

Reposicionar os estudos de gênero para resistir às colonialidades epistêmicas

Repositioning Gender Studies to Resist Epistemic Colonialities

André Luis Mitidieri Pereira*
Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC

Iara Bernabó Colina*
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano - IF Baiano

13

RESUMO: A colonização - processo moderno de ocupação do mundo por nações europeias - gerou consequências nas ex-colônias, cujo conjunto, que podemos denominar abrangentemente de colonialidade, se desmembra em colonialidades de poder, de saber, do ser e de gênero, dentre outras. Pretendemos refletir sobre a possibilidade de descolonizar o gênero, com base em aportes teóricos provenientes das Epistemologias do Sul, intervenções contra-hegemônicas desenvolvidas sobretudo em ex-colônias. Eminentemente bibliográfico, o artigo que apresentamos tem como base teórica principal: Sílvia Rivera Cusicanqui (2015), Ochy Curiel (2015), Maria Lugones (2014), Guacira Lopes Louro (2013), Boaventura Souza Santos (2009) e Anibal Quijano (2000). Sem desconsiderar os estudos de gênero de matriz ocidental, detemos, entretanto, em propostas teórico-práticas sul-americanas no campo da descolonização de gênero, que, através do descentramento de suas experiências e do desalojamento das epistemologias dominantes que ocasionam, trazem contribuições diferenciadas no combate ao regime heterossexual.

PALAVRAS-CHAVE: Regime da heterossexualidade. Pedagogias da sexualidade. Performatividade de gênero.

ABSTRACT: Colonization - a modern process of occupation of the world by European nations - has led to consequences in the former colonies, whose group, which we can refer to as a whole of coloniality, is divided into colonialities of power, of knowledge, of being, and also

* Doutor em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS).

* Mestra em Letras pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

of gender, among others. We intend to reflect on the possibility of decolonizing gender, based on theoretical contributions from the South Epistemologies, counter-hegemonic interventions developed especially in ex-colonies. Eminently bibliographic, this paper has as main theoretical basis: Sílvia Rivera Cusicanqui (2015), Ochy Curiel (2015), Maria Lugones (2014), Guacira Lopes Louro (2013), Boaventura Souza Santos (2009) and Anibal Quijano (2000). Without neglecting western-originated gender studies, however, we focus on South American theoretical-practical proposals in the field of gender decolonization, which, through the decentralization of their experiences and the displacement of the dominant epistemologies they cause, bring differentiated contributions in the fight against the heterosexual regime.

KEYWORDS: Heterosexuality Regime. Sexuality Pedagogies. Gender Performativity.

Não veio mais que uma mulher moça, a qual esteve sempre à missa e a quem deram um pano para se cobrir. Puseram-lho a redor de si; porém ao assentar, não fazia grande memória de o estender bem, para se cobrir. Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto à vergonha.

Pero Vaz de Caminha

O certo é que nos baito, espécie de lojas de maçonaria indígena só franqueadas aos homens depois de severas provas de iniciação, pôde surpreender Von den Steinen, entre os Bororó, os mancebos em livre intercurso sexual uns com os outros; isto sem ar de pecado, mas naturalmente.

Gilberto Freyre

A mulher indígena descrita por Pero Vaz de Caminha na Bahia do ano de 1500 ignora completamente a função do pano colocado ao redor do seu corpo, desconhece o temor provocado pelo sexo e, conseqüentemente, pelos órgãos genitais, no povo que acaba de aportar onde vive, não lhe ocorre que essas “partes” devem manter-se ocultas. A visão do artista plástico Carybé sobre o trecho transcrito na epígrafe exacerba as impressões do narrador e não faz concessões: trata-se de um nu frontal, direto. Não é exagerado pensar que, caso fosse uma fotografia e não uma aquarela, a imagem chocaria famílias mais convencionais, pois a mulher representada parece não ver razão alguma para fechar as pernas ou esconder a vagina.

Figura 01 - Ilustração de Carybé para a Carta de Caminha.



Fonte: Exposição *Aquarelas do descobrimento* (CARYBÉ, 2015, p. 56).

Karl von den Steinen, médico, explorador, etnólogo e antropólogo alemão, que esteve no Brasil em duas expedições ao Xingu, respectivamente nos anos de 1884 e 1887-1888, registrou, sobre etnias encontradas em suas expedições, costumes severamente coibidos na cultura ocidental. Conforme epígrafe deste trabalho, o estudioso presenciou jovens mancebos Bororó em prática sexual homoerótica usual a essa etnia, sem que a escondessem, porque não havia para isso motivo. Tais costumes, entre os Bororó de então, não diminuam moralmente seus praticantes perante a comunidade, antes até delineia-se sentido inverso: o contexto observado é de seletivo grupo cuja participação restringe-se àqueles que logram “severas provas de iniciação”. Além dos Bororó, há registros de práticas homoeróticas em diversas etnias brasileiras, tais como Xambioás, Guaicurus, Nambiquaras, Tikunas e Tupinambás:

Já no século XVI Gabriel Soares se horrorizara de ver os Tupinambás ‘mui afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não tem por afronta; e o que serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza; e nas suas aldeias pelo certo há alguns que tem tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas’ (FREYRE, 2003, p. 187¹).

A citação coaduna-se com o pensamento de Michel Foucault (2010), em “Sexualidade e poder”, quando afirma que o cristianismo trouxe novas técnicas para impor a moral sexual: “Portanto, é mais do lado dos mecanismos de poder

¹ Atualização ortográfica sob nossa responsabilidade.

do que do lado das ideias morais e das proibições éticas que é preciso fazer a história da sexualidade no mundo ocidental desde o cristianismo” (p. 63). O encontro registrado em contornos tão pacíficos por Caminha mostra, pelo avesso, como Igreja e colonização controlavam seus domínios e exerciam suas respectivas autoridades para interditar a sexualidade. Não deixaram de ditar imperativos morais, contudo, enquanto davam início a um dos maiores genocídios da humanidade, exterminando a maioria da população nativa: Bororós, Tupinambás e tantas outras etnias.

