

Um debate sobre patriarcado e colonialidade e suas repercussões para o gênero e a sexualidade afro-ameríndia¹

Aline de Oliveira Rosa

Universidade Federal do Rio de Janeiro –
UFRJ

Un debate sobre el patriarcado y la colonialidad y sus repercusiones para el género y la sexualidad afro-amerindias. Resumen

¿Qué sería de nosotros —cuerpos afroamerindios, latinoamericanos del Sur— si no tuviéramos en nuestro seno social y político las modernas raíces estructurales patriarcales? ¿Cómo serían las relaciones amorosas y afectivas, las relaciones familiares, si no estuvieran sustentadas en lógicas machistas y sexistas colonialistas? ¿Cómo vivirían los cuerpos sin las estructuras de poder del moderno sistema colonial de género? Sin duda, repensar la colonialidad y sus efectos es también repensar las estructuras modernas y sus opresiones, que operan

Palabras clave:

Decolonialidad, género, raza, feminismo, afro-amerindios, brasileños.

Um debate sobre patriarcado e colonialidade e suas repercussões para o gênero e a sexualidade afro-ameríndia

Aline de Oliveira Rosa
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ
DOI: 10.14409/culturas.2022.16.e0012

¹ Afro-ameríndio(a): 1. Termo relativo simultaneamente aos africanos e aos indígenas americanos. 2 Composto de elementos que fazem parte dessas duas culturas. Diz-se de ou americano descendente de africano e ameríndio. (Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=dMP4>. Acessado em: 25/08/2022)

sobre la raza, el género, la sexualidad, la edad, entre otras categorías y marcadores. Traigo en este artículo un mapeo de las estructuras de opresión sobre los cuerpos afroamerindios brasileños y sus múltiples formas de resistencia contra un moderno sistema patriarcal y capitalista.

A debate on patriarchy and coloniality and their repercussions for afro-american gender and sexuality. Abstract

What would be of us —Afro-Amerindian bodies, Latin Americans from the South— if we didn't have modern patriarchal structural roots in our social and political bosom? What would love, affective and family relationships be like if they were not supported by a sexist colonialist logic? How would bodies live without the power structures of the modern colonial gender system? Undoubtedly, rethinking coloniality and its effects is also rethinking modern structures and their oppressions, which operate on race, gender, sexuality, age, among other categories and markers. In this article I bring a map of the structures of oppression on Brazilian Afro-Amerindian bodies and their multiple forms of resistance against a modern patriarchal and capitalist system.

Keywords:

Decoloniality, gender, race, feminism, Afro-Amerindian, Brazilians.

Um debate sobre patriarcado e colonialidade e suas repercussões para o gênero e a sexualidade afro-ameríndia. Resumo

O que seria de nós —corpos afro-ameríndios, latinos americanos do Sul— se não tivéssemos em nosso seio social e político o enraizamento estrutural patriarcalista moderno? Como seriam as relações amorosas e afetivas, relações de família, se estas não fossem amparadas pela lógica sexista e machista colonialista? Como viveriam os corpos sem as tais estruturas de poder do sistema

Palavras-chaves:

Decolonialidade, gênero, raça, feminismo, afro-ameríndio, brasilidades.

moderno colonial de gênero? Sem dúvida, repensar a colonialidade e seus efeitos é também repensar as estruturas modernas e suas opressões, que operam sobre raça, gênero, sexualidade, idade, entre outras categorias e marcadores. Trago neste artigo um mapear das estruturas de opressão sobre os corpos afro–ameríndios brasileiros e suas múltiplas formas de resistência contra um sistema moderno patriarcal e capitalista.

Partindo de um feminismo decolonial não categorial, de lutas anti–heteronormativas e não hierárquicas de gênero – no qual um corpo sexuado é também um corpo gênero e também um corpo racializado – repensar as identidades é sobretudo questionar as estruturas coloniais e de raça inscritas também sobre o gênero e sexualidade. Também não seria possível pensar um feminismo decolonial sem a despatriarcalização do próprio conceito de gênero. É nesse mesmo sentido que Maria Lugones (2020) afirmou que as estruturas patriarcais fazem parte de uma estrutura maior que ela chamou de *sistema moderno colonial de gênero* no qual o patriarcado é uma construção capitalista colonial e moderna que opera sobre gênero, sexualidade e raça. Este se constituiu como uma nova estrutura de poder sobre os corpos não brancos, sejam eles femininos, masculinos ou não binários, sobretudo os corpos mestiços, radicalizados. Isso fica mais evidente quando olhamos para as opressões que

sofrem os corpos LGBTQIA+ de cor. Sobre, Lugones afirma:

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/eias 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, 2020:73)

Com esta afirmação, Lugones está dizendo sem titubear que o gênero e raça são criações moderno–coloniais, criadas dentro e para a operação e manutenção de um sistema capitalista, que é excludente e opressor em sua formação. Gênero aparece em Lugones como «uma importação colonial» (Lugones, 2020:72) e é questionando a natureza desse conceito,

«gênero», nas sociedades pré-coloniais, que podemos entender o alcance desse sistema moderno colonial patriarcal, dimórfico e dicotômico, em nossas vidas; e entender como o gênero e a sexualidade foram privatizados para a manutenção desse sistema e projeto político colonial moderno. A partir de uma classificação social binária, a heterossexualidade se faz compulsória e perversa. Como dizia a antropóloga cultural americana Gayle Rubin² em 1975, «a modernidade opera com arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana» (Rubin, 2017:136).

A socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, em seu texto «Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas» de 2004, demonstra como a ideia de modernidade,

junto com a ideia de gênero binário e suas hierarquias, evocam o desenvolvimento do capitalismo e da industrialização:

bem como o estabelecimento de estados-nação e o crescimento das disparidades regionais no sistema-mundo. O período tem assistido a uma série de transformações sociais e culturais. Significativamente, gênero e categorias raciais surgiram durante essa época como dois eixos fundamentais ao longo dos quais as pessoas foram exploradas, e sociedades, estratificadas. (Oyěwùmí, 2004:1)

Uma das características marcantes da era moderna é a expansão da Europa e o estabelecimento de hegemonia cultural euro-americana em todo o mundo. «Como resultado, os interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos, instituições sociais e categorias sociais

² Em 1975 Gayle já apontava para a existência de um «sistema sexo-gênero». Seu ensaio *O tráfico de mulheres, notas sobre a economia política do sexo* (1975), é um dos trabalhos precursores dos estudos sobre gênero e sexualidade. Rubin utiliza pela primeira vez o termo «gênero» em um texto de teoria antropológica, afirmando a existência de um sistema sexo-gênero associado à própria passagem da natureza para a cultura, ou seja, a instalação de um sistema capitalista heterossexual que subjuga os corpos. Ainda que Rubin não introduza ao seu estudo o conceito de raça e termos coloniais, a antropóloga já falava sobre o impacto das sociedades ocidentais modernas e suas hierarquias de gênero e sexualidade e que este sistema moderno/capitalista tem sido objeto de luta política desde seu aparecimento: «Las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual. En la cima de la pirámide erótica están solamente los heterossexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterossexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterossexuales. El sexo solitario flota ambiguamente (...) Al igual que la organización capitalista del trabajo y su distribución de recompensas y poderes, el sistema sexual ha sido objeto de lucha política desde que apareció.» (RUBIN, 1986, p. 22)

de euro-americanos têm dominado a escrita da história humana.» (Oyèwùmí, 2004:1) Como já sabemos, um dos efeitos desse eurocentrismo é a racialização do conhecimento, a Europa é representada como fonte de conhecimento, e os europeus como conhecedores. «Na verdade, o privilégio de gênero masculino como uma parte essencial do *ethos* europeu está consagrado na cultura da modernidade.» (Oyèwùmí, 2004:1) Nesse caso, o pensamento africano, latino americano, não europeu, e suas formas de relações sociais e de gênero jamais deveriam ser traduzidos a partir das tradições intelectuais ocidentais, que têm como uma de suas características persistentes a projeção do não europeu como o «Outro» e, nessa sequência, a dominação sobre ele.

Em seu livro *The Invention of Women* [A invenção das mulheres], publicado em 1997 nos Estados Unidos, resultado de sua tese de doutorado, traduzido para o português somente em 2002, Oyèwùmí narra como as matrizes africanas não viam o gênero a partir de relações binárias e hierarquizadas, e afirma que esta é uma construção colonial europeia, resultante do ideal de um sistema homem-moderno. A autora afirma que «o gênero não era um princípio organizador na sociedade iorubá antes da colonização ocidental» (Oyèwùmí, 2004:31), não havia um sistema gênero institucionalizado na cultura Iorubá: «Traduzir as categorias iorubás *obinrin* e *okunrin* como «femea/mulher»

e «macho/homem», respectivamente, é um erro. Essas categorias não se opõem de forma binária nem se relacionam na forma de uma hierarquia.» (Oyèwùmí, 2021:32–33). Oyèwùmí nos descreve que os prefixos *Obin* e *Okun* fazem referencia a uma variação anatômica, fêmea e macho, podendo ser lidas como anafêmea e anamacho, mas é importante ressaltar que essas categorias não são entendidas como binárias e opostas. Como diz a autora:

Uso os conceitos de «sexo» e «gênero» como sinônimos. Com relação à sociedade iorubá no período pré-colonial, entretanto, cunhei os termos «sexo anatômico», «macho anatômico» e «fêmea anatômica» para enfatizar a atitude não generificada na relação entre o corpo humano e os papéis sociais, posições e hierarquias. Em alguns lugares, encurtei esses termos para «anassexo», «anamacho» e anafêmea». Meu propósito ao qualificar esses termos com «anatômico» («ou ana») é mostrar que as distinções [corporais] iorubás eram superficiais e não assumiram nenhuma dimensão hierárquica social, como no Ocidente. (Oyèwùmí, 2021:17)

Os termos *okunrin* e *obinrin* apenas indicam as diferenças fisiológicas entre as duas anatomias, uma vez que elas se relacionam com a procriação e relação sexual. Eles se referem, então, às diferenças fisicamente marcadas e fisiologicamente aparentes entre as duas anatomias. «Eles não se referem

a categorias de gênero que denotam privilégios e desvantagens sociais. Além disso, não expressam dimorfismo sexual porque a distinção que indicam é específica para questões da reprodução.» (Oyèwùmí, 2021:76) Diferente da cultura ocidental, a Iorubá não utiliza o termo gênero como organização social, se quer é possível afirmar que existia o termo «gênero» na sociedade originária Iorubá. A diferença anatômica entre homens e mulheres não é de nenhuma forma motivo para hierarquias, apenas faz parte de arranjos que envolvem a procriação, cujo seu principal motivo —veremos mais a frente— é a manutenção daquela comunidade.

