



Dossiê:
Feminismos
latino-americanos
Ativismos e insurgências – Parte 1

S
epistemologias
do
Sul.

Pensamento Social e
Político em/para/desde
América Latina, Caribe
África e Ásia

Dossiê:
Feminismos
latino-americanos

Ativismos e insurgências – Parte 1



v. 5, n. 2, 2021

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia. Dossiê: Feminismos latino-americanos – Ativismos e insurgências – Parte 1. Volume 5, número 2, 2021.

ISSN: 2526-7655

Foz do Iguaçu/PR: Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Revista “Epistemologias do Sul: pensamento social e político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia”. Av. Tarquínio Joslin dos Santos, 1000 - Jardim Universitário, sala C301 - Foz do Iguaçu - PR, 85870-901.

Revista Epistemologias do Sul
revista.epistemologias@unila.edu.br



Dossiê:
Feminismos
latino-americanos
Ativismos e insurgências – Parte 1

v. 5, n.2, 2021

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/ desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana, em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655



Editor-Executivo

Marcos de Jesus Oliveira

Editores-Associados

Tereza Spyer

Leo Name

Conselho Editorial

Ângela Maria De Souza (UNILA)

Camilo Hernan Manchola Castillo (UNB)

Caterina Alessandra Rea (UNILAB)

Cesar Augusto Baldi (ULBRA)

Cesar Torres Cruz (UAM)

Elias Nazareno (UFG)

Elzahrã M. Radwan Omar Osman (INEP)

Estevão Rafael Fernandes (UNIR)

Julio Pereyra (UDELAR)

Li-Chang Shuen Cristina (UFMA)

Lorena R. Tavares De Freitas (UNILA)

Marcos de Jesus Oliveira (UNILA)

Pablo Quintero (UFRGS)

Priscila De Oliveira Coutinho (UERJ)

Sônia Cristina Hamid (IFB)

Waldemir Rosa (UNILA)

Editaram esse número

Tereza Spyer / Editora-Chefe

Maria Camila Ortiz / Editora-Adjunta

Coeditaram esse número

Ananda Vilela

Cynthia Montalbetti

Mariana Rocha Malheiros

Priscila Dorella

Colaboraram com esse número

Catherine Walsh

Geni Núñez

Hanayrá Negreiros

Jade Alcântara Lôbo

Larissa Fostinone Locoselli

Lorena Marisol Cárdenas Oñate

Luma Lessa

Mara Coelho de Souza Lago

Marcela Landazábal Mora

Mayara Nicolau de Paula

Ochy Curiel

Patrícia Lânes

Penélope Chaves Bruera

Priscila Dorella

Sofia Zaragocin

Yarlenis Ileinis Mestre Malfrá

Traduziram nesse número

María Camila Ortiz (Coordenação)

John Freddy Agudelo Gaspar

Lívia Brito Barbosa

Mariana Rocha Malheiros

Tereza Spyer (Abstracts)

Revisão e normatização

Ananda Vilela

Maria Camila Ortiz

Mariana Rocha Malheiros

Priscila Dorella

Tereza Spyer

Coordenação gráfica

Leo Name

Oswaldo Freitez Carrillo

Projeto gráfico, capa e folhas de rosto

Oswaldo Freitez Carrillo

Editoração

Oswaldo Freitez Carrillo



Editorial

Existências e resistências: feminismos latino-americanos

Maria Camila Ortiz, Mariana Malheiros e Tereza Spyer

10



Entrevistas

Entrevista com o Coletivo Sycorax, um sabá de mulheres que traduzem

Larissa Fostinone Locoselli e Penélope Chaves Bruera

20

Luta e pensamento anticolonial: uma entrevista com Geni Núñez

Luma Lessa

38

Entrevista com Elisa Pankararu: movimento de Mulheres Indígenas e Feminismo Indígena

Jade Alcântara Lôbo

58

Entrevistando Flavia Rios: um olhar sobre os feminismos negros a partir dos estudos de raça e gênero no Brasil e na América Latina

Mayara Nicolau de Paula e Patrícia Lânes

66

Entrevista com Irene Maria Cardoso: agroecologia, política e feminismo

Priscila Dorella

80



Artigos

- Epistemicídio e necropolíticas trans:**
considerações decoloniais sobre cenas
cinematográficas latino-americanas **92**
Yarlenis Ileínis Mestre Malfrán, Geni Núñez e Mara Coelho de Souza Lago
- Ampliando los espacios de los feminismos
descoloniales desde los territorios y
territorialidades antirracistas** **114**
Sofia Zaragocin
- Histórias do vestir de Catharina Mina:**
costurando ideias iniciais sobre as modas
de uma mulher africana no Maranhão oitocentista **126**
Hanayrá Negreiros
- Abrazando la memoria estética ritual
diaspórica de muñecas de trapo en Ubuntu** **146**
Lorena Marisol Cárdenas Oñate
- Tierra negra:**
a ras de suelo entre pasos, voces, imágenes y cantos **168**
Marcela Landazábal Mora
- Sobre o gênero e seu modo-muito-outro** **188**
Catherine Walsh
- Berta Cárceles e o feminismo decolonial** **202**
Ochy Curiel



Editorial

Existências e resistências: feminismos latino-americanos

María Camila Ortiz

¡DALE!, PPGICAL / UNILA

Mariana Malheiros

¡DALE!, PPGICAL / UNILA

Tereza Spyer

¡DALE!, PPGICAL / UNILA

A Revista Epistemologias do Sul, vinculada à Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) e ao grupo de pesquisa “Epistemologias do Sul: pensamento social e político em/ desde/para a América Latina, Caribe, Ásia e África”, traz como principal proposta a divulgação de estudos sobre e/ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático. Destacam-se em suas produções os estudos decoloniais, subalternos e pós-coloniais, com toda a sua diversidade e variedade teóricas e metodológicas (REVISTA EPISTEMOLOGIAS DO SUL, 2016).

Ao colocar estas fontes epistêmicas na sua centralidade, a Revista carrega consigo, desde sua idealização, uma vocação internacionalista e transnacionalista, que se realiza na cooperação entre diferentes intelectuais que a torna(ram) possível. Com um espaço permanente para o debate intelectual multidisciplinar/interdisciplinar possibilitou a troca de experiências entre pesquisadoras(es) e acadêmicas(os) de diversas partes do mundo não ligados diretamente ao grupo de pesquisa responsável por sua organização, mas também com outras(os) pesquisadoras(es) e grupos interessados com o propósito de sua temática (REVISTA EPISTEMOLOGIAS DO SUL, 2016).

Por estas características de afinidade e diálogo com tantas vozes insurgentes e dissidentes que se encontram territorialmente e epistemologicamente no Sul Global, tanto no comprometimento político quanto no epistêmico, foi possível o trabalho cooperativo com o grupo de pesquisa “¡DALE! – Decolonizar a América Latina e Seus Espaços”, com a organização conjunta não somente deste, mas de outros dossiês, especialmente no que se refere à divulgação dos estudos decoloniais e “epistemologias outras” que apresentam os objetivos da Revista.

Esta é a quarta edição em que o ¡DALE! está diretamente envolvido na criação da proposta, desenvolvimento e finalização de uma edição da Revista Epistemologias do Sul. As anteriores foram: “Giro Decolonial, Parte 1: Artes visuais, arquiteturas e alteridades” (vol. 03, n. 01, 2019); “Giro Decolonial, Parte 2: Gênero, raça, classe e geopolítica do conhecimento” (vol. 03, n. 02, 2019) e “Corpos e sujeitos na/da modernidade” (vol. 04, n. 01, 2020).¹ Destacamos também que há publicações de integrantes do ¡DALE! em outras edições, bem como a participação na organização e na edição das revistas.

A partir destes bem-sucedidos encontros, surgiu o convite para a elaboração deste dossiê que resultou no título “Feminismos latino-americanos, ativismos e insurgências (Parte 1)”, organizado por pesquisadoras integrantes do ¡DALE! a partir de questionamentos e tensionamentos debatidos dentro do próprio grupo. O ¡DALE! está cadastrado no Conselho Nacional de Pesquisas (CNPq) desde 2016 e, como já mencionado, dedica-se às pesquisas que envolvem a decolonização de imagens, cartografias, paisagens, narrativas e corpos da América Latina e do Caribe, aos movimentos sociais e dos territórios latino-americanos, tendo em vista conceitos e noções do giro decolonial, como, por exemplo, as colonialidades do poder, do ser e do saber (NAME; SPYER; CUNHA, 2019). Em 2019, em conjunto com o Laboratório Urbano e Laboratório Co-Adaptativo (Labzat), ambos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), o ¡DALE! organizou o minicurso “Insurgências decoloniais: geopolítica do conhecimento para outros mundos possíveis”, com trinta horas (30h) e ministrado por pesquisadores do ¡DALE! na UFBA, em maio; na Universidade Federal de Minas Gerais em agosto (UFMG), e, por fim, na UNILA, em agosto e setembro do mesmo ano (NAME; SPYER; CUNHA, 2019).

A partir destes cursos surgiram questionamentos voltados à produção de/sobre/para mulheres como: onde estão as mulheres, especialmente as mulheres racializadas, no Giro Decolonial? Como raça, gênero, classe e sexualidade se articulam e impactam na dicotomia modernidade/colonialidade? Como pensamos os ativismos, insurgências e manifestações de mulheres no Sul Global fora das construções feministas hegemônicas do Norte?

¹ Para acessar estas e outras edições da Revista Epistemologias do Sul: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/issue/archive>.





