulheres brancas e não-brancas. Todavia, ressalta ser inequívoco que as mulheres burguesas brancas, em todas as épocas da história, inclusive a contemporânea, sempre souberam orientar-se lucidamente em uma organização da vida que as colocou em posições muito distintas daquelas das mulheres trabalhadoras ou racializadas. Em tom denunciativo, Lugones aponta que a luta das feministas brancas e da “segunda liberação da mulher” nos anos 1970 em diante passou a ser uma luta contra as posições, os papéis, os estereótipos, traços e desejos impostos na subordinação das mulheres burguesas brancas. Ou seja, um movimento autocentrado, onde não se ocuparam da opressão de gênero de mais ninguém. Assim, conceberam a “mulher” como um ser corpóreo e evidentemente branco, cuja qualificação racial não foi explicitada. Isto é, não entenderam a si mesmas em termos interseccionais, na intersecção de raça, gênero e outras potentes marcas de sujeição ou dominação. Como essas diferenças profundas não foram percebidas, a necessidade de criar coalizões sequer existiu. Dessa forma, foi assumida a existência de uma irmandade ou vínculo já existente explicado pela sujeição do gênero (LUGONES, 2020a, p.73).

O modo como o gênero foi organizado através dos dispositivos coloniais justificou as hierarquias, a exploração do trabalho e expropriação, exploração e violência sexual, etc.

Também caracterizou as mulheres europeias brancas como sexualmente passivas, física e intelectualmente frágeis, as colocando em oposição às mulheres colonizadas, não brancas, que foram caracterizadas ao longo de uma vasta gama de perversão e agressão sexuais e, também, consideradas suficientemente fortes para aguentar qualquer tipo de trabalho. Lugones se utiliza das descrições presentes na obra “A Different Mirror” (1993) do historiador estadunidense Ronald Takaki, para evidenciar como as fêmeas escravizadas não eram vistas como fracas ou frágeis. Além disso, Lugones<sup>23</sup> recorre a uma das “imagens de controle” descritas por Patricia Hill Collins em “Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento” (2019), a de Jezebel, cujo conteúdo descreve o papel desse tipo de ideologia racista no contexto dos EUA para atribuir um componente sexualmente agressivo às mulheres negras:

A imagem da jezebel surgiu na época da escravidão, quando as mulheres negras eram retratadas, segundo Jewelle Gomez, como “amas de leite sexualmente agressivas”. A função da jezebel era relegar todas as mulheres negras à categoria de mulheres sexualmente agressivas, fornecendo assim uma justificativa eficaz para os frequentes ataques sexuais de homens brancos relatados pelas mulheres negras escravizadas. A imagem de jezebel cumpria ainda outra função. Se as mulheres negras escravizadas eram retratadas como detentoras de um apetite sexual excessivo, o resultado esperado seria o aumento da fecundidade (COLLINS, 2019, p 158).

Lugones afirma sobre o sistema colonial de gênero:

Esse sistema de gênero se consolidou com o avanço do(s) projeto(s) colonial(ais) da Europa. Ele começa a tomar forma durante o período das aventuras coloniais da Espanha e de Portugal e se consolida na modernidade tardia. O sistema de gênero tem um lado visível/iluminado e um oculto/obscuro. Ele organiza apenas as vidas de homens e mulheres brancos e burgueses, mas dá forma ao significado colonial/moderno de “homem” e “mulher”. A pureza e a passividade sexual são características cruciais das fêmeas burguesas brancas, que são reprodutoras da classe e da posição racial e colonial dos homens brancos burgueses. Mas tão importante quanto sua função reprodutora da propriedade e da raça é exclusão das mulheres burguesas brancas da esfera da autoridade coletiva, da produção do conhecimento e de quase toda possibilidade de controle dos meios de produção. A fictícia e socialmente construída fraqueza de seus corpos e mentes cumpre um papel importante na redução da participação e retirada dessas mulheres da maioria dos domínios da vida, da existência humana. O sistema de gênero é heterossexualista, já que a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado da produção – inclusive de conhecimento – e da autoridade coletiva. Entre os homens e as mulheres burgueses brancos, a heterossexualidade é compulsória e perversa, provocando uma violação significativa dos poderes e dos direitos dessas mulheres e servindo para a reprodução do controle sobre a produção. As mulheres burguesas brancas são circunscritas nessa redução de suas personalidades e poderes através do acesso sexual obrigatório (LUGONES, 2020a, P.78).

---

<sup>23</sup> Lugones também lembra que não foram apenas as mulheres negras escravizadas que ficaram de fora do escopo da feminilidade burguesa branca. Em “Couro Imperial” (2010) Anne McClintock fala sobre a retratação de mulheres asiáticas, americanas e africanas como lascivas e bestiais, como já mencionado anteriormente.

Já o lado oculto/obscuro, para Lugones, é descrito da seguinte forma:

O lado oculto/obscuro do sistema de gênero foi e é totalmente violento. Começamos a entender a redução profunda dos anamachos, as anafêmeas e as pessoas do “terceiro gênero”. De sua participação ubíqua em rituais, processos de tomada de decisão e na economia pré-colonial, foram reduzidos à animalidade, ao sexo forçado com os colonizadores brancos e à uma exploração laboral tão profunda que, no mínimo, os levou a trabalhar até a morte (LUGONES, 2020a, 78-79).

Lugones preocupa-se em explicar a conexão existente entre o trabalho das feministas acionadas por ela neste artigo ao apresentar o lado oculto/obscuro do sistema de gênero moderno/colonial e o trabalho de Quijano sobre a colonialidade do poder. Até certo ponto, pondera Lugones, elas entendem o gênero de maneira mais ampla que Quijano; por esse motivo, não pensam somente no controle do sexo, seus recursos e produtos, mas também no controle do trabalho, enquanto simultaneamente racializado e atribuído de gênero. Isto é, reconhece, uma articulação entre trabalho, sexo e a colonialidade do poder. Para Lugones, trabalhos como o de Oyewùmi e Allen, tantas vezes acionados neste capítulo, contribuem na percepção da extensão alcançada pelo sistema de gênero colonial/moderno na construção da autoridade coletiva, em todos os aspectos da relação entre capital e trabalho e na construção do conhecimento (LUGONES, 2020a).

O detalhamento dos lados visível/iluminado e oculto/obscuro do sistema de gênero colonial/moderno, conforme realizado por Lugones, sempre emaranhados, se retroalimentam para sua manutenção. A teórica, no entanto, reconhece que esse esquema de lados precisaria ser ainda complexificado, incluindo nele uma zona intermediária, dando atenção, por exemplo, às mulheres brancas serventes, mineiras, lavadeiras, prostitutas, ou seja, trabalhadoras que não produzem mais-valia<sup>24</sup> – assemelhando-se, nesse ponto, às não-brancas que não participam diretamente das relações capitalistas de produção. O tema da “mais valia” é complexo, o que importa é dizer que as mulheres subalternas brancas não podem ser captadas pelas lentes do binário sexual ou de gênero, sendo racializadas de forma ambígua, já não como brancas ou negras, mas pela classe, dimensão relevante ainda tratada de modo insuficiente em seu esquema de lados (LUGONES, 2020a, p.83).

Ao conceber cronologicamente os trabalhos seguintes de Lugones, é possível identificar um esforço em tornar ainda mais complexo o entendimento historicizado sobre lógica opressora da modernidade colonial, trazendo novos elementos à tona para a sua descrição do sistema colonial/moderno de gênero com base no seu tratamento da noção de “colonialidade de gênero”.

---

<sup>24</sup> Acerca disso, vale contrapor, inclusive, que as donas de casa produzem mais-valia no momento em que “cuidam” dos operários ou dão à luz a eles.

Nesses trabalhos, Lugones abre mão de seu esquema dos lados visível/iluminado e oculto/obscuro para incluir outros termos e reformular parte de sua abordagem anterior. Vale dizer que a inflexão de Lugones toma como ponto de partida uma compreensão historicamente situada do sistema sexo-gênero, no qual ela afirma que o sexo, concebido dimorficamente e que se tornou a base para o entendimento dicotômico dos gêneros no Ocidente, foi pensamento para estar “isolado” na caracterização do colonizado, uma vez que a estrutura binária heteropatriarcal de gênero tratar-se-ia de um marcador civilizatório, um status de “humanidade completa”, cujos corpos colonizados jamais poderiam alcançar.

Quando Lugones (2019, p. 357) se propôs a descortinar o que está acobertado no entendimento hegemônico sobre raça e gênero e sua relação com a heterossexualidade, preocupou-se em demonstrar como “[...] a imposição colonial dos gêneros atravessa questões ecológicas, econômicas, governamentais, atravessa relações com o mundo dos espíritos, o conhecimento, bem como as práticas diárias que nos ensinam ou a cuidar do mundo ou a destruí-lo”.

Por exemplo, em seu artigo “Rumo a um feminismo decolonial” (2019) Lugones incorpora novos elementos em relação ao seu artigo anterior, “Colonialidade e gênero” (2020a). De saída, ela delimita que a colonização das Américas e do Caribe marcaria o início de uma imposição hierárquica e dicotômica entre seres humanos e não humanos, sendo essa a dicotomia central da modernidade colonial. Tal distinção hierárquica e dicotômica foi imposta sobre os colonizados, estritamente a serviço dos interesses do homem ocidental e, segundo autora, este processo foi acompanhado por outras distinções que obedeciam à mesma lógica, como aquela entre homens e mulheres. Esse tipo de diferenciação acabou se tornando uma marca da humanidade e da civilização. Somente homens e mulheres são humanos; povos indígenas das Américas e povos escravizados de África eram classificados como não humanos, isto é, como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. Lugones (2019, p. 358) aponta que “o homem europeu, burguês, colono, moderno foi transformado em sujeito/agente, próprio para governar, para a vida pública, um ser civilizado, heterossexual, cristão, um ser da mente e da razão”, enquanto a mulher europeia burguesa não era entendida como um complemento desse homem, e sim como alguém que reproduzia a humanidade e o capital por meio da sua pureza sexual, passividade e domesticidade, tudo isso, obviamente, sempre a serviço do homem branco, europeu, burguês. Para a autora, a imposição dessas hierarquias dicotômicas foi costurada à historicidade das relações, incluindo também as relações íntimas.

Lugones tenta fornecer algumas chaves de leitura que informam como os colonizados se tornaram sujeitos em situações coloniais, na primeira modernidade, nas tensões criadas pela imposição brutal de um sistema moderno, colonial e de gênero. Para tanto, define que, sob a imposição de uma estrutura de gênero, os burgueses brancos europeus eram civilizados; eles eram, assim, seres humanos completos, dessa forma, a dicotomia hierárquica como uma marca de humanidade também se tornou uma ferramenta normativa de condenação dos colonizados. De acordo com ela, os comportamentos e as personalidades/almas das pessoas colonizadas eram julgadas como bestiais e, por consequência, não atribuídas de gênero, promíscuas, grotescamente sexuais e pecaminosas. Porém, ressalta que, nesse momento, o entendimento sobre sexo ainda não era dimórfico, os animais já eram diferenciados entre machos e fêmeas. O macho, perfeito; e a fêmea, a inversão e a deformação do macho. Para asseverar tal pressuposto, Lugones faz alusão aos estudos do historiador turco Thomas Laqueur em “Inventando o sexo: corpo e gênero, dos gregos a Freud”<sup>25</sup> (2001), onde o mesmo afirma:

A visão dominante desde o século XVIII, embora de forma alguma universal, era que há dois sexos estáveis, incomensuráveis e opostos, e que a vida política, econômica e cultural dos homens e das mulheres, seus papéis no gênero, são de certa forma baseados nesses "fatos". A biologia – o corpo estável, não histórico e sexuado – é compreendido como o fundamento epistêmico das afirmações consagradas sobre a ordem social (LAQUEUR, 2001, p. 18).

Nesse sentido, o autor lança mão de uma abordagem que localiza a “diferença de sexos” como surgida nos séculos XVIII e XIX, o que implicaria, pois, em um desmantelamento do “fato biológico” como fixo e anterior à construção social dos gêneros, sendo o “fato” mesmo dotado de história. Isso é explicado através do que ele nomeia como “modelo unissexual”, paradigma que predominava anteriormente, que vai da Grécia Antiga ao final do século XVIII, num mundo em que pelo menos dois gêneros correspondem a apenas um sexo, onde os limites entre macho e fêmea são de gradação e não de tipo:

Eu gostaria de propor, em vez disso, que nesses textos pré-Iluminismo, e mesmo em alguns textos posteriores, o *sexo* ou o corpo, deve ser compreendido como o epifenômeno, enquanto que o *gênero*, que nós consideraríamos uma categoria cultural, era primário ou “real”. O gênero - homem e mulher - era muito importante e fazia parte da ordem das coisas; o sexo era convencional, embora a terminologia moderna torne essa reordenação sem sentido. Pelo menos, o que nós chamamos de sexo e gênero existiam em um "modelo de sexo único" explicitamente ligados em um círculo de significados; escapar daí para um suposto substrato biológico – a estratégia do Iluminismo – era impossível. Foi no mundo do sexo único que se falou mais diretamente sobre a biologia de dois sexos, que era mais arraigada no conceito do gênero, na cultura. Ser homem ou mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não ser organicamente um ou outro de dois

---

<sup>25</sup> Publicado originalmente em 1992.

sexos incomensuráveis. Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica (LAQUEUR, 2001, p.19, grifo do autor).

Assim, o padrão de sexo único, segundo Laqueur, se amparou em uma concepção metafísica, no qual o homem seria a medida de todas as coisas, e a forma feminina do mesmo sexo, a mulher, era tomada como um modelo menos desenvolvido e inferior, ou seja, ela não existia sequer enquanto uma categoria ontologicamente distinta. Para o autor, a explicação para a longevidade do modelo unissexual se justificaria através de sua ligação com o poder. Ele ainda afirma, conforme a leitura de Lugones que, para Aristóteles e a longa tradição fundamentada em seu pensamento, as substâncias geradoras são elementos intermutáveis na economia de um corpo unissexual cuja forma mais elevada era a masculina. Nesse sentido, Lugones (2019, p. 359) pondera que a “perfeição” masculina era distorcida pelas pessoas intersexo, sodomitas, viragos e os colonizados, de modo geral, entendidos como aberrações.

Lugones reforça que a missão civilizatória, abarcando aí a conversão ao cristianismo, estava presente na concepção ideológica da conquista e da colonização. Julgar, portanto, os povos colonizados como falhos do ponto de vista da civilização justificavam crueldades sem tamanho. Desse modo, alerta a autora, quando se pensa no macho colonizado não humano, é fundamental lembrar do prisma civilizatório, que concebe uma compreensão normativa do “homem” como o ser humano por excelência; já as fêmeas eram tomadas de acordo com uma compreensão normativa de “mulher” como a inversão dos homens – como efeito imediato para a colonialidade de gênero, Lugones chama atenção em nota de rodapé para o modo como “os bestiais machos e fêmeas” são tomados como excessivamente sexuais em contraste com o entendimento do sexo como visando à procriação, que é central ao modelo unissexual, de maneira que, no interior das instituições cristãs, o valor maior é a castidade. Partindo desse ponto, as pessoas colonizadas se tornaram machos e fêmeas; ela explica:

[...] machos se tornaram não-humanos-como-não-homens, e fêmeas colonizadas se tornaram não-humanas-como-não-mulheres. Consequentemente, as fêmeas colonizadas nunca foram entendidas como faltantes, porque não eram comparáveis aos homens [...] (LUGONES, 2019, p.359).

Como ideia complementar, a autora destaca como o que é tido como “feminização” do homem colonizado parece mais um gesto de humilhação, atribuindo a eles uma passividade sexual representada pela contínua ameaça de estupro. Essa tensão posta, portanto, entre a hipersexualidade e a passividade sexual define um dos domínios da subjetividade masculina do colonizado (LUGONES, 2019, p.359).

Lugones pontua que, em geral, quando cientistas sociais investigam sociedades colonizadas, a procura de distinção sexual e de certa construção da diferença entre os gêneros acontece através da observação das tarefas executadas por cada sexo. Desse modo, eles estariam reafirmando uma inseparabilidade entre o sexo e o gênero característica das primeiras análises feministas. Ressalta, contudo que os estudos mais recentes – embora não os pormenorize – têm introduzido a ideia de que os gêneros podem ser o que constrói os sexos. Usualmente, então, eles se tornam uma coisa só: onde você vê sexo, também vê gênero. No entanto, na defesa de sua tese sobre a colonialidade dos gêneros, na distinção entre o humano e o não humano, o sexo deveria ficar sozinho (isolado). Ela explica:

O gênero e o sexo não poderiam ser inseparavelmente ligados e racializados. O dimorfismo sexual se tornou a base do entendimento dicotômico dos gêneros, uma característica humana. É possível dizer que o sexo que estava sozinho na bestialização do colonizado era, no fim das contas, atribuído de gênero. Mas o importante para mim é destacar que o sexo foi pensado para estar sozinho na caracterização do colonizado (LUGONES, 2019, p. 360).

Para Lugones, tal proposição é o princípio para uma pesquisa que encara com seriedade a colonialidade e que tem como objetivo estudar a historicidade e o significado da relação entre sexo e gênero.

Ainda no que tange a “missão civilizatória” colonial, Lugones argumenta que ela foi a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas pela exploração inimaginável, violenta violação sexual, controle da reprodução e um horror sistemático. A dicotomia hierárquica dos gêneros foi utilizada pela missão civilizatória como uma forma de julgamento, ainda que a realização dos gêneros dicotômicos pelos colonizados não seja relevante para esse julgamento normativo, pois, como ressalta a autora, transformar os colonizados em seres humanos não era o propósito dos colonizadores. A dificuldade de imaginar esse propósito pode ser facilmente identificada quando se nota que a transformação dos colonizados em homens e mulheres não seria uma transformação identitária, mas uma mudança de natureza. Porém, virar os colonizados uns contra os outros fazia parte do repertório de justificativas para os abusos que aconteciam. A confissão cristã, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal, por exemplo, serviram para marcar uma sexualidade feminina como má, não à toa, as fêmeas colonizadas eram relacionadas ao diabo (LUGONES, 2019, p. 360).