Oyèwùmí ressalta também que a noção de família na cultura Iorubá é não-nuclear e consistia no grupo ou comunidade a que pertencia ou passava a pertencer ao casar. Afirma que «o sistema de família nuclear é uma forma especificamente europeia» (Oyèwùmí, 2004:1), isso se daria a partir do binarismo homem/mulher. Essa hegemonia cultural moderna/europeu/colonial se dá pelas produções do conhecimento, um saber do homem europeu, que dominam a escrita e a história humana, e assim se constrói a racialização do conhecimento e o privilégio do gênero masculino sobre o feminino. O gênero está diretamente ligado e enraizado na figura nuclear da família, sendo o homem o provedor, responsável e possuidor da família e da mulher. Esta instituição social, família, constitui uma

das bases do capitalismo — assim como a docilização do corpo mulher para o trabalho doméstico não pago, enquanto o homem trabalha horas nas fábricas —, o que foi fundamental para sua permanência e manutenção até os dias de hoje.

as categorias de gênero ocidentais são apresentadas como inerentes à natureza (dos corpos), e operam numa dualidade dicotômica, binariamente oposta entre masculino/feminino, homem/mulher, em que o macho é presumido como superior e, portanto, categoria definidora, é particularmente alienígena a muitas culturas africanas. (...) mesmo em casos em que um chefe é fêmea e seu *Okyeame* é macho, o *akyeame* ainda é esposa, e o chefe, marido. Esse entendimento confunde claramente a compreensão ocidental generificada em que o papel social «esposa» é inerente ao corpo feminino. (Oyèwùmí, 2004:8–9)

A noção ocidental de família nuclearé pautada no patriarca e a unidade conjugal no centro, homem/mulher como masculino/feminino: «Dentro desta família não existem categorias transversais desprovidas dela. Em uma família encabeçada pelo macho e com dois genitores, o homem chefe é concebido como ganhador do pão, e o feminino está associado ao doméstico e ao cuidado.» (Oyèwùmí, 2004:4) Devemos admitir que o capitalismo foi muito bem sucedido ao esconder o trabalho das mulheres, criando uma

mão de obra não remunerada às custas delas, negando-lhes o salário do trabalho doméstico, transformando-o em ato de amor e de cuidado. Como afirma Oyěwùmí, «metodologicamente, a unidade de análise é o lar da família nuclear, o que reduz mulher à esposa» (Oyěwùmí, 2004:6). A partir das relações binárias o sistema moderno capitalista não apenas reconfigurou o modelo de família, mas transformou a mulher em serventia barata, criando um mundo no qual nada escapa da lógica do lucro, onde o gênero é utilizado como forma de dominação.

à conceituação de gênero está uma dicotomia na qual macho e fêmea, homem e mulher, são constantemente classificados em relação de uns contra os outros. (...) as categorias de macho e fêmea na prática social ocidental não estão livres de associações hierárquicas e oposições binárias nas quais o macho implica privilégio e a fêmea, subordinação. É uma dualidade baseada na percepção do dimorfismo sexual humano inerente à definição de gênero. (Oyěwùmí, 2021:72)

No Brasil, navios cheios de mulheres e homens negros trazidos forçosamente da África desembarcaram em nossas costas, principalmente nos portos de Salvador

e Rio de Janeiro, período que durou mais de 300 anos, entre os séculos XVI e XIX. É só lembrar que os portugueses, os colonizadores do Brasil, são os primeiros a avançar na costa da África e os primeiros a iniciar o comércio de escravos no Atlântico. O Brasil foi o país das Américas com o maior número de africanos escravizados, navios portugueses e brasileiros fizeram mais de 9 mil viagens, trazendo cerca de 4,8 milhões de africanos para o território brasileiro e vendidos como escravos. Outros 670 mil morreram no caminho.³ Somos a maior diáspora africana do mundo,⁴ por isso até hoje carregamos as marcas das diversas culturas, línguas e religiosidades do continente africano. O processo de diáspora consiste em uma trama complexa, desde a captura de homens e mulheres em diversas sociedades africanas, a travessia do oceano atlântico nos navios negreiros, a inserção – violenta e brutal – no novo continente, até a construção de novas identidades. Por isso, quando falamos de diáspora, é importante ressaltar que não só de violência o cotidiano desses indivíduos era feito, mas um mundo de trocas e sociabilidade se construiu a partir da experiência num novo local, quero dizer que, diante da violência, africanos de todas as partes do continente precisaram

³ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45092235>. Acessado em: 29/08/2022.

⁴ Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/?p=53464>. Acessado em: 29/08/2022.

construir novas formas de viver a vida em terras hoje brasileiras e, mais do que tudo, construir apoios de resistências.

Assim, a diáspora não é apenas sinônimo de violência, mas também uma redefinição identitária, ou seja, a construção de novas formas de ser, agir e pensar no mundo. Os castigos físicos e o sofrimento fizeram parte da vida de homens e mulheres escravizados, sem dúvida, mas as lutas diárias, os novos elos afetivos, os vínculos familiares, a construção dos quilombos, o surgimento das matrizes religiosas afro-diaspóricas também. Como afirma Beatriz Nascimento em seu filme *Ori* (1989), «somos a história viva dos pretos, não números». Contrapondo fortemente à abordagem metodológica dos estudos sobre a população negra que reduz suas existências à mão-de-obra e ao passado escravista. A diáspora tem um estabelecimento humano para além do negro como apenas escravo, como aponta Beatriz em *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*, o Quilombo foi uma forma de organização do negro diaspórico, dando origem posteriormente ao Candomblé. A resistência epistemológica ao racismo estrutural pode ser vista dentro da diáspora: «Trata-se do Quilombo (Kilombo), que representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização. Todas essas formas de resistências podem ser compreendidas como história do negro no Brasil.» (Nascimento, 1985:41).

Sabemos que existem relações de gênero dentro do candomblé, visto que este é no Brasil uma criação diaspórica, ou seja, uma nova forma de existência/resistência de indivíduos africanos em outro continente colonizado pelos ocidentais. No entanto, percebo que as relações de gênero dentro do candomblé não são pautadas em hierarquias, mas na ocupação de lugares e tarefas. Os cargos de valores e as hierarquias se dão a partir de autoridades concebidas pelas entidades e/ou herdadas entre suas casas, pais e mães de santo. Há na religião candomblecista dois cargos de grande valor, sendo escolhidos e confirmados pelo orixá do terreiro de candomblé: O masculino, na nação de Angola é chamado de *Xicarangoma* ou *Táta Cambundo*, na nação Jejeé chamado de *Huntó*, na nação Ketu é chamado de *Ogã*. Cargo ocupado por homem, 'guardião' daquela comunidade. Alguns tem títulos específicos como por exemplo o *Alabê* que é responsável por tocar atabaque (tambores) e evocar os orixás. Ou o *Pejigan*, que é o primeiro Ogã da casa Jeje, o mais velho de todos os Ogãs, geralmente mais sábio, tem a função de cuidar do Peji (altar dos santos) e zelar pelos assentamentos dos filhos da casa; E o feminino, na nação Jeje, aquela que tem título, é chamada de *Ekedji*, na nação ketu é chamada de *Ajoyé*, na nação Angola é chamada de *Makota* e na nação Asé Gantoisé chamada de *Yarobá*. São cuidadoras, 'zeladoras dos orixás', cargo

ocupado apenas por mulheres.⁵ Já os ‘rodantes’, pessoas que ‘bola no santo’, podem ser de diferentes sexos e gêneros. Os orixás podem ser femininos e masculinos em ambos os corpos (homem/mulher). Já o sacerdote responsável pelo templo é o babalorixá («babá» significa pai em iorubá) ou a ialorixá («iyá» significa mãe), ambos os sexos podem ser os líderes das casas. As pessoas recém iniciadas pelo mesmo sacerdote são irmãs. Evidenciando uma relação hierárquica não pelo sexo, mas pelo ‘tempo de santo’ e seus cargos dentro da casa. Há também o orixá Oxumarê que traz um grande diferencial: na mitologia Iorubá seria originário da região do Mali, ex–Daomé, onde este orixá é chamado de Dan. Esta divindade é representada na forma do arco–íris ou de uma serpente que morde a própria cauda, que simboliza a força, a riqueza, a fortuna e a dualidade, pois é representado ora como macho, ora como fêmea. Sendo assim, não podemos dizer que no candomblé não haja relações de gênero, mas este não exerce uma construção hierárquica — esta se dá pela ancestralidade. Dentro de uma casa (terreiro) de candomblé, também não faz diferença a sexualidade/gênero daquelas pessoas, se são trans, gays, lésbicas, bissexuais,

heterossexuais, assexuados, etc. Todos tem a mesma possibilidade de crescer na fé. Orixá não escolhe sexo/gênero.