Para debater e refletir melhor estas questões, num primeiro momento, entre outubro e novembro de 2019, o ¡DALE! organizou estudos para aprofundamento de suas(seus) pesquisadoras(es) sobre “Feminismo Decolonial”. Naquele semestre, com debates motivados por textos de Gloria Anzáldua, Rita Segato, María Lugones, Karina Bidaseca e outras autoras, pudemos refletir e discutir o significado de gênero dentro do giro decolonial: esta categoria é constituidora da modernidade ocidental ou limita-se a um fenômeno dentro da Europa e ainda se gênero existia nas sociedades fora da Europa e/ou em qual intensidade. Dentro da proposta do ¡DALE!, procuramos encontrar caminhos para os enfrentamentos das colonialidades do poder, saber e ser, conceitos que transpassam direta e indiretamente as produções decoloniais, considerando, especialmente, as intersecções entre gênero, raça e sexualidade através das produções de autoras(es) decoloniais.

Também pudemos, com as ferramentas construídas naquele semestre, analisar a emergência de vozes de mulheres, em movimentos e organizações por toda a América Latina e pelo Caribe, que produzem feminismos que ultrapassam a perspectiva de gênero moderno e incluem os debates e lutas contra o racismo, a heteronormatividade, o capitalismo, o antropocentrismo e outras opressões que impactam as vidas e territórios das mulheres, trazendo as suas próprias categorias, tanto para a *práxis* política quanto para a produção de epistemologias, especialmente na América Latina e no Caribe.

E aqui queremos destacar que estas produções, ainda que dialoguem com o Giro Decolonial, são produções autônomas, originais e de uma força política e epistêmica que trazem novas percepções de organização e análise não somente sobre as ciências humanas e sociais, mas também na própria atuação política frente um cenário latino-americano de avanço político neoconservador e econômico neoliberal. Por isso, com a construção comum desta percepção, e já com acúmulo nas discussões para avançar em nossos trabalhos como grupo de pesquisa, recebemos o convite para a publicação deste dossiê, que contou com o trabalho editorial de: Ananda Vilela, Cynthia Montalbetti, Maria Camila Ortiz, Mariana Malheiros, Priscila Dorella e Tereza Spyer.

Pela força destas produções, nós, editoras deste número, não queríamos que aqueles estudos se reduzissem a mais uma análise sobre gênero e epistemologias feministas. As produções das mulheres, a partir da interseccionalidade entre raça, classe, sexualidade e gênero, bem como com a elaboração de categorias próprias, possibilita pensar não só os feminismos no Sul Global, mas também a própria resposta política, econômica, cultural e epistêmica frente o cenário latino-americano e caribenho. E, exatamente por tamanhas respostas de resistência e diversidade, pudemos organizar este dossiê composto somente por trabalhos de mulheres, pesquisadoras e ativistas que constroem feminismos insurgentes, a partir de seus ativismos nas lutas de movimentos e organizações sociais, e também nas produções acadêmicas.

Para todas nós, editoras, que não pesquisamos exclusivamente gênero – mas o trazemos para o diálogo transversal tanto no Giro Decolonial debatido no ¡DALE! quanto nas nossas pesquisas individuais – foi gratificante e de imenso aprendizado conhecer variados trabalhos de mulheres que possibilitam pensar gênero, classe, raça e sexualidade por outros vieses. Contudo, entendemos que precisamos mostrar neste espaço que estas pesquisadoras, assim como cada uma de nós, realizaram este trabalho dentro de realidades específicas, com seus contextos e corpos afetados pelos já mencionados avanços neoconservadores e neoliberais na América Latina e no Caribe, agravados ainda por um período pandêmico de Covid-19, iniciado em 2020. Aqui, queremos trazer um pouco das consequências deste contexto para as mulheres latino-americanas e caribenhas, especialmente na violência contra nossos corpos, o acúmulo do trabalho de cuidados na pandemia e a vulnerabilidade econômica que enfrentamos.

Primeiramente, destacamos a violência contra as mulheres. Em relatório a partir dos dados do Observatório de Igualdade de Gênero da América Latina e do Caribe (OIG), a Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL) apontou que em 2020 a violência contra as mulheres diminuiu tanto na América Latina quanto no Caribe, com uma queda média de 10,6% em relação ao ano de 2019 (CEPAL; OIG, 2021). Contudo, os movimentos e organizações feministas denunciaram que este número não reflete a realidade. O que se alega é que, com a necessidade de isolamento social e a falta de políticas públicas voltadas à segurança e autonomia física, milhares de mulheres optaram por não denunciar as agressões e maus-tratos sofridos, permanecendo em silêncio diante de um cenário exterior que não apresenta segurança, tanto para protegê-las de seus agressores quanto para garantir políticas de promoção visando promover suas autonomias financeiras (NÃO SE CALE, 2020).

O segundo ponto que destacamos é o trabalho das mulheres durante a pandemia de Covid-19. A Organização Pan-Americana de Saúde, em relatório publicado em dezembro de 2021, apontou que, em todo o continente americano e no Caribe, 86% das profissionais de saúde em contato diário com as(os) pacientes infectados com o coronavírus foram mulheres. Considerando a imprecisão dos dados sobre o trabalho doméstico e de cuidados não remunerado, estima-se também que as responsáveis pelas(os) doentes em suas casas também foram (e são) as mulheres, em proporção que pode ser ainda superior (PAHO, 2021).

Por fim, falamos sobre o impacto neoliberal neste cenário. Relatório da CEPAL publicado no início de 2021 indicou que cento e dezoito milhões de mulheres latino-americanas e caribenhãs viviam em situação de pobreza (CEPAL, 2021). Dentro do mercado formal e informal de trabalho, também se apontou a redução dos níveis de ocupação das mulheres, com uma estimativa de um retrocesso de, ao menos, dez anos. Ainda, a taxa de desocupação das mulheres foi de 22,2% em 2020, um aumento de 12,6% na variação, em comparação com 2019 (CEPAL, 2021).

O relatório também trouxe o alarmante dado que 56,9% de mulheres na América Latina e 54,3% no Caribe estavam empregadas em setores de alto risco, com maior vulnerabilidade para manutenção e segurança de seus empregos, principalmente nos setores de turismo, manufatura, comércio e, principalmente, trabalho doméstico. Além do impacto econômico, o documento também trouxe os riscos da empregabilidade nas áreas de trabalho doméstico, saúde e educação, especialmente alta exposição ao vírus e na sobrecarga de trabalho, no caso das trabalhadoras domésticas e da saúde, e na sobrecarga de trabalho e pressões para adaptação ao ambiente remoto às trabalhadoras da educação, considerando ainda que as mulheres empregadas neste setor são as principais responsáveis pelo cuidado com as crianças e adolescentes, também em ensino remoto, e com idosas(os) e doentes, mais vulneráveis frente a pandemia (CEPAL, 2021). Por isso mesmo, a consequência deste cenário da educação foi a redução das pesquisas e publicações realizadas por mulheres. Tratando especificamente do cenário brasileiro, a produção acadêmica de homens aumentou em 50%, enquanto a de mulheres despencou durante a pandemia de Covid-19 (LEAL, 2021).

Como pesquisadoras que procuram visibilizar os corpos que estes números representam, queremos dizer que todas nós, autoras e editoras, estamos incluídas nestes dados. Muitas de nós passaram por crises financeiras, carga de trabalho duplicada (ou triplicada), fomos responsáveis pelo cuidado de crianças, idosas(os) e doentes e, ainda, como ativistas, também atendemos mulheres vítimas de violência doméstica. Termos a publicação deste dossiê significa afirmar que, apesar de tentarem nos matar – especialmente as mulheres negras, LGBTQIA+ e indígenas que estão presentes neste dossiê – nós estamos aqui, apresentando ferramentas, dentro das nossas limitações nas universidades cada vez mais sucateadas em toda a América



Latina e Caribe, com o avanço neoliberal que impactou nas políticas de educação, especialmente no ensino superior e na produção científica realizada por todas nós. No Brasil, destaca-se a ação organizada pelo Governo Genocida de Jair Bolsonaro de invalidação do trabalho de pesquisadoras e pesquisadores, não somente com os cortes nos orçamentos das universidades, mas também no desprezo à ciência, que vimos em ação durante o pior período da pandemia de Covid-19. Por isso reafirmamos a importância não só epistêmica deste dossiê, mas, principalmente, política de resistência com o avanço neoconservador e neoliberal.

Nosso **Dossiê: Feminismos latino-americanos – Ativismos e insurgências – Parte 1**, está organizado em duas seções, a primeira composta por 5 entrevistas e a segunda por 7 artigos. As entrevistas refletem a escolha de temas caros às editoras deste volume como a tradução feminista transnacional, que se configura desde a coletividade entre mulheres do Sul Global se estabelecendo como ruptura nos processos editoriais contra hegemônicos; a cosmogonia anticolonial guarani reflorestando o imaginário para a quebra da monocultura como um sistema de práticas violentas que vai além do modelo de produção agrícola se perpetuando numa ideologia colonial; o feminismo como forma de pensar o mundo através da observação de uma mulher do povo Pankararu; reflexões sobre as formas de resistências das feministas e mulheres negras e dos povos racializados na América Latina, e a agroecologia como modelo não hegemônico desde uma perspectiva indissociável do feminismo.