Apenas no primeiro século de colonização, a população de indígenas, estimada em seis milhões de indivíduos, foi reduzida a dois terços. Em território pertencente a Ilhéus (Bahia), apenas um pouco mais ao norte de onde Caminha descreveu a mulher mencionada, ocorreu um dos diversos massacres empreendidos pelo povo invasor, que matava em nome da salvação de almas:

A praia do Cururupe, extremo norte da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, foi cenário da sangrenta Batalha dos Nadadores, comandada por Mem de Sá, em 1559. Segundo relato do próprio governador-geral, quando dispostos ao longo da praia, 'tomavam os corpos [dos indígenas assassinados] perto de uma légua' (CAMPOS, 2006, p. 186).

O uso da violência para a realização do apagamento da cultura local e de conversão religiosa na América era usual e até mesmo estimulado, conforme atesta Padre Anchieta:

Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam postos debaixo de jugo, porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que espada e vara de ferro, na qual mais do que nenhuma outra é necessário que se cumpra o *compelle* e o *intrare* (ANCHIETA, 1933, p. 186).

No discurso de Anchieta, percebemos o esforço dos jesuítas em transformar as práticas culturais entre os povos nativos, por ele referenciados como “este gênero de gente”, que só teria capacidade de compreender a “linguagem da violência”. A partir da chegada desses religiosos, iniciou-se a coibição à nudez

e a atos como a poligamia e a sodomia, bem como se introduziu nova moralidade. Junto com os colonizadores, aportou na Bahia - e no restante da América ibérica - um sistema de gênero que pressupunha dimorfismo biológico e organização patriarcal e heterossexual das relações sociais. Com a imposição do cristianismo, foi inoculada a noção de pecado e os indígenas - em consonância às epígrafes desta reflexão - conheceram tecidos europeus com os quais cobrir suas agora denominadas “vergonhas”, termo com o qual Caminha se referiu aos órgãos genitais em sua carta a Dom Manoel. Por isso, cabe aqui repensar as questões de gênero sem desatrelá-la da colonização e dos seus mecanismos de poder.

Colonialismo e estudos de gênero

Remontando aos primeiros registros do encontro do europeu com o habitante originário da terra posteriormente batizada de América, Cristóvão Colombo não colheu os louros de sua “descoberta”, morreu acreditando que tinha chegado ao Oriente pelo Ocidente. Muito religioso, seu objetivo consistia em angariar recursos para a reconquista da Terra Santa, seu grande empreendimento, conforme Tzvetan Todorov (2003), ao apresentar diversos registros sobre as expedições marítimas em *A conquista da América*:

Como um homem desprovido e que gostaria de lançar uma cruzada podia realizar seu sonho, no século XV? É tão simples quanto o ovo de Colombo: basta descobrir a América e conseguir nela os fundos... ou melhor, ir à China pela via ocidental 'direta', já que Marco Polo e outros escritores medievais garantiram que grande quantidade de ouro 'nasce' lá. No dia 26 de dezembro de 1492, durante a primeira viagem, ele revela em seu diário que espera encontrar ouro, e 'em quantidade suficiente para que os Reis [Isabel de Castela e Fernando de Aragão, financiadores do empreendimento de Colombo] possam, em menos de três anos, preparar e empreender a conquista da Terra Santa' (p. 6-7).

O navegador deixou relatos sobre suas expedições ao “Novo Mundo”, nos quais procurou descrevê-lo com fidelidade, bem como seus habitantes e cultura exóticas. Suas descrições da exuberância da natureza possuem riqueza de

detalhes, conferindo-lhe o status de etólogo e naturalista amador; sobre os povos, que batizou de índios, não demonstrou, entretanto, o mesmo espírito hermenêutico. O pouco interesse pela geografia humana, em comparação com a geografia física, é assinalado por Todorov (2003):

Durante a terceira viagem, ele faz escala nas ilhas do Cabo Verde, que na época serviam aos portugueses como lugar de deportação para todos os leprosos do reino. Supõe-se então que eles poderão curar-se comendo tartarugas e lavando-se com seu sangue. Colombo não presta a mínima atenção aos leprosos e a seus costumes singulares; mas inicia imediatamente uma longa descrição dos hábitos das tartarugas (p. 11).

Na carta escrita aos reis católicos, Colombo informa que levaria à Espanha seis indígenas, para que aprendessem a falar, denotando desconsiderar que tivessem uma língua. Posteriormente, o navegador admite a existência de um idioma, mas continua “a escutar palavras familiares em sua língua, e fala com eles como se devessem compreendê-lo e os censura pela má pronúncia de palavras ou nomes que pensa reconhecer” (TODOROV, 2003, p. 11).

18

Se, conforme Deepika Bahri (2013), aquele que detém o poder de representar e descrever os outros controla como serão vistos, as percepções que Caminha e Colombo tiveram dos habitantes das novas terras até hoje impregnam os imaginários de quem neles pensa. O poder de representação funciona como ferramenta ideológica, a descrição desse Outro recém “descoberto” origina uma narrativa universal que situa a Europa no cume do movimento temporal do saber e exclui a cultura dos povos autóctones:

Dentro dessa perspectiva etnocêntrica, a experiência da colonização é basicamente uma operação narcísica, em que o *outro* é assimilado à imagem refletida do conquistador, confundido com ela, perdendo portanto a condição única de sua alteridade. Ou melhor: perde a sua verdadeira alteridade (a de ser outro, diferente) e ganha uma alteridade fictícia (a de ser imagem refletida do europeu) (SANTIAGO, 1982, p. 15-16).