Há, ainda, uma questão importante que observo nos terreiros candomblecistas: a noção de família não é biológica e não há uma organização a partir da construção nuclear ocidental. A noção de família é estendida para a comunidade. A família de santo dentro do candomblé evidencia o quanto esse mandato da heterossexualidade compulsória na construção da família nuclear escapa à tradição afro–diaspórica. Há uma extensão muito maior de família: mães, pais, filhos, netos, primos, irmãos, vizinhos, padrinhos, amigos... não são necessariamente entes biológicos. Encontramos a mesma similaridade no subúrbio do Rio de Janeiro e nas favelas. Se evidencia, tanto no candomblé quanto nas periferias, onde a organização é em grande estrutura matriarcal e comunitária. Isso porque, arrisco dizer, nesses ambientes comunitários (candomblé, favelas, subúrbios, etc.) ainda vigora uma experiência do viver que se assemelha a culturas afro–indígenas. Uma memória que não se perdeu por completo.

Por esse caminho de pensamento, retomo a autora Oyèwùmí que afirma

⁵ Todas essas nomenclaturas também podem ser consultadas em: *A Formação do Candomblé da Nação Jeje na Bahia* (2006) de Luiz Nicolau Pares; *Novo dicionário da língua portuguesa* (1986), de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, e no artigo «O Poder Dos Homens Na Cidade Das Mulheres» (2009) de Tomazia Maria Santana de Azevedo Santos.

que, na cultura Iorubá, «o gênero simplesmente não era inerente à organização social humana» (Oyěwùmí, 2021:222) antes da instalação forçada das categorias ocidentais. A autora traz o caso iorubá como um cenário bem diferente do qual estamos acostumados, mais do que isso, mostra que o corpo humano não precisa ser generificado⁶: «o tipo de corpo não era a base da hierarquia social: machos e fêmeas não eram estratificados de acordo com a distinção anatômica.» (Oyěwùmí, 2021:223) A tese de Oyěwùmí é que gênero não era uma categoria de hierarquia e um modo social de organização nas sociedades pré coloniais Iorubás, mas esta hierarquia se dava pela ««senioridade»,⁷ termo que a autora desenvolve no capítulo 1 do livro *A Invenção das Mulheres*; estabelecendo, portanto, outra forma de organização social não generificada, sendo a hierarquia sobre o viés do gênero uma forma de dominação ‘colonial–patriarcal–ocidental’.⁸ «Ao contrário das línguas eu-

ropeias, o iorubá não «faz gênero»; em vez disso, “faz senioridade”.» (Oyěwùmí, 2021:85), afirma a socióloga. O conceito de senioridade trazido por Oyěwùmí não é determinante (universal) e rígido sobre os corpos e de forma alguma parte do aspecto biológico. «A senioridade é altamente relacional e situacional, pois ninguém está permanentemente em uma posição de uma idade maior ou menor; tudo depende de quem está presente em qualquer situação.» (Oyěwùmí, 2021:72) A autora continua, «A senioridade, ao contrário do gênero, é compreensível apenas como parte dos relacionamentos, não é rigidamente fixada no corpo, nem dicotomizada.» (Oyěwùmí, 2021:72)

As posições sociais das pessoas mudavam constantemente em relação com quem estavam interagindo, a identidade social era relacional e não essencializada. Se uma criança estava interagindo ou falando com uma criança mais velha (ou de maior maturidade) ela deveria se direcionar a ela de forma a deixar claro

⁶ Aqui, escolhi utilizar o termo ‘generificado’, partindo da palavra gênero em português, e não o termo ‘genderificada’ que parte da palavra em inglês *gender*.

⁷ No dicionário da língua portuguesa a palavra «senioridade» quer dizer: Condição ou estado de sênior, da pessoa mais velha, mais idosa, experiente; Período de tempo em que alguém trabalha ou ocupa determinado cargo numa empresa; experiência; Conhecimento ou experiência adquirido pelo exercício contínuo de uma função. Etimologia (origem da palavra *senioridade*). Sênior + i + dade; pelo inglês *seniority*. (Dicionário Online de Português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/senioridade/>. Acessado em: 19/11/2021.)

⁸ Escrevo ‘colonial–patriarcal–ocidental’ entendendo que essas três formas de dominação aparecem sempre atreladas uma à outra, sendo também pilares do sistema capitalista e devem ser pensadas juntas.

que a ela lhe devia respeito. A criança mais velha tinha a autoridade e também responsabilidade com as mais novas, visto que naquele momento ela estava na posição de maior hierarquia, do mais sênior, ou de maior maturidade. Era a criança mais madura que deveria cuidar e ensinar as crianças de menor maturidade. O gênero de nada valeria nesta situação. Assim como uma mulher que casa e passa a morar na casa do marido, ela deve reverenciar as mulheres que já estavam na casa antes dela, seja ela a mais velha por idade ou não. Assim também o homem, ao chegar na casa, devia prestar reverências tanto às mulheres quanto aos homens de maior hierarquia da casa, seja ele mais velho por idade que eles ou não. Também era levada em consideração a noção de sacerdotes (posições religiosas – como parece ser o caso no *candomblé*) e ancestralidade. «Dentro da linhagem, a autoridade vai de quem tem mais idade para quem tem menos, estando no comando a pessoa mais antiga da linhagem.» (Oyèwùmí, 2021:93) Essas relações de hierarquias, segundo Oyèwùmí, não estariam ligadas apenas à idade biológica e tampouco ao gênero/sexo, em vez disso, o princípio básico da organização social era a senioridade, definida pela idade relativa, constituída por: idade cronológica + idade ancestral + idade na casa; deixando claro, portanto, que o gênero não era um princípio organizador na sociedade Iorubá antes da colonização pelo Ocidente:

«nenhum sistema de gênero esteve em vigor» (Oyèwùmí, 2021:72).

«Em grande parte da teoria feminista branca, a sociedade é representada como uma família nuclear, composta por um casal e suas/seus filhas/os. Não há lugar para outros adultos.» (Oyèwùmí, 2004:5). Pensar em novas relações de família não nucleares, em mulheres que constituem famílias sozinhas, em formas de famílias comunitárias, em laços que fogem do padrão hierárquico binário, é sem dúvida uma forma de resistência contra a colonização de gênero/sexo. Oyèwùmí descreve como os termos de parentesco não denotavam gênero e sexualidade de um indivíduo (muito diferente do que vivemos na pós-colonialidade:

Os termos de parentesco também são codificados pela relatividade etária. A palavra àbúrò refere-se a todos os parentes nascidos depois de uma determinada pessoa, incluindo irmãs, irmãos e primas(os). A distinção indicada é de idade relativa. A palavra ègbón exerce uma função similar. Omọ, a palavra para «filha(o)», é melhor entendida como «prole». Não há palavras específicas para menino ou menina. Os termos omọkùnrin (menino) e omọbìnrin (menina) ganharam circulação na atualidade por indicar o anasexo das crianças (derivadas de omọ òkùnrin e omọ obìnrin, literalmente «criança, macho anatômico» e «criança, fêmea anatômica»). Muitas pessoas Iorubás não sabem quando

nasceram, mas eles sabem precisamente quem tem mais ou menos idade, porque ter mais idade confere respeito e deferência. (Oyěwùmí, 2021:84–86)

Atingir a maioridade para essa civilização não estava diretamente relacionado com uma idade cronológica, mas se aproximava de um “estado de espírito”, uma evolução individual, que cada indivíduo deveria construir por si mesmo, até chegar na fase adulta, fase em que se esperava estar maduro para a procriação. Só então na fase adulta o sexo (biológico) era levado em conta, para efeito da manutenção daquela comunidade. O conceito de paternidade (aqui estou me referindo tanto a se tornar mãe ou pai) também estava intimamente entrelaçado com a idade adulta. «Espera-se que pessoas de certa idade tenham tido descendentes, porque a procriação é considerada a razão de ser da existência humana.» (Oyěwùmí, 2021:84), afirma a autora. Isso porque a responsabilidade com a manutenção do coletivo, a casa que pertence, deve ser maior do que a individual.