Tal projeto de transformação civilizatória justificou a colonização da memória e, junto a isso, também o entendimento das pessoas sobre si mesmas, sobre suas relações intersubjetivas, suas relações com o mundo espiritual, com a terra, com a matéria da sua concepção sobre a realidade,

a identidade, e a organização social, ecológica e cosmológica. A autora destaca que, à medida que o cristianismo se tornou o instrumento mais poderoso dessa transformação, a normatividade que conectava os gêneros e a civilização passou a funcionar como uma forma de apagamento dos laços comunitários, das práticas ecológicas, do conhecimento sobre agricultura, produção de utensílios, sobre os cosmos, e não apenas pela transformação e pelo controle sobre as práticas sexuais e reprodutivas. Neste último ponto, é possível identificar, ainda que de modo sutil, mais uma vez a crítica à colonialidade de gênero de Quijano. É possível, então, começar a identificar a ligação entre a introdução colonizadora do conceito instrumental moderno de natureza, que é uma ideia central ao capitalismo, e a introdução também colonizadora do conceito moderno de gênero; e vê-las em suas ramificações impressionantes, macabras e pesadas. Também é possível notar, na perspectiva que ela apresenta sobre a imposição de um sistema moderno e colonizador de gênero a prática de desumanização constitutiva da colonialidade do ser. A relação entre os processos de desumanização e a colonialidade do ser são oriundos das formulações do filósofo porto-riquenho e professor do Departamento de Estudos Latinos e Caribenhos e do Programa de Literatura Comparada da Rutgers University dos EUA, Nelson Maldonado-Torres, que a define do seguinte modo:

A colonialidade do ser envolve a introdução da lógica colonial nas concepções e na experiência de tempo e espaço, bem como na subjetividade. A colonialidade do ser inclui a colonialidade da visão e os demais sentidos, que são meios em virtude dos quais os sujeitos têm um senso de si e do seu mundo. Uma exploração da colonialidade do ser, portanto, requer uma averiguação da colonialidade do tempo e espaço, bem como da subjetividade, incluindo a colonialidade do ver, do sentir e do experienciar. (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 43-44).

Lugones reafirma que utiliza o termo colonialidade seguindo a análise de Aníbal Quijano sobre o sistema capitalista mundial de poder em relação à “colonialidade do poder” e à modernidade, duas esferas inseparáveis no funcionamento desse sistema. Segundo ela, a análise do autor fornece um entendimento histórico da inseparabilidade dos processos de racialização e exploração capitalista, que é constituinte do sistema capitalista de poder e ancorada na colonização das Américas. Com base nisso, pensar na colonialidade de gênero torna ainda mais complexo o entendimento do sistema capitalista global de poder, dentre outros aspectos, pela crítica que ela faz à concepção de gênero do autor – limitada ao controle do acesso sexual às mulheres, seus recursos e produtos –, como assinalado em seu artigo “Gênero e Colonialidade” (2020a). Sua opção pelo termo colonialidade também é explicada do seguinte modo:

Uso o termo *colonialidade* para nomear não apenas uma forma de classificar pessoas através de uma colonialidade do poder e dos gêneros, mas também para pensar sobre o processo ativo de redução das pessoas, a desumanização que as qualificam para a

classificação, o processo de subjetivação, a tentativa de transformar o colonizado em menos que humano. Aqui existe um contraste forte com o processo de conversão que constitui a missão evangelizadora cristã (LUGONES, 2019, p. 361, grifo da autora).

Neste ponto, ela afirma, baseando em três trabalhos de Quijano, a saber: “Colonialidad, modernidad/racialidad” (1991); “Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-system” (1992); “Modernity, Identity, and Utopia in Latin America” (1995), que o autor compreende a colonialidade do poder como a forma específica assumida pela dominação e exploração na constituição do sistema capitalista mundial de poder, onde *Colonialidade* se refere à classificação da população mundial em termos de raças, ou seja, a racialização das relações entre colonizadores e colonizados; mais ainda, a configuração de um novo sistema de exploração que organiza em apenas uma estrutura todas as formas de controle do trabalho em torno da hegemonia do capital, em que o trabalho é racializado (o trabalho assalariado, assim como a escravidão, a servidão e as pequenas produções em commodities, todas se tornaram formas de produção racializadas; todas novas formas ao serem constituídas a serviço do capitalismo); assim como o eurocentrismo como um novo modo de produção e controle da subjetividade; um sistema novo de controle da autoridade coletiva em torno da hegemonia de estados-nação que exclui populações racializadas quando as classifica como inferiores (LUGONES, 2019, p. 361).

Como já explanado, Lugones afirma que o sistema de gêneros é hierárquico e racialmente diferenciado; e a diferenciação racial nega a humanidade e conseqüentemente o gênero ao colonizado. Neste ponto ela declara, mais uma vez, concordar com Oyèrónké Oyèwùmí, que fornece uma descrição parecida sobre a colonização dos Iorubas em *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (2021). No entanto, Lugones complexifica tal premissa, ao entender tanto o gênero quanto o sexo como imposições coloniais. A organização da sociedade em termos de gênero, como reiterada por Lugones, é hierárquica e dicotômica, e essa organização em termos de sexo é dimórfica e liga o macho ao homem, para marcar uma falta. O mesmo é válido para as fêmeas. Desse modo, mesoamericanos que não entendiam sexo de maneira dimórfica e separável, mas em dualismos fluidos, tornaram-se machos ou fêmeas. Ela traz a filósofa Linda Alcoff (s.d.) à tona, que, na leitura que faz dela, vê as contribuições do esperma e do óvulo no ato reprodutivo como, de certa maneira, causadoras da divisão sexual em gêneros.

No entanto, alerta Lugones, essa contribuição é consideravelmente compatível também com a intersexualidade. De “fornece o óvulo” ou “fornece o esperma” até um ato particular de

concepção não quer dizer que quem fornece o esperma seja macho ou homem, nem que quem fornece o óvulo seja fêmea ou mulher. No entanto, ressalta a autora, não há nada sobre o significado de macho ou homem que apontaria inequivocadamente para um fornecedor de esperma que seja marcadamente intersexuado como um homem macho, com exceção, novamente, em uma lógica normativa colonial. Mais ainda: “se a dicotomia de gênero ocidental moderna está conceitualmente amarrada à distinção sexual dimórfica, e a produção de esperma é a condição necessária e suficiente da masculinidade, então é óbvio que o doador de esperma é macho e um homem”. Contudo, para ela, “As características hormonais e das gônadas são notoriamente insuficientes para determinar gêneros [...]” (LUGONES, 2019, p. 376).

A concepção levada a cabo por Lugones sobre a interseccionalidade é crucial para compreender a sua elaboração de “colonialidade de gênero”. Com base em todos os seus trabalhos aqui selecionados, esse conceito é apresentado como um ingrediente fundamental para a articulação que promove entre os feminismos de mulheres de cor e a colonialidade do poder de Aníbal Quijano. Diante disso, na próxima subseção, haverá um esforço em detalhar a perspectiva, tensões e rupturas propostas pela autora em relação ao conceito.

### 2.3 INTERSECCIONALIDADE

Em “Methodological Notes toward a Decolonial Feminism” (2012), Lugones dedica parte desse trabalho para lidar com a questão da interseccionalidade. A autora ressalta que as abordagens aditivas da relação entre raça e gênero receberam diversos tipos de críticas, sobretudo nas práticas e nos trabalhos teóricos e epistemológicos dos feminismos das mulheres de Cor. Já a interseccionalidade, como efeito crítico dessa ideia de sobreposição, avança quando buscou mulheres negras, latinas, asiáticas e indígenas na intersecção de raça e gênero. Fazendo menção à teórica Kimberlé Crenshaw, responsável por cunhar na academia o termo em seu trabalho clássico “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color” (1991), Lugones salienta como essa mudança epistemológica que percebe a inseparabilidade entre raça e gênero possibilitou um movimento significativo para contemplar as mulheres não-brancas. No entanto, reforça como toda a estruturação da vida social no Estados Unidos reflete a lei ao apagar mulheres de minorias racializadas, uma vez que o sistema legal reconhece raça e gênero como categorias separadas. Assim, para Lugones, nessa

intersecção, se encontrará uma ausência ou distorção, já que seriam capturadas como a junção de mulheres brancas e homens não brancos.

Embora acione o léxico da intersecção, como, por exemplo, quando afirma em “Rumo a um feminismo decolonial” (2019) que “[...] Diferentemente da colonização, a colonialidade dos gêneros ainda está conosco; ela está na intersecção gênero/classe/raça como o constructo central do sistema mundial capitalista de poder” (LUGONES, 2019, p. 362), Lugones parece sugerir que o conceito de interseccionalidade não interrompe as tendências que tomam a raça e o gênero como separáveis ou exclusivos (LUGONES, 2014).

Retornando ao seu “Methodological Notes toward a Decolonial Feminism” (2012), ela pontua que, embora o entendimento da relação entre colonização e opressão racializada de gênero tenha feito parte das formulações dos feminismos das Mulheres de Cor, ao revelar, por exemplo, os pressupostos universalizantes e essencializantes que podem estar incrustadas em certas narrativas sobre raça e gênero, ampliando, pois, o seu próprio significado, tais formulações não deixaram claro como a colonização afetou o significado de “mulher”. Para ela, essa falta de clareza dificultou as relações das mulheres de cor com as posições decoloniais.

Além disso, ainda em “Methodological Notes toward a Decolonial Feminism” (2012), Lugones afirma estar complicando a compreensão do gênero racializado, indo além da interseccionalidade, ao introduzir a sua noção de colonialidade do gênero e caminhando em direção a um feminismo decolonial. Isso se conecta ao modo como a autora historiciza as inscrições de raça e gênero no interior da modernidade colonial capitalista. Em “Colonialidade e gênero” (2020a), por sua vez, Lugones pontua que a *separação categorial* impede que a violência sofrida pelas mulheres de cor seja percebida, assim como coloca barreiras sobre a vida cotidiana e os esforços teóricos sobre as ideias de opressão e libertação.

Aqui é importante frisar que a autora compreende tal neologismo para marcar as relações entre as categorias, diferenciando-o de “categórico”. Para ela, a análise categórica de gênero, raça, classe promove o pensamento binário e, portanto, esconde a relação de intersecção entre elas. Nas palavras da autora:

Então, é evidente que a lógica de separação categorial distorce os seres e fenômenos sociais que existem na intersecção, como faz a violência contra as mulheres de cor. Devido à maneira como as categorias são construídas, a intersecção interpreta erroneamente as mulheres de cor. Na intersecção entre “mulher” e “negro” há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente porque nem “mulher” nem “negro” a inclui. A intersecção nos mostra um vazio. Por isso, uma vez que a

interseccionalidade nos mostra o que se perde, ficamos com a tarefa de reconceitualizar a lógica da intersecção, para, desse modo, evitar a separação das categorias existentes e o pensamento categorial (LUGONES, 2020a, p. 60).

Lugones retoma sua ideia de que somente ao perceber gênero e raça como tramados (*intermeshed*) ou fundidos (*fused*) indissoluvelmente é possível realmente ver as mulheres de cor. Neste ponto, uma crítica à noção de interseccionalidade aparece de modo sutil. Isso quer dizer que o termo “mulher” em si, sem a especificação dessa fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante, neste caso, as mulheres burguesas brancas heterossexuais e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (LUGONES, 2020a, p.60).

Em uma nota de rodapé de “Rumo a um feminismo decolonial” (2019) Lugones aprofunda sua crítica à interseccionalidade e à sua relação com o que ela nomeia como “pureza categórica”. Em primeiro lugar, ressalta que o conceito de interseccionalidade se tornou essencial aos feminismos de mulheres de cor nos Estados Unidos. Não é possível ver, localizar ou tratar de mulheres de cor (mulheres estadunidenses, latinas, asiáticas, chicanas, afro-americanas, indígenas) no sistema legal dos Estados Unidos e em boa parte da vida institucional do país. Quando se pensa nas categorias dominantes, tais como “mulher”, “negra”, “pobre”, elas não estão articuladas de modo que inclua pessoas que são mulheres negras e pobres. Para a autora, a intersecção de “mulher” e “negro”, por exemplo, revela uma ausência de mulheres negras. Isso ocorre, afirma, pois a lógica moderna categórica constrói categorias homogêneas, atômicas, separáveis e elaboradas em termos dicotômicos. Essa construção vem da presença penetrante de dicotomias hierárquicas na lógica da modernidade e nas instituições modernas. Lugones explica como funciona a relação entre pureza categórica e dicotomias hierárquicas. De acordo com ela, cada categoria hegemônica, separável, atômica é caracterizada em relação à integrante superior da dicotomia. Desse modo, “mulher” diz respeito a mulheres brancas; “negros” diz respeito a homens negros. Portanto, quando se tenta entender as mulheres na intersecção de raça, classe e gênero, mulheres não brancas, negras, mestiças, indígenas, asiáticas, são seres impossíveis (LUGONES, 2019, p.376)<sup>26</sup>.

Diante disso, Lugones diz confiar que a colonialidade de gênero é capaz de mostrar maiores graus de opressão e maior complexidade do que a interseccionalidade (LUGONES, 2020b, p.

---

<sup>26</sup> Há estudiosos para quem as epistemologias são ontoformativas, de maneira que o conhecimento que não é capaz de dar inteligibilidade ao outro, não apenas o faz desaparecer do “mapa cognitivo”, se não que o mata literalmente. A isso se chama “produção de inexistências”. Ver Miglievich-Ribeiro (2021, no prelo).

134). Lugones fala sobre como a consequência semântica da colonialidade dos gêneros é que a categoria “mulher colonizada” é vazia, pois em sua concepção: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher. Sendo assim, a resposta colonial para a pergunta “E eu não sou uma mulher?” de Sojourner Truth é definitivamente “não”, pois ao contrário da colonização, a colonialidade dos gêneros ainda está em pleno vigor; se encontra na intersecção gênero/classe/raça como o constructo central do sistema mundial capitalista de poder. Ela destaca que refletir sobre a colonialidade dos gêneros permite notar os seres históricos apenas de maneira unilateral – como oprimidos. Sendo assim, ela sugere que o foco incida sobre os seres que resistem à colonialidade dos gêneros pelas “diferenças coloniais, já que, em sua perspectiva, não existem mulheres colonizadas. Não se trata de buscar uma construção não colonizada dos gêneros em organizações indígenas da sociedade, pois, segundo ela: “Isso não existe, o “gênero” não se afasta da modernidade colonial. A resistência à colonialidade dos gêneros é, portanto, historicamente complexa” (LUGONES, 2019, p.362).

## 2.4 RESISTÊNCIA

Em “Rumo a um feminismo decolonial” (2019), assim como em “Methodological Notes toward a Decolonial Feminism” (2012) e “Subjetividade escrava, colonialidade de gênero, marginalidade e múltiplas opressões” (2020b), Lugones traz concepções acerca da resistência à imposição colonial do sistema de gênero que se baseia na dicotomia humano-não-humano e na redução das pessoas e da “natureza” a coisas. A autora afirma tratar-se de um caminho complexo, uma vez que os próprios referenciais coletivos e comunais – com os seus saberes, práticas e modos de resistência oral e corporal – são, diversas vezes, ocultados pela história linear da modernidade ocidental (LUGONES, 2012).

Em seu relato sobre a possibilidade de resistência, Lugones expande sua absorção das ideias paradigmáticas da teoria decolonial latino-americana, ao incluir no escopo de seu projeto as noções de “diferença colonial” e “lócus fraturado” do semiólogo argentino Walter D. Mignolo. Ao relacionar tais noções com sua construção de um novo “Eu relacional”, Lugones delinea a possibilidade de um “sujeito ativo” que é complexamente construído na sua habitação da diferença colonial, onde a “relação oprimir →← resistir” seja ativa, sem que seja necessário recorrer ao senso máximo de agência da subjetividade moderna (LUGONES, 2019). Não obstante, para a efetividade de práxis feministas decoloniais, Lugones aposta, ainda, na lógica

da coalizão das feministas de cor, isto é, embora transite para um feminismo decolonial, a autora não deixa de lado as contribuições advindas dessas formulações. Em que pese a repetição de alguns argumentos nos artigos acima citados, essa subseção dará ênfase aos elementos apresentados no artigo “Rumo a um feminismo decolonial” (2019), por entender que as ideias apresentadas pela autora no que tange o assunto aqui abordado, são tratadas neste artigo de modo mais detalhado.

De antemão, é necessário entender que Lugones se posiciona como uma teórica da resistência, não porque acredita que a resistência seja o fim ou o objetivo da luta política, mas sim porque ela é o começo, é a sua possibilidade de acontecer. Ela afirma estar interessada no movimento de libertação subjetivo/intersubjetivo. Ela explica do seguinte modo:

A resistência é a tensão entre a subjetivação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, o senso mínimo de agência necessário para que a relação oprimir →← resistir seja ativa, sem recorrer ao senso máximo de agência da subjetividade moderna (LUGONES, 2019, p. 362).

De acordo com a autora a subjetividade resistente costuma se expressar infrapoliticamente, ou seja, uma dimensão discreta da luta política, em vez de fazê-lo em políticas estatais, o que costuma abrir espaço para contestações públicas. Assim, legitimidade, autoridade, voz, sentidos e visibilidade são negados à subjetividade resistente. A infrapolítica, ressalta a autora, marca um olhar para dentro, na política da resistência, rumo à libertação.

Ela mostra o poder das comunidades oprimidas na construção de significados de resistência e de pessoas resistentes à constituição de significados e à organização social pelo poder. Em nossas existências colonizadas, atribuídas de gênero e oprimidas, somos também algo diferente daquilo que a hegemonia nos faz ser – essa é uma conquista infrapolítica (LUGONES, 2019, p. 362).

Desse modo, pontua, se as identidades subjugadas o são inteira e definitivamente através e por mecanismos micro e macro e pelas circulações do poder, a “liberação” perde muito do seu significado visto que inviável. Contudo, as identidades se constroem relacionalmente, isto é, são intersubjetivas, o que significa que se transformam na luta política. Toda identidade é baseada na política e pró-ativa, ligando-se o próprio projeto de decolonialidade a um modo de ativismo político.

Nesse panorama se insere a “subjetividade ativa”, conceito apresentado por Lugones em *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppression* (2003), cunhado a fim de capturar um senso mínimo de agência capaz de gerar a resistência a múltiplas opressões. Precisamente, seu pertencimento a comunidades “impuras” é que dá vida à sua

agência, uma vez que a “falta” de respaldo institucional de suas existências é a fonte crucial das possibilidades de uma sociabilidade alternativa. Seu entendimento de agência contrasta com a agência da modernidade, pois a agência moderna possui a razão moderna, já a agência subalterna é a resistência à opressão da razão moderna como moral. Ademais, mediante sua proposta, Lugones quer visibilizar as atividades daqueles sujeitos que perturbam a espacialidade homogênea abstrata que privilegia o “indivíduo” e a intencionalidade como não problemática. A agência, para Lugones, ao contrário, é necessariamente um “eu → nós”, que supõe sua construção intersubjetiva interativa e relacional, de modo que os sujeitos são de qualidade transicional e suas intenções e ações são móveis e dispersas. Assim, a relação oprimir →← resistir é definida por Lugones como perpetradas por sujeitos em negociação nas tensões dinâmicas desse tipo de interação. Nem o dominador nem o dominado são, como podem aparentar, unívocos, o que afasta uma vez mais a teórica da lógica simplificadora binária, a fim de pensar o Eu relacional, considerando as diferenças espaço-temporais, habitando o lugar da opressão/ser oprimido/resistir.

