

# Sobre o gênero e seu modo-muito-outro

**Catherine Walsh**

Universidade Andina Simón Bolívar - Equador

Tradução:

**Lívia Brito Barbosa**

UNILA

**John Freddy Agudelo Gaspar**

Universidad Tecnológica de Pereira

---

1 A versão original deste texto foi escrita em inglês e foi publicada como: "On Gender and its Otherwise", em *The Palgrave Handbook on Gender and Development Handbook: Critical Engagements in feminist theory and practice*, W. Harcourt (ed.), London: Palgrave, janeiro de 2016. Embora "otherwise" tem sido tipicamente traduzido como "outro modo", escolho aqui por "modo-muito-outro", assim referenciando tanto o uso zapatista da expressão "muito outro/a", como o uso estabelecido pelo marroquino Abdelkebir Khatibi (2001) em sua frase "pensamento-outro". Desta maneira pretendo apontar o caráter radical, insurgente e subversivo do "modo-muito-outro" e seu posicionamento de/desde a diferença além do alternativo. (Nota das Editoras).

## Sobre o gênero e seu modo-muito-outro

### Resumo:

O ensaio seminal de Maria Lugones “The Coloniality of Gender” (2008) continua a servir de impulso para a discussão e o debate dentro das esferas acadêmica e ativista, e entre aqueles que se aliam à estrutura analítica da (de)colonialidade. Com este texto, Lugones torna visível a instrumentalidade do sistema colonial/moderno de gênero na sujeição de mulheres e homens de cor em todos os domínios da existência. Ao fazê-lo, ela mostra o elo intrincado entre gênero e raça, e revela como este sistema tem funcionado para romper e fraturar laços de solidariedade prática e de luta transformadora compartilhada.

**Palavras-chave:** Teoria Crítica sobre Raça; Sistema de Gênero; Energia Criativa; Fratura de Vínculos; Invasão Colonial.

## Sobre el género y su modo-muy-otro

### Resumen:

*El ensayo fundacional de María Lugones “La colonialidad del género” (2008) sigue sirviendo de impulso para la discusión y el debate en las esferas académicas y activistas, y entre quienes se alían con el marco analítico de la (de)colonialidad. Con este texto, Lugones hace visible la instrumentalidad del sistema de género colonial/moderno en el sometimiento de mujeres y hombres de color en todos los ámbitos de la existencia. Al hacerlo, muestra el complejo vínculo entre el género y la raza, y revela cómo este sistema ha funcionado para quebrar y fracturar los lazos de solidaridad práctica y de lucha transformadora compartida.*

**Palabras Clave:** Teoría Crítica de la Raza; Sistema de Género; Energía Creativa; Fractura de Vínculos; Invasión Colonial.

## On gender and its otherwise

### Abstract:

*Maria Lugones' seminal essay 'The Coloniality of Gender' (2008) continues to serve as an impetus for discussion and debate within academic and activist spheres, and among those who ally themselves with the analytical framework of (de)coloniality. With this text, Lugones makes visible the instrumentality of the colonial/modern gender system in subjecting women and men of colour in all domains of existence. In so doing, she shows the intricate link between gender and race, and she reveals how this system has worked to disrupt and fracture bonds of practical solidarity and shared transformational struggle.*

**Keywords:** Critical Race Theorist; Gender System; Creative Energy; Fracture Bond; Colonial Invasion.



1980  
1981  
1982  
1983  
1984  
1985  
1986  
1987  
1988  
1989  
1990  
1991  
1992  
1993  
1994  
1995  
1996  
1997  
1998  
1999  
2000  
2001  
2002  
2003  
2004  
2005  
2006  
2007  
2008  
2009  
2010  
2011  
2012  
2013  
2014  
2015  
2016  
2017  
2018  
2019  
2020  
2021  
2022  
2023  
2024  
2025

THE  
RECORDING  
COMPANY

*O gênero é uma ferramenta da casa-grande?*

Betty Ruth Lozano

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

María Lugones

O texto fundamental de María Lugones, “A Colonialidade do Gênero” continua servindo como impulso para a discussão e o debate dentro de esferas acadêmicas e ativistas, e entre aqueles que se colocam dentro do marco analítico da (de)colonialidade. Com esse texto, Lugones visibiliza a instrumentalidade do sistema de gênero moderno/colonial na subjetivação de mulheres e homens “de cor” em todos os domínios da existência. Nesse fazer, ela revela como este sistema tem trabalhado para perturbar e fraturar os laços de solidariedade prática e as lutas, compartilhadas, de transformação.

A seguir, eu abordo diversas considerações centrais no texto de Lugones: a colonialidade e sua matriz de poder, gênero e patriarcado, e as conexões entre e além dos dismorfismos binários. O meu objetivo é duplo. De um lado, pensar a partir dessas considerações, especialmente em relação aos debates emergentes em Abya Yala/América Latina hoje. E por outro lado, problematizar, pluralizar, e dar movimento a essas esferas, e revelar não só sua complexidade, mas também, e provavelmente mais importante ainda, as energias criativas que desafiam mais de quinhentos anos de dominação e divisão.

## I. A colonialidade e sua matriz de poder

A denominação de Aníbal Quijano da *colonialidade do poder* no começo da década de 1990 significou, como sustenta Lugones, uma teoria histórica da classificação social da população mundial baseada na ideia de “raça” como constitutiva do “modelo de poder global, eurocêntrico e capitalista”. Como ela aponta “também gera um espaço conceitual para entender as disputas históricas pelo controle do trabalho, do sexo, da autoridade coletiva e da intersubjetividade como processos em desenvolvimento de longa duração” (LUGONES, 2008, p. 17, tradução nossa).