A colonização gerou consequências nas ex-colônias, cujo conjunto podemos denominar abrangentemente de colonialidade. A imagem do Outro como ser

inferior, animalizado, carente de ontologia, que compõe a narrativa universalizante do colonizador, transcendeu os povos autóctones e se estende a seus descendentes, ao povo miscigenado que a colonização engendrou, fruto inicialmente da violação das mulheres indígenas (e um pouco mais adiante das mulheres africanas) pelo branco europeu. Essa faceta da colonialidade revela-se na discriminação e hierarquização racial vigente nas ex-colônias e que muitas vezes ainda hoje faz pessoas duvidarem de sua capacidade e valores apenas por questões de origem étnica: é a expressão da colonialidade no ser. A colonialidade desmembra-se ainda em colonialidades de poder, de saber e também de gênero.

Após findo o período do colonialismo, as nações “independentes” tiveram como herança o atual padrão de poder mundial que, segundo Aníbal Quijano (2000),

consiste na articulação entre: 1) a colonialidade de poder, isto é, a ideia de ‘raça’ como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica do controle da subjetividade/intersubjetividade, particularmente no modo de produzir conhecimento (p. 1. Tradução nossa).

O fenômeno do poder estabelece-se, conforme Quijano (2000), em relações de dominação, exploração e conflito de atores sociais que disputam o controle das quatro áreas básicas da existência humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos. As relações de poder em cada uma dessas áreas não funcionam separadas umas das outras, mas formam sistema específico e histórico. No que tange à questão de gênero, María Lugones (2014) critica a proposta de Quijano, a qual pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo e aceita o entendimento eurocentrado de gênero. Convém reforçar que, segundo Asunción Oliva Portolés (2010), o gênero, como representação, se produz a partir de diversas tecnologias sociais (como o cinema e as técnicas narrativas),

de discursos institucionalizados, epistemologias, práticas críticas, bem como de práticas da vida cotidiana.

Também se faz oportuno delinear o conceito de gênero que problematizamos, começando por considerar que o termo foi introduzido a partir da linguística, na medicina e na psiquiatria, na década de 1950, seguindo posteriormente para a teoria feminista, associado à divisão de poder e ao patriarcado. Portolés (2010) traz contribuições de Mary Hawkesworth, pioneira em sustentar que:

a primeira virtude que o conceito de gênero teve foi a de desconstruir a 'atitude natural', atitude que poderia resumir-se nos seguintes pressupostos: só existem dois gêneros; o sexo corporal genital é o signo essencial do gênero; a dicotomia macho-fêmea é natural e, finalmente, todos os indivíduos devem ser classificados como masculino ou feminino e qualquer desvio deve ser considerado como patológico (p. 21. Tradução nossa).

Nesse assunto, destaca-se o artigo publicado em 1975 pela antropóloga estadunidense Gayle Rubin, intitulado *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy"*, que passou a apresentar o conceito de gênero como uma divisão imposta socialmente a partir de relações de poder. Portolés (2010) ressalta a importância dos aportes de Rubin para se compreender que a divisão de gênero determina obrigações, delimita espaços, tarefas, reprimde ou estimula desejos, direitos, permitindo discernir que:

tanto a sexualidade como o gênero são políticos, quer dizer, estão socialmente construídos: existe um sistema de poder que recompensa e fortalece alguns indivíduos e atividades, enquanto castiga e oculta outros. No ápice deste sistema de poder estaria a sexualidade marital reprodutiva monógama (p. 28. Tradução nossa).

Mais tarde, à luz da ideia de performatividade de gênero, desenvolvida por Judith Butler (2008), entendemos que atos e gestos ligados convencionalmente à “mulher” e ao “homem”

[...] são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios

discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. Isso também sugere que, se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria inferioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público, da regulação pública da fantasia pela política de superfície do corpo, do controle da fronteira do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a 'integridade' do sujeito (p. 194).

De acordo com a história ocidental eurocêntrica, os estudos de gênero, em sua face feminista, surgem na moldura contextual do Iluminismo, pós-Revolução Francesa, como se antes, e em outras sociedades, nunca se tivesse lutado contra o patriarcado. Essa invisibilidade das lutas empreendidas relaciona-se com a supremacia das epistemes do colonizador, que desconsideram a história pregressa do Outro antes do contato com a “civilização”. Portanto, compreender o processo de colonização na América, desencadeado pelas viagens de descobrimento, pode tornar-se fundamental para entendermos uma proposta que, assentada na “descolonização de gênero” como ferramenta de combate ao “regime da heterossexualidade”, baseia-se ideológica e teoricamente nas assim denominadas “Epistemologias do Sul”.

Enquanto essa coordenada geográfica é metafórica, reportando-se a países de passado colonial, o campo da Epistemologia propõe a teorização do conhecimento, o estudo de métodos e conclusões de teorias e práticas de atores sociais em determinado contexto; são epistemologias as ideias que refletem sobre o que conta como conhecimento válido. Releva notar que diferentes tipos de relações sociais podem originar diferentes epistemologias, em cujos horizontes inexistente a neutralidade. As epistemologias do Sul posicionam-se criticamente, configurando-se em um:

conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes (SANTOS; MENESES, 2009, p. 7).

As propostas de descolonização do saber oferecem resistência ao impulso homogeneizador da colonização, buscando ensinar sem destruir, sem colonizar, questionando inclusive a supremacia da palavra escrita em detrimento da cultura oral, propondo, enfim, o convívio e interação entre os diversos saberes. Nesse conjunto, a ecologia de saberes fundamenta-se “[...] no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia” (SANTOS, 2009, p. 44).