Tal compreensão lhe permite associar metodologicamente os feminismos de mulheres de cor e o feminismo decolonial, começando a pensar no feminismo a partir de sua origem e da diferença colonial<sup>27</sup>, com uma implacável ênfase no seu solo, na sua intersubjetividade historicizada e encarnada. Lugones pontua que, mais do que respondendo, ela está formulando a questão da relação entre resistência (ou a resposta resistente à colonialidade dos gêneros) e decolonialidade. Mesmo assim, ressalta, sua intenção é entender a resistência à colonialidade dos gêneros sob a perspectiva da diferença colonial. Em nota de rodapé, Lugones é enfática: não existe decolonialidade sem uma decolonialidade dos gêneros, pois

A imposição colonial moderna de um sistema opressor, racialmente diferenciado, hierárquico e de gênero espalhado repetidas vezes pela lógica moderna das dicotomias não pode ser caracterizada como uma circulação do poder que organiza a esfera doméstica em oposição ao domínio público da autoridade, e a esfera do trabalho

---

<sup>27</sup> Sobre esse conceito, em “Histórias locais/Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar” (2003) Walter D. Mignolo explica que “a diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta. Se a cosmologia ocidental é um ponto de referência historicamente inevitável, as múltiplas confrontações de dois tipos de histórias locais desafiam dicotomias. A cosmologia cristã e a dos índios norte-americanos; a cristã e a ameríndia; a cristã e a islâmica; a cristã e a confuciana, entre outras, apenas encenam dicotomias quando consideradas urna a urna, não quando comparadas dentro dos limites geostóricos do sistema colonial/moderno. A diferença colonial no/do mundo colonial/moderno é também o lugar onde se articulou o “ocidentalismo”, como imaginário dominante do mundo colonial/moderno (MIGNOLO, 2003, p.10).

assalariado (e o acesso e controle da biologia sexual e reprodutiva) em oposição ao conhecimento e à intersubjetividade cognitiva/epistêmico, ou a natureza em oposição à cultura (LUGONES, 2019, p. 376).

Diante disso, Lugones define os termos do que seria a decolonialidade de gênero:

Decolonizar os gêneros é necessariamente uma práxis. Trata-se de transformar uma crítica da opressão de gênero – racializada, colonial, capitalista e heterossexista – em uma mudança viva da sociedade; colocar o teórico no meio das pessoas em um entendimento histórico, humano, subjetivo/intersubjetivo da relação oprimir → ← resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão. Em grande medida, essa práxis tem que estar de acordo com as subjetividades e intersubjetividades que constroem e são construídas pela “situação” e precisa incluir um “aprender” sobre os povos. Além disso, o feminismo não nos dá apenas uma análise sobre a opressão das mulheres. Ele vai além da opressão, fornecendo materiais que permitem que as mulheres entendam sua situação sem sucumbir a ela. Aqui, começo a organizar uma maneira de entender a opressão das mulheres que foram subalternizadas por meio da combinação de processos de racialização, colonização, exploração capitalista e imposição da heterossexualidade. Meu objetivo é focar na esfera subjetiva-intersubjetiva para revelar que as opressões desagregadoras desmontam o salto subjetivo-intersubjetivo da agência das mulheres colonizadas. Eu chamo a análise dessa opressão racializada, capitalista e de gênero de “colonialidade dos gêneros”; a possibilidade de superar a colonialidade dos gêneros é o “feminismo decolonial” (LUGONES, 2019, p.363).

Para Lugones, a colonialidade dos gêneros a possibilita entender a imposição opressora como uma complexa interação de sistemas econômicos, raciais e atribuídos de gênero, na qual toda pessoa no encontro colonial pode ser entendida como um ser vivo, histórico e plenamente descrito. Nessa dinâmica, o desejo da autora é o de entender as pessoas que resistem como oprimidas pela construção colonizadora do *lócus fraturado*.

Este termo tem presença crucial na elaboração da crítica de Lugones. Para tal, reporta-se a Walter D. Mignolo, em “Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar” (MIGNOLO, 2003), para quem o *lócus fraturado*, circunscreve o espaço onde o pensamento subalterno emerge:

O pensamento liminar (ou a “gnose liminar” como logo explicarei) é uma consequência lógica da diferença colonial. Poderia ser rastreado até o momento inicial do colonialismo espanhol nos Andes e na Mesoamérica. [...] Conforme minha análise em *The Darker Side of the Renaissance* (1995a: 247-256; 303-311), visto da perspectiva subalterna, o *lócus fraturado* da enunciação define o pensamento liminar como uma reação à diferença colonial. “Nepantla”, palavra cunhada por um falante de Nahuatl na segunda metade do século 16, é outro exemplo do pensamento liminar. “Estar ou sentir-se entre”, como se poderia traduzir a palavra, pôde sair da boca de um ameríndio, não de um espanhol (cf. Mignolo, 1995b). A diferença colonial cria condições para situações dialógicas nas quais se encena, do ponto de vista subalterno, uma enunciação fraturada, como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica. Assim, o pensamento liminar é mais do que uma enunciação híbrida. É uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica (isto é, ideologia, perspectiva). No século 16, o pensamento liminar permaneceu sob o controle dos discursos coloniais hegemônicos. [...] Ao fim do século 20 o pensamento liminar já não pode ser controlado. Oferece novos horizontes

críticos em face das limitações às críticas internas às cosmologias hegemônicas [...] (MIGNOLO, 2020, p.11).

A colonialidade do gênero torna-se, nessa perspectiva, um ingrediente ativo na história das pessoas que resistem. Para Lugones, pôr foco nas coletividades resistentes aos ataques cataclísmicos à diferença colonial, é revelar o que está oculto (LUGONES, 2019, p.363): a potência subalterna, ainda quando em germen.

Lugones (2019, p. 364) afirma que o longo processo da colonialidade começa subjetiva e intersubjetivamente em um tenso encontro que forma a normatividade capitalista, moderna, colonial, e ao mesmo tempo se recusa a produzir para ela. Ela evidencia que o ponto crucial nesse encontro é que a sua construção subjetiva e intersubjetiva informa sobre a resistência aos agentes de dominação colonial. Afinal de contas, o sistema de poder global, capitalista, colonial, moderno, que Aníbal Quijano afirma começar no século XVI nas Américas e durar até hoje, não encontrou um mundo a ser formado, um mundo de mentes vazias e de animais em evolução. O que aconteceu, na verdade, é que ele encontrou seres atravessados por organizações culturais, políticas, econômicas e religiosas. Seres em relação complexa com o cosmos, com outros Eus, com a geração, a terra, os seres vivos, os inorgânicos, em produção; Eus cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos conhecimentos, noções sobre o espaço, expectativas, práticas, instituições e formas de governo não estavam ali para serem simplesmente substituídas, e sim para serem conhecidas, entendidas e introduzidas em tensos, violentos e arriscados encontros, diálogos e negociações que nunca aconteceram.

Ao invés disso, ressalta, o processo de colonização inventou o colonizado e elaborou uma tentativa de redução completa deles a algo menos que humanos primitivos, possuídos pelo diabo, infantis, agressivamente sexuais e necessitados de transformação. Lugones frisa que deseja seguir o processo do oprimir → ← resistir no lócus fraturado da diferença colonial. Ela deseja seguir sujeitos em colaborações e conflitos intersubjetivos, completamente entendidos como membros de sociedade nativas das Américas ou da África, à medida que eles recebem, respondem, resistem e se acomodam a invasores hostis que querem destituí-los de seus bens e desumanizá-los. Embora a presença invasiva ative a brutalidade, não comunicativa, pois, deixando pouco espaço para ajustes, a hegemonia nunca é absoluta, assim, Lugones prefere pensar nos processos de resistência que perduraram e contrapuseram ao sucesso do sistema global, capitalista, colonial e na destruição que promove (de povos, conhecimentos, relações e economias), que duram até hoje. Por isso, Lugones almeja

pensar no colonizado não como simplesmente imaginado e construído pelo colonizador e pela colonialidade, de acordo com a imaginação colonial e as restrições da sua aventura capitalista, e sim como um ser que começa a habitar um lócus fraturado construído duplamente, que percebe o mundo duplamente, relaciona-se duplamente, onde os “lados” estão em tensão e o próprio conflito ativamente informa a subjetividade do Eu colonizado em relações múltiplas (LUGONES, 2019, p.364-365).

Lugones reitera que autores como Irene Silverblatt, Carolyn Dean, Maria Esther Pozo, Pamela Calla, Nina Laurie, Sylvia Marcos, Paula Gunn Allen, Leslie Marmon Silko, Felipe Guamán Poma de Ayala e Oyèrónké Oyěwùmí permitem-lhe afirmar que o gênero é uma imposição colonial, não apenas na medida em que se impõe sobre a vida – como se vive de acordo com cosmologias incompatíveis com a lógica moderna das dicotomias –, mas também no sentido em que vivências de mundos entendidos, construídos e alinhados com tais cosmologias provocam o Eu-entre-outros à resistência com e em tensão extrema com a diferença colonial (LUGONES, 2019, p. 365).

Para Lugones, “o longo processo de subjetivação do colonizado na direção da adoção/internalização da dicotomia homens/mulheres como construção social normativa [...] foi e é constantemente renovado” (LUGONES, 2019, p. 365). Não à toa, ele é marcado na carne, repetida vezes, por respostas opositoras baseadas em uma longa história de respostas opositoras e vividas como sensatas em sociedades alternativas e resistentes na diferença colonial. Trata-se, defende, de um movimento rumo a uma coalizão que impulsiona a conhecer uns aos outros como seres que são dotados de relações, de sociabilidades alternativas, e baseados em vivências da diferença colonial atravessadas por tensões e criatividade (LUGONES, 2019, p. 365).

Lugones, a respeito de sua investigação, sublinha que ela busca enfatizar a historicidade da relação oprimir → ← resistir e, conseqüentemente, busca enfatizar as resistências vividas e concretas à colonialidade de gênero. Em especial, ela deseja ressaltar a necessidade de se manter uma leitura múltipla do Eu resistente relacional. Ela pontua que essa é uma consequência direta da imposição colonial dos gêneros, uma vez que é possível testemunhar a dicotomia de gênero operando normativamente na construção da sociedade e nos processos coloniais de subjetivação opressora. No entanto, alerta a autora, se outro Eu relacional almeja ser construído, é preciso colocar entre parênteses o sistema dicotômico humano/não humano, colonial, de gênero, que é formado pela dicotomia hierárquica homem/mulher para europeus colonizadores + colonizados não atribuídos de gênero, não humanos. A autora retoma *A invenção das mulheres* (2021) de Oyèrónké Oyěwùmí para salientar que uma leitura colonizada

dos ioruba leva a dicotomia hierárquica para aquela sociedade, apagando, assim, a realidade da imposição colonial de um sistema de gênero opressor múltiplo. Sendo assim, alerta a autora, é necessário cautela com o uso indiscriminado dos termos *mulher* e *homem*, além disso, recomenda Lugones, quando necessário, colocá-los entre parênteses para entrelaçar a lógica do lócus fraturado, sem causar o desaparecimento das forças sociais que existem ligadas às respostas resistentes. Pois, sobressalta, se apenas as categorias homem e mulher forem costuradas no tecido que constitui o Eu que resiste, a própria resistência será apagada. Ela assegura que apenas entre parênteses será possível observar a lógica distinta que organiza a sociedade nas respostas resistentes. Dessa forma, a percepção e a habitação múltipla, a fratura do lócus, a dupla ou até múltipla consciência são constituídas em parte por essa diferença lógica. De acordo com ela, o lócus fraturado inclui a dicotomia hierárquica que forma a subjetivação do colonizado. No entanto, o lócus é rompido pela presença resistente, a subjetividade ativa do colonizado contra a invasão colonial do Eu comunal – quando habita essa subjetividade. A autora pondera que, neste ponto, é possível identificar o espelhamento da multiplicidade das mulheres de cor nos seus feminismos (LUGONES, 2019, p. 365-366).

Lugones segue o que foi detalhado por Juan Ricardo Aparicio e Mario Blaser, em “La ‘Ciudad Letrada’ y la insurrección de saberessubyugados em America Latina” (2015), no que tange a distinção entre moderno e não moderno feita pelos autores. Os mesmos deixam evidente a importância de tal distinção, uma vez que falam sobre a tentativa da modernidade de controlar, através da negação, o desafio da existência de outros mundos com princípios ontológicos diferentes, pois ela nega a existência dessas outras possibilidades roubando sua validade e coetaneidade. A negação dá-se pela própria colonialidade, que emerge como constituinte da modernidade. Assim, a diferença entre o moderno e não moderno se torna – desde uma perspectiva da modernidade – uma diferença colonial, uma relação hierárquica na qual o não moderno é subordinado ao moderno. Porém, ressalta-se que a exterioridade da modernidade não é pré-moderna. Trata-se aqui fundamentalmente da crítica à lógica “categórica”/essencialista da modernidade, no caso, à dicotomia entre homem e mulher, e até ao dimorfismo entre machos e fêmeas, ainda quando não se consegue ver nisto ver a colonialidade ou a diferença colonial. Tal perspectiva pode até mesmo não representar, ou ainda excluir a possibilidade de resistência ao sistema moderno, colonial e de gênero, e à colonialidade dos gêneros, porque ela não consegue notar o mundo se multiplicando por meio de um lócus fraturado na diferença colonial (LUGONES, 2019, p. 366). Coube à teórica, portanto, elaborar uma metodologia da decolonialidade.

Para tanto, Lugones interpõe por uma leitura da sociedade com base nas cosmologias que a informam, ao invés de começar com uma leitura já atribuída de gênero das cosmologias que constituem e informam as percepções, incorporações e relações. Em resumo, o caminho recomendado pela autora se distingue daquele que aloca o gênero na esfera social. Para ela, essa mudança lhe permite entender a organização da sociedade de uma maneira reveladora sobre as perturbações profundas da imposição de um gênero ao Eu relacional. Portanto, de acordo com a autora, traduzir termos da cosmovisão indígena e/ou andina, tais como *koshskalaka*, *chachawarmi*, e *urin*, por exemplo, para o vocabulário dos gêneros, para uma concepção dicotômica, heterossexual, racializada e hierárquica que dá sentido às diferenças de gênero, é exercitar a colonialidade da língua – e, assim, a possibilidade de se articular uma resistência à colonialidade de gênero é impossibilitada (LUGONES, 2019, p. 367).

Não se trata, certifica Lugones, de negar a imposição das dicotomias humano/não humano, homem/mulher, macho/fêmea na construção das vidas diárias das pessoas e povos colonizados, porque isso não é possível. Além disso, fazê-lo, seria esconder a colonialidade dos gêneros, algo que apagaria a própria possibilidade de notar a vivência em tensão da diferença colonial e as respostas que vêm desse lugar. À medida que a autora aponta a colonialidade na tradução de *chachawarmi* para homem/mulher, ela está ciente dos usos de “homem” e “mulher” na vida cotidiana de comunidade bolivarianas, inclusive nos discursos inter-raciais. O sucesso da complexa norma de gênero introduzida com a colonização, e que constitui a colonialidade dos gêneros, pontua a autora, transformou essa tradução colonial em uma questão diária, porém a resistência à colonialidade é vivida linguisticamente na tensão das feridas coloniais, pois:

O apagamento político e a tensão vivida do *linguagismo* – do movimento entre formas de viver em relação com a linguagem – entre *chachawarmi* e homem/mulher formam certa lealdade à colonialidade dos gêneros, à medida que apaga uma história de resistência à diferença colonial (LUGONES, 2020a, p.368).

Para Lugones, é possível olhar para o passado colonial, como um observador, e visualizar os nativos negociando a introdução de crenças e práticas estrangeiras, assim como negociando sua atribuição a posições inferiores e a um entendimento deles mesmos como poluentes e sujos. É evidente, sugere a autora, que visualizar isso é não ver a colonialidade. Para ela, trata-se de ver as pessoas colocadas em circunstâncias difíceis com a missão de ocupar posições humilhantes que as tornam nojentas aos olhos de outras que são socialmente superiores. Ver a colonialidade, reforça, é conseguir perceber a poderosa redução de seres humanos a animais, seres inferiores

por natureza, num entendimento delirante da realidade que cria as dicotomias humano/natureza, humano/não humano, e, desse modo, impõe uma ontologia e uma cosmologia que, em seu poder e constituição, desautoriza toda a humanidade, toda possibilidade de entendimento e de comunicação humana, para desumanizar os seres. Ver a colonialidade é conseguir perceber o *jaqi*, a persona, o ser que está em um mundo de significados sem dicotomias, e também a besta, as duas partes reais, as duas competindo para sobreviver, sob a influência de diferentes poderes. Assim, ver a colonialidade é revelar a própria degradação que permite duas rendições da vida e um ser tornado possível através delas. Dessa forma, a única possibilidade de tal ser está na sua plena habitação dessa fratura, dessa ferida, em que o sentido é contraditório e dessa contraditoriedade novos sentidos aparecem (LUGONES, 2019, p. 369).

No entanto, não se trata de um assunto do passado, sustenta a autora, mas um desafio contemporâneo que retoma a questão da geopolítica do conhecimento. Trata-se de examinar como se cria um feminismo que considera os desígnios globais – de ordem religiosa, econômica, social e epistêmica – relacionados a qual energia mulheres e homens racializados devem ter para que, apagando a diferença colonial, possam usar essa energia para a destruição dos mundos de sentidos de suas próprias possibilidades, isto é, usá-la em direção à destruição do ocidentalismo como imaginário dominante. As possibilidades não estão nem na subordinação nem na paridade com os superiores, e tampouco na hierarquia que constitui a colonialidade. Para ela, essa construção do ser humano é viciada na sua relação íntima com a violência. Ao trazer à tona, mais uma vez, a diferença colonial de Mignolo (2003), Lugones pontua que, se for necessário dialogar como o homem moderno, a diferença colonial envolve sua redenção, mas também sua autodestruição, e que a via de superação está na comunidade a entrelaçar as subalternidades. A autora defende que o diálogo na diferença colonial não é apenas possível como também é primordial para aqueles que resistem à desumanização em locais diferentes e interligados. Desse modo, a transcendência só é possível sob a perspectiva da subalternidade, mas na direção de uma novidade do ser-sendo (LUGONES, 2019, p. 370).