Nas conceitualizações de Quijano, “raça” foi o eixo do qual todas as outras relações de poder emanaram. O gênero, mesmo que não fosse diretamente nomeado, está “constituído por e constituindo à colonialidade do poder”, diz Lugones. “Neste sentido, não há uma separabilidade de gênero e raça no modelo de Quijano (2008, p. 25). A questão, argumenta Lugones, não está na sua vinculação de gênero e raça – que faz sentido – mas sim na sua limitada conceitualização do gênero como uma estrutura e um estruturante do poder. Na visão de Quijano, a dominação do gênero é restrita “ao controle do sexo, seus recursos e seus produtos” (LUGONES, 2008, p. 18, tradução nossa).

O que Lugones oferece à analítica de Quijano sobre a colonialidade do poder? Como isso amplia e torna mais complexo esse marco e sua construção?

Em primeiro lugar, alguns detalhes sobre o próprio Aníbal Quijano e seu ponto de vista são úteis para entender o significado e a importância da colonialidade. Quijano tem sido uma figura central no pensamento crítico e político latino-americano por mais de 50 anos. Sua introdução ao conceito de heterogeneidade estrutural nos anos 60 e nos anos 70 para descrever a realidade socioeconômica e política latino-americana, assim como suas contribuições à teoria da dependência e às críticas ao desenvolvimento imperial e colonial são bem conhecidas, e são

reflexo de uma vertente particular do marxismo latino-americano, alinhado com seu compatriota peruano José Carlos Mariátegui. Com a sua introdução do marco conceitual e estrutural da colonialidade do poder nos finais dos anos de 1980 e começos dos anos 90, Quijano desafiou a histórica invisibilidade de “raça” na política e no pensamento latino-americano, e os preceitos teóricos e analíticos de classe vigentes, inclusive no seu próprio trabalho. Sua descrição de como a invenção de “raça” serviu como componente fundamental à dominação colonial e ao capitalismo como um sistema mundial eurocêntrico de poder, estabeleceu um marco conceitual radicalmente diferente para a compreensão dos padrões sociais, culturais, cognitivos, ontológicos, políticos e econômicos atuais do poder. Quando Quijano compreende esses eixos como interligados, a imposição colonial de um sistema hierárquico de classificação social que foi ao mesmo tempo racial (europeu como “branco”, “índio”, e africano como “negro”), e geocultural-geopolítico (“América” como Estados Unidos e Europa) faz com que a ideia de “raça” seja crucial. Para Quijano, “todo o controle sobre sexo, subjetividade, autoridade e trabalho se articulam em torno desta (a raça)” (LUGONES, 2008, p. 17-18, tradução nossa). Essa analítica tem uma ampla base de uso hoje, orientando análises, perspectivas e lutas ao redor do mundo.

Como analítica, a colonialidade do poder não é um marco fechado que pretende descrever todas as formas modernas/coloniais de poder e dominação existentes. Em contrapartida, ela convida a ser usada. E provoca considerações, reflexões e expansões de seus escopos e de sua operatividade. Em parte, esse é o projeto de Lugones. Ela usa, amplia e expande as lentes de Quijano. Mas ela, além disso, mostra como essas lentes refletem e refratam uma perspectiva heteronormativa e androcêntrica que simplifica, biologiza, e dismorfiza o gênero.

O interesse de Lugones é, por um lado, a interseccionalidade de raça e gênero. Para ela, a interseccionalidade ajuda revelar o que não é visto quando raça e gênero são tratados como categorias separadas (e frequentemente homogêneas). Isso faz visível àquelxs que têm sido dominadxs e victimizadxs nos termos das duas categorias e sua fusão, particularmente, às mulheres de cor. “O eixo da colonialidade não é suficiente para capturar todos os aspectos do gênero”, diz Lugones (2008, p. 18, tradução nossa). Interseccionalidade, neste sentido, significa outra forma de ler a colonialidade que contribui para uma compreensão analítica mais profunda de sua operação diferencial. “Apesar de que tudo na modernidade capitalista eurocêntrica está racializado e atribuído a um gênero, não todos estão dominados e vitimizados por esse processo” (LUGONES, 2008, p. 20, tradução nossa). Portanto, uma reconceitualização da lógica da interseção é um passo necessário em favor de expandir e tornar mais complexo tanto a matriz do poder colonial como sua análise. Colocar em diálogo esses dois marcos conceituais - e seus “pensadorxs” (por exemplo, mulheres feministas de cor, teóricos críticos da raça e intelectuais do projeto de modernidade/(de)colonialidade), e avançar na articulação desses, são aspectos da contribuição de Lugones, não só à análise teórica, mas também às lutas libertadoras e decoloniais.