A ecologia de saberes contrapõe-se a ideias relativas ao pensamento abissal, que se organiza pelo estabelecimento de uma linha divisória entre saberes, experiências e atores sociais, entre úteis e inúteis, visíveis ou invisíveis, inteligíveis ou não. Os que ficam do lado de lá do abismo são considerados perigosos ou ininteligíveis, a exemplo dos conhecimentos populares, leigos, indígenas, entre outros. Do lado de cá da linha, estão a ciência moderna, a filosofia, a teologia. A ecologia de saberes baseia-se, pois, no desenvolvimento de um pensamento pós-abissal, que “tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isto implica renunciar a qualquer epistemologia geral” (SANTOS, 2009, p. 45).

Trata-se, basicamente, de uma contra-epistemologia, escorada no pensamento de que o processo colonizador empreendeu também uma dominação epistemológica sobre a cultura nativa, promovendo o epistemicídio dos saberes locais e controlando pela força a disseminação do saber ocidental. Segundo Santos (2009), o “descobrimento” constituiu-se em dispositivo legal para reivindicar o direito ao território estrangeiro por parte do poder ocidental europeu cujos “descobridores” estavam confiantes na universalização da sua religião e cultura, fosse através da assimilação ou por meio de assassinato, pilhagem, expulsão e destruição.

Indo além, Santos e Meneses (2009) defendem que a epistemologia ocidental dominante se apoiou na necessidade de embasamento ao projeto colonialista:

[...] a epistemologia dominante é, de fato, uma epistemologia contextual que assenta numa dupla diferença: a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo. A transformação deste hiper-contexto na reivindicação de uma pretensão de universalidade, que se veio a plasmar na ciência moderna, é o resultado de uma intervenção epistemológica que só foi possível com base na força com que a intervenção política, econômica e militar do colonialismo e do capitalismo modernos se impuseram aos povos e culturas não-ocidentais e não-cristãos (SANTOS; MENESES, 2009, p. 10).

Ao partirmos de reflexões como essas, que investigam relações sociais de gênero, considerando suas vinculações políticas, bem como sua diversidade, situamos a problemática da descolonização em várias frentes - gênero, poder, saber, ser - com particular atenção ao lugar de fala, que pode ser epistemológico, ativista, autoral, artístico. Não deixamos de observar a emergência da singularidade como valor, contraposta à visão universalista da epistemologia ocidental, especificamente, no que tange às questões de gênero.

Lugares e singularidades: falas e saberes

Dialogando com a pergunta lançada por Gayatri C. Spivak (2010) - *Pode o subalterno falar?* -, deteremos nosso olhar sobre temática contemporânea em ampla discussão: o lugar de fala. Surgem, nesse contexto, outras questões relativas à representatividade: Quem pode falar? Por quem se pode falar? A problemática não costuma encontrar denominadores comuns a diferentes correntes de pensamento. Spivak (2010) origina suas reflexões na constatação de que os subalternos - especialmente a mulher subalterna, historicamente emudecida por interesse de quem tem poder de representação - estariam destinados a serem ou mal representados ou mal compreendidos.

Paulo Roberto Tonani do Patrocínio (2010) contrapõe que, mais além de responder à pergunta, pode ser oportuno criar estratégias teóricas capazes de

auxiliarem a emergência dessas vozes silenciadas. O papel do intelectual, que tradicionalmente usava o subalterno como objeto de investigação, agora pode passar a ser um colaborador desse sujeito já apto a se expressar por si só. Atualmente, é senso comum em movimentos sociais, a exemplo do movimento negro ou feminista, a necessidade de empoderamento dos sujeitos, valorização de seus saberes, e a defesa de que esse lugar de fala não deve ser ocupado por outros indivíduos que não os próprios subalternizados.

A partir de um viés radical desse raciocínio, não seriam bem-vindos, por exemplo, homens na luta contra o machismo, a fim de que não terminassem por silenciar as mulheres do movimento, usurpando-lhes o protagonismo. Em outra direção, apresentamos declaração de Didier Eribon, no livro *Reflexões sobre a questão gay* (2000, p. 97): “Para mim está claro: um heterossexual que milita no Act Up² é um amigo, um homossexual que milita na Frente Nacional³ é um inimigo”. Na mesma linha de pensamento, Ochy Curiel (2012) afirma:

Eu acredito que se faz mais importante ser anti racista do que orgulhosamente negra, acho mais importante ser feminista do que nos reconhecermos mulheres, acho mais importante eliminar o regime heterossexual do que ser lésbica, acredito que o mais importante são projetos políticos de transformação, surgidos dos movimentos sociais, mas também da academia crítica (p. 21. Tradução nossa).

Irmanados ao entendimento da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, em sua obra *Sejamos todos feministas* (2017), compreendemos o feminismo como luta por igualdade social, política e econômica entre os sexos: “feminista é o homem ou a mulher que diz: ‘Sim, existe um problema de gênero ainda hoje e temos que resolvê-lo, temos que melhorar’. Todos nós, mulheres e homens temos que melhorar” (p. 50). O protagonismo em movimentos sociais não perde de vista, pois, a pertinência da construção de epistemes latino-americanas, bem como a resistência à colonialidade do saber.

² Grupo ativista de apoio às vítimas da AIDS e de combate à discriminação dos soropositivos.

³ Partido político francês de direita, conservador e nacionalista.

No campo do feminismo latino-americano, Curiel (2009) propõe que a descolonização implica superar o binarismo entre teoria e prática, sem desconsiderar as contribuições das feministas ocidentais. Assim, valorizar as práticas das coletividades feministas do Sul pode gerar teorizações diferentes, particulares, significativas e, caso não se criem propostas originais, “seguiremos analisando nossas experiências com olhos imperiais, com a consciência planetária europeia e norte-americana que define o resto do mundo como o outro incivilizado e natural, irracional e não verdadeiro” (p. 7-8. Tradução nossa). A ativista e pesquisadora propõe um feminismo fora do “centro”, da fronteira, a partir das margens, que se configura num espaço possível:

[...] de construção política a partir da ação coletiva autogestada e autônoma, que produz teoria própria e um pensamento descolonizador frente ao eurocentrismo e à teoria e perspectiva de gênero mais conservadora e que questiona a fundo a relação saber-poder e a dependência das instituições (CURIEL, 2009, p. 5. Tradução nossa).