Já na sessão de artigos, contamos com 5 artigos originais e 2 traduzidos que versam sobre colonialidade do gênero e sua instrumentalização para perpetuar os domínios da existência; o legado de uma luta contra os extrativismos e as relações com o feminismo decolonial; crítica à heterossexualidade e cisgeneridade compulsórias; ampliação das geografias e dos espaços de enunciação para pensar feminismos outros; reflexões sobre corpos e vestimentas historicamente subalternizados; bonecas de pano como tecidos comunitários, anticapitalistas, antipatriarcais e antirracistas e a racialização do conflito armado e as masculinidades da guerra.

Neste sentido, este dossiê foi pensado como um espaço para as perspectivas feministas insurgentes, indígenas, afro, comunitárias etc., que colaboram de forma coletiva para construir um entendimento capaz de potencializar as necessidades, iniciativas, problemáticas e conhecimentos da diversidade de mulheres latino-americanas e caribenhas. A especificidade dos feminismos contra hegemônicos se deve a uma articulação única entre teoria e práxis, onde formas de ação e ativismo fazem parte de uma luta global que vai muito além de questionar somente o patriarcado.

Abrimos a seção **Entrevistas** com o texto **“Entrevista com o Coletivo Sycorax, um sabá de mulheres que traduzem”**. Larissa Locoselli e Penélope Bruera, do Laboratório de Tradução da UNILA, realizaram uma entrevista com três integrantes do Coletivo Sycorax: Cecília Farias, Leila Izidoro e Juliana Bittencourt. Trata-se de uma conversa entre tradutoras sobre a tradução e os feminismos. Autodefinido como um “sabá de mulheres que traduzem”, o Coletivo Sycorax reúne diferentes trajetórias na tradução e no feminismo que têm em comum a concepção da tradução como uma prática política feminista. De acordo com a práxis horizontal do Coletivo, as entrevistadas discutiram interna e coletivamente as perguntas enviadas pelas entrevistadoras previamente à conversa, na qual as entrevistadas compartilham de forma generosa importantes experiências e pontos de vista desta que é uma das mais chamativas iniciativas de tradução feminista no Brasil dos últimos anos.

A entrevista realizada por Luma Lessa (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) a Geni Núñez (Universidade Federal de Santa Catarina), cujo título é **“Luta e pensamento anti-colonial: uma entrevista com Geni Núñez”**, trata do ativismo e das insurgências como cami-

nhos construídos no diálogo entre a materialidade e a potencialidade das existências. Diálogo inclusive conflituoso, uma vez que a luta se dá pela necessidade de combate das violências das estruturas hegemônicas. Nessa entrevista, são endereçadas as violências dos discursos hegemônicos colonial cristão branco monogâmico cisheteronormativo. Geni Núñez aponta como a categorização binária da vida opera como um epistemicídio, etnocídio e genocídio de modos de vida outros. No Brasil, essas categorias, intrinsecamente cristãs, geraram o apagamento físico e simbólico dos povos indígenas em sua multiplicidade de etnias, modos de vida e pensamento. Esse etnocídio está intimamente conectado à perda dos territórios e à imposição de um antropocentrismo. Para a ativista guarani, não basta descolonizarmos o pensamento e as relações sociais e econômicas, tentando reparar e ajustar essas estruturas. É preciso ir além dos binarismos violentos da colonialidade e questionar a própria materialidade dessas categorias que nos separam em homens/mulheres, homo/hétero, branco/negro/pardo e humanidade/natureza. A luta, portanto, deve ser anticolonial. Ao invés de buscarmos respostas reparadoras, recusar as próprias perguntas como lugar de enunciação. Romper com essas amarras da monocultura do pensamento monogâmico cristão colonial, nos permite reflorestar o nosso imaginário, traçando relações afetivas, sexuais e sociais que respeitem a autonomia de todes.

Já a “**Entrevista com Elisa Pankararu: movimento de mulheres indígenas e feminismo indígena**”, foi realizada pela antropóloga Jade Alcântara Lôbo (Universidade Federal de Santa Catarina), com Elisa Urbano Ramos Pankararu, ativista indígena da etnia Pankararu e antropóloga que possui mais de uma década de participação de movimentos do campesinato, indígena e das mulheres. Neste diálogo entre duas mulheres engajadas na luta dos povos e contra a desigualdade de gênero, é abordada a trajetória de Elisa Pankararu e sua defesa da existência de um feminismo indígena.

Por sua vez, “**Entrevistando Flávia Rios: um olhar sobre os feminismos negros a partir dos estudos de raça e gênero no Brasil e na América Latina**”, trata-se de uma entrevista realizada por Mayara Nicolau de Paula (Universidade Federal de Minas Gerais) e Patrícia Lânes (Universidade do Estado do Rio de Janeiro). A entrevista com a socióloga brasileira Flávia Rios teve como objetivo central ouvi-la acerca de suas contribuições para os estudos raciais e de gênero no Brasil, privilegiando seu trabalho sobre a intelectual e militante Lélia Gonzalez e os debates contemporâneos acerca de feminismos negros e interseccionalidade. A conversa foi realizada por meio de uma troca de mensagens via correio eletrônico. As questões foram formuladas a partir de discussões entre as duas entrevistadoras, pesquisadoras de diferentes áreas do conhecimento (Antropologia e Linguística), porém com grande interesse no debate sobre feminismos negros. Foi proposta uma divisão em três grandes frentes: (i) trajetória acadêmica e pessoal de Flávia Rios, (ii) seus estudos sobre vida e obra de Lélia Gonzalez e (iii) questões sobre feminismo negro e interseccionalidade. Flávia Rios faz uma breve apresentação pessoal para, em seguida, partir para os temas relativos a seu interesse no trabalho de Lélia Gonzalez e como isso se desdobrou em recentes publicações e aprofundamento na vasta produção da pensadora. Na parte final, destaca-se a discussão sobre interseccionalidade e como essa noção vem sendo concebida como ferramenta de intervenção política por todas e todos que se interessam pelos avanços do feminismo, em especial o feminismo negro e latino-americano.

A entrevista que fecha esta seção, **Entrevista com Irene Maria Cardoso: agroecologia, política e feminismo**, foi realizada por Priscila Dorella a Irene Cardoso, ambas da Universidade Federal de Viçosa. A agroecologia vem se apresentando há décadas como um movimento político, social e científico que abarca um horizonte de possibilidades contra o modelo hegemônico do agronegócio. Irene Cardoso é uma das principais professoras do Brasil que atua ativamente em defesa da ciência comprometida com a vida, dos saberes ancestrais que nos conectam com





a natureza e dos movimentos feministas que lutam pela justiça e paz social. Sua entrevista é uma oportunidade de conhecermos a sua trajetória que nos inspira a construirmos outras cosmologias políticas.

Abrimos a seção **Artigos** com um texto escrito por Yarlenis Ileinis Mestre Malfrán, Geni Núñez, e Mara Coelho de Souza Lago, da Universidade Federal de Santa Catarina, **“Epistemicídio e Necropolíticas Trans: considerações decoloniais sobre cenas cinematográficas latino-americanas”**. Este artigo é inspirado na análise de filmes do cinema LGBT que nos falam de vidas de pessoas marginalizadas por suas identidades dissidentes da cisgeneridade e heterossexualidade compulsórias. Destaca alguns temas trazidos pelas teorias decoloniais, como epistemicídio e necropolítica. Tais teorias, que se desenvolveram no estudo dos regimes que atribuem a determinados corpos a condição de inumanos, tornando-os vulneráveis ao apagamento e ao genocídio, denunciam a perpetuação da eliminação dos corpos que se constituem como descartáveis nas sociedades contemporâneas. As autoras reconhecem que as sociedades latino-americanas, nas quais focam sua discussão, são herdeiras das relações coloniais instituidoras da hierarquização de diferenças por motivos de raça, gênero e sexualidade. Estes regimes de diferenciação estabelecem quais corpos importam e quais corpos se tornam matáveis: tais como os das personagens trans Manuela e Bauer dos filmes desencadeadores desta análise.

Sofia Zaragocin, da Universidad San Francisco de Quito, em **“Ampliando los espacios de los feminismos descoloniales desde los territorios y territorialidades antirracistas”**, conecta a geografia feminista descolonial com os feminismos descoloniais latino-americanos. A autora está interessada em explorar a relação entre racismo, colonialidade e espacialidade, reunindo estas duas estruturas teóricas. A geografia feminista descolonial analisa as articulações entre colonialidade de gênero e racismo com a construção social do espaço. Enquanto o feminismo descolonial latino-americano promove uma perspectiva antirracista, anti-imperialista, anti-colonial e intersectorial dos feminismos de Abya Yala e do Sul. Este artigo responde às seguintes perguntas: Quais são os espaços dos feminismos descoloniais latino-americanos? Como a espacialidade está presente no trabalho conceitual das feministas descoloniais? E finalmente, com base na resposta às perguntas acima, quais são os espaços que ficam de fora desta análise? A autora conclui que os espaços deixados de fora são territorialidades relacionais antirracistas e defende que, a partir destes processos de luta pelo território contra o racismo, podemos aprofundar a relação entre as geografias feministas e o feminismo descolonial latino-americano.