O interesse e a contribuição de Lugones com relação à colonialidade não acaba aqui. Neste trabalho ela também abre o debate sobre a própria ideia de “gênero”, e sobre a existência e o funcionamento do que ela denomina o “sistema de gênero colonial/moderno”, um sistema consistentemente formado através da colonialidade do poder” (LUGONES, 2008, p. 19, tradução nossa). Embora eu leve em consideração essa ideia e esse sistema mais adiante, o meu interesse aqui é realçar, mais uma vez, o pensamento de Lugones com relação à colonialidade tal como foi levantado por Quijano. Apesar das limitações que ela vê no modelo de Quijano, Lugones não o rejeita, mas o complementa e constrói sobre ele. “Tento começar um diálogo e um projeto de pesquisa e educação que seja colaborativo e participativo”, diz, “para começar a ver detalhadamente o sentido profundo dos processos do sistema de colonialidade/

gênero, intrincados na colonialidade do poder no presente, para revelar sua colaboração e para convidar a rejeitá-la em suas variadas apresentações” (LUGONES, 2008, p. 17, tradução nossa). Esta afirmação é reflexo da natureza aberta, colaborativa e pedagógica da proposta, contribuição e projeto de Lugones. Reflete também sua posição como educadora popular e ativista feminista; uma posição que trabalha para deslocar a voz autorizada masculina, tão central na racionalidade Ocidental e para desafiar as posições que “paradigmatizam” e “fixam” o gênero, a sexualidade, a raça e a colonialidade, encobrindo a continuidade dos processos e práticas de dominação, sujeição, violência e vitimização. Busca encorajar outrxs para se juntar a seu mapeamento, revelação, e análise, do sistema moderno colonial de gênero. Neste sentido, Lugones não pretende saber a complexidade e mecanismos desse sistema em sua totalidade. Em vez disso, com esse texto, a autora começa sua exploração e escavação, enfatizando a co-construção desse sistema e da colonialidade do poder, e delinea o trabalho que fica adiante. Seus trabalhos subsequentes levam essas reflexões e debates alguns passos além.

Lugones, é claro, não é a única a trazer à tona considerações críticas de gênero, em questionar esta ideia e em revelar aspectos desse sistema, mas se mantém como um interlocutor essencial nesses debates. A seguir, destaco a adiantada compreensão de Lugones sobre “gênero” e coloco-o em diálogo e debate com outras feministas de Abya Yala<sup>2</sup>.

## II. (En)generizamentos

Para muitas feministas, inclusive Lugones, a categoria de gênero é importante para distinguir a opressão particular das mulheres. Lugones não recusa essa categoria; a torna mais complexa.

A luta das feministas brancas e da “segunda liberação da mulher” dos anos 70 em diante passou a ser uma luta contra posições, papéis, estereótipos, características e desejos impostos com a subordinação das mulheres burguesas brancas. Elas não cuidaram da opressão de gênero de ninguém mais. Elas conceberam a mulher como um ser corpóreo e evidentemente branco, mas sem consciência explícita da modificação racial. Quer dizer, elas não se entenderam em termos interseccionais, na intersecção raça, gênero, e outras potentes marcas de sujeição e dominação. Como elas não perceberam essas profundas diferenças, não encontraram nenhuma necessidade de criar alianças. Elas assumiram que havia uma irmandade, uma sororidade, um vínculo que já existia devido à sujeição de gênero. (LUGONES, 2008, p. 46-47, tradução nossa)

O sistema de gênero que Lugones mapeia tem trabalhado para encobrir as intersecções de gênero, raça, classe e sexualidade. Ela revela seu lado “claro” e seu lado “escuro”. O dimorfismo biológico e o patriarcado heterossexual são característicos do lado “claro”. “Hegemonicamente, estão escritos em letras grandes sobre o significado de gênero” (LUGONES, 2008, p. 14, tradução nossa). O lado claro “constrói o gênero e as relações hegemônicas de gênero em aliança”, ordenando as vidas dos homens e mulheres burgueses, e constituindo o significado moderno/colonial de “homem” e “mulher” em termos heterossexualistas brancos. O lado “escuro” por sua vez, está marcado pela violência da colonialidade que procurou converter os povos indígenas e lxs africanxs escravizadx – percebidx como “sem gênero” – de selvagens animais a masculinos e femininos. “Os masculinos se converteram em não-humanos-por-não-homens, a qualidade humana, e as mulheres colonizadas se converteram em não-mulheres-por-não-humanas” (LUGONES, 2012, p. 73, tradução nossa). As mulheres racializadas

---

<sup>2</sup> “Abya Yala” que significa “terra em plena maturidade” no idioma dos povos *kuna*, é uma forma cada vez mais difundida de chamar ao continente batizado pelos poderes coloniais como “América Latina”.

como inferiores “foram convertidas em várias versões de ‘mulheres’ à medida do capitalismo eurocêntrico” e suas disposições heterossexuais e patriarcais de dominação e poder (LUGONES, 2008, p. 21, tradução nossa).

Para Lugones, o gênero é uma construção colonial. Os diferenciais de gênero que definem as mulheres em relação aos homens dentro de um marco de oposições binárias, dicotômicas, antagônicas e hierárquicas são as partes componentes do sistema colonial/moderno que ela descreve<sup>3</sup>. Provavelmente ninguém negaria que a invasão colonial lançou um regime de poder no qual a ideia de “gênero” e patriarcado foram chave. No entanto, hoje existem disputas entre as feministas em Abya Yala sobre as origens do gênero, do patriarcado e da sua contribuição, ou não, ao pensamento feminista.

A noção de “gênero”, como argumenta a feminista afro-colombiana Betty Ruth Lozano, foi reconhecida como uma categoria com o seu próprio status epistemológico, explicativo das relações sociais entre homens e mulheres, e entendido como a representação cultural do sexo (LOZANO, 2010). Aqui a base ontológica da diferença sexual é deixada, na maioria das ocasiões, sem questionamentos (SUÁREZ, 2008). “Gênero”, neste sentido, é uma categoria etnocêntrica na maioria dos casos. Dá credibilidade às relações entre homens e mulheres na cultura ocidental. E nega a diversidade nas concepções, nas formas e nas práticas de ser mulher, encobrendo as diversas formas que os povos e as culturas – não brancas ou não ocidentais – pensam sobre seus corpos e desafiam nas suas cosmogonias ou em sua prática viva, os dualismos e polaridades do masculino/feminino e homem/mulher (ver parte 3 desse ensaio). A naturalização da ideia e da categoria tanto de gênero como de patriarcado dentro do próprio feminismo são parte integral do que Lozano chama de “o *habitus* colonial moderno”.