Hugo Achugar (2006) reflete sobre o lugar de fala do discurso teórico latino-americano, que costuma ser criticado por não se apresentar em forma sistemática e metódica, configurando-se muitas vezes em formas “menos rigorosas”, como artigos e ensaios. Quem veicula essas críticas desvelaria sua pretensão de se apossar de um modo único, hegemônico, de teorizar em detrimento de outro método considerado, portanto, subordinado, menor:

Aqueles que pensam que há somente um modo, ou somente uma via, para o trabalho teórico - seu modo ou o modo com que suas instituições definem como a via - não podem reconhecer o discurso do outro como estruturado e qualificaram - desqualificaram - como balbucio tudo o que eles interpretem como 'não-sistemático' e 'não-metódico' (ACHUGAR, 2006, p. 38).

Em consonância com propostas de pesquisadoras e ativistas feministas do Sul, Achugar ressalta a importância de recuperar as histórias locais como produtoras de conhecimentos, bem como as condições de recepção a partir da periferia em função de interesses reposicionados. O autor sublinha, porém, que as

histórias descentralizadas não seriam as mesmas para todo o mundo, inclusive nas “margens” ou “periferia”. Sua crítica ao universalismo encontra eco no pensamento de Jaime Ginzburg (2010):

A cultura conservadora dominante gosta, muitas vezes, de adotar uma perspectiva de ‘universalismo’, como se todos os seres humanos fossem iguais, e tivessem as mesmas necessidades. Movimentos sociais de direitos humanos questionam essa premissa, evidenciando que diferenças estão na base de problemas de conflitos sociais. Aos seres humanos, que vivem em tempos e espaços, não são dadas condições iguais para oportunizar a existência (p. 113).

A visão universalista, presente na perspectiva ocidental dos Estudos de Gênero, é duramente criticada pelas feministas do Sul, que refutam, por exemplo, a aplicabilidade nos contextos latino-americanos não-urbanos, dos conceitos gestados na Europa, tais como noções de direitos individuais. Nesse sentido, em diálogo com Santos (2015), Sílvia Rivera Cusicanqui (2015) problematiza que até mesmo a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1948, no período posterior à II Guerra Mundial, comporta prerrogativas não universais, e sim eurocêntricas, para as comunidades que partem de cosmovisões diferentes da ocidental.

Embora a Declaração consista no documento mais traduzido mundialmente, contando até o momento traduções em mais de 360 línguas, em contextos não-urbanos, onde o letramento é precário ou inexistente, verifica-se dificuldade de exercício dos direitos do seu Artigo 19⁴, a prever que todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão. Em sua contraproposta de descolonização do saber, Rivera Cusicanqui (2015) desenvolve a assim denominada “Sociologia da Imagem”, após constatar que muitos de seus alunos (oriundos de comunidades de tradição oral) têm dificuldade com a leitura e a escrita,

⁴ Artigo 19. Todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras.

mas falam melhor do que escrevem e olham melhor do que falam. São capazes de perceber coisas, porque há a questão da atenção precisa, da atenção criativa, e são capazes de detectar, de fixar-se em detalhes. Descubro essa capacidade fazendo experimentos pedagógicos e começo a trabalhar com câmera (fotográfica). E também buscando, no plano conceitual, uma genealogia própria, na qual incluo cineastas, pintores, desenhistas. Ao ver a obra de Guamán Poma⁵, percebe-se que é uma espécie de teoria desenhada, há concepções do mundo, da sociedade, da dominação colonial. [...] São expressões visuais que não têm necessariamente um correlato de verbalização consciente. Esse é um dos elementos-chaves. O outro elemento é que somos bombardeados por imagens e não somos alfabetizados para decifrar as intenções colonizadoras que traz consigo a imagem (p. 114. Tradução nossa).

Em contraposição ao discurso universalista, e ainda no campo dos direitos individuais, teóricas e ativistas como Rivera Cusicanqui (2015) lançam questões sobre a pertinência de utilização de epistemes de diversas origens:

É necessário reunir grandes epistemes, incluindo o legado europeu, quer dizer, creio que é necessário recuperar as lutas do trabalho, o aporte anarquista, a noção de direitos da pessoa. Por exemplo, a noção de liberdade individual não existe nas formas indígenas de organização. A ecologia de saberes deveria [...] tratar de repensar os legados tanto das sociedades comunitárias como do mundo do trabalho já influenciado por modos individualistas, para pôr em discussão uma espécie de esfera intermediária na qual se formule essa dualidade de um modo criativo (p. 93. Tradução nossa).

Nesse intuito, ao percorrermos a história ocidental da luta feminista, destacamos, na chamada “Primeira Onda”⁶ a luta por cidadania para as mulheres e igualdade com os homens. Já a Segunda Onda, iniciada nos anos 1970, intensifica essa proposta, afirmando, no entanto, a diferença existente nesse coletivo sob a designação “mulher”: há mulheres negras e brancas, pobres e

⁵ Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615) foi um cronista indígena no Peru. Escreveu a *Primeira nova crônica e bom governo*, obra de 1180 páginas e 397 desenhos.