A proposta de Lugones é a de um pensamento marginal feminista, em que a liminaridade da margem é um solo, um espaço, uma fronteira, fazendo uso dos termos de Gloria Anzaldúa (2005), e não apenas uma divisão, uma repetição infinita de hierarquias dicotômicas entre espectros humanos desalmados (LUGONES, 2019, p. 371). Regularmente, na obra de Mignolo, pontua Lugones, a diferença colonial é aplicada a esferas diferentes daquela da subjetividade/intersubjetividade. Mas quando ele a usa para caracterizar o “pensamento

marginal”, o autor propõe que Anzaldúa acione essa ideia. Ao fazer isso, Lugones (2019, p. 371) ressalta, está entendendo o lócus da autora como fraturado. A leitura que a autora enseja entende a colonialidade dos gêneros e a rejeição, a resistência e a resposta; e se adapta, sempre concretamente, às suas negociações.

A proposta de Lugones é de que se note uns aos outros como resistentes à colonialidade dos gêneros na diferença colonial, sem necessariamente ser íntimo do mundo dos significados onde a resistência à colonialidade surge. Ela pontua:

A tarefa da feminista decolonial começa por ver a diferença colonial, resistindo enfaticamente a seu próprio habito de apaga-la. Ao vê-la, ela enxerga o mundo com novos olhos, e então deve abandonar seu encantamento com a “mulher”, com o universal, e começar a aprender sobre outros e outras que também resistem à diferença colonial (LUGONES, 2019, p. 371).

Neste aspecto, Lugones ressalta em nota de rodapé que aprender sobre as histórias uns dos outros é um importante ingrediente para o entendimento das profundas coalisões entre mulheres de cor estadunidenses. Aqui, ela está dando uma nova “virada” para esse aprendizado.

Contra a leitura social-científica objetificadora, essa visão tenta entender os sujeitos, sua subjetividade ativa, enfatizada à medida em que busca os lócus fraturados na resistência contra a colonialidade do gênero no ponto de partida da coalisão. Quando pensamos no ponto de partida da coalisão por conta de um lócus fraturado comum, as histórias de resistência na diferença colonial são o lugar onde precisamos *morar*, aprendendo uns sobre os outros e outras. A colonialidade dos gêneros é percebida como exercícios concretos de poder intrinsecamente relacionados, alguns corpo-a-corpo, alguns jurídicos, alguns dentro de um cômodo onde fêmeas-bestiais-mulheres-não-civilizadas são forçadas a tecer dia e noite, outros no confessionário. As diferenças na concretude e no caráter intrínseco do poder em circulação não são entendidos como níveis de generalidade; as subjetividades atribuídas de corpo e a esfera institucional são igualmente concretas (LUGONES, 2019, p. 372).

O desejo da autora é visualizar a multiplicidade nessa fratura, ou seja, tanto a imposição da colonialidade dos gêneros quanto a resposta resistente de um subalterno senso de si, do social, do Eu relacional, do cosmos, todos com base em uma memória povoada. A autora garante que, sem essa multiplicidade em tensão, é possível visualizar a colonialidade dos gêneros apenas como uma conquista ou um congelamento da memória, uma concepção ossificada do Eu relacional de um senso pré-colonial da sociedade. Parte do que a autora constata é justamente esse movimento tensionado, onde as pessoas estão em movimento, sendo assim, a tensão entre a desumanização e a paralisia da colonialidade do ser, e a atividade criativa do ser-sendo:

À medida que a colonialidade se infiltra em todos os aspectos da vida por meio da circulação do poder no nível do corpo, do trabalho, da lei, na imposição de impostos e no aparecimento de desapropriações de propriedades e terras, sua lógica e eficácia são enfrentadas por pessoas diferentes cujos corpos, Eus relacionais, e relações com

o mundo espiritual não seguem a lógica do capital. A lógica seguida por elas não é contraposta pela lógica do poder. Os movimentos desses corpos e dessas relações não se repetem; eles não se tornam estáticos e ossificados. Tudo e todos continuam a responder ao poder, e respondem, muitas vezes, de maneira resistente – nem sempre um desafio aberto, apesar de algumas vezes o ser –, e de formas que podem ou não ser benéficas para o capital, mas que não são parte de sua lógica. A partir do lócus fraturado, o movimento sucede na retenção de formas criativas de pensar, comportar-se e se relacionar, que são antitéticas à lógica do capital. O sujeito, as relações, as bases e as possibilidades são continuamente transformadas, encarnando uma trama desde o lócus fraturado que constitui uma recriação criativa, povoada. Adaptar, rejeitar, adotar, ignorar e integrar nunca são apenas formas isoladas de resistência, por serem sempre performadas por um sujeito ativo complexamente construído na sua habitação da diferença colonial com um lócus fraturado (LUGONES, 2019, p. 372).

A autora ressalta que não é possível a ninguém resistir à colonialidade dos gêneros sozinho. Sendo assim, somente seria possível resistir a ela com o entendimento do mundo e com uma vivência que é compartilhada e consegue entender as próprias ações – ao garantir certo reconhecimento. Para ela, são as comunidades, e não os indivíduos, que possibilitam o fazer; ou seja, as pessoas produzem junto de outras, nunca em isolamento. Ela explica:

O boca a boca, a passagem de mão em mão das práticas vividas, dos valores, crenças, ontologias, espaços-tempo e cosmologias constituem as pessoas. A produção da vida diária, na qual existimos, produz nossos Eus, à medida que nos provem vestimentas, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, hábitos, e noções de espaço e tempo; todos produtos significativos para nós (LUGONES, 2019, p. 372).

No entanto, a autora salienta que esses caminhos não são apenas diferentes, eles também afirmam um ideal da vida acima do lucro, de um comunalismo acima do individualismo, de um “estar” em vez do empreendimento; seres em relação em vez de separados dicotomicamente repetidas vezes em fragmentos hierárquica e violentamente ordenados. Essas formas de ser, de dar valor e de acreditar se estabeleceram como parte da resposta resistente à colonialidade, certifica a autora (LUGONES, 2019, p. 373).

A autora se interessa, por fim, em uma ética da coalisão-em-processo em termos de um ser-sendo e um ser-sendo relacional que estende e interconecta seu solo povoado, em referência à Audre Lorde. Ela pensa no Eu relacional como numa resposta à colonialidade dos gêneros na diferença colonial a partir de um lócus fraturado, apoiado em uma fonte alternativa comunal de sentido que torna possível elaborar respostas. Para ela, a direção da possibilidade de fortalecimento da afirmação e alternativa do Eu relacional não está no repensar da relação com o opressor no ponto de vista do oprimido, e sim no aprofundamento da lógica da diferença e da multiplicidade e da coalisão no ponto de vista da diferença. Desse modo, “a ênfase está em manter a multiplicidade na ponta da redução – não na manutenção de um “produto” híbrido, que esconde a diferença colonial –, nas tensas elaborações de mais de uma lógica, que não

devem ser sintetizadas mas transcendidas”. Entre as lógicas acionadas, pontua Lugones, estão várias que encontram a lógica da opressão: muitas diferenças coloniais, mas uma lógica da opressão. No entanto, a autora ressalta que *as respostas a partir dos lócus fragmentados podem estar criativamente em coalizão*, uma forma de pensar uma possibilidade de coalizão que leva em consideração a lógica da decolonialidade, e a lógica da coalizão das feministas de cor:

a consciência opositora de um erótico social (Sandoval) que assume as diferenças que tornam o ser-sendo criativo, que permite encenações totalmente desafiadoras da lógica das dicotomias (Lorde). A lógica da coalizão desafia a das dicotomias; as diferenças nunca são vistas em relação às dicotomias, mas a lógica tem como oposição a lógica do poder. A multiplicidade nunca é reduzida (LUGONES, 2019, p. 373).

Para Lugones, este é um começo promissor, pois confirma um conceito importante de Maldonado-Torres (2018), o de “virada decolonial”. A autora assume que as questões se multiplicam e as respostas são difíceis. Porém, elas exigem que se coloque, mais uma vez, certa ênfase em metodologias que funcionem nas vidas; pois “a responsabilidade é a maior possível” (LUGONES, 2019, p. 373).

### 3 AS CRÍTICAS À LUGONES: AS CRÍTICAS DA CRÍTICA

A relevância das teorias feministas decoloniais foi evidenciar o gênero em sua interface com a “práxis irracional da violência” (DUSSEL, 2000), que caracterizou a face oculta da modernidade, a saber, a colonialidade, mas também as resistências a esta. Tais teorias destacam quer o gênero no processo colonial quer o colonialismo nas teorias de gênero, o que passa por várias contribuições teóricas, incluindo as mulheres de cor dos Estados Unidos e de outros lugares do mundo – o que Ballestrin (2020) denomina como “feminismos subalternos”<sup>28</sup>.

A evidência da importância da feminista decolonial nos debates que assume é tanta que, por isso mesmo, sua produção é tão controversa, sendo ela alvo de críticas. Não que suas interlocutoras críticas a rejeitem *in totum*, exceto que observam limitações e imperfeições em seus argumentos. Tendo isso em vista, este capítulo busca assinalar a recepção às contribuições de Lugones, na forma de aproximações e afastamentos. Sem qualquer pretensão ao esgotamento da crítica, o intento aqui é trazer um pouco dessa interlocução a partir de sua obra. Algumas intelectuais aqui lembradas que não necessariamente analisaram a obra da autora, nesse caso, sua eleição se deu por terem produzido entendimentos que podem ser traçados em paralelo com a investigação da obra da teórica feminista argentina cuja carreira foi construída nos Estados Unidos. Aproximar ou afastar os pontos de vista é uma forma de instigar o debate.

María Lugones, cuja teoria foi o *corpus* desta dissertação, parte do feminismo de mulheres de cor dos Estados Unidos e se desloca para o feminismo decolonial. No capítulo anterior, foi possível sublinhar o modo como Lugones compreendeu os traços historicamente específicos da organização do gênero/sexo no sistema moderno/colonial. Ao articular o referencial teórico da colonialidade do poder de Quijano, buscando torná-lo mais complexo, a autora ensejou refinar – criando a sua própria teorização – a concepção de “colonialidade de gênero”, cujo marco inaugural teria sido a colonização do Caribe e das Américas. Desta feita, introduziu-se um padrão civilizatório caracterizado por sua distinção dicotômica e hierárquica, que elencou e separou humanos de não-humanos (os colonizados), sendo o gênero – inextricavelmente

---

<sup>28</sup> Em referência à ideia de “subalternidade” como em Gayatri Spivak (2010), Ballestrin (2017) utiliza a expressão “feminismos subalternos” para aludir à subalternidade no interior do próprio feminismo que, ao mesmo tempo que denuncia o silenciamento de várias expressões do movimento, também agencia um antagonismo diante desse feminismo hegemônico. A construção desses diversos feminismos subalternos se acentua a partir da interiorização de marcadores como classe, raça e nacionalidade, cujos enunciados despontam em termos de “identidades, “diferenças” e “desigualdades” em âmbito global.

racializado –, ele mesmo, um marcador de hierarquias, de sujeição de corpos, traçando, pois, o ponto limítrofe entre vida e morte. Em suma, o domínio colonial – ocidental produtivo capitalista –, para a sua solidificação e expansão, dependeu de uma elaborada estrutura de domínio e controle, sendo, nesse escopo, o sexo e o gênero tecnologias essenciais (CARVALHO, 2021; LUGONES, 2012, 2019, 2020a, 2020b).

Para uma ampliação desse domínio, em termos conceituais, a teórica feminista italiana Teresa de Lauretis, em “A tecnologia de gênero” (2019), formula o gênero como produto e processos de tecnologias sociais, amparando-se nas tecnologias sexuais foucaultianas, do seguinte modo:

Poderíamos dizer que, assim como a sexualidade, o gênero não é uma propriedade de corpos nem algo existente a priori nos seres humanos, mas, nas palavras de Foucault, “o conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais”, por meio do desdobramento de “uma complexa tecnologia política” (LAURETIS, 2019, p. 123).

Por sua vez, o filósofo, teórico *queer*, pós-estruturalista espanhol Paul B. Preciado, em “O que a contrassexualidade?” (2019), também explica:

O sexo, como órgão e prática, não é nem um lugar biológico preciso nem uma pulsão natural. O sexo é uma tecnologia de dominação heterossocial que reduz o corpo a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica de poder entre os gêneros (feminino/masculino), fazendo coincidir certos afetos com determinados órgãos, certas sensações com determinadas reações anatômicas. A natureza humana é um efeito da tecnologia social que reproduz nos corpos, nos espaços e nos discursos a equação natureza = heterossexualidade. O sistema heterossexual é um dispositivo social de produção de feminilidade e masculinidade que opera por divisão e fragmentação do corpo: recorta órgãos e gera zonas de alta intensidade sensitiva e motriz (visual, tátil, olfativa...) que depois identifica como centros naturais e anatômicos da diferença sexual. Os papéis e as práticas sexuais, que naturalmente se atribuem aos gêneros masculino e feminino são um conjunto arbitrário de regulações inscritas nos corpos que asseguram a exploração material de um sexo sobre o outro. A diferença sexual é uma heterodivisão do corpo na qual a simetria não é possível. O processo de criação da diferença sexual é uma operação tecnológica de redução que consiste em extrair determinadas partes da totalidade do corpo e isolá-las para fazer delas significantes sexuais. Os homens e as mulheres são construções metonímicas do sistema heterossexual de produção e de reprodução que autoriza a sujeição das mulheres como força de trabalho sexual e como meio de reprodução. Essa exploração é estrutural, e os benefícios sexuais que os homens e as mulheres heterossexuais extraem dela, obrigam a reduzir a superfície erótica aos órgãos sexuais reprodutivos e a privilegiar o pênis como o único centro mecânico de produção de impulso sexual (PRECIADO, 2019, p. 414-415).

No rastro, ainda, de sua elaboração sobre as novas ontologias sociais e categorias de identidade inauguradas pelo padrão de poder moderno/colonial, Lugones enfatiza que tanto o gênero como o corpo-sexuado são ficções, historicizando-os, concebendo-os, em sua organização hierárquica e dicotômica, uma genealogia ocidental específica. A autora distancia-se de noções que tomam o sexo como significante único de significado universal (FOUCAULT, 2006).

Viagens (PEREIRA, 2015) ou *Peregrinajes* (LUGONES, 2003) que promovam o encontro entre a teoria *queer* e a decolonial despontam de modo bastante significativo para se revelar a lógica subjacente aos empreendimentos coloniais em termos de sexo/gênero/raça/sexualidade como projetos consolidados da colonização, da mesma maneira que se somam em uma crítica da modernidade capitalista como um sistema de matriz de dominação cisheteropatriarcal. Assim, quer na “contrassexualidade” de Preciado (2014, p.37) – que se trata de um empreendimento que deseja o fim da Natureza como a ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros, ou, dito de outro modo, refere-se a uma análise crítica da diferença de gênero e de sexo, como produto do contrato social heterocentrado, cujas performatividades normativas foram gravadas nos corpos como verdades biológicas – , quer na “colonialidade de gênero” de Lugones (2019, 2020a), de formas provocativas, colocam à prova a “biologia” como ordenamento das vidas, exemplificado também na seguinte sentença formulada pela autora:

A distinção sexual moderna/capitalista/colonial não é biológica, mas, sim, política. A distinção “biológica” entre macho e fêmea que a modernidade introduziu através do desenvolvimento da ciência depende da dicotomia de gênero. É uma distinção política, axial que, ao usar a distinção como “natural” e “biológica”, representa, por si mesmo, um esconder as contradições do sistema de gênero moderno colonial capitalista. O separar logicamente a distinção homem-mulher da distinção entre macho e fêmea permite pensar os animais e os seres subumanos como sexualizados dimorficamente. Já que conceber, perceber, classificar, algo como natural é entendê-lo como instrumento, considerar sua exploração e redução justificadas por sua condição natural. Quer dizer, a distinção entre humano civilizado e natureza é outra distinção colonial fundamental (LUGONES, 2020b, p. 90).

A proposição de defesa da configuração estabelecida através do marco colonial não corresponde ao *status* anterior conferido ao “sexo” entre os mesoamericanos, conforme os relatos dos trabalhos empíricos trazidos à tona ao longo de suas formulações. Como Lugones pondera em uma nota de rodapé de “Rumo a um feminismo decolonial” (2019, p.376), “[...] mesoamericanos não entendiam sexo de maneira dimórfica e separável, mas em dualismos fluidos [...]”. Nesse sentido, a autora não apenas questiona as bases ontológicas da diferença sexual, como também localiza essa inflexão geostóricamente nas ex-colônias.

A filósofa estadunidense pós-estruturalista Judith Butler é, certamente, assim como Preciado, um dos nomes mais expressivos da teoria *queer* e também da teoria feminista contemporânea. A extensão de sua obra é influenciada, sobremaneira, por Foucault e Derrida, aliada às discussões da teoria psicanalítica e marxista. A despeito dos contextos geopolíticos implicados nas formulações “butlerianas”, seu potencial subversivo é pertinente para questões relativas aos processos da constituição do sujeito ao assumir identidades que são sexuadas, generificadas e

racializadas. Neste ponto, em confluência com as proposições anteriores, suas interrogações em “Problemas de Gênero” (2018) são bastante oportunas:

E o que é, afinal, o “sexo”? É ele natural, anatômico, cromossômico ou hormonal, e como deve a crítica feminista avaliar os discursos científicos que legam estabelecer tais “fatos” para nós? Teria o sexo uma história? Possuiria cada sexo uma história ou histórias diferentes? Haveria uma história de como se estabeleceu a dualidade do sexo, uma genealogia capaz de expor as opções binárias como uma construção variável? Seriam os fatos ostensivamente naturais do sexo produzidos discursivamente por vários discursos científicos a serviço de outros interesses políticos e sociais? Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero (BUTLER, 2018, p. 22).