O pensamento feminista, em seus termos mais generalizados, tem sido confrontado pelo feminismo negro, indígena e popular. A elaboração geral do patriarcado tem sido quase sempre a do primeiro mundo, convertendo-a numa concepção etnocêntrica que pretende medir as relações de gênero em todas as culturas. Sem eliminar o etnocentrismo, gênero e patriarcado se convertem em formas de subsumir e subordinar as cosmogonias dos outros mundos (indígena, negro etc.) ao universo (ocidental) conhecido. (LOZANO, 2010, p. 13, tradução nossa)

Neste sentido, Lozano se pergunta se as categorias de gênero e patriarcado não são parte do arsenal do senhor – ferramentas da razão imperial –, com as quais é impossível destruir a sua casa-grande (LOZANO, 2010, p. 8). Tal questionamento aponta aos problemas e às tendências hegemônicas dentro do próprio feminismo, incluindo a persistência dos marcos conceituais euro e norte-americanos centrados e a continuada invisibilização da experiência diferenciada das mulheres negras e pardas, afrodescendentes, mestiças e indígenas, de corpos não só generizados pela cultura patriarcal, mas também sujeitos da política de racialização, empobrecimento e pauperização (ESPINOSA, 2009; GARGALLO, 2013; LOZANO, 2010). Aqui a crítica da feminista dominicana Yuderkys Espinosa é relevante:

Nos momentos que se abriu um espaço dentro dos movimentos sociais, em particular dentro do feminismo, para a visibilidade e recuperação de posições de sujeito não reconhecidas anteriormente, que corpos se tornaram objeto da representação desse esquecimento e quais foram mais uma vez apagados e por quê? (ESPINOSA 2009, p. 40, tradução nossa)

---

**3** Como Quijano nos lembra, a dicotomia é, de fato, a pedra fundamental da racionalidade ocidental, naturalizada e aceita sem questionamentos (Ver Aníbal Quijano “Colonialidade do poder e classificação social”, *Journal of World-Systems Research*. VI, 2, 2000, p. 342-386).

De maneira semelhante a Lozano, Espinosa destaca a vigência de uma luta transnacional de epistemologias e práticas baseadas em ideologias etnocêntricas de classe, raça e normatividade heterossexual, e a colaboração entre feminismos tanto do Norte como do Sul na manutenção de privilégios de classe, raça e etnia. Ela se posiciona em prol de um feminismo decolonial que deve, necessariamente, assumir uma postura explicitamente antirracista.

As feministas indígenas comunitárias de Abya Yala fazem questionamentos, similarmente, ao etnocentrismo e à homogeneidade das categorias de gênero e patriarcado. Questionam também a ideia de que o patriarcado começou com a invasão colonial. Essas feministas falam das estruturas históricas de opressão criadas por patriarcas, em plural; isto é, um “*entronque*” – um vínculo, uma relação, uma justaposição de patriarcados de origem ancestral e do ocidental. Como destaca a feminista aymara boliviana Julieta Paredes: “A opressão de gênero não começou unicamente com os colonizadores espanhóis... também tinha sua versão nas sociedades e culturas pré-coloniais. Quando os espanhóis chegaram ambas as visões se encontraram, para a desgraça das mulheres que vivem na Bolívia, esse é o *entronque* ou a justaposição patriarcal” (PAREDES, 2010, p. 66, tradução nossa)

Lorena Cabnal, feminista comunitária maia-xinka da Guatemala, descreve a construção de uma epistemologia feminista comunitária em Abya Yala que afirma a existência de um patriarcado originário ancestral. “Isto é, um sistema estrutural milenário de opressão contra as mulheres nativas ou indígenas. Esse sistema, argumenta Cabnal, “estabelece sua base de opressão a partir da sua filosofia que normativiza uma hetero-realidade<sup>4</sup> cosmogônica como mandato, tanto para a vida das mulheres como para a dos homens e a de ambos em relação com o Cosmos.” (CABNAL, 2010, p. 14, tradução nossa) Com a penetração do patriarcado Ocidental, diz Cabnal, o patriarcado ancestral originário foi refuncionalizado.

Nesta conjuntura histórica, há uma contextualização e configuração de nossas próprias manifestações e expressões que são o núcleo para o nascimento do mal do racismo, mais tarde do capitalismo, do neoliberalismo, da globalização e o resto. Com isto eu quero afirmar a existência de condições prévias nas nossas culturas nativas que permitiram ao patriarcado ocidental se fortalecer e atacar (CABNAL, 2010, p. 15, tradução nossa).