⁶ O Feminismo em sua faceta ocidental, para efeito de estudo, é dividido em três fases históricas ou “ondas”. A partir do século XIX até início do século XX, ocorre a chamada “Primeira Onda”, quando as mulheres organizam-se para lutar por seus direitos, sobretudo pelo voto, inicialmente na Inglaterra. É a fase das lutas igualitárias pela universalização dos direitos civis, sociais e políticos. A “Segunda Onda” ocorre na segunda metade do século XX, inicialmente nos Estados Unidos, na Espanha e na França, onde é publicado, em 1949, um dos marcos do movimento, o livro *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir. É a fase essencialista, das lutas pela afirmação da identidade. A “Terceira Onda”, iniciada na década de 1990, e que perdura até hoje, é a fase das teorias dos sujeitos múltiplos e/ou nômades. Foca-se na análise da alteridade, passando do estudo sobre as mulheres para o estudo das relações de gênero.

ricas, entre tantas outras especificidades. Em tal contexto, iniciam-se a luta e implementação de políticas públicas, como cotas para mulheres, por exemplo. Delineia-se então um pensamento de grande pertinência para o movimento feminista: a ideia de que o pessoal é político, o que ocorre no privado se torna relevante na construção da sociedade. Começa-se a falar em “empoderamento” para as mulheres e é quando se atenta para o “segundo dos pares”, com duras críticas à lógica binarista, lida como um monologismo, pois se trata de uma visão que divide o mundo em: homem x mulher (não-homem); branco x negro (não-branco); heterossexual x homossexual (não-heterossexual) etc. sempre a partir da ótica dominante.

Embora os movimentos feministas ocidentais tenham logrado grandes avanços na direção da igualdade entre homens e mulheres, vozes feministas vindas do Sul problematizam esse feminismo hegemônico, construído principalmente em núcleos urbanos, por mulheres brancas de classe média, e que quase sempre desconsideram as imbricações das questões de gênero com outros âmbitos, como raça e classe social. Segundo Curiel (2009), a descolonização configura-se numa posição política, que atravessa a reflexão e a ação individual e coletiva, bem como os imaginários, os corpos, as sexualidades, as formas de atuar e de ser no mundo, criando uma espécie de resistência não apenas intelectual, mas também de práticas sociais e da construção de pensamento próprio, de acordo com experiências concretas.

A descolonização de gênero pressupõe compreender o processo histórico em sua correlação com as forças sociais responsáveis pelo manejo dos mecanismos que geraram as atuais relações de gênero para, a partir daí, desnaturalizá-las. Ou seja, se aquilo que é considerado “natural”, em verdade, passou por construções sociodiscursivas, tem a possibilidade de ser reconstruído de outra forma que não implique as violências do atual paradigma. Nesse sentido, Joachim (2006) nota que o Feminino, como conceito heurístico, desatrelado de sexo e gênero, designa modalidades capazes de se aparentar a uma entidade em relação dialética com outra (o masculino). Trata-se, pois, de uma

construção teórica, que se deduz dos relatos, da história, de comportamentos, da afetividade, entre outros aspectos.

Curiel, em *A nação heterossexual* (2013), traz valiosos aportes de teóricas feministas para a compreensão desse conceito. A autora credita a Monique Wittig o enfoque da condição política da heterossexualidade, a qual vai além das experiências sexuais, constituindo-se num regime político, fundado a partir do colonialismo, que se projeta em todas as relações sociais e tem efeitos concretos. Curiel dialoga ainda com Adrienne Rich (1980), que primeiro cunha o termo “heterossexualidade compulsória”, e para quem, a heterossexualidade é uma instituição - relacionada com o modo de produção capitalista - que se desvela nas diversas formas de expressão do poder masculino, tais como a negação da sexualidade das mulheres, a exploração do trabalho feminino doméstico ou a vocação inata para o casamento e a maternidade:

Algumas das formas de o poder masculino se manifestar são mais facilmente reconhecidas do que outras, ao reforçar a heterossexualidade sobre as mulheres. No entanto, cada uma das que eu listei vem adicionar-se ao feixe de forças pelo qual as mulheres têm sido convencidas de que o casamento e a orientação sexual voltada aos homens são vistos como inevitáveis componentes de suas vidas - mesmo se opressivos e não satisfatórios. O cinto de castidade, o casamento infantil, o apagamento da existência lésbica (exceto quando vista como exótica ou perversa) na arte, na literatura e no cinema e a idealização do amor romântico e do casamento heterossexual são algumas das formas óbvias de compulsão, as duas primeiras expressando força física, as duas outras expressando o controle da consciência feminina (RICH, 1980, p. 26).

A percepção desses limites impostos socialmente e o desejo de superá-los são motores que impelem ativistas, ao longo da história, a lutar pela desnaturalização das relações de gênero. O regime heterossexual fundamenta processos sociais de regulação e controle, numa lógica binarista em que os sexos masculino ou feminino são os protagonistas; representam vetor de subversão os que não se enquadram nesses códigos binários e hierárquicos. Os “Outros” do regime heterossexual, postos à margem da sociedade, convivem com a violência

de gênero, ignorados ou perseguidos por práticas sexuais diferentes da heterossexualidade, considerada aí como única orientação sexual normal.

Em *Problemas de gênero*, no subcapítulo intitulado *Monique Wittig: desintegração corporal e sexo fictício*, Judith Butler (2008) observa:

A marca do gênero parece ‘qualificar’ os corpos como corpos humanos; o bebê se humaniza no momento em que a pergunta ‘menino ou menina?’ é respondida. As imagens corporais que não se encaixam em nenhum desses gêneros ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece (BUTLER, 2008, p. 162).