É assim que as coisas são e devem ser para que o grupo sobreviva. Embora a singularidade dos papéis *òkùnrin* e *obinrin* na reprodução esteja codificada na linguagem, o atributo mais importante que essas categorias indicam não é gênero; ao contrário, é a expectativa de que pessoas de certa idade deveriam ter procriado. Ao contrário dos

conceitos ingleses de mãe e pai, *bàbá* e *iyá* não são apenas categorias de parentalidade. São também categorias da adultez, uma vez que também são usados para se referir a pessoas idosas em geral. E, mais importante, eles não são opostos de forma binária e não são construídos em relação entre si. (Oyěwùmí, 2021:84)

Ainda que a sociedade Iorubá pré colonial nos sirva de exemplo como desconstrução da ideia de uma não hierarquização dos gêneros e uma não generificação dos corpos, esta é uma sociedade binária e pautada pelas relações heterossexuais – segundo a descrição de Oyěwùmí –, sobretudo a partir da função de procriação entre pares (homem/mulher), mesmo que a noção de família não esteja inserida sob a ótica ocidental de família nuclear. A noção de transexualidade e não–binariedade de gênero não aparece na obra de Oyěwùmí. O que se pode dizer é: «O que essas categorias iorubás nos dizem é que o corpo nem sempre está em vista e à vista da categorização. O exemplo clássico é a fêmea que desempenhava os papéis de *oba* (governante), *òmọ* (prole), *òkọ*, *aya*, *iyá* (mãe) e *aláwo* (sacerdotisa–adivinhadora), tudo em um só corpo.» (Oyěwùmí, 2021:42). Nenhuma dessas categorias sociais, seja de parentesco ou não, constitui para uma especificidade e/ou hierarquia de gênero. «Não se pode localizar as pessoas nas categorias iorubás apenas olhando para elas. O que se ouve

pode ser a sugestão mais importante. A senioridade como fundamento da relação social iorubá é relacional e dinâmica; e, ao contrário do gênero, não é focada no corpo.» (Oyèwùmí, 2021:42)

A lógica cultural iorubá pré-colonial não utiliza a biologia como base para a classificação social, «em nenhuma situação na sociedade iorubá, um macho foi, em virtude de seu tipo de corpo, inerentemente superior a uma fêmea» (Oyèwùmí, 2021:17). A classificação dos indivíduos dependia, em primeiro lugar, da senioridade. Nesse sentido, o gênero é antes de tudo uma construção sociocultural, é histórico e vai além das funções biológicas: «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.» (Oyèwùmí, 2021:73)

Para nós, entender o que Oyèwùmí está trazendo, absorver essas relações que ela está descrevendo sobre a cultura Iorubá, é sem dúvida uma tarefa um pouco difícil, isso porque nossa educação foi construída de modo intenso pelo padrão ocidental, somos colonizados, carregamos essa marca. Em certa medida, podemos dizer que a África não se submeteu totalmente à colonização, o projeto colonial na África não teve o êxito que teve nas Américas. No entanto, a ausência de categorias de

gênero na sociedade Iorubá não significa que a língua iorubá não possa descrever noções ou transmitir informações sobre diferenças anatômicas de machos e fêmeas. «O ponto crítico é que essas diferenças não são codificadas porque não têm muito significado social e, portanto, não se projetam para o domínio social.» (Oyèwùmí, 2021:86)

A ideia de que a biologia é o destino tem sido um marco do pensamento ocidental por séculos, isso porque o critério de dominação no ocidente é biológico, é corpóreo, mesmo que se diga que não. É o biológico no sentido do visual, o que se vê. Ao olhar para o outro e a si mesmo, já se pressupõem várias denominações e hierarquias, resultado de uma quantificação: corpo = biológico = gênero. «Consequentemente, uma vez que o corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada, o corpo está sempre em vista e à vista. Como tal, invoca um olhar, um olhar de diferença, um olhar de diferenciação —o mais historicamente constante é o olhar generificado» (Oyèwùmí, 2021:399–401), afirma Oyèwùmí. Em um de seus exemplos, a autora descreve a preocupação de Kathy Ferguson, uma mãe feminista e pesquisadora, diante das questões binário de gênero/sexo que seu filho recém-nascido possivelmente teria que passar, isso se tratando de uma sociedade ocidental:

Quando meu filho nasceu, comecei uma campanha determinada para falar com

ele de uma maneira não estereotipada. Eu disse a ele muitas vezes que ele é um menino doce, um menino gentil, um menino lindo, assim como um menino esperto e forte. A variedade de adjetivos pode ter sido impressionante, mas havia uma previsibilidade nos substantivos: qualquer que fosse a variação existente, ela girava em torno daquela palavra de ancoragem: menino. A substituição de substantivos neutros em termos de gênero («você é uma criança tão formidável, uma criança tão adorável, uma criança tão maravilhosa») era insustentável. Uma mãe iorubá não precisa se preocupar com essas coisas. O problema da constante discriminação e estereótipos de gênero não aparece na língua iorubá. A palavra de ancoragem em iorubá é *omọ*, não relacionada a gêneros, que denota a descendência, independentemente de idade ou sexo. *Omọdẹ* é o termo mais específico para criança(s) menor(es). Embora *omọ* seja frequentemente traduzido como «criança», não mostra nenhuma restrição de idade. Uma mãe de 70 anos se referiria a sua prole de 40 anos como *omọ* “mì (minha criança)”. (Oyěwùmí, 2021:87)

As categorias sociais “mulher” e “ho-

mem” são construções sociais derivadas da suposição ocidental de que “corpos físicos (suas aparências) são corpos sociais (sua utilidade e deveres para com a sociedade)”. Oyèrónkẹ nomeiaesse fator como «raciocínio corporal», sendo uma interpretação biologicado mundo social (Oyěwùmí, 2021:72–73). Este impulso original de aplicar a biologia à organização social estaria, segundo ela, «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» (Oyěwùmí, 2021:72–73). Segundo Oyěwùmí, isso ocorre porque a sociedade ocidental e sua organização social se dá a partir de uma racionalização do corpo. O corpo se torna o centro do discurso, “rótulo de diferença” — aqui não estou empregando o conceito de «diferença» como algo bom e construtivo como descreve Audre Lorde,⁹ mas seu oposto, a diferença como padrão de hierarquias. Oyèrónkẹ descreve esse fenômeno de «uma herança da velha somatocentralidade do pensamento ocidental» (Oyěwùmí, 2021:13), o olhar que vê a diferença no “Outro”, o estranho, o “Sujeito” do discurso dominante não se vê no Outro. O

⁹ Em *Irmã Outsider*, Audre Lorde nos aponta como a diferença pode ser uma ferramenta a nosso favor na resistência à colonialidade: «a diferença não deve ser apenas tolerada, mas vista como uma reserva de polaridades necessárias, entre as quais a nossa criatividade pode irradiar como uma dialética. Só então a necessidade da interdependência deixa de ser ameaçada.» (Lorde, 2019: 138)

¹⁰ No dicionário da língua portuguesa: elemento de formação de palavras que exprime a ideia de

visual, «somato»,¹⁰ se traduz em corpo, sua experiência não é colocada em questão, é o corpo visual, visível e só pode ser, na tradição ocidental, o oposto. Dentro do discurso ocidental de saber, o corpo sempre convida a um olhar, o olhar da diferença, separatista e excludente. E o primeiro olhar é sempre o de gênero, é ele a primeira categoria de opressão que se recai sobre um corpo.

O corpo se torna um texto, um sistema de signos a serem decifrados, lidos e interpretados. A lei social é encarnada, “corporalizada”; correlativamente, os corpos são textualizados, lidos por outros como expressão do interior psíquico de um sujeito. O corpo é depósito de inscrições e mensagens entre as fronteiras externas e internas (do corpo) gera ou constrói os movimentos do corpo como «comportamento», que então (tem) significados e funções interpessoais e socialmente identificáveis dentro de um sistema social (E. Grosz, 1995:198 apud Oyèwùmí, 2021:394–397)

A partir da colonização, o corpo só poderia ser ele contemplado se racionalizado, fugindo de sua próprio corporeidade, sensações, paixões, experiências, etc., estando o corpo a sua única forma de definição: sua biologia. Oyèwùmí deixa

claro que essa percepção do corpo a partir da diferença visual não condiz com a cultura iorubá, cujo reconhecimento do corpo e do mundo se dá a partir de uma «cosmopercepção» (Oyèwùmí, 2021:223), uma experiência que envolve outros sentidos, para além da visão, mais se aproxima de uma “corporeidade”. A autora se contrapõe à noção ocidental de cosmovisão: «O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos.» (Oyèwùmí, 2021:408–415) A cosmopercepção enfatiza a totalidade dos sentidos e a percepção dos modos de ser, privilegiando sentidos que não sejam o visual, ou até mesmo uma combinação de sentidos, ou seja, fora da lógica ocidental. «O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais.» (Oyèwùmí, 2021:408–415).

Mas se na tradução filosófica o corpo era visto como irracional e a racionalidade, o saber verdadeiro, só poderia derivar do intelecto, da mente, por que o corpo tem tanta presença no Ocidente moderno? Segundo Oyèwùmí, isso se dá porque o mundo ocidental, e mesmo a ciência,

corpo, soma. (Dicionário Infopédia. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/somato->. Acessado em: 19/11/2021.)

é percebido e concebido principalmente por meio da visão. As civilizações ocidentais e toda a ciência, a filosofia, é construída pelo olhar: «A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar.» (Oyèwùmí, 2021:404–407) A discrição é visual e como um método colonial de biologizante a sexualidade. Algo que a razão vai analisar como se fosse alheia a ela. E assim se constroem tantos estudos e discursos sobre a sexualidade e gênero a partir do corpo, do olhar sobre o corpo e suas diferenças, dito de outra forma, a partir da biologia que recai sobre o corpo, sempre pelo viés do dimorfismo homem/mulher biológicos. No entanto, para a cultura iorubá, a super valorização do corpo biológico é um exagero: para além do visual, é muito mais importante para essa cultura o sentir. Pode-se dizer que o corpo na tradição iorubá é descrito por suas experiências e pela linguagem que ele constrói. O biológico só aparecerá na manutenção da vida, apenas para a procriação. Nesse sentido, o conhecer e nomenclaturar o corpo somente a partir da visão reduz a percepção do indivíduo.

Dessa forma, repensar o corpo —sobreretudo o feminismo— fora da construção da produção de gêneros binários

das sociedades generificadas, é também repensar os papéis sociais e privados que envolvem gêneros. É primordial a revisão do papel das mulheres, seus afazeres domésticos e a divisão do trabalho familiar em que as mulheres exercem a maternagem, que até então deu sentido social e histórico específico para cada gênero, sendo «a família nuclear, uma forma especificamente euro-americana; não é universal.» (Oyèwùmí, 2004:4). Só poderemos modificar essas relações hierárquicas de gênero quando o corpo deixar de ser construído a partir do olhar ocidental, que nomenclatura e categoriza a partir do visual. O corpo deve se inscrever a partir de suas próprias experiências e da releitura, não colonizada, da multiplicidade dos corpos resistentes.