Para Cabnal, Paredes e outras feministas comunitárias indígenas, o problema do patriarcado e a opressão de gênero não pode estar limitado à colonialidade e à invasão colonial, e tampouco suas manifestações e expressões podem ser entendidas unicamente como vindas do marco moderno/colonial. Essas perspectivas, parte do que Cabnal nomeia a recuperação da “femiologia de nossas ancestrais mulheres” (2010, p. 24, tradução nossa), desafia a atual simplificação e recuperação das cosmologias ancestrais e seu uso pelos homens como mandatos para controlar, ordenar, definir e subordinar às mulheres. Também desafiam as perspectivas feministas que idealizam a dualidade de gênero, a paridade e a complementaridade caracterís-

---

<sup>4</sup> Para Cabnal, a “hetero-realidade” é uma norma étnico-essencialista que estabelece que todas as relações da humanidade entre si, e com o cosmos, estejam baseadas em princípios e valores de complementariedade heterossexual e uma dualidade que harmoniza e dá equilíbrio à vida. “A base filosófica das cosmovisões ancestrais – e a denominação dos elementos cósmicos como femininos e masculinos, onde um depende, se relaciona com, e é complementar do outro – tem sido fortalecida com essas práticas hegemônicas de espiritualidade com as quais a opressão das mulheres é perpetuada em uma relação heterossexual com a natureza” (CABNAL, 2010, p. 16, tradução nossa).



tica das culturas andinas e mesoamericanas<sup>5</sup>. Lourdes Huanca, da organização FEMUCARINAP de Peru, deixa claro os perigos vividos: hoje as ideias andinas da dualidade e paridade muito frequentemente recaem na ideia de superioridade do homem – do poder dos testículos –, justificando o estupro de meninas jovens como “natural”; os homens exercitando sua força sobre os corpos femininos como natureza<sup>6</sup>.

A feminista decolonial argentino-brasileira Rita Segato, partindo do seu trabalho com mulheres indígenas de Abya Yala, argumenta também que existem dois momentos do patriarcado: “um patriarcado de baixa intensidade próprio do mundo da comunidade ou da aldeia” e “o perverso patriarcado da colonialidade/modernidade” com sua imposição da lógica e da ordem ocidentais, inclusive em relação à sexualidade, ao corpo, às relações de gênero, e à violência *generalizada*.

Contrário ao que outros autores críticos da colonialidade tem afirmado (Lugones e Oyewùmí, entre outros), eu acho que o gênero existia nas sociedades pré-coloniais, mas de um jeito diferente daquela da modernidade. (...) Quando essa modernidade colonial começa a aproximar-se do gênero da comunidade, muda-o perigosamente, intervindo nas estruturas das relações, capturando e reorganizando essas relações dentro de si, ao tempo que se mantém uma aparência de continuidade, mas transformando o sentido e o significado de gênero e das relações de gênero. (SEGATO, 2014, p. 613, tradução nossa).

Para Segato, a ideia de gênero está ligada, em parte, às dimensões que tem construído a masculinidade desde o princípio da humanidade, o que ela chama uma “pré-história patriarcal da humanidade” caracterizada por uma lenta temporalidade. Esta masculinidade constrói um sujeito obrigado a se comportar de uma determinada maneira. Para provar a si mesmo, aos outros e a seus pares suas habilidades de resistência, agressividade e domínio, e para mostrar um conjunto de potências – guerreira, política, sexual, intelectual e moral – que lhe permita ser reconhecido e chamado um sujeito masculino com certa hierarquia sobre o feminino (SEGATO, 2012).

Na ordem mundial existente (...) uma linguagem que era hierárquica... é transformada em uma ordem super-hierárquica: a hiperinflação dos homens no ambiente comunitário, no seu papel de intermediários com o mundo exterior, ou seja, com a administração do branco; a castração desses homens no ambiente extracomunitário, frente ao poder dos administradores brancos; a hiperinflação e universalização da esfera pública, que era habitada ancestralmente pelos homens, e o conseqüente colapso e a privatização da esfera doméstica; e a binarização da 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, p. 15, tradução nossa).

---

**5** Se a complementaridade de gênero foi a base fundamental para a interação humana, a reprodução cultural e a ordem da natureza em um setor importante do Abya Yala – como muitos argumentam –, não é nenhuma surpresa que também se tenha convertido na ferramenta essencial de dominação. Isso, certamente, não foi só para os espanhóis, mas também para os incas por exemplo, que usavam o esquema daquela ideia andina de gênero como uma estratégia central da conquista imperial, como uma base para desenhar e forjar vínculos que sujeitassem aos conquistados, vínculos que, com o tempo, também começariam a marcar assimetrias de classe e gênero (SILVERBLATT, 1990 e Walsh, 2015).

**6** Apresentação de Lourdes Huanca na “Rede de mulheres defensoras de direitos sociais e ambientais”, Quito, Equador, outubro de 2013, citado em Walsh (2015).

Deste modo, a ordem colonial/moderna existente *gera e generiza*, uma matriz de poder muito mais complexa que não só imbrica ao gênero como a limitada e particularizada esfera da mulher e do homem, mas também ao gênero como o campo relacional que atravessa a totalidade da estrutura social e todos os aspectos da vida social e da vida mesma<sup>7</sup>. Neste sentido, a leitura de Segato da interação entre o mundo da pré-intrusão e o mundo da modernidade colonial baseado nas transformações do sistema de gênero, amplia os argumentos de Lugones:

Não é meramente para introduzir o gênero como um dos temas da crítica decolonial ou como um dos aspectos de dominação no modelo da colonialidade, mas também para dar-lhe um estado teórico e epistêmico real, como uma categoria central capaz de iluminar todos os aspectos da transformação imposta sobre as vidas das comunidades capturadas pela nova ordem colonial moderna (SEGATO, 2021, p. 12, tradução nossa).