Ainda acerca do conceito “mulher” e outros desdobramentos que se configuram no “pensamento hétero”, segue reflexão trazida por Wittig (1980):

Se o discurso dos sistemas teóricos modernos e da ciência social exercem poder sobre nós, é porque esse discurso trabalha com conceitos que nos tocam de perto. Apesar do advento histórico dos movimentos de libertação lésbica, feminista e gay, cuja ação já transtornou as categorias filosóficas e políticas dos discursos das ciências sociais, as suas categorias (assim brutalmente postas em questão) são, no entanto, utilizadas sem serem examinadas, pela ciência contemporânea. Essas categorias funcionam como primitivos conceitos num aglomerado de toda a espécie de disciplinas, teorias e ideias correntes a que chamarei o *pensamento hétero* [...] Dizem respeito a ‘mulher’, ‘homem’, ‘sexo’, ‘diferença’, e a toda a série de conceitos que carregam esta marca, incluindo conceitos tais como ‘história’, ‘cultura’, e o ‘real’. E embora tenha sido aceite em anos recentes que não existe semelhante coisa como a natureza, que tudo é cultura, permanece ainda um cerne de natureza que resiste a ser examinado, uma relação excluída do social na análise - uma relação cuja característica é inescapável na cultura, assim como na natureza, e que é a relação heterossexual. Chamar-lhe-ei a relação social obrigatória entre ‘homem’ e ‘mulher’ (p. 3).

Tais conceitos são ontológicos da heterossexualidade, que tem como base a diferença sexual, e funcionam como se fossem dogmas. Assim é construído o senso comum do que se entende por “mulher” no regime heterossexual cujo discurso essencialista é também criticado a partir da ideia de performatividade de gênero, fundamentada no pressuposto de que:

[...] o sujeito é uma consequência do discurso que o governa e que produz o efeito de uma identidade inteligível. O sujeito não está determinado pelas regras mediante as que se gera porque a

significação não é um ato de fundamentação, mas um processo regulado de repetição [...] que reforça essas regras precisamente porque produz o efeito de que existe uma substância. Em certo sentido, toda significação ocupa lugar dentro da órbita de uma compulsão a repetir (BUTLER, 2008, p. 209).

Segundo Curiel (2013), atividades atribuídas às mulheres, relativas à função de dona-de-casa, são tratadas pela corrente do “feminismo materialista”, a qual trouxe novo olhar sobre o conceito materialista marxista de classes sociais, que até então deixava de considerar o trabalho sem valor de troca, como o realizado pela maioria das mulheres.

No regime da heterossexualidade, existe clara delimitação de tarefas a partir da definição de gênero, uma divisão sexual do trabalho. Para manutenção dessa organização patriarcal do trabalho, alimenta-se a ideia de diferença sexual, de suposta complementaridade entre os sexos: se do esposo depende a geração de renda para o sustento familiar, a esposa - a “rainha” do lar - é a responsável pelo âmbito do privado, pelo sucesso do projeto familiar. A manutenção da harmonia familiar é de responsabilidade feminina no regime heterossexual, qualquer eventual insucesso no empreendimento - problemas no comportamento dos filhos, eventual separação - será creditado à esposa:

Constata-se a existência de dois modos de produção em nossa sociedade: a maioria das mercadorias é produzida no modo industrial; os serviços domésticos, a criação dos filhos e algumas mercadorias são produzidos no modo familiar. O primeiro dá lugar à exploração capitalista. O segundo, à exploração familiar, mais exatamente, patriarcal (DELPHY, 2015, p. 111).

Fundado na ideia de diferença sexual, o Feminino congrega um conjunto de características que se imagina ontológico às mulheres e que, para manutenção da ordem ideal do regime mencionado, deve ocorrer pouco nos homens. Margaret Mead, em *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935) - obra na qual estuda três etnias cujas relações de gênero se organizam de maneiras distintas à sociedade ocidental cristã - traz provavelmente as bases epistemológicas iniciais para se pensar que tais características não são inatas, mas construídas:

Essas três situações sugerem, então, uma conclusão muito definitiva. Se as atitudes temperamentais que tradicionalmente consideramos femininas - como a passividade, a responsividade e a vocação para cuidar de crianças, podem ser tão facilmente configuradas como padrão masculino em uma tribo, e noutro ser proscrito para a maioria das mulheres, bem como para a maioria dos homens, já não temos qualquer base para considerar tais aspectos do comportamento como ligados ao sexo. E esta conclusão se torna ainda mais forte quando consideramos a reversão real, em Tchambuli, da posição de domínio dos dois sexos, apesar da existência de instituições patrilineares formais (MEAD, 1935, p. 38. Tradução nossa).

Ao trazer à luz do Ocidente comportamentos estranhos ao sistema moderno/colonial de gênero, Mead (1935) problematiza as noções de Feminino e Masculino, bem como a organização das relações sociais, seja no âmbito do público, seja do privado:

Considerar tais características, a exemplo da agressividade ou passividade, como ligadas ao sexo não é possível à luz dos fatos. Têm tais traços, então, como agressividade ou passividade; orgulho ou humildade; objetividade ou preocupação com relacionamentos pessoais; uma resposta fácil às necessidades dos jovens e dos fracos ou hostilidade aos jovens e aos fracos; a tendência para tomar iniciativa em relações sexuais ou simplesmente para responder aos avanços de outra pessoa - têm essas características qualquer base no temperamento em absoluto? São potencialidades de todos os temperamentos humanos que podem ser desenvolvidos por diferentes tipos de condicionamento social e que não aparecerão se o condicionamento necessário estiver ausente? (MEAD, 1935, p. 39. Tradução nossa).

A bem da manutenção de relações de dominação, diversas estratégias corroboram com o silenciamento e o enfraquecimento do dominado. Nesse lugar de fragilidade disfarçada em “delicadeza”, encontra-se o Feminino, ao qual devem adequar-se as mulheres, dentro do regime heterossexual. Esse conceito desenvolvido por Ochy Curiel, uma feminista do Sul (mais epistêmico do que geográfico) permite-nos avançar no estudo das opressões, dentre elas, as de gênero. De tal maneira, pudemos investigar suas possíveis relações com o processo de colonização da América do Sul, notando que a colonialidade de gênero - intrinsecamente ligada aos valores morais dos “descobridores” - implica na violência contra sujeitos não passíveis de se enquadrarem no

paradigma moderno que consiste no homem branco heterossexual, cristão e com privilégios de classe.