Hanayrá Negreiros, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e do Museu de Arte de São Paulo, no artigo **“Histórias do vestir de Catharina Mina: costurando ideias iniciais sobre as modas de uma mulher africana no Maranhão oitocentista”**, tem por objetivo fazer “costuras” iniciais sobre os modos de vestir de mulheres africanas na cidade de São Luís do Maranhão, durante o século XIX, com foco na segunda metade do período, partindo da trajetória de Catharina Rosa Ferreira de Jesus, conhecida popularmente na província como Catharina Mina. Mulher e africana, vivenciou escravidão e liberdade em uma vida marcada pela presença do patriarcado, do racismo e da vida em diáspora. O universo da cultura material, inserido no contexto escravista dessa época, assim como as relações de trabalho em cotidianos que envolviam tais mulheres são pano de fundo do artigo. O ponto de partida do estudo foca em uma breve revisão bibliográfica que articula, a partir do método da micro-história e da busca de documentos em fontes primárias (testamentos, inventários e registros iconográficos), as dimensões simbólicas e culturais presentes nas histórias do vestir de mulheres como Catharina, alçando a análise das roupas e dos adornos como instrumento capaz de apontar caminhos para o entendimento da vida africana em diáspora brasileira, tendo São Luís do Maranhão, dois anos antes da abolição da escravatura, como cenário principal.

Lorena Marisol Cárdenas Oñate, da Universidad Autónoma Metropolitana/México, em **“Abrazando la memoria estética ritual diaspórica de muñecas de trapo em Ubuntu”**, entende a metáfora como uma poética do conhecimento, que incorpora práticas semiótico-discursivas dos(as) sujeitos comunitários destas epistemologias ancestrais que configuram sensibilidades complexas onde o trabalho com múltiplas inteligências e campos cognitivos alternativos interpela novos caminhos, *falas* e políticas de relacionalidade em paridade, reciprocidade, complementaridade e equidade. Este projeto para recuperar memórias *estético-rituais* das mulheres afrodescendentes é um espaço simbólico itinerante e intercultural com uma abordagem feminista decolonial. Um grupo de artesãs aprende e ensina a fazer bonecas negras de pano, gerando uma política de afetividade que encarna a sabedoria afrodescendente do *Ubuntu-muntu* (“eu sou porque você é parte de mim”). O exercício de um direito imaginativo e (auto) criativo permite o surgimento de uma argumentação emocional. O objetivo é construir uma proposta para um modelo estético-ritual a partir da semiose de rendas e pontos metafóricos. Nesta trama, vozes e silêncios de diversas mulheres estão alojados em uma polifonia alinhavada. Conclui-se que, ao se encarregarem de suas memórias, estas mulheres abrem um “aqui e um agora” esperançoso em comunidade. Os discursos da emoção-corpo-espiritualidade têm permitido que nossas culturas originárias ou diaspóricas resistam, insurjam, subvertam e representem lógicas de complexo *sentipensamento* de re-existência, regeneração e resiliência.

Marcela Landazábal Mora, da Universidad Nacional Autónoma de México, em **“Tierra negra: a ras de suelo entre pasos, voces, imágenes y cantos”** entende que qualquer narrativa do conflito armado na Colômbia deve ter em conta a instância racializante que se assenta no caráter de uma masculinidade guerreira, que faz fronteira com a extrema racionalidade das formas de governo do Estado, também formulada numa chave masculina – devido à sua gestão sempre parcelada das territorialidades e da vida. De uma perspectiva crítica de gênero, a interação da tríade crítica de raça, classe e gênero é considerada, incluindo um quarto vetor determinante, a juventude, nos atuais processos de resistência e nas suas práticas culturais, como uma aposta na reconstrução política. O texto começa com uma primeira seção que estabelece as coordenadas que revelam as consequências do abuso da escuridão, tanto nos corpos como nos territórios. Consequentemente, a segunda seção centra-se na avaliação desta categoria no quadro dos estereótipos dos povos, dos homens negros (afetados pelo conflito armado) e das mulheres negras violentadas devido à sua condição racial e de gênero. A terceira seção abre o campo para rever os recentes processos de resistência juvenil, a fim de decantar num esquema de reconhecimento destas estéticas vernaculares, como formas de resistência, mas também de reparação de uma moralidade aniquilada pelos efeitos do colonialismo remanescente trançado pelo neoliberalismo no conflito armado colombiano.

Por fim, fechando esta seção e o dossiê, apresentamos dois artigos traduzidos do espanhol para o português. O primeiro deles, **“Sobre o gênero e seu modo-muito-outro”**, de autoria de Catherine Walsh, da Universidade Andina Simón Bolívar, foi traduzido por Livia Brito Barbosa, da Universidade Federal da Integração Latino-Americana e John Freddy Agudelo Gaspar, da Universidad Tecnológica de Pereira. O artigo de Walsh trata sobre 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.



O segundo e último artigo traduzido para o português, **“Berta Cáceres e o feminismo decolonial”**, de Ochy Curiel, da Universidade Nacional da Colômbia, foi traduzido por Mariana Rocha Malheiros da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Este artigo procura tratar do pensamento e da proposta de transformação social levada a cabo por Berta Cáceres. O objetivo não é definir Berta Cáceres como feminista decolonial, pois ela nunca se assumiu neste lugar, no entanto, como um dos princípios desta corrente é recuperar saberes, experiências, propostas e práticas individuais e coletivas que questionam as hierarquias históricas que são produzidas por sistemas de opressão e dominação, se definindo como feministas ou não, a autora do artigo se propõe neste texto em relacionar alguns posicionamentos e práticas de Berta Cáceres coincidentes com postulados-chaves do feminismo decolonial que explicam porque hoje seu legado é tão importante.

Referências

- CEPAL, Comissão Econômica para América Latina e o Caribe. La autonomía económica de las mujeres en la recuperación sostenible y con igualdad. **Santiago: Informe Especial Covid-19** nº 09, 2021. Disponível em https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/46633/5/S2000740_es.pdf Acesso em 31/03/2022.
- CEPAL, Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe; OIG, Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe. **La pandemia en la sombra: femicidios o feminicidios** ocurridos en 2020 en América Latina y el Caribe, 2021. Nota Informativa, 2021. Disponível em https://www.cepal.org/sites/default/files/news/files/21-00793_folleto_la_pandemia_en_la_sombra_web.pdf Acesso em 29/03/2022.
- LEAL, S. Mulheres escreveram menos artigos científicos durante a pandemia e homens submeteram em dobro. **Sapo**, 2021 Disponível em <https://poligrafo.sapo.pt/sociedade/artigos/mulheres-escreveram-menos-artigos-cientificos-durante-a-pandemia-e-homens-submeteram-em-dobro> Acesso em 01.11.2021.
- NAME, L.; SPYER, T.; CUNHA, G. R. da. Editorial. **Revista Epistemologias do Sul**: vol. 03, n. 01, 2019. Disponível em <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/2431/2169> Acesso em 27.03.2022
- NÃO SE CALE. Violência contra a mulher avança com coronavírus na América Latina. **Governo do Estado do Mato Grosso do Sul**, 2020. Disponível em <https://www.naosecale.ms.gov.br/violencia-contra-a-mulher-avanca-com-coronavirus-na-america-latina/> Acesso em 02/04/2020.
- PAHO, Pan American Health Organization. **Gendered Health Analysis COVID-19 in the Americas**. Washington, D.C.: World Health Organization, 2021. Disponível em https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/55432/PAHOEGCCOVID-19210006_eng.pdf?sequence=4&isAllowed=y. Acesso em 30/03/2022.
- REVISTA EPISTEMOLOGIAS DO SUL. Sobre a Revista. Foz do Iguaçu: Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2016. Disponível em <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/about> Acesso em 28.03.2022.
- SARAIVA, B. C. Violência de gênero na América Latina cresce em meio à covid-19. AUN – **Agência Universitária de Notícias**. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), publicada em 19.03. 2021. Disponível em <https://aun.webhostusp.sti.usp.br/index.php/2021/03/19/violencia-de-genero-na-america-latina-cresce-em-meio-a-covid-19/> Acesso em 29/03/2022.



Entrevistas



Entrevista com o coletivo Sycorax, um sabá de mulheres que traduzem

Larissa Fostinone Locoselli

¡DALE!, LEPLE / UNILA.

Penélope Chaves Bruera

PGET / UFSC

Entrevista com o coletivo Sycorax, um sabá de mulheres que traduzem

Resumo

Esta é uma entrevista com três integrantes do Coletivo Sycorax feita por duas integrantes do Laboratório de Tradução da UNILA. Trata-se de uma conversa entre tradutoras sobre a tradução e os feminismos. Autodefinido como um “sabá de mulheres que traduzem”, o Coletivo Sycorax reúne diferentes trajetórias na tradução e no feminismo que têm em comum a concepção da tradução como uma prática política feminista. De acordo com a sua praxis horizontal, discutiram interna e coletivamente as perguntas que enviamos e, então, três integrantes se reuniram conosco para a conversa: Cecília Farias, Leila Izidoro e Juliana Bittencourt. As entrevistadas compartilham de forma generosa importantes experiências e pontos de vista desta que é uma das mais chamativas iniciativas de tradução feminista no Brasil dos últimos anos.

Palavras-chave: tradução; feminismos; Coletivo Sycorax; Laboratório de Tradução da Unila.

Entrevista al colectivo Sycorax, un aquelarre de mujeres que traducen

Resumen

Esta es una entrevista a tres de las integrantes del Colectivo Sycorax realizada por dos integrantes del Laboratorio de Traducción de UNILA. Se trata de una charla entre traductoras sobre la traducción y los feminismos. Autodefinido como un “aquelarre de mujeres que traducen”, el Colectivo Sycorax reúne distintas trayectorias en la traducción y el feminismo que tienen en común la concepción de la traducción como una práctica política feminista. Según su praxis horizontal, discutieron interna y colectivamente las preguntas que les enviamos y, luego, tres integrantes se reunieron con nosotras para la charla: Cecilia Farias, Leila Izidoro y Juliana Bittencourt. Las entrevistadas comparten con generosidad importantes experiencias y perspectivas de la que es una de las iniciativas de traducción feminista más llamativas en el Brasil de los últimos años.