Um encontro entre patriarcados

Em contraposição direta à corrente de não existência de gênero e patriarcado nas sociedades pré-intrusão sugeridas por María Lugones e Oyéronké Oyewùmi, Rita Segato (assim como também defendem Cusicanqui e Paredes) propõe —respaldada por evidências históricas e relatos etnográficos, o que ela chama de «antropologia por demanda» (Segato, 2012:107)— a existência de hierarquias de gênero nas sociedades indígenas e afro-americanas —ou como diz Lélia

11 A categoria de «amefricanidade», elaborada por Lélia Gonzalez, se refere à experiência de afro-descendentes nas «América como um todo (austral, central, insular e setentrional)», designando, para

«amefricanas»¹¹ — , ainda que vinculada a um «patriarcado de baixa-intensidade» (Segato, 2014:77).

Rita Segato passa por duas grandes experiências no Brasil que norteiam seu pensamento: 1. Em meados dos anos 1970, Rita tem contato com a comunidade afro diaspórica, o Xango de Recife, onde passa a vivenciar de perto as experiências daquela comunidade. Nas palavras de Rita, «a palavra gênero não existia» (Segato, 2012:106), percebendo, portanto, a ausência da categoria gênero. A antropóloga também descreve que a “masculinidade” e “feminilidade” moderna não funcionavam naquela comunidade. Mesmo que ali se encontrasse alguma noção de hierarquia de gênero, de patriarcalismo digamos assim, a noção de mulher e homem, assim como a distribuição de suas tarefas e hierarquias não eram pautadas sob a noção de sexualidade, atribuições diretamente ligadas a biologia dimórfica homem/mulher. Havia ali, segundo Segato, «um feminismo não branco que não se chama feminismo» (Segato, 2012:106), as mulheres tinham autoridades, poder diante da comunidade, organização do âmbito público, etc. Foi então que Rita Segato se vê sem vocabulário para descrever aquela

comunidade. Sobre o assunto, em uma aula aberta cedida à UNBTV via Youtube, com o título «Colonialidade e Gênero», Segato afirma:

Quando cheguei à Europa eu digo: As mulheres que eu conheci no Brasil não tinham nada a aprender, nem em termos de sexualidade e nem em termos de poderio político, de autoridade comunal, não tinham nada a aprender desse feminismo do norte que estava se construindo. Esse foi o meu primeiro vislumbre de uma possibilidade de uma existência de um feminismo não branco, não aprendido do mundo branco, não aprendido das mulheres europeias e norte americanas. Que não necessitou da sua emergência holandesa, espanhola, da cooperação europeia, para vir aqui explicar o que é que a mulher deve ser desde já. Estava lá, completa. Cuidado para que não se perca, porque sim está perdendo. (Segato, 2020, transcrição minha)

2. Em 2010 é convidada pela FUNAI para trabalhar com comunidades indígenas brasileiras contra a violência de mulheres e crianças indígenas, apresentando em oficinas a cartilha da Lei Maria da Penha. Neste momento, Segato percebe que os problemas de gênero estão

além do caráter geográfico, «todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretção, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica» (Gonzalez, 2019: 340).

inseridos também dentro das aldeias, o que deveria ser um lugar seguro para as mulheres. Isso devido a infiltração da colonialidade moderna. Diante deste problema, se apresentando em defesa da vida de crianças e mulheres indígenas, a solução primeira apresentada pelos governantes do Estado é: “vamos entrar e resolver o problema!”. Mas seria possível o Estado Moderno “resolver o problema” ao mesmo tempo em que é justamente o mesmo Estado que ameaça as lutas pelos direitos dos povos indígenas? Rita Segato nos lembra que essa ação tratava-se de um projeto de lei específico, proposto pela frente parlamentar evangélica, de criminalização de algumas das práticas indígenas, como a eventual equase em desuso o infanticídio.¹² Um projeto de lei que permite ao Estado supervisionar e vigiar a vida indígena por agentes missionários, redobrando assim as capacidades de intervenção do Estado nas aldeias. «Uma vez mais, no mundo colonial, a pretensa salvação das crianças é um alibi fundamental para as forças que pretendem intervir a vida dos povos indígenas,

mediante a acusação de que submetem sua própria infância a maus-tratos.» (Segato, 2012:109) Sem dúvida, não seria pela intervenção do Estado Moderno que conseguiríamos seguridade e proteção as nossas mulheres e crianças indígenas. A questão aqui a se perguntar é: 1. Como se deu essa infiltração da colonialidade em nossas sociedades ameríndias? 2. Como podemos frear a violência colonial contra nossas mulheres?

Segundo Segato, a infiltração da colonialidade moderna se dá por quatro fatores principais: 1. «a superinflação dos homens no ambiente comunitário, no seu papel de intermediários com o mundo exterior, ou seja, com a administração do branco» (Segato, 2012:218); 2. «a emasculação dos homens no ambiente extracomunitário, frente ao poder dos administradores brancos» (Segato, 2012:218); 3. «a superinflação e universalização da esfera pública, que na condição de espaço público era habitada ancestralmente pelos homens, e o consequente colapso e a privatização da esfera doméstica» (Segato, 2012:218); e 4. «a binarização da

¹² Aprovado pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias em 01/06/2011 e pela Comissão de Constituição e Justiça em 02/07/2013, o projeto de lei n.º 1 057/07 —também conhecido como «Lei Muwaji», em homenagem a uma mãe da tribo dos suruwahas, que segundo relatos, se rebelou contra a tradição de sua tribo e salvou a vida da filha, que seria morta por ter nascido deficiente— do deputado Henrique Afonso (PV Acre). «Dispõe sobre o combate a práticas tradicionais nocivas e à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais.» (Projeto de Lei PL 1057/2007, Câmara dos Deputados, <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=351362>, Acessado em 23/03/2022.) Projeto de lei aprovado pela Plenário da Câmara dos Deputados em agosto de 2015.

outrora dualidade de espaços, resultante da universalização de um dos seus dois termos quando constituído agora como esfera pública, por oposição ao outro, constituído como espaço privado» (Segato, 2012:218). O que antes era inscrito sob a lógica da dualidade, complemento entre diferentes, passou a ser regido sob o olhar colonial binária, oposição e exclusão.

O gênero, assim regulado, constitui no mundo–aldeia uma dualidade hierárquica, na qual ambos os termos que a compõem, apesar de sua desigualdade, têm plenitude ontológica e política. No mundo da modernidade não há dualidade, há binarismo. Enquanto na dualidade a relação é de complementaridade, a relação binária é suplementar, um termo suplementa o outro, e não o complementa. Quando um desses termos se torna «universal», quer dizer, de representatividade geral, o que era hierarquia se transforma em abismo, e o segundo termo se converte em resto e resíduo: essa é a estrutura binária, diferente da dual. (Segato, 2012:122)

A posição masculina ancestral foi supervalorizada e promovida com o auxílio da colonialidade, na medida em que só os homens indígenas eram reconhecidos como capazes para intermediação com homem branco. As mulheres indígenas não tinham o lugar de reconhecimento político pelos homens brancos e assim foram deixadas por seus companheiros

indígenas. Para que o processo colonial desse certo precisava existir um patriarcado originário (pré-colonial) para que o sistema patriarcal tivesse um bom êxito; nesse sentido, o homem não branco não foi apenas capturado pela sexualidade do homem branco moderno, mas este se reconhecia, em certa medida, como um semelhante a ele: homens. Houve, portanto, um reconhecimento entre “iguais”, homem a homem. Dessa afirmação, subentende que o patriarcado não passa a existir apenas com a colonialidade moderna, mas já havia um patriarcado nas sociedades pré-coloniais.

Assim também bell hooks em *E eu não sou uma mulher?* (2019) destaca como o homem negro dos Estados Unidos – aqui estamos falando do homem negro americano do norte descendente de escravizados – é cooptado pelo modelo hierárquico de gênero e as relações patriarcais do homem branco. Ela afirma: «O sexismo de homens negros existia bem antes da escravidão estadunidense. A política sexista durante o período colonial nos Estados Unidos comandado por brancos meramente reforça na mente de pessoas negras a crença existente sobre homens serem superiores a mulheres.» (hooks, 2019:146). Em vez de auxiliarem e defenderem suas companheiras, mulheres negras, na luta antirracista e sexista, eles se aliaram aos homens brancos, fazendo uso de um patriarcado social. Ao conseguirem direitos aos votos por exemplo, não carregaram com eles

as mulheres pretas. bell hooks também critica as lideranças do movimento negro: «Homens negros podem ser vítimas do racismo, mas, ao mesmo tempo, agir como opressores sexistas de mulheres negras.» (hooks, 2019:147–148) E afirma que «Líderas negras corajosas, como Sojourner Truth e Harriet Tubman, não representavam o padrão; elas eram indivíduos excepcionais que se atreveram a desafiar a vanguarda masculina para lutar por liberdade. () homens negros falavam em apoio à regra patriarcal. Eles não falavam diretamente sobre discriminação contra as mulheres.»(hooks, 2019:147–148)

Podemos dizer que nas sociedades pré coloniais afro–ameríndias da América da Sul também já existiam relações de gênero, diferenças evidenciadas nas tarefas desempenhadas pelo homem e pela mulher, mas havia também naquele momento um espaço de apoio e segurança, uma relação comunitária, o que Segato vai chamar de «Mundo Aldeia» (Segato, 2013:82). É com a chegada da modernidade, o «Mundo Estado» (Segato, 2013:82), a hierarquia que antes era dicotômica se torna binária e as diferenças se tornam uma ameaça: qualquer identidade diferente do padrão europeu, qualquer forma de organização diferente das normas coloniais, qualquer identidade que escape ao masculino, o padrão escolhido como universal, era excluído. Consequentemente, a mulher passa a ser, nesse contexto, “meros restos”, a sobra daquele que se tornou o centro

do mundo, o homem. «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.» (Segato, 2012:118). Com a modernidade colonial e junto com ela suas intervenções (religião cristã, suas leis, suas relações de mercado, seus contratos matrimoniais, sua noção de família nuclear, cerimônias de casamento, batismo, sua relação com o luto, com a natureza, etc.) ocorre, portanto, um desequilíbrio no Mundo Aldeia e o resultado desse acontecimento é o que vivemos hoje: um patriarcado violento, o «patriarcado de alta intensidade» (Segato, 2014:21). Sendo o patriarcado de alta intensidade a junção de um patriarcado pré–colonial (já existente nas sociedades pré–colombianas) com um patriarcado moderno (Estado Moderno e suas leis) advinda da colonialidade.