Butler, distintamente a Lugones, não chega a problematizar o colonialismo com a inauguração da dicotomia homem/mulher, muito menos possui uma discussão convincente sobre a “raça” integrada às bases da obra citada, mas reconhece nos pilares da modernidade, conforme sua própria crítica desconstrutivista, as oposições binárias, os essencialismos, etc., e, em razão disso, recusa completamente a concepção de que o sexo ou gênero seja uma substância permanente, isto é, o sexo não é uma entidade material “natural”. A ordem dominante heterossexista estabeleceria, assim, a coerência dessas categorias. É verdade, porém, que Lugones pavimenta sua teoria com base em outros diálogos, logo, a aparência contingente dessa articulação se explica através de uma evidente aproximação de Lugones com as teorizações do feminismo pós-estruturalista expressas sobretudo pela nítida influência em suas posições historicizadas e antiessencialistas.

A despeito das análises comumente formuladas nos estudos de gênero, de modo mais abrangente, que buscaram delinear as supostas bases biológicas do gênero<sup>29</sup>, ou ainda, em

---

<sup>29</sup> Vale frisar que há um debate clássico nas abordagens teóricas dos feminismos que envolveu as suposições sobre as bases “biológicas” e “sociais” do gênero, assentados na oposição entre sexo (natureza) e gênero (cultura). Linda Nicholson, em “Interpretando o gênero” (2000), explica que a noção de “gênero” tem suas raízes ligadas à junção de duas ideias importantes no pensamento ocidental moderno, quais sejam: a da base material da identidade e a da construção social do caráter humano. Prevaleceu no final dos anos 1960, a ideia sobre a distinção masculino/feminino era supostamente ocasionada pelos “fatos da biologia” e expressada por eles. Tal noção se refletia no fato de que a palavra frequentemente utilizada para descrever essa distinção, “sexo”, tinha fortes associações biológicas. Essa presunção implícita em fixar na biologia as raízes das diferenças entre mulheres e homens colaborou com a ideia de imutabilidade e com a desesperança nas tentativas de transformação de realidade. As feministas anglo-saxãs do final dos 1960 se valeram da ideia da constituição social do caráter humano para tentar enfraquecer o poder desse conceito. Ainda nesse mesmo período, o termo “gênero” permaneceu sendo usado em referência aos fenômenos socialmente codificados nas diferenciações entre “masculino” e “feminino”. Por isso, o “gênero” não era tido pela maioria como uma alternativa à ideia de “sexo”, mas como uma ferramenta para tentar frear a abrangência do próprio “sexo”. Em resumo, assim, o conceito de “gênero” para a maioria das feministas dessa época foi introduzido para complementar o de “sexo”, não para substituí-lo, dessa forma, o “sexo” parecia essencial para a própria definição do conceito de “gênero”. Até aqui, prevaleceria, como uma marca do pensamento sobre socialização do século XX, o pensamento de que o fisiológico seria um “dado” por onde as características sociais específicas seriam “sobrepostas”. Desse modo, o relacionamento entre biologia e socialização informaram o modelo de teorização feminista que argumentou sobre o relacionamento entre corpo, personalidade e

oposição, se os gêneros constroem os sexos, no esquema traçado por Lugones (2014b), o fato é que o “sexo” foi pensado, invariavelmente, para estar isolado na caracterização do colonizado, como não-humanos. Isso significaria dizer que o gênero funcionaria como um atributo de reconhecimento de humanidade e civilidade, designado apenas para homens e mulheres brancos burgueses europeus – embora, no caso das mulheres brancas, sua humanidade limitasse ao papel de reprodutora da raça<sup>30</sup> e do capital –, sustentando, nessa lógica que, ao menos de saída, não haveria gênero para não-humanos, embora concorde, em última instância, que esse “sexo” poderia, sim, ser generificado. Essa cisão foi defendida pela autora, tal como se discorreu antes, como um “bom ponto de entrada para uma pesquisa que encara a colonialidade de maneira séria e que tem como objetivo estudar a historicidade e o significado da relação entre sexo e gênero” (LUGONES, 2014b, p. 937).

Em outras palavras, à medida que pessoas racializadas foram impreterivelmente assimiladas nesse sistema de gênero binário e hierarquizador, foram criadas, ao mesmo tempo, encarnações raciais e generificadas como um exterior constitutivo às categorias “homem e “mulher”, sendo esses povos racializados concebidos como fracassos justapostos aos homens e mulheres “autênticos”. Assim, esses homens e mulheres racializados eram vistos como animais selvagens que precisariam ser domados e/ou disciplinados para, quem sabe, atingir o *status* de feminilidade e masculinidade, classificações que inexistiam, segundo Lugones, antes da invasão. Desse modo, a legitimação do gênero foi reservada para aqueles que foram construídos sob o desígnio de “humanidade” no interior dessa lógica colonial, ou seja, homens e mulheres

---

comportamento, para a qual Nicholson nomeia de "fundacionalismo biológico" em contraste com a ideia de "determinismo biológico". Já no final da década de 1970, o conceito de gênero, tomado como uma construção cultural, arbitrária, variável e com aspectos vinculados ao "sexo biológico" – concebido como natural e imutável –, já havia se difundido entre as teorias/ativismo feministas, sendo utilizado na distinção entre sexo e gênero, portanto, considerado um avanço em relação à categoria mulher. No entanto, no âmbito de diferentes tradições disciplinares, no final da década seguinte, inúmeros estudos críticos intensificaram o questionamento acerca dos pressupostos presentes na distinção sexo/gênero. Uma das razões foi a fixidez e unidade que essa distinção conferia para as próprias identidades de gênero, ao tomar uma base biológica imutável que dividia a humanidade em dois sexos e, por consequência, em dois gêneros, além, é claro, da própria problematização da universalidade atribuída a essa distinção. Já a partir do início da década de 1990, sobretudo com o avanço da teoria *queer*, os feminismos se empenharam para remover o estatuto do "sexo" como fora da cultura e da história, já que isso mantinha intacta as ideias relacionadas com identidades essenciais, a exemplo de homens e mulheres. Vale ressaltar que, apesar do investimento intenso e apropriação crítica ao conceito de gênero nas teorias feministas nos últimos 50 anos, novos pilares do determinismo biológico despontam para subsidiar discursos médicos e conservadores transfóbicos que, evidentemente, se negam a romper com uma produção discursiva da primazia biológica da diferença sexual (MAÇÃO; ALVIM; RODRIGUES, 2021; PISCITELLI, 2008).

<sup>30</sup> Cabe lembrar que, antes do paradigma da branquitude (SCHUCMAN, 2014), a mulher branca era “a” mulher, por isso, não racializada, algo que se destinava apenas às não-brancas. A branquitude, precisamente, desmascarou isso ao evidenciar que há um padrão de homens e de mulheres que se tornou “universal” em virtude do poder alcançado por seus grupos, em que a “diferença” era compreendida como um desvio da norma. Falar, acima, em reprodutora da “raça” é registrá-la como marcador social de superioridade na lógica da modernidade-colonialidade.

brancos burgueses, o que fundamentou incessantemente as estruturas desumanizantes da colonização/escravidão como uma engrenagem naturalizada (LEO, 2020).

O trabalho de Lugones integra, de modo provocativo, um grupo de análises que, além de fornecerem um instrumental analítico sobre como se deram os processos históricos específicos da organização de gênero/sexo no sistema colonial/moderno a partir de seu antagonismo fundamental, também, e indo além, afirmam que nem todos os povos organizam suas relações em termos de gênero e/ou com base nele além de negarem a existência de um patriarcado pré-colonial. Não à toa, ressalta como a colonialidade de gênero, em seus termos, além de revelar as mudanças que a colonização trouxe, para se compreender o alcance da organização do sexo e do gênero sob a força do colonialismo e no interior do capitalismo global eurocêntrico, também impactaria os estudos das sociedades pré-colombianas, colocando em xeque a própria categoria de gênero como parte daquelas organizações sociais. Conforme ressalta Catherine Walsh (2018) dificilmente alguém negaria que a invasão colonial lançou um regime de poder em que as ideias de “gênero” e patriarcado” eram, pois, fundamentais, porém, ressalta, há disputas entre teóricas de Abya Yala<sup>31</sup> sobre as origens do gênero e do patriarcado e sua possível contribuição para o pensamento feminista, por exemplo.

Breny Mendoza (2014) enfatiza como a crítica que se iniciou nos círculos acadêmicos em torno do conceito de “colonialidade de gênero” teve relação com as obras etnográficas eleitas por Lugones para sustentar suas posições. Tal como mencionado antes, nesta dissertação, Lugones constrói o seu conceito a partir de teorias feministas africanas e indígenas da América do Norte<sup>32</sup> que questionaram a forma como o feminismo ocidental deu como certa a pré-existência de gênero em todas as culturas, postulando que o gênero não existia como um princípio ordenador do poder entre homens e mulheres em suas respectivas sociedades até a chegada dos europeus. A sustentação desse tipo de argumentação, sublinha Mendoza, envolveu a escavação de evidências históricas suficientes para lançar dúvidas sobre a presença do gênero em suas sociedades. Não surpreende, portanto, que grande parte das críticas a Lugones tenham se concentrado em revisar ou tentar refutar as supostas evidências oferecidas por essas autoras

---

<sup>31</sup> “Abya Yala” significa “Terra madura” na língua do povo originário “Kuna”, hoje habitantes da costa caribenha do Panamá. O termo se trata de uma autodesignação dos povos originários em contraposição ao uso de América Latina e vem sendo utilizado frequentemente por feministas de(s)coloniais do continente.

<sup>32</sup> Lugones aciona com regularidade os trabalhos empíricos de Oyéronké Oyewùmi, em *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (2021), e de Paula Gunn Allen, em *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Vale apontar ainda que o repertório de obras etnográficas da autora inclui os estudos de Sylvia Marcos e Pamela Calla, dentre outras. No entanto, Lugones não desenvolve uma pesquisa empírica própria.

africanas e indígenas que ousaram argumentar que a África e os povos originários da América eram sociedades sem patriarcado<sup>33</sup> e baseadas no igualitarismo.

Semelhante a afirmação de Walsh (2018), Mendoza (2014) pontua que, em geral, no campo feminista, há o reconhecimento das vicissitudes da colonialidade do conhecimento e da importância da construção de modelos alternativos à modernidade-colonialidade, porém, algumas estudiosas insistem em questionar a tese da inexistência do gênero e do patriarcado no período pré-colonial na África e nas Américas. Nesse sentido, a obra *A invenção das mulheres* (1997 – 2021) de Oyèrónké Oyewùmi, utilizada como fonte primária para Lugones, pode ser mencionada como um exemplar que, desde o seu lançamento, passa por profunda análise e detalhado escrutínio, sobretudo, no que tange o seu aspecto metodológico<sup>34</sup>.

A antropóloga feminista argentina Rita Segato (2003), por exemplo, ao analisar a construção de gênero nas tradições religiosas iorubá afro-brasileiras, confrontando-as com as fontes etnográficas do trabalho da socióloga nigeriana, conclui, em divergência, ser o gênero um elemento central para a estrutura religiosa africana presente no Brasil:

No entanto, a especificidade da minha abordagem é justamente afirmar que o sistema de gênero é o fator estruturante que possibilitou a continuidade dessa tradição, constituindo o núcleo e não um elemento supérfluo ou adicional, que poderia estar ausente sem afetar a cultura, a cosmovisão e a sociedade afro-americana de candomblé como um todo. Em outras palavras, trato os comportamentos homossexuais, tantas vezes apontados como uma constante na sociabilidade e na sexualidade dos cultos, não como um elemento à parte, mas sim como consequência de uma construção particular do sistema de gênero que, por sua vez, não é apenas mais uma informação,

<sup>33</sup> Vale retomar, de modo adicional à nota acima que, ao longo dos últimos anos, uma variedade de abordagens tratou das implicações políticas das "diferenças entre os sexos" na África, sobremaneira, perfis de trabalhos que chamavam atenção para as diferenças hierárquicas entre homens e mulheres e aqueles que chamavam atenção para a sua equivalência social e *status* complementar. Bibi Bakare-Yusuf (2003), por exemplo, pontua que teóricas africanas como Niara Sudarkasa (1987), Oyèrónké Oyewùmi (1997) e Nkiru Nzegwu (2001) têm afirmado que, enquanto sociedades Africanas podem ter suas formas de desigualdade, a exemplo da estratificação, é errado sugerir que a assimetria sexual seja inerente a elas, ou ainda, que o gênero, pré-invasão, era um princípio que organizava essas sociedades. Em síntese, afirmam que diferenças sexuais não levariam à dominação masculina, logo, a noção de "patriarcado" seria, conseqüentemente, tomado como um conceito importado e imposto. Já Lugones (2020a), quando apresenta o trabalho de Paula Gun Allen (1992), ensejou demonstrar a existência de sistemas na América pré-colonial que eram ginocráticos. Na esteira de trabalhos que apontam para um maior poder social e político das mulheres, Mendoza (2014) afirma que algumas autoras entenderam o matriarcado, o maternalismo, a matrifocalidade e a matrilinearidade como essências culturais que podem ser notadas nos sedimentos da sociedade africana até hoje.

<sup>34</sup> É o caso, por exemplo, das teóricas Bibi Bakare-Yusuf, Carole Boyce Davies e Rita Segato em "Yorubas Don't Do Gender: A Critical Review of Oyeronke Oyewumi's *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*." (2004), "Pan-Africanism, transnational black feminism and the limits of culturalist analyses in African gender discourses" (2014) e "Gênero, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba" (2003), respectivamente.

mas constitui a estrutura central e fundamental para a compreensão da filosofia, cultura e religião em questão (SEGATO, 2003, p. 351, tradução nossa)<sup>35</sup>.

Ademais, partindo da mesmíssima inflexão histórica que Lugones, ou seja, a colonialidade do poder, Segato (2012) chega a conclusões distintas. Embora ambas assumam que o patriarcado colonial causou uma erosão na ordem comunal indígena, a autora defende “[...] respaldada por uma grande acumulação de evidências históricas e relatos etnográficos que confirmam, de forma incontestável, a existência de nomenclaturas de gênero nas sociedades tribais e afro-americanas” (SEGATO, 2012, p.116). Em sua leitura da interface entre o mundo pré-colonial e a modernidade colonial a partir das transformações do sistema de gênero, a autora diz identificar um “patriarcado de baixa intensidade”, comparado ao do colonizador branco, anterior à invasão:

Também são reconhecíveis, no mundo pré-invasão, as dimensões de uma construção da masculinidade que acompanhou a humanidade ao longo de todo o tempo da espécie, o que eu chamei “pré-história patriarcal da humanidade”, caracterizada por uma temporalidade lentíssima [...] Esta masculinidade é a construção de um sujeito obrigado a adquirir-la como status, atravessando provações e enfrentando a morte – como na alegoria hegeliana do senhor e seu servo. Sobre este sujeito pesa o imperativo de ter que conduzir-se e reconduzir-se a ela ao longo de toda a vida sob os olhares e a avaliação de seus pares, provando e reafirmando habilidades de resistência, agressividade, capacidade de domínio e exaço do que chamei “tributo feminino” (op. cit.), para poder exibir o pacote de seis potências – sexual, bélica, política, intelectual, econômica e moral – que lhe permitirá ser reconhecido e qualificado como sujeito masculino. Isto indica, por um lado, que o gênero existe, mas de uma forma diferente da que assume na modernidade. E, por outro, que quando essa colonial/modernidade intrude o gênero da aldeia, modifica-o perigosamente. Intervém na estrutura de relações da aldeia, apreende-as e as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade, mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes. É por isso que falo, no subtítulo, de verossimilhança: as nomenclaturas permanecem, mas são reinterpretadas à luz de uma nova ordem moderna. Esse cruzamento é realmente fatal, porque um idioma que era hierárquico, em contato com o discurso igualitário da modernidade, transforma-se em uma ordem ultra-hierárquica (SEGATO, 2012, p. 117-118).

Mendoza (2014) pontua que tanto nas discussões de africanistas quanto de latino-americanistas, diversas autoras encontram interstícios e descontinuidades nesses sistemas de gênero do mundo pré-invasão que permitiam e/ou facilitavam sua concatenação com o sistema de gênero ocidental. Ela sublinha que muitas não conseguem explicar como os sistemas ancestrais de

---

<sup>35</sup> No original: No obstante, la especificidad de mi abordaje es justamente que afirmo que el sistema de género es el factor estructurante que hizo posible la continuidad de esta tradición, constituyendo el núcleo y no un elemento superfluo o adicional, que podría estar ausente sin afectar la cultura, la cosmovisión y la sociedad afro-americana del candomblé como un todo. En otras palabras, trato a los comportamientos homosexuales, tantas veces señalados como una constante en la sociabilidad y la sexualidad de los cultos, no como un elemento separado, sino como consecuencia de una construcción particular del sistema de género que, a su vez, no es meramente un dato más sino que constituye la estructura central y fundamental para comprender la filosofía, la cultura y la religión en cuestión (SEGATO, 2003, p. 351).

gênero poderiam ser completamente erradicados se não houvesse neles pontos de entrada que tornassem viável a subordinação das mulheres aos homens.

Não por acaso, ainda no contexto de Abya Yala, outras teóricas feministas indígenas comunitárias, ainda que igualmente sejam críticas ao etnocentrismo e à universalidade das noções de gênero e patriarcado como operacionalizadas, sobremaneira, pelo feminismo euro-americano hegemônico, também colocaram sob revisão a ideia de que o patriarcado tenha sido inaugurado tão somente com a invasão colonial. Como aponta Catherine Walsh (2018) e também Mendoza (2014), tais feministas falam em patriarcados, no plural, indicando uma justaposição de patriarcados de origem ancestral e ocidentalcêntrica.

Nessa perspectiva, então, a intensificação das relações de poder e de violência identificadas no sistema colonial/moderno de gênero deve ser interpretada como uma modalidade extrema de colonialidade de gênero (MENDOZA, 2014) e dos “entroncamentos de patriarcados”, conforme propõem as feministas comunitárias aimará Adriana Guzmán e Julieta Paredes:

Em nossos territórios as condições de vida das mulheres eram melhores, mas também havia o patriarcado, ou seja, também havia discriminação e opressão às mulheres, então os territórios de nossas e nossos ancestrais não eram uma maravilha para as mulheres, e não é verdade que o patriarcado e o machismo foram trazidos pelos espanhóis. Vale o esclarecimento, os invasores trouxeram seu próprio patriarcado e seu machismo como um tronco falocêntrico que se entrelaçou com o tronco falocêntrico do patriarcado local e o machismo de nossos povos originários. Eles se combinaram, se complementaram, dividiram tarefas e refinaram suas formas de oprimir as mulheres [...] Ocorreu o Entroncamento Patriarcal, a partir do acontecimento colonial de 1492, que foi perpetrado através da invasão espanhola dos nossos territórios (GUZMÁN; PAREDES, 2014, p. 82, tradução nossa)<sup>36</sup>.