Em direção contrária, a proposta decolonial, no âmbito dos estudos de gênero do Sul, implica manter em pé a ponte entre teoria e prática, superando tradições academicistas que, como norma, relegam as práticas a lugares menores. Por sua vez, Guacira Lopes Louro (2013) traz relevantes questões sobre a prática pedagógica em sua relação com os discursos sobre sexualidade e suas implicações na formação das identidades de gênero. Segundo a autora, a escola pratica a pedagogia da sexualidade (inclusive quando opera através do ocultamento do tema), disciplina os corpos e apresenta modelos de masculinidade/feminilidade “normais” a serem seguidos:

[...] a sociedade busca, intencionalmente, através de múltiplas estratégias e táticas, ‘fixar’ uma identidade masculina ou feminina ‘normal’ e duradoura. Esse intento articula, então, as identidades de gênero ‘normais’ a um único modelo de identidade sexual: a identidade heterossexual (LOURO, 1997, 1998). Nesse processo, a escola tem uma tarefa bastante importante e difícil. Ela precisa se equilibrar sobre um fio muito tênue: de um lado, incentivar a sexualidade ‘normal’ e, de outro, simultaneamente, contê-la. Um homem ou uma mulher ‘de verdade’ deverão ser, necessariamente, heterossexuais e serão estimulados para isso. Mas a sexualidade deverá ser adiada para mais tarde, para depois da escola, para a vida adulta (LOURO, 2013, p. 25-26).

Se tornar-se mulher ou homem “de verdade” pressupõe aceder às expectativas do regime heterossexual em suas múltiplas instituições, inclusive a escola, a prática da pedagogia converte-se em campo estratégico para tratamento do tema da igualdade de gênero e aceitação da alteridade, a fim de auxiliar na formação de sujeitos de direitos, dignos de uma existência justa e respeitável. Consideramos, pois, que o lugar da experiência deve ser valorizado na proposta de descolonização do gênero, a partir do momento em que feministas africanas e latino-americanas trazem aportes diferenciados ao ativismo devido às suas vivências descentradas e ao desalojamento das epistemologias hegemônicas que provocam. No entanto, urge escapar de essencialismos, tendo em mente que, longe de um xenofobismo teórico-militante, descolonizar o gênero implica

realocar, disseminar e visibilizar contribuições teórico-práticas construídas no diálogo Sul-Sul, sem negar legados e avanços empreendidos por estudos de matriz europeia ou norte-americana, ainda que seja para rasurá-los, principalmente, nos resíduos e sedimentos de colonialidades que porventura impeçam reconhecer a heterogeneidade do mundo na elaboração dos discursos e nas atitudes de enfrentamento ao regime heterossexual.

Referências:

- ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Sejamos todos feministas*. São Paulo: Schwarcz, 2017.
- ANCHIETA, Padre Joseph de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.
- BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, p. 659-688, maio-ago. 2013.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta*. Edição comemorativa do quinto centenário de Pedro Álvares Cabral. Adaptação do texto antigo por Rubem Braga e ilustrações de Carybé. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.
- CAMPOS, João da Silva. *Crônicas da Capitania de São Jorge dos Ilhéus*. 3. ed. Ilhéus: Editus, 2006.
- CARYBÉ. Ilustração da carta de Caminha. Disponível em: CARYBÉ. *Exposição Aquarelas do descobrimento*. 2015. p. 56.
- CURIEL, Ochy. Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. In: ANALES del Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista. Buenos Aires: [s. Ed.], 2009.
- CURIEL, Ochy. *La nación heterosexual: análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica, 2013.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Revueltas: de indignación y otras conversas*. La Paz: Stigmas, 2015. p. 80-124.

DECLARAÇÃO universal dos direitos humanos. Brasília: Unesco, 1998. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>>. Acesso em: 19 jul. 2017.

DELPHY, Christine. O inimigo principal: a economia política do patriarcado. Tradução de Patrícia Reuillard. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 17, p. 99-119, 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220151704>>. Acesso em: 13 nov. 2017.

ERIBON, Didier. *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Bellaterra, 2000.

FOUCAULT, Michel. Sexualidade e poder. In: _____. *Ética, sexualidade e política*. Organização e seleção de textos por Manoel Barros da Mota. Tradução de Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 56-76.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Recife: Global, 2003.

JOACHIM, Sébastien. Representação da mulher e do feminino em Gabriel García Márquez. In: SILVA, Antonio de Pádua Dias da. *Representações de gênero e de sexualidades: inventários diversificados*. João Pessoa: Universitária, 2006. p. 11-19.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: _____. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 7-34.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gomez; MUÑOS, Karina Ochoa. *Tejiendo de outro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniais em AbyaYala*. Popayán: Universidad de Cauca, 2014. p. 57-74.

MEAD, Margaret. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow, 1935.

PATROCÍNIO, Paulo Roberto Tonani do. A voz da periferia e a função do intelectual. *Darandina Revisteletrônica*, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 1-14, 2010.

PORTOLÉS, Assunción Oliva. Debates sobre el género. In: AMORÓS, Celia; ÁLVAREZ, Ana de Miguel (Ed.). *Teoría feminista - de la Ilustración a la Globalización: de los debates sobre género al multiculturalismo*. Madrid: Minerva, 2010. p. 13-60.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, León, año 4, p. 58-90, 2000.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. Tradução de Carlos Guilherme do Valle. *Bagoas*, Natal, v. 4, n. 5, 2010, p. 17-44. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>>. Acesso em: 20 set. 2017.

SANTIAGO, Silviano. *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: _____; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 23-71.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chacravort. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WITTIG, Monique. *The Straight Mind and other Essays*. Boston: Beacon, 1992.

Recebido em: 5 de agosto de 2018.
Aprovado em: 17 de outubro de 2018.