Este encontro entre dois patriarcados se torna fatal para as sociedades ameríndias, «um idioma que era hierárquico, em contato com o discurso igualitário da modernidade, transforma–se em uma ordem ultra–hierárquica». (Segato, 2012:118) No entanto, é preciso destacar que isso não ocorreria se não houvesse, na ordem originária, um patriarcado pré–colonial. Dessa forma, partindo de Segato, fica evidente sua presença:

mi posición es que no sería posible la captura de las posiciones precoloniales marcadas por el sexo por las del género colonial modernas, ni la torsión y reinterpretación impuestas por éstas a aquéllas, si no existiera un patriarcado previo de algún tipo. En mis textos, describo el patriarcado previo a la intervención colonial —tanto de administración ultramarina como de estado republicano— como un *patriarcado de baja intensidad* o *debajo impacto*, en oposición al patriarcado colonial moderno, que percibo como de *alta intensidad*, en términos de misoginia y letalidad. (Segato, 2013:21)

Julietta Paredes, feminista comunitária, también denuncia o patriarcado e machismo presentes na dualidade complementaria “chachawarmi” (homem–mulher) —conceito andino de *chachawarmi*, o princípio de *suma qamaña* (bem viver), que diz respeito as lutas políticas e sociais pela paridade de gênero. No qual só pode haver *suma qamaña* (bem viver) se houver *chachawarmi*. *Ochachawarmi* é um dos elementos constitutivos da luta decolonial e indígena, uma parte necessária para o bem viver. Ou seja, só viveremos em uma sociedade capaz de proporcionar um bem viver se esta também considerar a luta das mulheres. Não basta somente uma luta de classe, é preciso questionar o patriarcado social e suas hierarquias de gênero. Não falamos em igualdade pois não somos iguais, temos corpos e demandas diferentes, mas

falamos em paridade. Em seu livro *Para descolonizar o feminismo* (2020), Paredes fala sobre um «patriarcado ancestral» (Paredes, 2020:26), que nada tem a ver com o patriarcado colonial. Paredes defende que houve sim um patriarcado ancestral, que, junto ao patriarcado ocidental (moderno), formaram o que ela chama de «entronque patriarcal» (Paredes, 2008:7): «la opresión de género no solo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género em las culturas y sociedades precoloniales» (Paredes, 2008:7) e «para desgracia de las mujeres que habitamos Bolivia» (Paredes, 2008:7), ao juntar essas duas visões, chegamos hoje ao patriarcado violento que vivemos sobre os corpos feministas. Em uma entrevista cedida a revista aPublica, Paredes afirma:

Muitos de nossos irmãos indígenas dizem «sim, irmã, eu sou machista, é lamentável, mas esse mal veio com os colonialistas», como se tivéssemos sido uma sociedade inteiramente pura até a chegada dos europeus. E não era assim. Sim, eram sociedades muito mais comunitárias, não havia propriedade privada. E, sim, comparado com o que veio com esse patriarcado colonialista, aqui havia melhores condições para o desenvolvimento da vida, havia melhores condições para as mulheres. Mas nem tudo era perfeito. Nos Andes houve um Império Inca, e a sociedade inca era uma sociedade hierárquica, havia um grupo

de dominação. O mesmo no México, os astecas também dominavam outros povos e os faziam trabalhar para uma elite. Então isso deve ser reconhecido. (Paredes, 2020 apud Afione; Anjos, 2020)

Com isso, quero dizer que, a partir dessas autoras, havia sim nas sociedades pré-coloniais uma hierarquia de gênero, «siempre hubo jerarquía y relaciones de género como relaciones de poder y prestigio desigual» (Segato, 2013:87) e que nossos companheiros, nossos homens, com essa visão fizeram alianças, mas havia espaços de proteção comunal, alianças, tarefas conjuntas e uma espécie de segurança para as mulheres. Esses espaços são destruídos com a invasão colonial e sua modernidade, como diz Segato, «con la intervención colonial estatal y el ingreso al orden de la colonial/modernidad esa distancia opresiva se agrava y magnifica» (Segato, 2013:87). Por isso afirma Julieta Paredes: «Sin Warmikuti no hay Pachakuti!» (PAREDES, 2020, p. 3), — Warmi (mulher) kuti (fonte de força); Pachakuti —(revolução, «o que muda a Terra», ou «reformador da Terra») — numa tradução aproximada, «sem mulher não há revolução Abya Yala». É de extrema urgência que pautas como sexualidade, gênero e sexismo estejam presentes nos movimentos indígenas e afro-ameríndios e decoloniais. Assim, operando juntos: decolonialidade (anti-imperialismo) e feminismo (anti-patriarcalismo).

Segundo Segato, no Mundo Aldeia existiam três espaços: o *público*, o *privado/doméstico* e o *íntimo-comunal* (comunitário). O privado/doméstico é o espaço do lar (“hogar”), os afazeres de cada casa ou famílias na tribo, este é um espaço destinado as mulheres, crianças e idosos; O íntimo-comunal não é doméstico necessariamente, é o lugar de vigia comunal, onde as mulheres tinham o poder de escuta, de organização e denúncia. O que Rita Segato chama de o «olho comunal» (Segato, 2013:86); e o público é destinado a ambos os gêneros, com diferenças entre eles, de dia a participação era inteiramente masculina, mas ao entardecer as mulheres deveriam ser consultadas, não havia uma decisão sem que as mulheres de cada família não fossem consultadas. Esse é o espaço para o fórum e organizações que diz respeito a toda tribo.

No espaço público do mundo da aldeia de um grande número de povos amazônicos e chaqueños existam restrições precisas no que toca à participação e lugar feminino e esteja reservada aos homens a prerrogativa de deliberação pública, estes homens, como é bem sabido, interrompem ao entardecer o parlamento na ágora tribal, em muitos casos bastante ritualizado, sem chegar a conclusão alguma, para realizar uma consulta pela noite no espaço doméstico. As discussões só serão retomadas no parlamento no dia seguinte, com o aporte do mundo das mulheres, que só estão autorizadas a falar

em casa. Caso esta consulta não ocorra, a penalidade será pesada para os homens. Isto é habitual e ocorre em um mundo claramente compartimentalizado no qual, ainda que exista um espaço público e um espaço doméstico, a política, como o conjunto de deliberações que leva às decisões que afetam a vida coletiva, atravessa os dois espaços. (Segato, 2012:122)

Dessa forma, é possível ver que ainda que seu ordenamento interno seja hierárquico, é sempre dual, envolvendo uma cabeça masculina e uma cabeça feminina, e todas as deliberações comunitárias são acompanhadas tanto por homens como por mulheres. Não existia o monopólio da política pelo espaço público dirigido apenas por homens, como no mundo colonial moderno. Ao contrário, o espaço doméstico também é dotado de politicidade por ser de consulta obrigatória e porque nele se articula o grupo corporativo de mulheres como frente política. Todos os espaços, privado, íntimo-comunal e público faziam parte da vida política. Isso se rompe quando o Mundo Aldeia é capturado pela colonialidade, ocorre «a transformação do espaço público em esfera pública». (Segato, 2012:122)

O encontro entre patriarcados resultou no sequestro da vida política das mulheres. Enquanto que no Mundo Aldeia as mulheres tinham um espaço de deliberação e influência na vida comunitária por meio do âmbito doméstico, que era

também um espaço político, e também pelo espaço íntimo-comunal, onde tinham autoridades diante da comunidade, com a modernidade ocorre a privatização da vida comunitária em detrimento do espaço público, reservado apenas aos homens indígenas. As mulheres foram encapsuladas na vida privada, sem poder, autonomia ou deliberação. Com o contrato do casamento a mulher perde inclusive autonomia sobre seu corpo e sua fertilidade. O corpo que antes era livre e semi nu, agora lhe é atribuído o pecado, sua sexualidade é transformada em pornográfica. É interessante perceber que esse olhar do pornográfico sobre o corpo é derivado da colonialidade, pois o índio não tinha esse olhar de objetificação do corpo mulher. Havia, na verdade uma proximidade com a natureza, do corpo com o sagrado e das funções reprodutivas com a comunidade. Gênero é portanto capturado por outra dramaticidade, de fora para dentro, uma *mimesis* que foi cara para o mundo aldeia.