Já Lorena Cabnal (2010), feminista comunitária maia-Xinka, de modo muito semelhante à Guzmán e Paredes (2014), também relata a presença de um patriarcado ancestral que foi revitalizado, ganhando, assim, novas camadas:

Com isso, afirmamos que o patriarcado ancestral originário se reestrutura com toda a penetração do patriarcado ocidental, e nessa conjuntura histórica eles se contextualizam, e vão configurando suas próprias manifestações e expressões, que são o berço para que se manifeste o nascimento da perversidade do racismo e, então, o capitalismo, o neoliberalismo, a globalização e muitos outros. Com isso, afirmo

---

<sup>36</sup> No original: En nuestros territorios las condiciones para la vida de las mujeres eran mejores, pero también había patriarcado o sea que había también discriminación y opresión a las mujeres, entonces, los territorios de nuestras y nuestros ancestros no eran una maravilla para las mujeres y no es verdad que el patriarcado y el machismo lo trajeron los españoles. Si vale la aclaración, los invasores, trajeron su propio patriarcado y su machismo como un tronco falo céntrico que se entroncó, con el tronco falo céntrico del patriarcado local y el machismo de nuestros pueblos originarios. Se combinaron, se complementaron, se repartieron tareas y afinaron sus formas de oprimir a las mujeres. [...] Ocurrió el Entroque Patriarcal, a partir del hecho colonial de 1492, que fue perpetrado a través de la invasión española de nuestros territorios (GUZMÁN; PAREDES, 2014, p. 82).

também que existiram condições prévias em nossas culturas originárias para que esse patriarcado ocidental se fortalecesse e avançasse (CABNAL, 2010, p.15, tradução nossa)<sup>37</sup>.

Embora não seja por elas limitada, essas duas autoras exemplificam bem a crítica de feministas comunitárias indígenas que entendem a problemática da opressão de gênero e do patriarcado, complicando o quadro de análise proposto por Lugones, uma vez que tais questões não poderiam ser totalmente capturadas somente pelo sistema da colonialidade e da invasão colonial (CABNAL, 2010; WALSH, 2018).

Em grande medida, é possível assumir que as críticas que tergiversam a formulação de Lugones, especialmente na base de seu esquema sobre a colonialidade de gênero, aludem sobre a força dos trabalhos empíricos que, em última instância, corroborariam seu viés cognitivo, sem reservar espaço ou trazer ressalvas a materiais etnográficos que vão de encontro ao seu pensamento. Pode-se dizer, com efeito, como sublinha Ballestrin (2017), que os (poucos) estudos de caso referidos por Lugones se transformam em uma sentença generalista, apesar de indutiva.

Dessa forma, se a questão for avaliar a (in)existência do gênero e do patriarcado na historicidade pré-invasão, incorre-se ao menos em duas sentenças imediatas: em primeiro lugar, se a teoria de Lugones depende de uma ordem pré-colonial igualitária, comunal e “múltipla”, então as críticas dirigidas às suas fontes, que, de modo contrário, apontam para a existência de uma organização de gênero pré-colonial, teriam a força de desestabilizar a concepção mesma de seu conteúdo da colonialidade de gênero; em segundo, pensar de que modo os imaginários de(s)coloniais resistentes à colonialidade dos gêneros dependeria, no limite, de estarem em consonância com essas mesmas proposições tomadas como absolutas, em Lugones, nas tradições pré-intrusão.

Outra seara que também se torna alvo de polêmica, costuma ser sobre a crítica de Lugones à proposta teórico-metodológica da “interseccionalidade”, especialmente àquela elaborada pela jurista Kimberlé Crenshaw (1991) em “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”. Para Lugones (2015, 2018), a

---

<sup>37</sup> No original: Con esto afirmamos que el patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y en esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más. Con esto afirmo también que existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera (CABNAL, 2010, p.15).

interseccionalidade como concebida por Kimberlé Crenshaw (1991) revelaria uma ausência. Para a jurista, a interseccionalidade tratar-se-ia de um conceito provisório que se concentra nas pressuposições dominantes de raça e gênero, tomadas como essencialmente separadas. Ao seguir suas categorias e intersecções, Lugones sugere uma metodologia que reverta a tendência de se ver a raça e o gênero como excludentes ou separados um do outro. Seguindo tal lógica, a problemática identificada em Crenshaw é a de que ao interseccionar “mulher” e “negro”, por exemplo, não seria possível “ver” mulheres negras e analisar situações específicas do ponto de vista jurídico de discriminação, abuso e violência contra mulheres negras. Uma vez promovido o cruzamento entre as categorias dominantes como “mulher” e “negro”, Crenshaw, na verdade, revelaria uma ausência subjacente à intersecção. Em suma, existe “mulheres” (brancas) e “negros” (homens), mas a construção das categorias pressupõe que aquelas que dominam o poder social, ao mesmo tempo, o esgotam, ocultando, também, as relações de poder intracategoriais.

Esse ponto merece ser melhor aprofundado: embora assumo que a interseccionalidade potencialmente possibilita o discernimento acerca de como a lógica da pureza produz mulheres de cor como seres ineficazes, Lugones, por outro lado, ressalta que, em seu entendimento, a interseccionalidade reproduz a chamada “lógica categorial”. Isso aconteceria, porque, ao invés de tornar as experiências visíveis, ela revelaria o fracasso da experiência vivida das opressões simultâneas, tornando, desse modo, a existência da multiplicidade improvável, já que seria desvanecida pela fragmentação social. Deve-se enfatizar que esta última promove uma espécie de enfraquecimento combativo justamente por obscurecer a simultaneidade de experiências de múltiplas opressões e, portanto, dissimula a necessidade de contestar e resistir às profusas opressões simultaneamente. Sendo assim, para Lugones, caso a interseccionalidade não interfira no campo dos significados, ou seja, no “mundo dos sentidos”, que se constroem social e discursivamente, preservaria as categorias unitárias, homogêneas, atômicas e, conseqüentemente, não poderia transcender inteiramente as limitações cognitivas coloniais/modernas e tornar as existências liminares visíveis (CARASTATHIS, 2019; LUGONES, 2014a).

Em linhas gerais, então, Lugones aponta que a teoria acaba por confundir a fragmentação com a multiplicidade, uma vez que “reifica” identidades interseccionais, recaindo na reprodução da fragmentação socio-ontológica, quer no nível político, quer no nível cognitivo da representação. Sendo assim, a interseccionalidade reimplantaria as categorias unitárias que são, de modo geral,

definidas pela exclusão uma da outra, quando se privilegiam as identidades dos componentes normativos de cada grupo. Como consequência direta disso, é feita a manutenção da “lógica da pureza”, conforme a autora, já que perfaz o apagamento dos sujeitos “impuros” de cada grupo (CARASTATHIS, 2019; LUGONES, 2014a).

Não menos importante, é a distinção feita por Lugones entre a multiplicidade – que envolve o seu entendimento de mestiçagem, de modo similar aos *insights* de “consciência *mestiza*” de Gloria Anzaldúa (2005) – e a fragmentação, que estão diretamente conectadas com as lógicas da “impureza” e da “pureza”, respectivamente. Tal diferenciação é central para a compreensão que se enseja desenredar de sua conceitualização. O fenômeno que está sendo explicado pela autora é o modo como a multiplicidade desaparece através de uma percepção categorial que não pode tolerar aqueles que vivem na interseção de mais de uma categoria de opressão. A teórica exemplifica sua crítica quando explica que dizer que alguém está “fragmentado” significa que as suas “partes” estão em “pedaços” e que essas supostas “partes” não podem se encaixar perfeitamente ou, ainda, que são igualmente compartilhadas por todos. A fragmentação de indivíduos e grupos oprimidos resulta da “política da marginalização” que, através do apagamento de membros não-normativos de grupos sociais, manipula, homogeneiza e universaliza as experiências de modo essencializado<sup>38</sup> dos membros “normativos”. Não por acaso, desde o ponto de vista da lógica da pureza que pressupõe a unidade como uma condição ontológica naturalizada, a multiplicidade e a fragmentação são frequentemente confundidas (CARASTATHIS, 2019; LUGONES, 2003, 2014a).

O feminismo decolonial, então, revelaria a produção histórica de identidades de gênero racializadas. A filósofa e teórica política grega Anna Caratathis (2019) sublinha que Lugones defende uma síntese de uma consciência interseccional da multiplicidade que a lógica colonial/moderna da pureza torna invisível através da fragmentação categorial com base na teorização da colonialidade do poder. Lugones reconhece a utilidade do conceito para mostrar as falhas das instituições, como em casos relativos ao sistema legal dos Estados Unidos e em

---

<sup>38</sup> Em *Interseccionalidade* (2021), obra que trata sobre os usos contemporâneos da interseccionalidade como ferramenta analítica, as autoras Patricia Hill Collins e Sirma Bilge lembram que as identidades (individual e coletivas) mobilizadas nas lutas políticas de grupos que são privados de direitos não são fundamentalmente fixas e imutáveis, mas sim estrategicamente essencialistas, como em Gayatri Spivak (2002). O essencialismo estratégico, conforme informam as autoras, implica na adoção de uma posição intencionalmente essencialista em relação às categorias de identidade pertinentes – ou uma combinação delas – com o propósito de articular e mobilizar uma consciência coletiva para se alcançar um determinado conjunto de objetivos políticos. Nesse contexto informado, ser estratégico significa identificar as interseções mais úteis para a análise e também para a ação, sendo assim, ler o contexto social é fundamental para saber se é preciso se apoiar no essencialismo estratégico ou não. Em caso afirmativo, tornar-se fundamental saber de que modo o articular.

boa parte da vida institucional do país, mas propõe um giro para notabilizar tanto a opressão quanto a resistência. Lugones sabe, contudo, que “ir além” da interseccionalidade parece prematuro, dado o envolvimento superficial da academia com o conceito, com exceção dos feminismos de mulheres racializadas, o que dificultaria o próprio desenvolvimento de uma crítica antirracista, de fato, comprometida.

A filósofa e teórica feminista Emma Velez (2020) ressalta que a preocupação com os riscos da fragmentação, no lugar da multiplicidade, como prega, leva Lugones a construir uma crítica linguística à interseccionalidade que a afasta do trabalho intelectual de feministas negras, tendo em vista que os feminismos de mulheres de cor tornaram-se praticamente sinônimos de um projeto identitário de interseccionalidade, o que traria obstáculos para possíveis coalizões. Nessa esteira, a crítica aponta a necessidade de se manter vigilante nos espaços das teorizações dos feminismos para que, inadvertidamente, não se reproduza a própria lógica da colonialidade.

A filósofa e feminista negra estadunidense Kathryn Sophia Belle (2020), por sua vez, discorda e considera injusta a sugestão de Lugones de que a interseccionalidade apresenta a raça, o gênero e a classe como categorias separadas, tendo isso sido rejeitado desde a sua concepção. Belle salienta que o que ela diz “ir além” com a introdução da colonialidade de gênero não é diferente do que faz a interseccionalidade. Considera, em suma, essa uma competição inútil do mercado acadêmico de ideias, uma vez que a interseccionalidade oferece um quadro teórico que é compatível com a análise da colonialidade de gênero e, partindo dessa premissa, as possibilidades emancipadoras da interseccionalidade são ampliadas com a inclusão explícita da colonialidade de gênero de Lugones.

De modo geral, como dito no capítulo 2 (dois), Lugones não abandona o uso da interseccionalidade, dialogando inclusive com os entendimentos do conceito em Brown (1991) e Espíritu (1997). Apesar disso, fica evidente o aspecto eminentemente conflitivo com a noção de Crenshaw (199) quando a filósofa parece dar muita ênfase ao caráter de “provisoriedade” dito à época acerca do conceito, deixando de lado, inclusive, os trabalhos subsequentes da jurista. Além disso, na extensão dos artigos lidos para a dissertação, curiosamente, Lugones também não incorpora os novos debates e entendimentos contemporâneos do que vem se tornando a interseccionalidade.

O trabalho de formar coalizões sustentáveis como parte integrante dos objetivos de uma práxis feminista descolonizadora para dismantelar as estruturas da colonialidade, como enfatiza

Lugones (2019), exige um trabalho árduo de “comunicação complexa”, como pondera Perez (2020). Teóricos não-cisgêneros<sup>39</sup>, por exemplo, criticaram Lugones por sua comunidade política se esgotar no campo semântico do gênero binário “homens/mulheres de cor”, perfazendo a manutenção de um imaginário cuja concepção do gênero, controversamente, se mantém fixa ao sexo.

Dito isso, o filósofo e teórico dos estudos de gênero e sexualidade Brooklyn Leo (2020) enfatiza que um dos objetivos do sistema de gênero colonial/moderno foi o de assimilar corpos racializados em um binário sexo-gênero estrito, a despeito de serem, por si só, categorias falhas. Dessa forma, a presença de corpos que não se enquadraram ao *status* dominante de gênero enfrentaram o extermínio e a não-inclusão, e não a violência da assimilação – assumidas pela antinomia “mulheres/homens de cor”. Pessoas trans ou em não-conformidade de gênero não cabiam, pois, no interior da economia de um binário sexo-gênero. Segundo Leo, em última análise, o relato de Lugones do sistema de gênero colonial/moderno permanece tacitamente ligado à facticidade desse binário, operando sob o equívoco de que não haveria corpos que deixassem de atender aos requisitos de gênero e sexo de homem/mulher dentro do sistema de gênero colonial/moderno, mantendo, pois, a cisgeneridade como um atributo da “pureza categórica” intacta.

Leo (2020) atenta-se, ainda, para o fato de que nem todos são “homens” ou “mulheres” na modernidade-colonialidade, racializados ou não. Dito de outro modo, o sistema colonial/moderno de gênero não poderia manter a sua hegemonia sem a abjeção de pessoas trans e/ou em não-conformidade de gênero racializadas. Assim, é necessário cuidado para não conceber identidades de gênero diversas exclusivamente como concepções pré-coloniais que foram “devastadas” pelas consequências destrutivas do colonialismo. Se a violência transfóbica está no cerne do sistema colonial/moderno de gênero, uma vez que recusaram os termos da colonialidade de gênero, a materialidade dos corpos trans e de sexualidades dissidentes, por excelência, já implicam em atos cotidianos de resistência de(s)coloniais.

Contudo, é necessário enfatizar que se depreende no modelo da autora o modo como o sistema colonial/moderno de gênero foi instrumentalizado para sujeitar os povos racializados em todos

---

<sup>39</sup> O termo “cisgênero” trata-se de um conceito que abrange todas as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído no momento de seu nascimento, isto é, pessoas não-trans. Nomear a cisgeneridade em oposição a outros termos anteriormente usados como mulher/homem “biológico”, “de verdade”, “normal” etc., permite um deslocamento da hierarquia superiorizada através das posições normativas nesses termos, tornando visível, também, o caráter ilusório do *status* de naturalidade da categoria cis (BAGAGLI, 2018; JESUS, 2012).

os domínios da vida, ao sustentar em seu relato a existência de inúmeras diferenças que foram, literal ou metaforicamente, anuladas pelo colonizador de forma perversa. De modo adicional, também está sob o escopo de sua formulação, como dito antes, pensar nos sujeitos colonizados como seres que habitam um *locus* fraturado, ou seja, não como simplesmente imaginados e construídos pelo colonizador. Quando se admite, por outro lado, que mesmo o poder moderno/colonial, a partir da ordem binária e hierarquizada dos gêneros e suas categorias homogêneas, atômicas e separáveis, nunca são absolutas, nota-se que uma história do corpo-sexuado (e das identidades) é caracterizada também por desvios, discontinuidades, contradições, logo, a despeito do normativo, não poderiam ser homogêneas ou fixas. Por isso, em que pese a abrangência do quadro analítico de Lugones, é verdadeiro que nos textos estudados, permanece descentrada, em estranha contradição, os confrontos entre forças e sentidos, ainda que permeados pela colonialidade do poder, das supostas estruturas imutáveis da morfologia do “sexo”, seja pelo reforço de uma gramática binária de corpos assimiláveis (LEO, 2020), seja por aparecem como limitadas às experiências do passado pré-colombiano, ou ainda, pelo uso das pessoas intersexo como o paradigma máximo da racionalidade do dimorfismo naturalizado.

Na crítica empreendida por Leo (2019) os aspectos invisíveis na análise de Lugones seriam sublinhados, isto é, ele cobra um compromisso crítico com a forma como o gênero binário (homem/mulher) mantém operante a oposição cis versus trans a fim de tornar até mesmo as distinções “homem” e “mulher” ou “humano” e “não-humano” possíveis. Pode-se dizer, então que, apesar da colonialidade de gênero de Lugones revelar o momento histórico da introdução nas colônias de um sistema de organização social que classificava as pessoas entre humanos e não-humanos e, para tanto, implantou uma dicotomia hierárquica entre masculino e feminino racializada, que se tornou a aparência e o referencial regulatório e fundacional dos corpos, manter o binário, ainda que no nível descritivo, encobriria o reconhecimento histórico do privilégio cisgênero nas estruturas coloniais, uma vez que as identidades que extrapolam tal binômio não se determinam pelas diferenças sexuais dadas.

Assim, mesmo que Lugones ressalte as questões concernentes à resistência à colonialidade do gênero levando em conta os aspectos equívocos da tradução (COSTA, 2014), apontando a necessidade de cautela quanto ao uso indiscriminado dos termos “mulher” e “homem”, recomendando colocá-los entre parênteses, este princípio organizador descritivo reificaria,

mesmo que involuntariamente, a lógica sexo-gênero-desejo, detalhada por Butler (2015) do seguinte modo:

[...] a “coerência” e a “continuidade” da “pessoa” não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas. Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas. Gêneros “inteligíveis” são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual (BUTLER, 2018, p. 32).

Recorrer a Butler, aqui, certamente é útil para detalhar um pouco melhor a crítica de Leo (2019). Os chamados “gêneros inteligíveis”, de Butler, mostra algumas falhas mantidas nos termos descritivos de Lugones. Ainda assim, é possível dizer que Lugones concordaria com Butler, uma vez que também sustenta que uma norma heterossexual das relações sociais foi instituída enquanto regime regulatório moderno/colonial, no entanto, diferentemente do que foi mencionado acima por Butler, Para Lugones, a noção de “pessoa” ou “humanidade” neste quadro tornar-se-ia limitada sem a presença fundante de “interpelações racializantes”<sup>40</sup>.