No entanto, ao expandir os argumentos de Lugones, Segato põe em questão não só a suposição central de Lugones de que o gênero e o patriarcado são construções coloniais do Ocidente, mas também uma das fontes primárias para esse argumento: Oyèrónké Oyewùmí. Lugones baseia sua suposição principalmente no texto de Oyewùmí: *A invenção da Mulher* (1997) e na posição dessa autora de que o gênero e o patriarcado não existiam na cultura Yorubá africana, mas sim que foram introduzidos pelo Ocidente como uma ferramenta de dominação. Segato, trabalhando principalmente a partir da expansão da religião yorubá no Brasil, sustenta que “o sistema de gênero é um fator crucial e estruturante na continuidade da tradição [yorubá], é o núcleo mesmo desta” (SEGATO, 2008, tradução nossa).

Eu me encontro frente ao que poderia se chamar – não sem uma margem de erro semântico – suas características homossexuais e andróginas, indicadas tantas vezes como elementos recorrentes na sociabilidade e na sexualidade dos cultos, não como um elemento separado, mas como uma consequência de uma construção do sistema de gênero particular que não é meramente um atributo associado ao culto entre muitos outros, mas sim que constitui uma estrutura central e fundamental para a compreensão do universo do Candomblé. (SEGATO, 2008, p. 500, tradução nossa).

Como continua dizendo Segato: “O uso de termos de gênero e de classificações familiares – tanto no panteão como na ‘família do santo’ – constitui um reconhecimento e uma aceitação formal da perspectiva patriarcal hegemônica alinhados com o resto da sociedade, mas transgredido e debilitado pelo uso” (SEGATO, 2008, p. 504, tradução nossa).

O ponto aqui não é quem tem a razão, ou que interpretação religiosa (a africana de Yoruba ou a brasileira-sincrética do Candomblé) é a correta. O ponto é mais precisamente como pensar não só contra o gênero mas, talvez mais importante, para além da sua matriz ideológica heterossexual e hierárquica, e com práticas que a desestabilizem, minem, transgridam e a interrompam; com práticas que criem, construam e permitam a interação, mobilidade e trânsito, e que causem as energias espirituais e criativas do andrógino como um modo-muito-outro do gênero.

---

<sup>7</sup> Ver o livro compreensivo de Yuderky Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal e Karina Ochoa Muñoz (Eds), *Tecendo de “outro modo”: Feminismos, epistemologia e apostas decoloniais em Abya Yala*, Popayán: Universidade de Cauca, 2014. Esse livro foi publicado depois da preparação do presente texto, por isso não está incluído na análise e discussão aqui.

### III. Mobilidade, fluxos e o modo-muito-outro andrógina

Lugones deixa claros os limites das aproximações ao gênero, incluindo a de Quijano, que estão excessivamente biologizadas, pressupondo “dimorfismo sexual, heterossexualidade, distribuição patriarcal do poder e outros” (LUGONES, 2008, p. 18, tradução nossa). O dimorfismo sexual é, para Lugones, uma característica importante do “lado claro” do sistema de gênero colonial/moderno (ex. uma característica dos homens e mulheres burgueses) já que aqueles no “lado escuro” não necessariamente entendidos de um jeito dimórfico no binarismo sexual. Desafiar tais “assunções características” é um dos objetivos de Lugones; esse desafio leva à questão de “como o dimorfismo sexual serviu e serve à exploração/dominação do capitalismo global eurocêntrico” (2008, p. 21, tradução nossa). E abre a reflexão não só sobre o binarismo sexual em si mesmo, mas também, e talvez mais importante, sobre outros imaginários que perturbam a polaridade, sua dicotomia antagonista, e sua racionalidade totalizante construída em e através do gênero.

Como venho argumentando noutro momento (WALSH, 2015), antes da invasão europeia as construções de gênero nos Andes e Mesoamérica eram entendidas como dinâmicas, fluidas, abertas e não hierárquicas. Não estavam baseadas em distinções anatômicas, mas sim associadas com o desempenho, com o que as pessoas fazem e com a suas formas de ser no mundo, formas que não estavam fixas e sim em constante movimento, mudança, modificação e fluido equilíbrio (MARCOS, 2006; SILVERBLATT, 1990). A dualidade do gênero implicava em uma interpenetração do masculino e do feminino, a existência de entidades (reais e sobrenaturais) que incorporavam características femininas e masculinas, matizes de combinações e um *continuum* que facilmente se movia entre polos (LÓPEZ AUSTIN apud MARCOS, 2006). O masculino-feminino nessas culturas ancestrais, e em muitas cosmologias e tradições ancestrais africanas também, é um significante de sabedoria e poder espiritual, um componente fundamental, e uma metáfora de pensamento, do cosmos e do universo, e do corpo individual.

No seu estudo das complexidades da cultura andina do gênero, Michael Horswell detalha o papel simbólico e performativo do feminino e do andrógino, e do “posicionamento-intermédio”, o que ele denomina como ritualistas do terceiro gênero e sujeitos que “cumpram o propósito de criar harmonia e complementaridade entre os sexos e invocam o poder e o privilégio da força criativa andrógina” (HORSWELL, 2005, p. 4, tradução nossa). Essa “força andrógina criativa” desafia os modelos masculinos de poder e vai além do gênero como o conhecemos. É uma energia presente e imaginada em muitas culturas indígenas e afrodescendentes que transcende a biologia e a orientação sexual,<sup>8</sup> que convoca às forças cósmicas de criação (representadas em divindades criadoras andróginas), que faz mediação entre os opostos absolutos, e realça uma subjetividade sacro-espiritual e uma totalidade complementar. A força criadora andrógina não é simplesmente uma construção cultural do passado; para estender a referência de Jaqui Alexander ao espiritual: “[esta] é vivida no mesmo cenário onde as hierarquias são socialmente inventadas e mantidas” (ALEXANDER, 2005, p. 310, tradução nossa). É uma força vital que empodera e provoca um desejo radicalmente diferente, uma erótica do ser, do fazer, do sentir, e do saber em relação.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Agradeço a Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet por essa observação.