Assim também a noção de família passa por transformações, é nuclearizada, passa a ser privada, e o olho coletivo, a intimidade da coletividade, ou seja, onde as mulheres tinham poder de escuta, articulação política e organização da comunidade, este lugar se perde. Com isso, as violências dentro das comunidades indígenas aparecem na contemporaneidade, a violência doméstica e o abuso infantil cresce drasticamente, o lugar de

denúncia, desaparece. A família se isola, passa a ser nuclear, o lema “em briga de marido e mulher não se mete a colher” se instaura, a família torna-se patriarcal e sigilosa. O confinamento compulsivo do espaço doméstico e das habilidades das mulheres destinadas exclusivamente a manutenção do lar doméstico, como salvaguarda da privacidade, tem consequências terríveis em termos da violência que as vitimiza: «Las consecuencias de esta ruptura de los vínculos entre las mujeres y del fin de las alianzas políticas que ellos permiten y propician para el frente femenino fueron literalmente fatales para su seguridad, pues se hicieron progresivamente más vulnerables a la violencia masculina, a su vez potenciada por el estrés causado por la presión sobre ellos del mundo exterior.» (Segato, 2013:87)

Enquanto que o patriarcado de baixa intensidade é comunitário e suas normas são expostas, o “patriarcado igualitário” moderno é um patriarcado do contrato, cuja violência de gênero se encontra disfarçada pela lei. Para o marido, a esposa é sua posse, é um bem que a lei garante e a proteção, antes exercida pela comunidade, não existe mais. Enquanto o contrato sexual que era exercido nos povos ameríndios é um contrato exposto (aberto), o patriarcado moderno esconde por entre as leis e contratos matrimoniais as violências de gênero: «el discurso de la colonial modernidad, a pesar de igualitario, esconde en su interior,(...), un

hiato jerárquico abisal, debido a lo que podríamos aquí llamar, tentativamente, de totalización progresiva por la esfera pública o totalitarismo de la esfera pública.» (Segato, 2013:84)

Apesar de todo o aparato jurídico que se conhece com o “avanço” do feminismo igualitário, a Conferência Mundial sobre Direitos Humanos de 1993, os direitos das mulheres, a entrada no mercado de trabalho, etc, o que se vê, diante de toda sociedade mundial é um crescefeminicídio. «A rapinagem sobre o feminino se manifesta tanto sob as formas de destruição corporal sem precedentes, como sob as formas de tráfico e comercialização de tudo o que estes corpos podem oferecer, até o seu limite.» (Segato, 2012:108) E aqui quero destacar a palavra utilizado por Segato “rapinagem”, que vem de aves rapinas, rapinantes, raptos ou aves predatórias, são aves carnívoras que tem bicos recurvados e pontiagudos, garras fortes e visão de longo alcance. Aves que não se alimentam de carniças, mas de carne fresca. Me recordo da música de João Do Vale e Jose Candido, cantada pela voz de Maria Bethania, *Carcará*, «carcará, pega, mata e come». Que faz menção a nossa ave rapina de mesmo nome, Carcará, cuja maior população se encontra no sudeste e nordeste do Brasil. Assim age a colonialidade de gênero sobre os corpos femininos, que não apenas mulheres nascidas, mas a todas aquelas corpos que carregam o feminino em suas entranhas,

naturalmente vítimas em potencial da rapinagem colonialista patriarcal.

O Estado Moderno e seus efeitos colaterais

Nós deixamos de ser o mundo aldeia para ser algo com o qual nem mesmo nos reconhecemos, não pertencemos, sem “hogar”. Como no filme *Parasita* de Bong Joon Ho, habitamos o interior da casa de outros. Não sabemos nossa história, não pertencemos a uma nação e nem temos nome de origem. Nosso território não foi apenas roubado, roubaram também nossa ideia de «Pueblo» (Segato, 2013), nossa união por uma história coletiva, nossa ancestralidade; nos roubaram «el proyecto, la narrativacapaz de entender la idea de soberanía sobre el lugar, hábitat irreductible de su existencia» (Segato, 2013:20). Uma outra civilização nos foi imposta.

No Brasil, um país em que a colonização teve um “bom êxito” em seu projeto “civilizatório” europeu, há uma divisão clara entre algumas vidas matáveis e violáveis, a essas me refiro os corpos indígenas e negros, que são vistas como uma ameaça ao padrão universal e racista de “humanidade” e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias; e vidas vivíveis, asseguradas e protegidas pelo Estado, que são os corpos brancos, cis-heteronormativos e famílias cristãs. Quando as vidas do pri-

meiro grupo mencionado são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para a proteger a vida dos “vivos”. Como o vimos na pandemia do COVID-19 no Brasil, havia um descaso sobre as minorias políticas e as populações de risco, as mortes de pessoas pertencentes as favelas e regiões periféricas das cidades não eram vistas como perdas, estes eram considerados sujeitos passíveis de morte. Nas declarações do atual presidente Jair Bolsonaro sobre o pandemia «alguns vão morrer, vão morrer ué, é a vida, mas não se pode parar uma fábrica de automóveis» ou quando o mesmo diz que o COVID-19 é uma “gripezinha” e que «só mata idosos e pessoas com condições preexistentes» e que «essa é a seleção da vida», Jair Bolsonaro está minimizando a precarização de populações de minorias, mais uma vez subalternizando a vida de muitos brasileiros. Além da desumanização de grupos de riscos quando o mesmo se refere as enchentes de 2022 pelo país, Bolsonaro afirma «a chuva está aí, vamos nos molhar e alguns vão morrer afogados».

Nesse sentido, eu pergunto: Existe a possibilidade de o Estado restabelecer a ordem em nossas comunidades? É possível este Estado, que é patriarcal, sexista e racista em suas bases, contribuir para a construção de uma sociedade segura e justa para as mulheres e outras minorias?

E mais, é possível operar por dentro do Estado —num sentido foucaultiano, por dentro das próprias estruturas de poder— pela diminuição da violência? Não seria o Estado uma ficção moderna? Ou, talvez, seria possível uma construção em que gradativamente, assentada nas ideias Abya Yala, o Estado deixaria de ser necessário? Essas são perguntas para as quais, evidentemente, não há uma resposta pronta, mas que fazem parte de um existir pela resistência, um norte que se dá por devir um futuro outro, que não dentro das estruturas coloniais ainda vigentes.

De fato, o Mundo Aldeia não é mais o mesmo da pré-colonialidade, sendo necessário agir contra as violências que agora operam sobre os corpos de mulheres e crianças, vivemos um «entre-mundos» (Segato, 2013:78), entre o Mundo Aldeia e a ordem colonial moderna, o Estado Moderno. Como já dizia Lugones (2019), somos sujeitos fronteiriços. Talvez esta seja uma realidade possível: é necessário compreender que já não somos mais o mundo aldeia, mas que o mundo aldeia vive em nós, permanece em nossa memória, o que nos possibilita um olhar para a resistência, entendendo que também somos colonizados, marcados pelas ideias de modernidade e de seus sistemas opressores. Assim Segato diz: «Lo único que realmente existe son situaciones imerme-diarias, imerfaces, transiciones, entre la realidad estatal y el

mundo aldeia, entre el orden colonial moderno y el orden pre-intrusión.» (Segato, 2013:78) Haverá sempre esse confronto, este é o antagonismo que nos possibilita enfrentamentos e mudanças. Vivemos, portanto, numa profunda ambiguidade.

As leis que a modernidade e o direito vão criando não são outra coisa que a devolução, a tentativa da modernidade de refazer o que ela mesma vai prejudicando, o que ela mesma vai decompondo. O mundo que a modernidade vai desmantelando é o que ela tenta repor mediante o processo de produção de leis e políticas públicas, que na maioria das vezes não chegam ao seu destino. Como diz Segato: «O Estado entrega aqui com uma mão aquilo que já retirou com a outra: cria uma lei que defende as mulheres da violência à qual estão expostas porque esse mesmo Estado já destruiu as instituições e o tecido comunitário que as protegia. O advento moderno tenta desenvolver e introduzir seu próprio antídoto para o veneno que inocula.» (Segato, 2013:110).

O mesmo Estado que protege é o mesmo que corrompe. Talvez por isso Cusicanqui diga «no hay bien gobierno. (...) La sociedad indígena fue descabezada.» (Cusicanqui, 2010:32). Não há bom governo com o Estado Moderno, sendo necessário uma retomada Abya Yala para a construção de uma vida melhor. Como diz também Paredes: «Pensar desde neutros cuerpos, neutras histórias e neutros desejos de “Viver bien” Summa

Qhamaña —que es la forma como se presenta una alternativa y disputa al desarrollo del occidente» (Paredes, 2020:25). Na medida em que vivemos num tempo de desordem da sociedade ancestral, com a invasão colonial e moderna, esta ordem só será superada por uma nova ordem, que retome a harmonia não apenas entre os homens mas com toda vida, com a natureza, as matas, os rios, o tempo, com a relação com a morte e com os valores comunitários. É necessário que se desfaça a ideia de pureza originária para que seja possível um diálogo entre os dois mundos, mas é somente resgatando a nossa ancestralidade, nossa língua, nosso poder de organização comunitária, nosso princípio de guerra como diz Viveiros Castro em *Metafísicas Canibais*, que conseguiremos construir uma frente de luta decolonial revolucionária.