De modo geral, ao retomar os marcos fundantes das intervenções epistêmicas de Lugones no âmbito do que ela nomeia como “sistema moderno-colonial de gênero”, se evidencia a alegação de que a imposição do dimorfismo sexual e o gênero binário heteropatriarcal distingue, por um lado, o colonizador-superior-burguês-humano, de outro, o colonizado-inferior-servo-não-humano. Desta feita, pode-se inferir, sem surpresas que, para a filósofa, o gênero é tão crucial

---

<sup>40</sup> Piscitelli (2008) sublinha que a relação entre gênero, sexualidade e raça, em Butler (2018), apresenta uma posição ambígua. Conquanto reitera em sua obra mais famosa “Problemas de Gênero” a necessidade de analisar tal relação, inclusive afirmando categoricamente que o gênero estabelece interseções que não poderiam ser hierarquizadas em termos de primazias de opressão, apenas em sua obra posterior, “Corpos que importam” (2020), que a autora realiza uma tentativa de articulação entre esse conjunto de diferenças. Butler afirma, dentre outras coisas, que “Isso implica que não se trata de relacionar raça e sexualidade e gênero, como se fossem eixos totalmente separáveis de poder de antemão; a separação teórica pluralista desses termos em “categorias” ou mesmo como “posições” baseia-se em operações de exclusão que lhes atribuem uma falsa uniformidade e que servem aos objetivos regulatórios [...]” (BUTLER, 2020, p. 203). Embora assuma tal articulação teórica em um dos capítulos do livro, Butler toma isoladamente o gênero e a sexualidade em sua formulação sobre a abjeção e zonas inabitáveis da vida social, para a produção de gêneros não inteligíveis que desestabilizam a linearidade entre sexo/gênero/desejo. Lugones (2012) por seu turno, criticou aquelas tentativas do feminismo, incluindo aqui Butler (2018), em desconstruir a categoria “mulher” sem incluir na “desconstrução” os processos coloniais de redução de indígenas, africanos e afrodescendentes a não-humanos (BUTLER, 2020; LUGONES, 2012; PISCITELLI, 2008).

quanto a raça, para a explicação da colonialidade do poder. Assim, como já sublinhado anteriormente, a “colonialidade de gênero” demarca o sistema de gênero violentamente imposto pelas tecnologias coloniais ocidentais. No desenvolvimento de seu argumento, Lugones localiza uma genealogia específica desse sistema de gênero que, de acordo com ela, corre na contramão de outras organizações sociais, não apenas por sua configuração hierárquica, patriarcal e binária, mas sim por se tratar de um princípio organizacional que sequer existia em sociedades indígenas e africanas antes da invasão. Sem uma fonte histórica primária própria, Lugones recorre, então, aos já citados trabalhos de Oyèrónké Oyěwùmí e Paula Gunn Allen.

As sentenças acima foram confrontadas por autoras como Lorena Cabnal (2010), Adriana Guzmán e Julieta Paredes (2014), Rita Segato (2012), apenas para manter como exemplo os nomes já mencionados neste capítulo, especialmente no que concerne o dissenso sobre a centralidade do gênero para tais sociedades. Mendoza (2014), por outro lado, lembra que, embora o conceito de colonialidade de gênero de Lugones não possa se respaldar na certeza da ausência de gênero e do patriarcado no mundo pré-invasão, ele seguramente pode contribuir para a compreensão de como o gênero é um dos artifícios da colonialidade do poder que inflige a todos. Além disso, vale ressaltar, de modo complementar, que os princípios do paradigma ocidentalista de gênero e o modo como ele hierarquizou e desumanizou os indivíduos foram convicentemente delineados nos trabalhos de Lugones.

De volta à questão empreendida por Leo (2020), de fato, é notório que Lugones não chega a incorporar os estudos de pessoas trans e em não-conformidade de gênero na extensão do corpus teórico aqui estudado. Desse modo, também é verdadeiro que isso pode suprimir os atos cotidianos de resistência pelos quais as pessoas trans e em não conformidade de gênero refazem criativamente o gênero da modernidade-colonial. No entanto, quando apreende o gênero como um dispositivo que foi organizado com base em uma lógica moderna categorial homogênea, atômica, separável e elaboradas em termos dicotômicos como um ponto de inflexão fundamental para demarcar as normas reguladoras instauradas através do sistema moderno-colonial de gênero e, mais ainda, por preocupar-se em pautar modos de resistência exteriores à opressão e, portanto, contrária às ideias de “pureza” e “transparência”, pode-se afirmar que as categorias analíticas de Lugones também constroem um espaço compatível com estudos que

mobilizam formulações sobre gênero e identidade que não assumem uma transcrição hegemônica<sup>41</sup>.

Mendoza (2015) salienta que, apesar da presença de estudiosas feministas nas antologias publicadas pelo M/C, seja como possíveis interlocutoras, ou como autoras propriamente, é possível apontar uma ausência da analítica de gênero nessa literatura, isto é, o gênero segue como subteorizado, ocupando um espaço de liminaridade na teoria decolonial. De modo adicional, Mendoza (2015) também lembra que, ao contrário das noções de “colonialidade do saber”, “colonialidade do ser” e “colonialidade do poder”, que são tomados incontestavelmente como componentes fundamentais da modernidade/colonialidade, a “colonialidade de gênero”, de Lugones, pouco foi incorporada aos princípios centrais dos teóricos decoloniais<sup>42</sup> a despeito da reverberação e reconhecimento do conceito operacionalizado pela autora nos círculos acadêmicos do Norte e Sul Global<sup>43</sup>.

Quando se admite que a vasta maioria da população mundial vive em sociedades que experimentaram (e ainda experimentam) contextos históricos nos quais suas dinâmicas sociais e políticas foram forjadas por processos de natureza colonial, é correto também pressupor, como dito, que as dinâmicas observadas nos processos de colonização e globalização impactam e também informam o gênero nas sociedades inscritas na esfera de influência das metrópoles colonizadoras. Nessa senda, quando a socióloga australiana Raewyn Connell (2014), em “The sociology of gender in Southern perspective”, ao analisar como o campo das pesquisas de gênero, em geral, e a “sociologia do gênero”, em particular, se estabeleceram enquanto tais com base nos dados que foram adquiridos pela colonização europeia e pela dependência pós-colonial, se evidencia como as análises de gênero do Norte estão profundamente ligadas à uma política econômica do conhecimento. Não é de se estranhar e se mostra bastante revelador, em verdade, que estes estudos possuam um caráter predominantemente ocidentalizado, limitadas ao universo conceitual de suas próprias teorias. Admitindo-se esta lógica e também diante das transformações provocadas pelo advento do neoliberalismo global e, conseqüentemente, das

---

<sup>41</sup> Há pesquisas recentes que exploram a relevância da filosofia de María Lugones para uma compreensão da opressão e resistência trans e/ou em não-conformidade de gênero dentro de uma estrutura descolonial. Ver, por exemplo, o texto “Decolonizing travesti space in Buenos Aires: race, sexuality, and sideways relationality”, de Pedro Javier (PJ) DiPietro.

<sup>42</sup> Antes de sua morte, Lugones estava trabalhando em um manuscrito sobre feminismos decoloniais na América Latina com Yuderkys Espinosa Miñoso e Nelson Maldonado-Torres.

<sup>43</sup> Em outubro de 2019, “Heterosexuality and the Colonial Modern/Gender System” (2007) e “Toward a Decolonial Feminism” (2010) eram os artigos mais citados que a Hypatia – a famosa Revista de filosofia feminista dos Estados Unidos – havia publicado até então (MALANTINO, 2020).

agendas de pesquisas em gênero, sobretudo no Sul Global, Connell (2014) sugere que “a colonialidade de gênero”, de Lugones, deveria ser uma corrente *mainstream* dentro da “sociologia do gênero”.

Nesse sentido, as formulações de María Lugones acerca da noção de gênero desde uma inflexão decolonial apresentam *insights* importantes para os desafios das ciências sociais críticas. Ao visibilizar as possibilidades de um pensamento fronteiriço e de ruptura com a colonialidade, especialmente no contexto latino-americano, os postulados de Lugones influenciam e reverberam notadamente sobre os feminismos contemporâneos no continente, como nas publicações das integrantes do “Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista” (GLEFAS)<sup>44</sup>, e também pela frequência com que alguns de seus conceitos-chave são incorporados em formulações particulares, como nos casos de Yuderkys Espinosa Miñoso, Ochy Curiel, Breny Mendoza, Catherine Walsh, Karina Bidaseca, Linda Martín Alcoff, Mariana Ortega e Paula Moya, por exemplo.

---

<sup>44</sup> Um exemplo é a publicação *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (2014) que reuniu uma série de reflexões eloquentes sobre as múltiplas epistemes e saberes que compõem a produção feminista de Abya Yala, constituída entre as margens da academia e do ativismo político. Levando a máxima de que “não existe descolonização sem despatriarcalização” a cabo, as organizadoras da coletânea Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz sublinham que os postulados de Lugones renovam e fortalecem o pensamento feminista de(s)colonial do continente, definido por essas autoras (2014, p. 32) como um movimento crescente que se autoproclama um revisionista da teoria do que considera ser uma proposta política do feminismo de viés ocidental, branco e burguês. Esse feminismo de(s)colonial, ressaltam, engloba as produções de pensadoras, intelectuais e ativistas feministas indígenas, negras e, também, acadêmicas brancas, desde que comprometidas com a tarefa de resgate histórico e de uma teoria/prática feminista antirracista em Abya Yala. Nesse sentido, representa uma tentativa de articulação de várias tradições críticas e alternativas da modernidade ocidental com feminismos que contribuíram sobre a forma como gênero, raça, classe e sexualidade se articulam, bem como a necessidade de produzir uma epistemologia própria que possui como ponto de partida o reconhecimento dessa inseparabilidade. Isso passa pela tarefa de resgate do legado de mulheres racializadas e feministas que desde Abya Yala apontaram à problemática de sua invisibilidade nos movimentos sociais, incluso o próprio feminismo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação, vinculada à linha de pesquisa em Teorias Sociais Contemporâneas, elegeu as intervenções epistemológicas de María Lugones como objeto de análise, especialmente o seu debate que centraliza o gênero frente às proposições (de)coloniais. Ao longo do primeiro capítulo, buscou-se situar algumas intervenções epistêmicas feministas críticas à universalidade das categorias “mulher” e “patriarcado”, levando em conta aspectos críticos aos colonialismos. Sem qualquer pretensão à unidade, abarcou-se um conjunto de contribuições advindas das teorias feministas pós(de)coloniais, terceiro-mundistas, dos feminismos negros e de mulheres de cor dos EUA, dentre outros; no capítulo seguinte, foi a vez de adentrar nos principais apontamentos analíticos da autora, com foco no enquadramento decolonial que abarca a sua produção teórica sobre o gênero, a partir da eleição de quatro artigos; já o terceiro capítulo assinalou algumas das críticas feitas à Lugones e sua teoria do sistema moderno/colonial de gênero.

Nesse panorama, insere-se a biografia da filósofa que saiu da Argentina, foi para os Estados Unidos na década de 1960 e logo entendeu que os caminhos que intersectavam naquele país as dimensões de raça, nacionalidade, gênero, etnicidade, dentre outras, definiam a sua posição, em particular, como uma mulher não-branca. Sendo, portanto, uma “mulher de cor”, a autora definiu a sua situação, tal qual uma grande parcela das mulheres latinas que imigraram para os Estados Unidos, como a de uma “latina não-diaspórica”. Em comum com outros grupos racializados compreendidos por ela como “diaspóricos” estava o fato de lutarem e resistirem à supremacia branca do Estado racial estadunidense. Não por acaso, portanto, ela se forjou no interior da colaboração e investigação das “mulheres de cor” dos Estados Unidos em busca de uma coalizão complexa, empenhando-se em criar e estabelecer diálogos com intelectuais e ativistas comprometidas com a pesquisa engajada.

Esse engajamento foi descrito por ela como um tipo de solidariedade horizontal, que é pautado pelo compromisso de aprender “umas com as outras”, cruzando mundos e desenvolvendo, em suma, “epistemologias de fronteira”. Dentre as autoras que contribuíram e ainda contribuem para a teorização desse trabalho colaborativo, é possível mencionar Chandra T. Mohanty, Audre Lorde, Chela Sandoval, Elizabeth Spelman, Patricia Hill Collins, Patricia Williams, Yen Lee Espiritu, Kimberlé Crenshaw, Gloria Anzaldúa, Mitsuye Yamada, Paula Gunn Allen, Cherríe Moraga, Ella Shohat, Angela Davis e Jacqui Alexander.

Além disso, Lugones atentou às armadilhas da carreira acadêmica, especialmente na mediação entre essa última e o engajamento solidário. Apesar de situar e entender a academia como um importante espaço para a discussão e incubação de ideias, bem como à reflexão sobre as práticas de resistência, demonstrou preocupação com os perigos envolvidos ao processo de criação de “estrelas”, cujas vozes podem silenciar a de tantas outras mulheres.

Aqui, vale assinalar como Lugones se situava institucionalmente nos EUA: em 2010, a Binghamton University decidiu pelo corte do financiamento e a consequente extinção do programa de “Filosofia, Interpretação e Cultura” (PIC), no qual estava vinculada como docente desde 1993, por entender que o que era feito pela autora (e tantos outros) não se tratava de filosofia, propriamente. Assim, optaram por direcionar os recursos ali investidos para o departamento de filosofia mais tradicional. Depois disso, Lugones foi abrigada como professora associada no departamento de “Literatura Comparada” e “Estudos latino-americanos e caribenhos (LACAS)” da mesma universidade, sendo que, ainda em 2019, lutava para ser promovida ao cargo de professora titular. Já em 2020, ano em que foi contemplada pela Associação Filosófica do Caribe com o Prêmio “Frantz Fanon” por suas contribuições à teoria política decolonial, foi também o de sua morte.

Outro aspecto a ser destacado trata-se da inflexão decolonial em sua obra que está relacionada tanto pelo seu contato com a teoria da “colonialidade do poder” do sociólogo Aníbal Quijano – sendo esse autor um de seus maiores interlocutores –, quanto por suas *Peregrinações* como educadora popular, inspirada em Paulo Freire e Myles Horton. Não por acaso, pois, a autora esteve nessa dinâmica durante mais de quarenta anos, envolvida com a preparação de oficinas, escrevendo livros, dando palestras, participando de marchas, fóruns, grupos de pesquisa e congressos. Ela escreveu livros e artigos que transgrediram a sua disciplina (filosofia), assim como a academia, com o objetivo de abrir caminhos para um pensamento situado.

Lugones diz ter chegado até a sua construção teórica também pela preocupação com a violência intracomunidade sofrida pelas mulheres de cor, uma vez que os homens colonizados se tornaram colaboradores fundamentais para a efetivação dessa subordinação. Além disso, sua abordagem concentrou-se na exclusão histórica e teórico-prática de mulheres racializadas das lutas libertárias travadas em nome da categoria “mulher” (LUGONES, 2020a). Nesse sentido, a estudiosa defendia o reestabelecimento e fortalecimento das estruturas comunais, dilaceradas pelas forças da colonialidade, buscando tornar perceptível a instrumentalidade do sistema

moderno/colonial de gênero para a subjugação de povos racializados em todos os âmbitos da vida.

A filósofa intervém no modelo de Quijano, aprimorando-o, na medida em que a sua compreensão sobre sexo/gênero se distancia daquela encontrada no trabalho do autor. Assim, como característica de sua jornada epistêmica no campo da modernidade/colonialidade, os trabalhos de Lugones aqui analisados buscaram conferir centralidade ao gênero em seus atravessamentos às questões sociais, econômicas, ecológicas, teórico-epistemológicas.

Dito de outro modo, em sua contribuição específica, a autora ressalta o gênero como uma dicotomia hierárquica entre masculino e feminino, tal como a relação entre humano e não-humano. Dessa perspectiva, no sistema moderno/colonial de gênero, as pessoas colonizadas se tornaram machos ou fêmeas, estas não-humanas, de modo que o dimorfismo sexual servia à exploração, violação e controle da reprodução. Os corpos femininos racializados e subalternizados foram/são fundamentais para a dominação (inter)subjativa, política e econômica no sistema moderno-colonial.

Dessa forma, embora nunca estanque ou fixo, há um território de gênero com encarnações sexuadas rigidamente demarcadas, cujas fronteiras foram “corporificadas” através do dimorfismo sexual, apresentado ideologicamente como biológico, dimensão fundante da produção cognitiva da modernidade. Em síntese, Lugones sublinha que repetições contínuas que ratificam – tornando-se, portanto, hegemônicas – o sexo/gênero nas ex-colônias foram inauguradas com o colonialismo europeu, e demonstra, ao longo do *corpus* analisado, como as tecnologias coloniais produziram a raça como “generificada” e o gênero como “racializado” de formas particularmente distintas para os europeus brancos/as e para as pessoas colonizados/as não brancos/as até os dias atuais.

Tentando trazer à luz as reações à sua tese, buscou-se ainda mapear as principais críticas a seu original conceito de “colonialidade de gênero”, cujas pesquisas consultadas evidenciariam a ausência de um sistema de gênero anterior à colonização. Não deixa de ser curioso que suas fontes não tratem de experiências coloniais latino-americanas propriamente, quais sejam: *A invenção das mulheres* (2021) de Oyèrónké Oyěwùmí e *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions* (1997) de Paula Gun Allen. Dessa forma, Lugones foi acusada de propagar sentenças generalistas, ainda que de modo indutivo. Rita Segato e feministas comunitárias indígenas como Lorena Cabnal, Adriana Guzmán e Julieta Paredes,

por exemplo, não concordam sobre a inexistência de um sistema de gênero (e patriarcado) no mundo pré-colonial. Ainda que seja uma organização de gênero diferente da ocidental, essas autoras apontam que nem todas as relações de gênero derivam ou se explicam pelo fato colonial, considerando a existência de estruturas similares em contextos e tempos diversos. Nessa perspectiva, portanto, a ordem moderna-colonial aprofundou relações hierárquicas de gênero que, por seu turno, incidiram sobre as relações comunitárias.

Em suma, a dissertação resulta de uma das eleições possíveis de intelectuais feministas que assumiram uma perspectiva teórica sobre o gênero que se dá na interface com a decolonialidade. Assim, considera-se Lugones chave na compreensão do ingresso das epistemologias “feministas subalternas” no conjunto das chamadas “epistemologias do sul” (SANTOS, 2010), com suas intervenções particulares na teoria social, também se levando em conta o fato dessas intelectuais ocuparem lugares bastante específicos dentro das hierarquias de diferentes movimentos/contextos intelectuais. Sua eleição se relaciona também com a compreensão de que a teoria social é ontoformativa (CONNELL, 2012) e produz existências, ao legitimá-las e ao trazê-las como vozes a proferir outras narrativas.