Palabras clave: traducción; feminismos; Colectivo Sycorax; Laboratorio de Traducción de Unila.

Interview with the collective Sycorax, a women’s coven who translate

Abstract

This is an interview with three members of the Sycorax Collective taken by two participants of the UNILA Translation Laboratory. It is a conversation between translators about translation and feminisms. Self-defined as a “women’s coven who translate”, the Sycorax Collective gathers different trajectories in translation and feminism that have in common the conception of translation as a feminist political practice. According to their horizontal praxis, they discussed internally and collectively the questions we sent and then three members met with us for the conversation: Cecilia Farias, Leila Izidoro and Juliana Bittencourt. The interviewees generously share important experiences and views about this project, one of the most attractive feminist translation initiatives in Brazil in the last years.

Keywords: translation; Feminisms; Sycorax collective; UNILA Translation Laboratory.

Enquanto mulheres, feministas, pesquisadoras e integrantes do Laboratório de Tradução da Unila foi para nós uma honra e um grande aprendizado entrevistar o Coletivo Sycorax, uma das iniciativas de tradução feminista mais chamativas no Brasil dos últimos anos. O coletivo se tornou famoso com a tradução de *O Calibã e a bruxa* e *O ponto zero da revolução*, de Silvia Federici, tendo adotado a política de livre acesso às obras. Autodefinido como um “sabá de mulheres que traduzem”, o Coletivo Sycorax reúne diferentes trajetórias na tradução e no feminismo que têm em comum a concepção da tradução como uma prática política feminista. De acordo com a sua práxis horizontal, discutiram interna e coletivamente as perguntas que enviamos e, então, três integrantes se reuniram conosco para a conversa.

Cecília Farias tem formação em Linguística e hoje faz doutorado na FFLCH-USP, estudando o galego enquanto língua minorizada no Estado espanhol. Faz parte do Língua Franca, grupo de divulgação da pesquisa científica em linguística, e do Babel Podcast, podcast sobre diversidade linguística. Foi após um estágio de pesquisa na Espanha que começou a traduzir. Eram poemas antifranquistas, textos de luta que ela sentiu a necessidade de colocar em circulação. Sua atuação no Coletivo Sycorax começou em 2018 e foi coletivamente que aprendeu a traduzir de maneira mais metódica e sistemática.

Leila Giovana Macedo Izidoro é formada em Direito e mestra em Direitos Humanos pela USP, tendo abordado o caso dos catadores de materiais recicláveis na América Latina a partir da teoria marxista, direitos humanos e direitos socioambientais. Foi colaboradora da revista *Geni* entre 2014-2015, no mesmo período em que fez intercâmbio na Universidade da República (UDELAR, Uruguai), onde fez algumas parcerias, como entrevistas sobre aborto seguro no Uruguai, legalização do aborto e projetos de mineração a céu aberto. A tradução entra nesse momento de sua trajetória, como ferramenta de difusão das entrevistas, na revista *Geni*, mas sua militância no feminismo tinha começado em 2011, no Coletivo Dandara, ainda durante a graduação.

Juliana Bittencourt é formada em fotografia no México e atualmente é mestranda em Museologia, tem experiência na conservação-restauração profissional, além de ativista em diversos movimentos sociais da América Latina. Juliana, por sua vez, teve aproximações com a tradução a partir do ativismo: junto à Caravana Climática percorreu diversos territórios -desde o México até o Peru- registrando através da fotografia conflitos relacionados a mudanças climáticas e justiça ambiental. Nesse projeto, que incluía jornalistas independentes, se produziam relatos e entrevistas para mídias independentes, dentre elas a revista *Geni*.

Formam também a base do coletivo, mas não estiveram conosco na conversa, outras quatro integrantes. Cecília Rosas é doutora em Literatura e Cultura Russa pela FFLCH-USP e uma das poucas que trabalha profissionalmente com tradução no grupo. É uma tradutora de russo premiada e prestigiada, tendo lançado diversas traduções pela Editora 34, sendo as mais recentes: *A margem esquerda*, segundo volume dos *Contos de Kolimá*, de Varlam Chalámov (2016) e *A guerra não tem rosto de mulher*, da Prêmio Nobel de Literatura Svetlana Aleksievitch (2016).

Shislene de Oliveira é antropóloga e professora de francês, graduada em Ciências Sociais pela PUC-SP e pós-graduada em Estudos Feministas e de Gênero, no programa *Genre(s), pen-sées de la différence, rapports de sexe*, da Universidade Paris 8 Vincennes-Saint Denis, na França. Também é tradutora do francês e pesquisadora do Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS - FFLCH-USP) e do Centro de Estudos Periféricos (CEP – Unifesp).

1 Projeto de extensão da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, criado e coordenado por Bruna Macedo de Oliveira, com a coordenação adjunta de Mario Torres Rodríguez. Trata-se de um espaço de formação e prática de tradução colaborativa que tem se voltado à tradução de vozes periféricas e marginalizadas, habitualmente desconsideradas pela academia.

2 As obras encontram-se disponíveis no site do Coletivo: <http://coletivosycorax.org/traducoes/>. Ao longo da entrevista, é abordada essa política de livre acesso.

3 Refere-se à oposição ao governo do ditador General Francisco Franco, um regime totalitário e afinado ao nazifascismo que se perpetrou por cerca de quatro décadas na Espanha, desde o fim da Guerra Civil, em 1939, até o ano de 1975.

Lia Urbini é mestre em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com pesquisa sobre a influência do empresariado financeiro nas políticas públicas de educação, tendo estudado a financeirização especialmente no período entre 2002 e 2014. É integrante do Núcleo de Estudos Sociopolíticos do Sistema Financeiro (NESFI - CFH/UFSC - Grupo de Pesquisa credenciado pelo CNPq). Lia foi essencial na estruturação do Sycorax, pois foi quem lançou as suas bases. Ela atuava na revista *Geni* desde seu começo e foi quem contactou e conversou com todas as demais mulheres que vieram a se reunir no coletivo. Atualmente, atua na editora Expressão Popular, que está vinculada ao Movimento Sem Terra.

Além deste “núcleo duro”, nossas entrevistadas salientaram que o Coletivo Sycorax conta com muitas participantes. Elas afirmam que foram entendendo e ressignificando a própria ideia de coletivo nas suas práticas, que sempre envolveram diversas parcerias. As integrantes mais constantes do grupo não são as únicas que de fato colaboram na realização e na execução dos projetos, algo fundamental em sua práxis feminista de tradução.

O entendimento do Sycorax enquanto um coletivo feminista está na base de sua formação e fundamenta a sua prática até hoje. Conforme nos conta Giovana: “a primeira coisa que fez a gente se reunir coletivamente foi isso, foi se tocar que, por exemplo, o livro *Calibã e a bruxa* era um livro que dizia respeito a nossa vida, enquanto mulher latino-americana, inclusive tendo em vista como a obra foi recebida por outros movimentos de mulheres na América Latina. A primeira coisa de ter a necessidade de ser o coletivo foi essa, de poder ter um grupo, que a gente pudesse discutir aquele livro e como ele impactava na nossa vida”.

Nesta entrevista, procuramos discutir a articulação entre tradução e feminismo, a relação entre a ação política feminista e a academia, assim como a relação entre feminismo e movimentos sociais, e as implicações que a tradução de línguas coloniais traz na América Latina. Foram quase duas horas de uma conversa instigante e generosa, com a qual aprendemos muito e que acreditamos que pode ressoar nos mais diferentes campos de atuação feminista, inclusive para além da tradução. Que assim seja, boa leitura!



Como vocês pensam atualmente os feminismos, no plural? E a articulação entre o campo acadêmico e os movimentos sociais para a ação política feminista?

J: Eu acho que feminismos no plural, ele vem da nossa própria experiência nos diversos lugares da América Latina ou mesmo com outras línguas minorizadas. E experiências de que esse feminismo vinha de um acúmulo já, de como ele recebia mesmo as discussões feitas, daquilo que chegava desses conhecimentos que são produzidos a partir dessas produções feministas, como era debatido e discutido em diversos lugares. Isso também foi o que nos levou a querer traduzir a Silvia [Federici], não foi pela obra em si, mas por como ela estava sendo recebida na América Latina, e as discussões que estavam sendo feitas a partir do livro, e muitas vezes com a participação dela. Então, era a ideia de buscar essa pluralidade, esse acúmulo, nossa percepção de que não daria para ser um feminismo só. Porque o próprio exercício da tradução coloca isso. Você como tradutora percebe que sua atuação também é ativa no que você faz. Então de certa forma as obras também vão se atualizando e tendo seu próprio circuito e nisso produzindo seu próprio conhecimento.