Segundo Segato o Estado deve apenas garantir que a «autonomia deliberativa» (Segato, 2013:111) seja assegurada aos povos originários, assegurando o «pluralismo histórico» (Segato, 2013:111). Este seria um rearranjo da ordem indígena por meio de suas próprias organizações internas. « Os sujeitos coletivos dessa pluralidade de histórias são os povos, com autonomia deliberativa para realizar seu processo histórico, ainda que em contato, como sempre foi, com a experiência, as soluções e os processos de outros povos.» (Segato, 2013:111) Essa é a «brecha descolonial» (Segato, 2013:112) em Segato,

é justamente a «devolução da jurisdição e a garantia de deliberação, o que não é outra coisa que a *devolução* da *história*, da capacidade de cada povo de implementar seu próprio projeto histórico.» (Segato, 2013:112).

Assim esperamos que haja uma revolução no Brasil, a deliberação a partir de nossos “pueblos”, com nossas forçafra—ameríndias, nossos movimentos de resistências, uma ação que é do nível prático—político e que também epistemológico—educacional, repensando a noção de conhecimento, de ensino nas escolas, o contar de uma história que seja nossa, onde nós podemos ser sujeitos das próprias narrativas. Precisamos retomar nossa força de organização que se perdera com a infiltração colonial. Sem dúvida, nada precisamos de movimentos de fora para se consolidarmos, para que os povos latino americanos do Sul se unam na luta decolonialista e anti—imperialista. Nossas mulheres latinas, mestiças, indígenas, negras, mulheres de cor, mulheres não brancas, carregam experiências outras, exercem autoridades e papéis em suas comunidades que mulheres brancas europeias desconhecem, como é o exemplo dos coletivos de mães nas favelas do Rio de Janeiro que se uniram na pandemia do COVID—19 para ajudar a comunidade com aquilo que o Estado não supria. É claro que tudo isso nas as exime, infelizmente, de sofreras violências patriarcais e machista inseridas em suas comunidades,

efeitos advindos de uma colonização sobre as estruturas familiares e sociais. Mas é evidente que há uma memória de resistência e esta precisa emergir dentre todas as mulheres. Quando o lema do colonizador é “separar para conquistar”, nós mulheres afro–ameríndias gritamos: unir é resistir.

Considerações finais

Embora Lugones, Oyèrónkí, Segato e Paredes discordem quanto à existência ou não do patriarcado na pré–intrusão colonial, as três feministas possuem um pensamento que se acorda num ponto fundamental para todas elas: não é possível um movimento feminista decolonial sem antes questionar as estruturas patriarcais e heterocentradas que recaem sobre gênero e sexualidade; ou seja, é necessário também um movimento anti–patriarcal e anti–heteronormativo. Ambas concordam quanto ao agravamento das relações de poder e subordinação estabelecidas com a colonialidade, principalmente no tocante às mulheres de cor.

Ainda que as definições de gênero em sua dimensão pré–colonial e colonial por parte dessas autoras feministas sejam diversificadas entre si, faz–se presente um esforço crítico de analisar gênero/sexualidade para além das categorias modernas e coloniais. Ambas utilizam a categoria gênero/sexualidade como denúncia, ficando claro que gênero pressupõe diferentes significados, traduções e culturas, que se

alteram no espaço/território e no tempo. Dessa forma, gênero está para além de uma categoria universal e ocidental e quiçá poderíamos pensar nele como não–categoria, talvez mais como uma rasura, destotalizado e desconstruído. Como um rascunho, gênero/sexualidade implica constantemente uma desconstrução decolonialista do saber e múltiplos reparos na história, com as traduções e sociedades pré–coloniais e não ocidentais.

Cusicanqui cita um aforismo aymara na abertura de seu livro *Sociología de la imagen, Miradas ch'ixi desde la historia andina* (2015): «Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani» —na tradução aproximada quer dizer «mirando atrás y adelante (al futuro–pasado) podemos caminar en el presente–futuro» (CUSICANQUI, 2015, p. 11), o que significa, para caminhar é preciso ver e esse «mirar», enxergar, remete também a um passado como orientação para caminhar bem, o futuro está, portanto, atrás de nós. O passado, segundo a tradição indígena, não está perdido, está vivo. Ele está esquecido até que as crises pertinentes o resgatem. Esse é um movimento de olhar o passado–presente–futuro juntos: «la revuelta o vuelco del espacio–tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos» (CUSICANQUI, 2010, p. 22). Há sempre uma tensão entre o passado e o presente, como expresso o itã africano: «Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou

hoje.» O passado se inscreve no presente, sendo esta uma concepção de história não linear, um presente que se relaciona com o passado, um processo que torna visível uma trama subversiva: «No hay “pos” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto.» (CUSICANQUI, 2010, p. 54).

Longe de ser uma nostalgia, ou um resgate de uma narrativa pré-colombiana, mas uma tomada de consciência que possibilita criar novos discursos e outras maneiras de contar nossa história, entendendo que o passado não se desprende do presente, mas constrói o presente. Apenas uma retomada do que é indígena seria um discurso de vitrine, transformando o índio num olhar de museu, um distanciamento deste comigo, como senão fosse também parte dessa história. Por isso um “flash black”, como diz Cusicanqui, (CUSICANQUI, 2010, p. 14), resgatando a memória, a história não contada: a memória é, nesse sentido, rebelde e permite às palavras uma escrita transgressora. Trata-se no mínimo de perceber a multiplicidade cultural, linguística e de gêneros que consiste o Brasil e o território Abya Yala, questionando a matriz em questão, problematizando o

pronunciamento de uma história única. «El “mundo al revés” (Waman Poma) devolvería sus fundamentos éticos al orden social. Se construiría un espacio de mediación pensado y vivido desde una sintaxis propia.» (CUSICANQUI, 2010, p. 14)

Queremos ter o direito de permanecer vivos e contar nossa própria história, deliberar nossas próprias ações políticas, afirmar nossos próprios gêneros e sexualidades, exercer nossas próprias subjetividades. Não aceitamos mais casos como o das meninas indígenas Yanomami, mortas e estupradas em aldeia queimada na Terra Indígena Yanomami, corpos desaparecidos, jogados nos rios, vítimas de garimpeiros que exploram ilegalmente terras indígenas. Nos recusamos a ser governados por um presidente do Estado Brasileiro, lugar de terra indígena, que visita garimpos ilegais em Roraima, que aprova o desmatamento da Amazônia, o coração do Brasil e autoriza a apropriação de territórios indígenas. Basta! Como diz Lugones: «Resistir forma parte de nuestra situación como mujeres que experimentan esas violencias. La razón de que comprendamos la lógica de las resistencias porque hemos resistido a la violencia en la intersección de múltiples opresiones.» (LUGONES, 2005, p. 69).

Referências

- Afiune, G.; Anjos, A. B. (2020). "Temos que construir a utopia no dia a dia", diz a boliviana Julieta Paredes. *aPública*. [en línea]. Consultado el 19 de noviembre de 2021 en: <https://apublica.org/2020/05/temos-que-construir-a-utopia-no-dia-a-dia-diz-a-boliviana-julieta-paredes/>.
- Afro-Ameríndio. *Michaelis*. [en línea]. Consultado el 25 de agosto de 2022 en: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=dMP4>.
- Cusicanqui, S. R. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Cusicanqui, S. R. (2015). *Sociología de la imagen: ensayos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gargallo, F.(2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Col. Pensadoras latinoamericanas*. Nuevo Méjico: Desde Abajo.
- Gonzalez, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*(pp: 341–356), Rio de Janeiro, Bazar do tempo, 2019.
- Hall, S. (2000). Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomas Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes.
- Hooks, B. (2019). *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Lorde, A. (2019). *Irmã Outsider*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Lorena, L. M. Diáspora Africana, Você Sabe O Que É? *Palmares: Fundação Cultura*. [en línea]. Consultado el 29 de agosto de 2022 en: <https://www.palmares.gov.br/?p=53464>.
- Lugones, M. (2005). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 73–101.
- Lugones, M. (2020). Colonialidade e gênero. *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais* (pp. 53–83). Org. Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.
- Lugones, M. (2019). Rumo a um feminismo decolonial. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. (pp 357–377). Org. Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.

- Nascimento, M. B. (1985). O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodíaspóra: Revista do mundo negro* (pp. 41–49). Rio de Janeiro: Ipeafro.
- Nascimento, M. B. (1988). Orì. Direção: Raquel Gerber. *Produção: Companhia produtora: Angra Filmes Ltda Brasil*.
- Oyěwùmí, O. (2004). *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA.
- Paredes, J. (2008). *Hilando Fino (Desde el feminismo comunitario)*. La Paz: CEDEC.
- Paredes, J. (2010). *Para Descolonizar El Feminismo*. La Paz: Feminismo Comunitário de Abya Yala.
- Rossi, A. Navios portugueses e brasileiros fizeram mais de 9 mil viagens com africanos escravizados. *BBC News Brasil* [en línea]. Consultado el 29 de agosto de 2022 en: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45092235>.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología* (pp. 95–145), México: Asociación Nueva Antropología A.C.
- Rubin, G. (2017). *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora.
- Segato, R. (2020). Gênero e Colonialidade. *Aula Pública com a Profª Drª Rita Segato* Youtube [en línea]. Consultado el 12 de noviembre de 2021 en: <https://www.youtube.com/watch?v=VgcSZmwn8I4>.
- Segato, R. (2012). Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leituras e de um vocabulário estratégico descolonizar. *Ê-cadernos* (pp. 106–131). Lima: CES.
- Segato, R. (2014). Colonialidad y Patriarcado Moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- Segato, R. (2015). *Sociología de la imagen: ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Senioridade. *Dicionário Online de Português* [en línea]. Consultado el 19 de noviembre de 2021 en: <https://www.dicio.com.br/senioridade/>.