Nesse cenário, outro ponto que chamou a atenção diz respeito à tradução e à circulação das ideias da autora. O seu livro *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, lançado em 2003, que reúne parte de seus ensaios que abrange décadas de produção acadêmica, com influência reconhecida na teoria feminista de mulheres de cor, foi apenas traduzido para o espanhol em 2021, sendo publicado na Argentina, intitulado como *Peregrinajes Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Conhecer a obra pregressa ao “giro do giro” decolonial de Lugones, contribui para uma percepção mais ampla e profunda da complexidade que constituiu o seu pensamento, já que suas formulações sobre coalizões e resistência às múltiplas opressões, por exemplo, são fundamentais para a sua teorização sobre a colonialidade de gênero e, também, das resistências a ela.

Portanto, o programa desenvolvido por Lugones fortalece, também, a crítica à hegemonia das sociologias hegemônicas, ao mesmo tempo em que apresenta desafios importantes ao projeto de pesquisa sob a rubrica modernidade/colonialidade. Dada a multiplicidade das dinâmicas raciais, de gênero e classe, uma série de possibilidades analíticas continuam abertas para adensar e complexificar os debates em teorias sociais contemporâneas. Capturar os efeitos na atualidade da lógica moderna/colonial com base nos usos da “colonialidade de gênero” consiste em um dos desdobramentos possíveis.

Ainda marginal no contexto brasileiro, ressalta-se, porém, a gradual apropriação de sua obra para os estudos em gênero, como apreendido nas coletâneas *Feminismos Decoloniais – Homenagem à Maria Lugones*, organizada por Maria Clara Dias, Letícia Gonçalves, Paula Gonzaga e Suane Soares, publicada pela editora Ape'ku, no ano de 2020; e também *Estudos em decolonialidade e gênero*, organizada por Caroline Marim e Susana de Castro, publicada também pela editora Ape'ku em 2021. Ao dedicar uma dissertação a aprofundar as teorizações de Lugones sobre a lógica opressiva do gênero na contemporaneidade o intento foi participar do movimento em torno de outras articulações, embates teóricos e novas pesquisas com temáticas emergentes.

## REFERÊNCIAS

- ADELMAN, Miriam. Feminismo e pós-colonialidade: algumas reflexões a partir da teoria social e da literatura. In: WOLFF, Cristina Scheibe et al. **Leituras em rede: gênero e preconceito**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2007. p. 391-413.
- ADESINA, Jimi O. Sociology and Yoruba Studies: epistemic intervention or doing sociology in the “vernacular”? **African Sociological Review/Revue Africaine de Sociologie**, v. 6, n. 1, 2002.
- ALEXANDER, Jacqui; MOHANTY, Chandra Talpade. Introduction: Genealogies, legacies, movements. In: \_\_\_\_\_. (Ed.) **Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures**. New York: Routledge, p. xiii-xlii, 1997.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Intervenções feministas: pós-colonialismo, poder e subalternidade. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 689-700, 2013.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. **Prefácio**. Apresentando Spivak. In: Spivak, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010. p. 7-21.
- ANZALDUA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a um a nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 3, p. 704-719, 2005.
- BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. **“Cisgênero” nos discursos feministas: uma palavra “tão defendida; tão atacada; tão pouco entendida”**. 2018. Disponível em: <[https://www.iel.unicamp.br/arquivos/publicacao/Cisgenero-nos\\_discursos\\_feministas\\_uma\\_palavra\\_tao\\_defendida\\_tao\\_atacada\\_tao\\_pouco\\_entendida.pdf](https://www.iel.unicamp.br/arquivos/publicacao/Cisgenero-nos_discursos_feministas_uma_palavra_tao_defendida_tao_atacada_tao_pouco_entendida.pdf)>. Acesso em: 15 set. 2021.
- BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 2, p. 659-688, 2013.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. **Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana**. Tradução de Aline Matos da Rocha e Emival Ramos para uso didático. n. 2, 2003. Disponível em: <[http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/bibi\\_bakare-yusuf\\_-\\_al%C3%A9m\\_do\\_determinismo.\\_a\\_fenomenologia\\_da\\_exist%C3%Aancia\\_feminina\\_africana.pdf](http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/bibi_bakare-yusuf_-_al%C3%A9m_do_determinismo._a_fenomenologia_da_exist%C3%Aancia_feminina_africana.pdf)>. Acesso em: 2 fev. 2021.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. Yorubas Don’t Do Gender: A Critical Review of Oyeronke Oyewumi’s *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. In: ARNFRED, Signe. (Ed.). **African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms**. Dakar: CODESRIA, 2004. p. 61-81.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 11, p. 89-117, 2013.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos Subalternos. **Revista Estudos Feministas**, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, 2017.

BALLESTRIN, Luciana. O Sul Global como projeto político. **Horizontes ao Sul**, 2020. Disponível em: <<https://www.horizontesaosul.com/single-post/2020/06/30/O-SUL-GLOBAL-COMO-PROJETO-POLITICO>>. Acesso em: 10 jul. 2021

BARRIOS, Andressa Farias; CAETANO, Marcio Rodrigo Vale. Racismo estruturante: as vestes do tecido social brasileiro. **Revista GepesVida**, v. 4, n. 8, p. 221-235, 2018.

BELLE, Kathryn Sophia. Interlocking, intersecting, and intermeshing: Critical engagements with Black and Latina feminist paradigms of identity and oppression. **Critical philosophy of race**, v. 8, n. 1-2, p. 165-198, 2020.

BHABHA, Homi K. O Pós-colonial e o Pós-moderno: a questão da agência. In: \_\_\_\_\_. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998. p. 239-279.

BIDASECA, Karina. "Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café": desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. **Andamios**, v. 8, n. 17, p. 61-89, 2011.

BRINGEL, Breno; DOMINGUES, José Maurício. Teoria social, extroversão e autonomia: impasses e horizontes da sociologia (semi)periférica contemporânea. **Cad. CRH**, Salvador, v. 28, n. 73, p. 59-76, 2015.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do "sexo". São Paulo: n-1 Edições, 2020.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: **FEMINISMOS DIVERSOS: EL FEMINISMO COMUNITARIO**. Madri: Acsur-Las Segovias, 2010. p. 11-25.

CADENA, Marisol de la. **Earth beings**: Ecologies of practice across Andean worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

CARASTATHIS, Anna. Beyond the "Logic of Purity" "Post-Post-Intersectional" Glimpses in Decolonial Feminism. In: DIPIETRO, Pedro; MCWEENY, Jennifer; ROSHANRAVAN, Shireen (Org.). **Speaking Face to Face**: The Visionary Philosophy of María Lugones, SUNY Press, Nova Iorque: State University of New York, p. 85-106, 2019.

CARVALHO, Priscila T. Epistemologia e colonialidade de Gênero. In: MARIM, Caroline; CASTRO, Susana de. (Org.). **Estudos em decolonialidade e gênero**. Rio de Janeiro: Ape'Ku Editora e Produtora Ltda., 2021. p. 19-28. v. 1.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In: LANDER, Edgardo. (Org.) **A Colonialidade do Saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas. Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, v. 5, n. 1, p. 6-17, 2017.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução: Rane Souza. São Paulo: Boitempo. 2021.

COLONIALIDADE e gênero. [S. l.]: História Em Quarentena, 06 jun. 2020. 1 vídeo (1h:32min:59seg). [Live]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=h54Mlndy0Ws>>. Acesso em: 15 jan. 2021. Participação de Maria Lugones, Angela Figueiredo, Natalia Guerellus e Mariana Meneses Muñoz.

COMBAHEE RIVER, C.; PEREIRA, Stefania; GOMES, Letícia S. Tradução: Manifesto do Coletivo Combahee River. **Plural**, v. 26, n. 1, p. 197-207, 2019.

CONNELL, Raewyn. **Southern theory**: Social science and the global dynamics of knowledge. London: Polity, 2007.

CONNELL, Raewyn. A eminente revolução nas ciencias sociais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online]. v. 27, n. 80, p. 09-20, 2012.

CONNELL, Raewyn. **Gênero em termos reais**. Tradução Marília Moschokovich. São Paulo: nVersos, 2016.

CONNELL, Raewyn. The sociology of gender in Southern perspective. **Current Sociology**, v. 62, n. 4, p. 2-18, 2014.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismos descoloniais para além do humano. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, p. 929-934, 2014.

COSTA, Claudia de Lima; AVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença". **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 3, p. 691-703, 2005.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **RBCS**, v. 21, n. 60, 2006.

DAVIES, Carole Boyce. Pan-Africanism, transnational black feminism and the limits of culturalist analyses in African gender discourses. **Feminist Africa**, v. 19, p. 78-93, 2014.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIAS, Jamille Pinheiro; CAMARGO, Raquel. Nota da Tradução. In: VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 13-14.

DIPIETRO, Pedro; et al. Homenaje a la investigadora y lesbofeminista María Lugones: La filósofa peregrina. **Página12**, Buenos Aires, 24 jul. 2020. Soy. Disponível em: <<https://www.pagina12.com.ar/279981-la-filosofa-peregrina>>. Acesso em: 01, set. 2021.

DIPIETRO, Pedro; MCWEENY, Jennifer; ROSHANRAVAN, Shireen. Introduction Like an Earthquake to the Soul: Experiencing the Visionary Philosophy of María Lugones In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Speaking Face to Face: The Visionary Philosophy of María Lugones**, SUNY Press, Nova Iorque: State University of New York, p. 1-28, 2019.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 246-255. DOI : 10.19176/rct.v0i4.14105

FERNANDES, Estevão Rafael. Quando existir é resistir: Two-spirit como crítica colonial. **Revista de estudos e pesquisas sobre as américas**, v. 11, p. 100-122, 2017.

FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Revista Tempo e Argumento**, v. 12, n. 29, e0102, 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. **Mediações**, Londrina, v. 14, n. 2, p. 11-33, 2009.

GANDHI, Leela. **Postcolonial theory: A critical introduction**. New York: Columbia University Press, 2019.

GOMES, Camila de Magalhães. Gênero como categoria de análise decolonial. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 18, n. 1, p. 65-82, 2018.

GONZALEZ, Lelia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos / organização Flavia Rios, Márcia Lima**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 237-258.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais. In: SANTOS, Boaventura de Souza. MENEZES, Maria Paula.(Org.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

GUZMÁN, Adriana; PAREDES, Julieta. **El tejido de la rebeldia: ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización**. Mujeres Creando Comunidad. La Paz/Bolivia: Moreno Artes Gráfica, 2014.

HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: \_\_\_\_\_. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). Introdução. In: \_\_\_\_\_. **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, p. 9-21, 2019.

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

hooks, bell. **Feminist Theory: From Margin to Center**. New York: Routledge, 2015.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre a população transgênero: conceitos e termos**. Brasília, 2012.

LAURETIS, Teresa de. Tecnologias de gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 121-155, 2019.

LAW, John; LIN, Wen Y. Provincializing STS: Postcoloniality, Symmetry, and Method. **East Asian Science, Technology and Society – An International Journal**, v. 11, n. 2, 2017.

LEO, Brooklyn. The Colonial/Modern [Cis]Gender System and Trans World Traveling. **Hypatia**, v. 35, n. 3, p. 454-474, 2020.

LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism**. 3rd. edition. London/Nova Iorque: Routledge, 2015.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Tradução Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LUGONES, María. Hacia metodologías de la decolonialidad. In: COOPERATIVA EDITORIAL RETOS (Ed.) **Prácticas otras de conocimiento(s)**. Entre crisis, entre guerras. Tomo III. México: CLACSO, p. 75-92, 2018.

LUGONES, María. Carnal Disruption. Mariana Ortega Interviews María Lugones. In: DIPIETRO, Pedro; MCWEENY, Jennifer; ROSHANRAVAN, Shireen (Org.). **Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones**. SUNY Press, Nova Iorque: State University of New York, p. 273-284, 2019.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a. p. 52-83.

LUGONES, María. Methodological Notes toward a Decolonial Feminism. In: **Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy**. ISASÍ-DÍAZ, Ana María; MENDIETA, Eduardo. Bronx, NY: Fordham University Press, 2012. p. 68–86.

LUGONES, María. **Pilgrimages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppressions**. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

LUGONES, María. Radical multiculturalism and women of color feminisms. **Journal for Cultural and Religious Theory**, v. 13, n. 1, p. 68-80, 2014a.

- LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 357-377, 2019.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, p. 935-952, 2014b.
- LUGONES, María. Subjetividade escrava, colonialidade de gênero, marginalidade e múltiplas opressões. Traduzido por Susana de Castro. In: MARIM, Caroline Izidoro; CASTRO, Susana de. (Orgs). **Políticas de Resistência, Homenagem à María Lugones**. Porto Alegre. RS: Editora Fundação Fênix, 2020b. p. 87-98, 2020b.
- MAÇÃO, Izabel Rizzi; ALVIM, Davis Moreira; RODRIGUES, Alexsandro. Desfazendo sexo: uma genealogia dos conceitos de sexo biológico e gênero. **Kínesis**, Marília, v. 13, p. 231-252, 2021.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Autêntica, 2018.
- MATOS, Marlise. Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do Sul Global? **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 67-92, 2010.
- MCCLINTOCK, Anne. "No longer in a future heaven": Women and nationalism in South Africa. **Transition**, n. 51, p. 104-123, 1991.
- MENDOZA, Breny. Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality. In: DISCH, Lisa; HAWKESWORTH, Mary (Edit.). **The Oxford Handbook of Feminist Theory**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2015. p. 100-121.
- MENDOZA, Breny. La cuestión de la colonialidad de género. In: \_\_\_\_\_. **Ensayos de crítica feminista en nuestra América**. México: Herder, 2014. p. 45-71.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. A virada conceitual pós-colonial: panorama, especificidades e possíveis contribuições às Teorias sociais. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 38., Caxambú, 2014a. **Anais eletrônicos...** Disponível em: <<http://anpocs.com/index.php/encontros/papers/38-encontro-anual-da-anpocs/gt-1/gt40-1/9216-a-virada-conceitual-pos-colonial-panorama-especificidades-e-possiveis-contribuicoes-as-teorias-sociais/file>>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas**, Porto Alegre, v. 14 n. 1, p.66-80, 2014b.
- MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales em Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.
- MOHANTY, Chandra Talpade. “Sob olhos ocidentais” revisitado: solidariedade feminista através de lutas anticapitalistas. In: \_\_\_\_\_. **Sob olhos ocidentais**. Tradução Ana Bernstein Zazie Edições: Copenhagen / Rio de Janeiro, p.65-125, 2020.

MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In: LEWIS, Reina, MILLS, Sara (Red.). **Feminist Postcolonial Theory. A Reader**. New York: Routledge, p. 49-74, 2003.

MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria. Introduction. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color**. Berkeley, California: Third Woman Press, p. xxiii–xxvi, 1983.

NARAYAN, Uma. **Dislocating cultures: identities, traditions, and Third-World feminism**. New York: Routledge, 1997.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 2, p. 9-41, 2000.

PEARSE, Rebecca; CONNELL, Raewyn. **Gênero: uma perspectiva global**. São Paulo: nVersos, 2016.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer decolonial: quando as teorias viajam. Contemporânea-**Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, p. 411-437, 2015.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e cultura**, v. 11, n. 2, 2008.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo. (org.) **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**. Práticas subversivas de identidade sexual, tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, Paul B. O que é contrassexualidade. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, p. 411-419, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, p. 73-116, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, p. 117-142, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, globalização e democracia. In: **DEP: Diplomacia, Estratégia e Política**. Brasília: Projeto Raúl Prebisch, n. 6, p. 132-179, 2007.

RAJAN, Sunder Rajeswari; PARK, You-Me. “Postcolonial Feminism/Feminism and Postcolonialism”. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Ed.). **A Companion to Postcolonial Studies**. Oxford: Blackwell Publishers, p. 53-71, 2000.

RIBEIRO, Diana; NOGUEIRA, Conceição; MAGALHÃES, Sara Isabel. As ondas feministas: continuidades e descontinuidades no movimento feminista brasileiro. **Sul-Sul-Revista de Ciências Humanas e Sociais**, v. 1, n. 03, p. 57-76, 2021.

RIOS, Flavia; LIMA, Marcia. Introdução. In: GONZALEZ, Lelia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 9-21, 2020.

SAID, Edward. **Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANDOVAL, Chela. US Third-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World In: LEWIS, Reina, MILLS, Sara (red.). **Feminist Postcolonial Theory. A Reader**. New York: Routledge, 2003. p. 75-99.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, p. 29-68, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Do pós-moderno ao pós-colonial** - Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 2004.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Branquitude e poder: revisitando o “medo branco” no século XXI. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 6, n. 13, p. 134-147, 2014.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos ces**, n. 18, p.106-131, 2012.

SEGATO, Rita. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. **Estudios afro-asiáticos**, v. 25, n. 2, p. 333-363, 2003.

SMITH, Harrison. Maria Lugones, feminist philosopher who studied colonialism’s legacy, dies at 76. **The Washington Post**, Washington, 21 jul. 2020. Obituaries. Disponível em: <<https://wapo.st/3IzVEeb>>. Acesso em: 02, set. 2021.

SOUZA, Andréa Santana Leone de; CANGUÇU-CAMPINHO, Ana Karina; SILVA, Mônica Neves Aguiar da. O protagonismo da criança intersexo diante do protocolo biomédico de designação sexual. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 16, p. 130-162, 2021.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Trad: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora: UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri. Three Women’s Texts and a Critique of Imperialism In: LEWIS, Reina, MILLS, Sara (red.). **Feminist Postcolonial Theory. A Reader**. New York: Routledge, p. 306-323, 2003.

VELEZ, Emma D. Decolonial feminism at the intersection: A critical reflection on the relationship between decolonial feminism and intersectionality. **The Journal of Speculative Philosophy**, v. 33, n. 3, p. 390-406, 2019.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VERRAN, Helen. Engagements between disparate knowledge traditions: toward doing difference generatively and in good faith. In: Green, Lesley (Org.). **Contested Ecologies: Dialogue in the South on Nature and Knowledge**. Cape Town: HSRC Press, p. 142-161, 2012.

WALSH, Catherine. Sobre el género y su modo-muy-otro. **Cadernos de estudos culturais**, v. 2, n. 20, p. 25-42, 2018.