G: Sobre essa questão de como a gente pensa atualmente os feminismos no plural, eu acho que tem um pouco a ver com os projetos que a gente está desenvolvendo agora, como a antologia latino-americana. Nela a gente pensa estruturar isso, ainda não temos o projeto pronto, mas estamos construindo. A ideia é tentar trazer um pouco desses feminismos, e de movimentos de mulheres que não necessariamente se enxergam assim, mas que estão lutando pela terra, por recursos naturais e tudo mais. A gente também começou traduzindo nesse sentido de ver como o livro [*O Calibã e a bruxa*] estava sendo recebido por esses feminismos plurais e como inclusive a autora estava dialogando com esses feminismos. Agora, sobre a articulação entre o campo acadêmico e os movimentos sociais para a prática política feminista, eu acho que a gente teve sempre muito esse cuidado de falar que a gente não é acadêmica do campo de gênero, porque existem muitas discussões nas que a gente também é iniciante, porque partimos mais da prática dentro da militância, do que de dentro da academia. Até é engraçado, porque isso me lembrou da banca, quando eu entrei no mestrado, um dos professores, quando ficou sabendo que eu formava parte do movimento feminista, me perguntou por que eu não estudaria gênero no mestrado, sendo que o que eu queria estudar era outra coisa. Também tem essa questão, de que, como você é uma militante feminista, você necessariamente tem que estudar isso. Eu acho que é importante, sim, a academia estar ligada aos movimentos feministas, obviamente, mas não é porque nós não temos uma atuação na academia que isso nos impede de estar ligadas.

C: Além disso, eu fiquei pensando nesta coisa dos feminismos no plural e da articulação. Então, é pensar que tem uma demanda, e é uma movimentação que está rolando em parte da academia, de uma inter ou transdisciplinaridade, e aí a discussão sobre certos temas vão ficar cercadas dentro de um departamento. Você não precisa estar dentro de um departamento de estudos de gênero para estudar feminismo ou questões LGBTQIA+. Eu estou vendo uma movimentação sim, ou estou com meus óculos de Poliana vendo tudo bonito, porque é justo o que eu com o meu grupo de estudos tentei fazer, que é essa interdisciplinaridade, de associar várias áreas de conhecimento. Então a gente está lidando com a antropologia e linguística e neurociência, ao mesmo tempo, costurando as coisas. Eu acho que é assim que tem que fazer também para essa parte das questões de gênero. Então eu estou lá, na linguística, tentando fazer coisas com isso também. Por exemplo, tem a parte da linguística descolonial, que vai buscar nas bases de um pensamento de divisão binária de mundo, coisas para discutir língua, mas que ao mesmo tempo eu uso para minha formação individual como feminista e como LGBT. Então acho que é uma articulação no sentido de cruzar departamentos que em algum momento não existiam.



Coletivo Sycorax

G: Eu acho que também tem uma limitação nos nossos feminismos plurais porque a gente é racialmente localizada, socialmente localizada, então também temos essa limitação dentro do coletivo. Como trazer pautas que a gente não necessariamente vive na pele? Isso também é uma coisa importante de pontuar.

J: O que eu queria acrescentar tem a ver com a nossa experiência na tradução. Quando a gente traduziu *Calibã e a bruxa*, a gente organizou um lançamento na Escola Livre Ocupada que era um projeto do Movimento Terra Livre. A Lia Urbini, ela participou da inauguração da escola. Então ela foi convidada para falar justamente da pesquisa dela, sobre a participação do Itaú Unibanco nas políticas públicas para educação. Então a gente conhecia esse projeto, como funcionaria essa escola, esse espaço formativo dentro de uma ocupação de moradia e aí decidimos fazer o lançamento lá. Quando fizemos, convidamos a Debora Maria da Silva, do movimento Mães de Maio, a Monique Prada, da Central Única das Trabalhadoras e Trabalhadores Sexuais, e a Regiany Silva, que era do coletivo Nós, mulheres da periferia. Sempre mencionamos isso porque quando fizemos esse debate o que aconteceu foi que após a apresentação da Sílvia [Federici], todas elas foram acolhendo o que a Sílvia apresentou e de alguma forma atualizando dentro da sua própria prática política. Então a Debora Maria mencionou o fato dela ter perdido o filho dela nos crimes de maio de 2006, o quanto ela também se sentia uma bruxa e que ela associava o encarceramento em massa do Estado com a caça às bruxas. Então dentro do que a Sílvia estava apresentando, ela fez essa conexão. A Regiany Silva mencionou como ela vivenciou isso, do ponto de vista de quem estava na periferia naquele momento, quando aconteceram os crimes, e impossibilitada de sair da casa dela. E o quanto essa situação e como a informação chegava levou ela a problematizar isso: a necessidade de fazer um jornalismo que noticiasse da periferia para a periferia. A Monique Prada, por sua vez, também conectou pelo fato dela se sentir como essa parte desses sujeitos. Quem que está na margem? Quem que é matável? Quem que pode morrer? E isso gerou uma situação que para gente foi importante, em que a gente pensou o livro como um exercício de tradução política também. E a Shis [Iaine de Oliveira] estava traduzindo para a Sílvia do português para o inglês. Quando a Shis traduziu o número de mortos, quando a Débora falou que foram 1300 mortes em um mês, a Sílvia não entendeu. Ela falou “não, você deve ter traduzido errado”. Ela ficou assombrada com a possibilidade de que fossem tantas mortes. E aí a Shis falou “não, eu traduzi isso mesmo, esse é o número”. Então tem um pouco um exercício, uma triangulação de traduções que para a gente foi muito interessante. Daí pensamos como realmente não se esgota, o fim não é o livro. Então a gente vai ter que pensar que o nosso trabalho vai estar sempre um pouco para além disso, tentando incorporar essas demandas, sejam essas necessidades que a gente percebe, as lacunas, como a Cecília Farias mencionou; seja quando a gente identifica que os debates vão se transformando conforme a gente vai formando repertórios, conforme a gente vai se apropriando das discussões, até para fazer as críticas que cabem, né, gente? Mas, digamos, é um ponto de partida.

G: E acho que isso tem a ver com nosso conceito de tradução também. Como as convidadas traduziram para a realidade delas o livro, sem ter lido o livro, a ideia de fazer as oficinas para lidar com as realidades das mulheres de outros territórios.

O Coletivo Sycorax nasce em grande medida da experiência anterior na revista Geni, cujas matérias eram sobre gênero e sexualidade. Mas como acontece essa passagem para uma prática de tradução feminista? O olhar de vocês sobre a tradução foi mudando ao longo dessa trajetória?



G: Foi, e as técnicas também. Enquanto a Ju estava falando desse evento, que era a apresentação do livro de 2016, que ainda nem era da edição impressa, eu lembrei da Lia fazendo a tradução simultânea. A gente projetou um *word* na tela e a gente estava passando ao mesmo tempo que a Silvia ia falando. Que é um jeito muito... improvisado de fazer isso. Por exemplo, a gente agora tem usado o *Wordfast* e várias outras ferramentas de tradução que a gente não usava, que não usamos no *Calibã*; começamos a usar no *Reencantando*. Ju, você quer contar como foi a ideia da tradução do *Calibã e a bruxa*, como é que íamos publicar originalmente?

J: Sim, porque tem a ver com essa pergunta de vocês da *Geni*, porque a gente traduzia muitas coisas para a *Geni*. Então esse exercício da tradução já fazia parte das atividades que algumas pessoas desse corpo editorial faziam, mas quando estávamos fazendo a edição sobre Campo, que era a Lia Urbini a editora, dentre as coisas que a gente pensou sobre essa edição, principalmente falar, não do campo, mas da relação do campo com a cidade, trabalhamos muito nessa chave. E pensamos que era uma edição na qual o livro caberia, que o livro fosse traduzido para pensar os processos de espoliação, de expropriação, os processos literais de expropriação da terra. E pensar para além disso também, nesse exercício que a Silvia faz, pensando quais são esses mecanismos que entram em operação nesse movimento de acumulação do capital, de crise capitalista, quais são os mecanismos que funcionam. A gente achou que caberia. Então tivemos uma ideia de traduzir em fascículos na revista, no formato da revista. Mas a gente se deu conta que era um projeto que exigiria muito mais de nós, que precisaríamos levar a tradução do começo ao fim e, como a revista acabou deixando de existir⁴, decidimos nos estruturar como coletivo para concluir, porque de certa forma já tínhamos começado. A Aline Sodré⁵ já tinha feito as primeiras traduções, antes mesmo do coletivo existir, então a gente estruturou o coletivo depois e até por isso o nome, porque já tinha a obra, já existia a tradução, o processo de tradução do *Calibã e a bruxa*, antes do coletivo existir. E depois a gente se entendeu como coletivo no meio do caminho e continuamos até agora. Mudando as nossas práticas e também as nossas compreensões sobre o que seria a tradução, o que seria a tradução feminista.

C: Acho que a parte depois desse processo de abrir caminhos, de se jogar no mundo como coletivo de tradução, com o passar do tempo gente foi entrando em contato, conhecendo pessoas em oficinas e atividades... E aí foi chegando mais gente interessada em participar desse processo. Ao longo de 2020, no primeiro ano de pandemia, a gente traduziu um livro com vinte pessoas, nós somos vinte pessoas vindas de lugares diferentes, tanto territorialmente como de formação e vivência. E também lidar com isso, como pegar vinte pessoas para lidar com o livro?... A gente conheceu muita gente, né? Essa é uma parte muito legal.

G: É, e acho que na pandemia a gente teve que se reunir pela internet e isso também significou, pensando num ponto positivo, a possibilidade de mulheres de outros lugares participarem também.