<sup>9</sup> Aqui eu estou usando “erótico” no sentido de Audre Lorde: “quando falo de erótico, me refiro a uma asserção da força vital das mulheres; dessa energia criativa empoderada, o conhecimento e uso do que hoje estamos reivindicando na nossa linguagem, nossa história, nossas danças, o nosso ato de amar, nosso trabalho, nossas vidas. (...) O erótico é a nutrição, a fonte de alimentação de todo nosso mais profundo conhecimento”. (Lorde, 1984, p. 55-56, tradução nossa)

Neste sentido, a discussão de Lugones de intersexualidade não basta. A intersexualidade é entendida como relacionada com a identidade sexual; indivíduos intersexuados são geralmente considerados como biologicamente masculinos e femininos. No entanto, enquanto a intersexualidade denota uma interrupção do biológico “isto ou aquilo”, isso liga a genitalidade às categorias de homem e mulher, sua esfera conceptual geralmente permanece biológica, anatômica e antropocêntrica. A associação de Lugones da intersexualidade com o ginocêntrico tenta ir além da biologia e dar presença para modos de organização e relação social que sejam igualitários, espirituais e feminino-cêntricos. No entanto, deixa fora uma discussão da androginia como a totalidade originária, a fonte da criação e da força criativa central para as cosmogonias andinas, mesoamericanas, e de yoruba e lucumi, e para o pensamento, visões e práticas espirituais.

A totalidade andrógina originária exemplifica o equilíbrio simétrico entre o masculino e o feminino<sup>10</sup>, suas tensões ritualmente negociadas, seus papéis performativos e sua presença criativo-espiritual em divindadxs, orixás, chamanxs, e líderes e lideranças espirituais. Rompe com a própria ideia do gênero, e desloca a biologia e suas determinações anatômicas como componentes centrais de conceitualização, debate e discussão. Ao fazer isto, o andrógino de então e sua manifestação como força de energia hoje, evocam e incorporam o modo-muito-outro do gênero.

A partir de Paula Gunn Allen e Oyèronké Oyewùmí, Lugones sustenta que “os indivíduos intersexuados eram reconhecidos em muitas sociedades tribais prévias à colonização sem assimilação com a binariedade sexual” (LUGONES, 2008, p. 31, tradução nossa). A categoria de Horswell de “terceiro gênero”, que “abre mais combinações possíveis que as dimórficas” (LUGONES, p. 40, tradução nossa), é usada com apoio adicional para as rupturas com a bipolaridade sexual e de gênero (apesar de que o interesse de Horswell é no transgênero e não na intersexualidade). Essas rupturas e seus modos muito outros, no entanto, não são o foco do projeto de Lugones. Eles servem melhor para ilustrar e mostrar a construção e produção moderna/colonial do gênero - isto é, a colonialidade do gênero- e suas características heterossexuais e patriarcais. Neste sentido, sua análise é sobre o sistema de gênero moderno/colonial e não sobre as energias espirituais e criativas do modo-muito-outro, nem sobre a mobilidade, trânsito e transitividade que desafiam esse sistema absoluto e suas definições de gênero fundamentadas biologicamente. Pensar com e a partir deste modo-muito-outro e revelando o passado e o presente de sua pedagogia, projeto, possibilidade e potencial decoloniais, poderia vislumbrar um caminho diferente, mas complementar, de indagação e reflexão.

## Reflexões e perguntas finais

Em “A colonialidade do gênero”, Lugones indica “compreender a organização do social em busca de fazer visível a nossa colaboração com a sistemática e racializada violência de gênero, em prol de chegar em um inevitável reconhecimento nos nossos mapas da realidade” (LUGONES, 2008, p. 54, tradução nossa). Apesar de que o gênero, como a raça, é uma poderosa ficção, esse é o ponto de partida e o ponto final de suas reflexões neste texto. Sua intenção é fazer evidente a instrumentalidade do sistema de gênero moderno/colonial para a sujeição/subjetivação tanto de mulheres como de homens de cor em todos os âmbitos da existência,

---

<sup>10</sup> Nos Andes, tal simetria foi claramente demonstrada em vários textos de testemunhos da época, incluídas as cartas e desenhos de Guamán Poma de Ayala *n'As novas crônicas de bom governo* (1615) e nos *Manuscritos de Huarochiri* de Francisco de Ávila (século XVI). Na Mesoamérica, o *Popol Vuh* (século XVI) serve de exemplo adicional.

para o rompimento dos laços práticos de solidariedade e para o exercício de um modo particular de dominação global e violência sistemática que serve aos interesses do poder capitalista eurocêntrico. Nesta perspectiva a suposição de que o gênero e o patriarcado são construções coloniais é válida no sentido de que demarcam um modelo global de poder que começou com a intromissão ocidental que iniciou com a invasão espanhola. No entanto, como outras feministas da região têm argumentado, a dominação patriarcal existia, embora de maneira diferente, antes da chamada conquista (CABNAL, 2010; PAREDES, 2010; SEGATO, 2012). No mundo social daquele, então caracterizado não por polos estáticos de gênero (que essencializam homens e mulheres), mas sim por uma condição metafórica, divina e corpórea de dualidade, fluidez e flexibilidade da energia feminina-masculina, que impede, ou pelo menos problematiza, a definição, a concepção moderna, *generizada*, de patriarcado (mas também de gênero e de sexualidade) radicalmente diferentes. Neste sentido, é importante reconhecer como a modernidade e a colonialidade remarcam essas mesmas condições, e como marcam e limitam os nossos imaginários, conceitualizações, práticas e consciências.