J: Isso acabou mudando a nossa prática e também como vemos a tradução. Pegando a questão, eu acho que no começo não existia uma reflexão sobre a tradução ou sobre a tradução feminista. Tinha a Cecilia Rosas, claro, que é uma tradutora profissional e faz parte do coletivo e já trabalhava fazendo tradução. Mas essa reflexão, no sentido de ser apropriada por todas, de uma reflexão que coletivamente a gente faz, veio posteriormente quando começamos a pensar sobre isso. É tradução feminista? É tradução coletiva? É tradução feminista e coletiva? E quais debates existem no campo da tradução que a gente sente que dão conta da nossa prática. Foi

⁴ O site da revista segue disponível, sendo possível acessar todas as edições publicadas, de forma livre e gratuita: <https://revistageni.org>.

⁵ Ilustradora, tradutora, formada em Direito.



Coletivo Sycorax

um pouco conhecer, entrar em contato com isso, com a discussão sobre translocalidade, sobre tradução transnacional. Isso vem nesse momento em que a gente se propõe a escrever sobre esse processo de tradução do *Calibã e a bruxa*, que a gente publicou o artigo na *Mutatis Mutandis*⁶. Tentamos pensar sobre as escolhas, sobre as inserções que tivemos. Não só em relação ao texto, mas também em relação aos paratextos. A gente começou a entender o quanto eles foram um recurso que a gente sentiu necessidade de expor. Pensar sobre a capa, pensar sobre as notas de tradução, pensar sobre como nos colocar dentro de uma nota, que chamamos “Nota das tradutoras”, e depois veio a reflexão: “ah, tá, realmente são os paratextos... a gente fez uso deles, realmente é importante”. Então foi uma reflexão posterior, mas que foi fundamental, porque de certa forma foi também apontando pra gente caminhos para o coletivo. Então vemos essa relação entre teoria e prática de uma forma bem orgânica. A gente vai buscar na teoria um pouco de questões que refletem a prática e a nossa prática vai criando, vamos tentando teorizar sobre ela. A Cecília Farias pode falar melhor disso, da “tradução comunizante”, mas foi onde a gente entendeu que essas parcerias, essas relações, estavam apontando para uma outra prática que foi nomeada assim no processo de tradução de *Reencantando o mundo*, como tradução comunizante. Vamos sentindo a necessidade de nomear coisas que estamos vivenciando na nossa prática tradutória.

Justamente... sabemos que vocês consideram a prática tradutória coletiva como um projeto político feminista transnacional, poderiam nos contar um pouco mais sobre a trajetória dessa concepção?

J: Acho que a Cecília pode complementar porque ela esteve mais envolvida no processo de *Reencantando o mundo*, mas, assim, a gente entrou em contato com a Sonia Álvarez e também com a Olga Castro, e a gente conheceu as discussões sobre o que seriam essas perspectivas transnacionais e aí ela conectava com o que a gente entendia como o projeto do feminismo, de ser anticapitalista ou não será, será outra coisa. Nisso sempre tivemos uma relação muito forte com o projeto da Silvia, que é internacionalista, de que a gente tem que pensar como essas redes de solidariedade se estabelecem. Quando a gente conheceu a Silvia, ela estava fazendo uma plataforma onde várias mulheres do mundo inteiro colaboram, compartilhando estudos sobre mulheres e violência⁷. Quando a gente a conheceu, a Silvia já estava vindo de uma articulação, então [transnacional] dentro do projeto do coletivo, pensando que seria um projeto feminista. Transnacional por essa questão de quem vivencia América Latina e percorre... quem vivencia o quanto essas fronteiras são excludentes, artificiais, pontos de exercício da violência. E aí a gente foi pensando mais por esse link da estratégia política, quando elas discutem o feminismo transnacional como estratégia política. E aí teve um vínculo, a gente vinculou um pouco a nossa prática a isso, até que depois no artigo a gente chegou numa forma de nomear isso, que era essa da “tradução comunizante”, que a Cecília pode falar.

G: Antes da Cecília falar da comunizante, tem uma outra discussão que a gente levantou nesse artigo, que também concordo com tudo o que a Ju falou, foi muito importante a gente ter refletido sobre os processos de uma forma teórica. Foi muito interessante e além disso tem

6 Rosas, Cecília; Bittencourt, Juliana; Izidoro, Leila Giovana e Macedo, Shisleni de Oliveira. (2020). Conjurando traduções: a tradução coletiva de *Caliban and the Witch* ao português brasileiro como estratégia feminista transnacional. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 13(1), p. 117-138.

7 A Plataforma Feminista sobre Violências, conforme menciona a entrevistada, consiste num espaço comum de pesquisa sobre a violência contra as mulheres, as novas formas de acumulação capitalista e resistências. A Plataforma é criação de mulheres que vivem em Nova Iorque e que veem nela a possibilidade de compartilhar saberes e experiências com feministas ao redor do mundo e viabilizar projetos comuns para o fim dessas violências. Está disponível, em inglês e espanhol, na página: <https://feministresearchonviolence.org/>.



a discussão do translocal. Também existia essa discussão de que as fronteiras dos Estados são artificiais e justamente por isso que essas autoras falam da importância do conceito de translocalidade ao invés de transnacionalidade. A gente ficou um pouco nos dois durante o artigo, a gente fala de translocal, transnacional. Também porque foi o primeiro contato que a gente teve com essas teorias, então a gente ainda tem dúvidas sobre elas. O quanto elas podem refletir exatamente o que a gente faz? A gente está tentando se encontrar. Acho que esse artigo foi uma forma da gente tentar se localizar em relação às teorias de tradução. Aí a Cecilia pode falar da comunizante.

C: Nem sei se eu posso falar tanto assim, mas foi todo um processo, um pouco diferente no começo, porque geralmente, nos outros livros, a gente ia fazendo um glossário de termos ao longo da tradução e, nesse caso, a gente já começou a levantar termos desde o início. Então mesmo antes de *fazer* a tradução, já foi feita uma leitura geral. E aí tem uma coisa de tradução comunizante no sentido de que a tradução é uma coisa que se faz em conjunto como um ato de *solidariedade*, já vi esse termo para isso. Então, ao invés de você ficar focando em lógicas de propriedade, sabe? “esse pensamento pertence a alguém”, “esse conhecimento...”, você vai torná-lo comum, e não é sozinho. Não é tipo “eu passo aqui isso pra você”, não, a gente constrói juntas, sabe? Então a gente passa pra português, passa para outra língua juntas, a gente reflete juntas, as escolhas são feitas de forma coletiva, de forma comum. Acho que o comunizante vai nesse sentido. Principalmente isso, de sair dessa lógica de propriedade de via de mão única, sabe? De uma coisa que vai e vem, e não priorizar fidelidade de termos também. Acaba sendo mais a tradução como atividade formativa, que era uma coisa que o coletivo já fazia de antes. Como a gente falou aqui, que não temos uma formação específica, institucional, em questões de gênero e feminismo anticapitalista, mas a gente vai se formando enquanto traduz. A tradução acaba sendo um meio, mais do que um fim.

J: E a gente fez oficinas internas, por exemplo a Cecilia Rosas deu uma oficina pra gente, de tradução. A Lia, por exemplo, falou muito também sobre revisão. Acho que um pouco dos conhecimentos que algumas tinham pontualmente, a partir das experiências profissionais delas, e isso ia sendo compartilhado internamente. Também teve esses movimentos internos.

Voltemos a algo que também pode se relacionar ao comunizante: os eventos e oficinas que vocês organizaram lá na publicação d'O Calibã e a bruxa, com a própria Federici e dialogando com diversos movimentos sociais. Poderiam nos contar um pouco da importância desse contato para a práxis do Coletivo enquanto feminista?

J: Eu acho que temos alguns exemplos a mais pra dar. Por exemplo, eu comentei lá trás como foi o evento. Mas nele estava a Monique Prada. Ela traduziu com a gente o *Ponto zero da revolução*. Em outras atividades a gente convidou a Helena Silvestre para estar com a gente, e a antologia, que é um projeto que a gente tem agora, a gente faz com a Helena. Então tem algumas pessoas de movimentos sociais que a gente chamava pra debater com a gente, também porque elas tinham uma prática de tradução. Isso é super interessante. A Monique Prada traduzia para Mundo Invisível⁸, que é um site onde ela já traduzia vários textos. E a Helena traduzia na revista *Amazonas*⁹ também, precisava traduzir. Então de certa forma as pessoas vão se encontrando dentro do movimento social também pela tradução. É um exemplo de como vão se dando as parcerias, é assim que a gente vai constituindo essas redes depois para os projetos.

⁸ Mundo Invisível é um projeto de mídia livre dedicado à defesa dos direitos e dos interesses das trabalhadoras sexuais cis e transgênero, disponível em: <https://mundoinvisivel.org/>

⁹ Revista feminista e anticapitalista feita por mulheres, disponível em: <https://www.revistaamazonas.com/>



Coletivo Sycorax

C: E é louco observar que também na base da formação, né? A parte das atividades e oficinas, elas não são um segundo passo, elas são o nascimento mesmo, o processo de emergência do coletivo.

G: No *Ponto zero da revolução* inclusive a gente fez as oficinas e, depois, o lançamento.

J: Lembrei também da Luciana Carvalho Fonseca. A gente conheceu em um debate que a gente organizou com a Sílvia Federici, com George Caffentzis, na Fundação Rosa de Luxemburgo, e ela fez toda a tradução simultânea para a Sílvia, ou uma boa parte dela, porque também estava a Maria Teresa Mhereb. Foram pessoas que a gente conheceu em uma atividade organizada pelo coletivo e depois a Luciana soube que tinha a editora Ema Livros e aí ela começou a participar com a gente. Ela é professora da USP, tem grupos de estudo em tradução feminista inclusive. Tem algum link entre pensar essa relação, esse trânsito entre a academia, os movimentos sociais, a prática do coletivo, porque a gente também não acha que está parada em um lugar exatamente.