Sim, como argumenta Lozano (2010, p. 8), as categorias de gênero e patriarcado são parte do arsenal de ferramentas do senhor – da razão imperial – com as que é impossível destruir a sua moradia ou casa-grande, quanto valor tem de pensar com e desde posturas, perspectivas e experiências que transgredem, interrompem e rompem com os universalismos, os dualismos e as pretensões hegemônicas que essas categorias anunciam e constroem? Como poder pensar com e a partir de posturas, perspectivas e experiências que desessencializam, desbiologizam e pluralizam à “mulher” sem ter que comparar ela/hós com o “homem”? E de que maneira poderiam esses processos contribuir não só à descolonização do gênero, mas também, e talvez mais importante, o reconhecimento, passado e presente, de seu modo-muito-outro? Quer dizer, da energia criativa e da força vital do andrógino que nos envolve e que empodera o erótico.

Reconhecer o poder do erótico dentro de nossas vidas pode nos dar a energia para buscar a mudança genuína dentro de nosso mundo, no lugar de se conformar meramente com uma mudança de papéis na mesma novela ultrapassada. Já que não só tocamos a nossa mais profunda fonte criativa, como fazemos aquilo que é feminino e auto afirmativo na cara de uma sociedade racista, patriarcal e anti-erótica. (LORDE, 1984, p. 59, tradução nossa).

## Referências

ALEXANDER, M.J. *Pedagogies of Crossing. Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham, NC: Duke Press, 2005.

CABNAL, L.. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. Acsur-Las Segovias: 11-25, 2010.

ESPINOSA, Y **Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional**. Revista Venezolana de Estudios de la Mujer, 14(33), July-December: 37-54, 2009.

ESPINOSA, Y.; DIANA G. C.; KARINA, O. M. (Eds.). **Tejiendo de “otro modo”**: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala, Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

- GARGALLO, F. **Del feminismo de la igualdad al feminismo comunitario**. 2013. Disponible en: <http://www.kaosenlared.net/especiales/58500-del-feminismo-de-la-igualdad-al-feminismo-comunitario>.
- HORSWELL, M. **Decolonizing the Sodomite**. Austin: University of Texas Press, 2005. 40
- KHATIBI, A. Maghreb plural. In: MIGNOLO, W. (Comp.), **Capitalismo y geopolítica del conocimiento**. El eurocentrismo y la filosofía de liberación en el debate intelectual contemporáneo: 71-92, 2001. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- LORDE, A. Uses of the Erotic: The Erotic as Power. **Sister Outsider Essays and Speeches**: 53-59, 1984. Freedom: The Crossing Press.
- LOZANO, B.R. El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. **La manzana de la discordia** 5(2), July-December: 7-24, 2010.
- LUGONES, M. Methodological Notes Toward a Decolonial Feminism. In: ISASI-DÍAZ, A. M.; MENDIETA, E. (Eds.), **Decolonizing Epistemologies**. Latina/o Theology and Philosophy: 68-86, 2012. New York: Fordham.
- \_\_\_\_\_. Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. En MIGNOLO, W. (Comp.) **Género y descolonialidad**: 13-54. Buenos Aires: Duke University/Ediciones del Signo, 2008.
- MARCOS, S. Taken from the Lips. **Gender and Eros in Mesoamerican Religions**. Boston, MA: Brill, 2006.
- PAREDES, J. **Hilando fino desde el feminismo comunitario**. Querétaro, México: Grietas, 2010.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**. VI(2), Summer/Fall: 342-386, 2000.
- SEGATO, R.L. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. **Revista Estudios Feministas**, 22(2), 593-616, 2014.
- \_\_\_\_\_. Gender, Politics, and Hybridism in the Transnationalization of Yoruba Culture. In: OLUPONA, J.K. and REY, T. (Eds.), **Orìsà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture**: 485-512, 2008. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- \_\_\_\_\_. **Género y colonialidad**: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial, 2012. In: [http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero\\_y\\_colonialidad\\_en\\_busca\\_de\\_claves\\_de\\_lectura\\_y\\_de\\_un\\_vocabulario\\_estrategico\\_descolonial\\_ritasegato.pdf](http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial_ritasegato.pdf)
- SILVERBLATT, I. Luna, sol y brujas. Género y clase en los Andes prehispánicos y coloniales. Cusco: **Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas**, 1990.
- SUÁREZ, L. Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales. In: SUÁREZ, L. 41 and HERNÁNDEZ, R. (Eds.), **Descolonizando el feminismo**: teorías y prácticas desde los márgenes: 31-73, 2008. Valencia: Universidad de Valencia.
- WALSH, C. Life, Nature, and Gender Otherwise. Feminist Reflections and Provocations from the Andes. In HARCOURT, W. and NELSON, T. (Eds.), **Beyond the Green Economy**: Connecting Lives, Natures, and Genders Otherwise: 101-128, 2015. London: Zed Books.