G: É, basicamente mulheres em movimento que encontram outras mulheres em movimento e fazem um movimento maior (risos). E o legal é que a revista *Amazonas* é bilingue português-espanhol.

Enquanto tradutoras feministas, como vocês pautam a escolha das obras para traduzir?

G: Eu acho que para além das questões de conteúdo político da obra, também tem a questão do projeto editorial original, porque a nossa proposta desde o começo foi publicar as obras de forma aberta. Então, direitos autorais podem impedir que isso aconteça. As obras que a gente traduziu até agora, todas elas foram publicadas com licenças flexibilizadas, licenças do Creative Commons. Isso foi uma coisa importante pra gente. A Ju pode contar melhor como foi esse processo de entrar em contato com a Autonomia, que foi a editora que publicou o *Calibã e a bruxa*; depois com a Traficante de sonhos, que fez a publicação na Espanha. Então também tem a ver com isso, a escolha das obras também tem a ver com outros projetos editoriais, que partem de pressupostos parecidos com o nosso, nesse sentido.

J: Da Autonomia, tem essa questão de a Sílvia colocar a gente em contato, de ser um projeto que publicou com uma licença anti-copyright, que disponibilizou pra gente toda a iconografia do livro. A partir dessa iconografia a gente fez uma pesquisa também, a gente buscou outras imagens e contextualizar melhor também algumas das imagens. Mas, assim, parte de um exercício de primeiro, poder... a gente podia traduzir, ainda que a gente não fizesse uso comercial, que as licenças abertas permitem a gente fazer. A gente também teve que compreender melhor como escolher essas licenças, isso foi um debate que a gente teve também. E acho que isso foi importante do porquê que a gente pode, nem sendo um coletivo ainda, traduzir a obra da Sílvia. As dificuldades que a gente encontrou depois, em outras obras dela que aí, sim, estavam com editoras que detinham os direitos autorais. A gente já tinha tido condições de se estruturar como coletivo para dialogar com outras editoras, que fizeram essa intermediação. E aí eventualmente compraram os direitos autorais, como no caso da Elefante, ou o caso da Ema agora, e o coletivo conseguiu negociar a disponibilização da tradução, entendendo que a tradução tem direitos autorais também, que é considerada uma obra intelectual. E aí a gente libera nossa tradução. Geralmente a editora também é parceira porque compartilha com o projeto gráfico, tenta disponibilizar o pdf de uma forma que seja um acesso à publicação mesmo. Mas acho que a gente teve esse movimento inicial, passou por isso. Foi muito importante que o *Calibã* foi publicado sem copyright também. Depois disso a gente consegue ir se entendendo melhor. Pra além disso, a gente sempre vai traduzir obras que sejam anticapitalistas, que façam



essa discussão que nos interessa. É um ponto de partida. E agora não só feministas, porque agora no projeto da antologia a gente está querendo traduzir mulheres que não necessariamente se identificam com o feminismo, mas fazem parte de algum movimento social. Então, independente dos recortes que a gente possa fazer, eu acho que a gente tem procurado também se conectar com práticas, com pensamentos, diversos sobre a situação das mulheres, ou mesmo os feminismos, mas numa relação que inclusive pode ser conflitiva. A gente está interessada em percorrer alguns caminhos por aí...

Passando a outro tema, como vocês pensam a questão da diversidade linguística na região latino-americana e, em especial, a problemática das línguas de colonização? Acreditam que a tradução feminista pode jogar algum papel específico nesse sentido?

C: Acho que (e isso eu estou elaborando aqui, gente, não é assim uma reflexão anterior) o simples fato da gente lembrar que não existem só línguas europeias sendo faladas no continente já é o primeiro passo pra gente ter um respeito, um mínimo respeito. Agora, por exemplo, na antologia a gente estava lidando... a gente começou ali pela América Central, e aí tem regiões que o espanhol é a língua hegemônica e aí quem quer ser contra hegemônico prefere usar o inglês e aí, às vezes, a gente tem o estereótipo de “ah, falou espanhol, tá lindo, maravilhoso. Vamos correr toda a América Latina”, e não é assim. Assim como falar português não quer dizer que você vai falar com todo habitante de território brasileiro. Tem gente que não fala português, que fala a sua língua originária ainda hoje. Então antes de tudo, é lembrar disso, lembrar dessas especificidades linguísticas locais. Tentar entender. A gente acaba lidando com termos das línguas originárias que estão ali junto, com o espanhol, por exemplo. E aí a gente ir atrás disso, não apagar, não tentar simplesmente traduzir sem apontar da onde vem aquele termo. É o que me vem agora à mente, gente.

G: Eu acho que essa questão está bem colocada agora mesmo pra gente, na antologia. A gente está tentando entender como lidar com ela mesmo. Porque, enfim, como a gente traduziria algo de uma língua que a gente não conhece nada, e que poucas pessoas conhecem? Pra fazer essa tradução. Esse é um problema, como fazer isso acontecer, né?

C: E de lembrar que os povos são muito diferentes. Assim como a gente não pode falar de um indígena brasileiro... tem toda uma discussão, os indigenistas têm discussões sobre isso de que “ai, é índio e aí é tudo igual”, “ai, isso é indígena”. Tá, mas qual? Caingangues ou Tupinambá? Assim como a gente não pode falar “Ah, esses povos andinos são iguais” ou “esses povos da Mesoamérica”, tratar como uma coisa só. Lembrar o tempo todo que... enfim, se desbranquizar, digamos assim, porque a gente também tem uma formação eurocentrada. A gente tem que estar o tempo todo alerta pra lembrar que a gente tem essa formação e que a gente precisa desfazer isso.

J: Eu queria só acrescentar que, por exemplo, na experiência no México, na Escolinha Zapatista, eu entrei em contato com comunidades que o idioma que falavam era o tzotzil, tojolabal e o tzetzal. E um dos processos que foi importante para o zapatismo foi o de valorização das línguas indígenas, inclusive um dicionário de tzetzal para o espanhol. E o quanto as pessoas se orgulhavam de falar as línguas, o quanto isso era diferente em outros contextos, que não em comunidades zapatistas, esse orgulho de falar sua língua. Eu participei de atividades em que não foi traduzido pra mim. Eu lembro de ter perguntado “O que que foi dito?” e aí me falarem “Bom, eu não vou traduzir. Às vezes a gente não traduz também”. Então tem coisas interessantes da nossa experiência, a Cecilia Farias mencionou agora da antologia. Quando a gente entrevistou a Dolene Miller, é esse o caso que ela mencionou, que entre o inglês –que é o



Coletivo Sycorax

creole que os afrodescendentes da Nicarágua falam— ela prefere ao espanhol, por exemplo. É o mesmo quando conversamos com a Lorena Cabnal, da Guatemala: uma avó é maya e a outra avó é xinka, então também tem uma relação com o espanhol que é de conflito, inclusive não traduzindo alguns termos, trazendo a ideia de “rede da vida” que é *tzetzal*. Tem um termo que ela traduz como “rede da vida”, mas procura também não traduzir, trazer as palavras assim, sem tradução. Então a gente está imersa nisso, a gente não tem uma resposta, porque a gente acha que isso é uma grande... é muito importante a gente pensar sobre essa diversidade. Duzentas e setenta e quatro línguas são faladas no Brasil, né? Então a gente tem que pensar nisso de outras formas, considerando as nossas limitações ou tentando ver com uma parte delas o que é possível criar, estabelecer essas relações de aproximação. A gente gostou de pensar a tradução como aproximação. Das muitas reflexões, uma delas foi de aproximação.

G: E muitas notas de rodapé (risos). É interessante pensar que ao contrário de outros países da América Latina, aqui... pensar por exemplo o Paraguai, que está do nosso lado, e guarani é uma língua oficial e aqui não é. Sempre fico curiosa pensando essa questão, eu não sou da Linguística, mas o que a gente faz com as nossas línguas, das nossas regiões? Por exemplo, São Paulo também é um território guarani, e o que a gente sabe sobre isso, né? Acho que é uma reflexão a ser feita, sempre.

Gostaríamos de entender como vocês se sustentam materialmente enquanto coletivo, considerando a quantidade de trabalho envolvido. Vocês têm um site, várias obras publicadas, promovem oficinas, entre outras frentes. Podem nos contar um pouco mais desse aspecto de financiamento das iniciativas do Coletivo?

C: A gente faz isso nas horas vagas (risos). A resposta concisa é essa.

G: A gente não consegue se sustentar só dentro do coletivo, inclusive a gente recebe frequentemente pessoas com ideias de tradução perguntando “Posso ganhar um dinheiro com isso?”. Então a gente sempre está falando “Olha, se você contar com isso pra você sobreviver, não vai acontecer”. E ainda mais porque como a gente traduz coletivamente, a gente divide tudo. Então não teríamos como nos sustentar. Aí inclusive entra a questão que a gente sempre esbarra: de quem traduz profissionalmente colocar que as iniciativas de tradução coletiva são formas de precarização do trabalho, existe essa discussão. Só que como a gente não faz isso para ganhar dinheiro... A gente está fazendo isso como projeto político, a gente tem trabalhos que são o que garantem o sustento. Ou não tem também, porque com esse desemprego, várias de nós estamos desempregadas. Eu agora voltei a trabalhar faz um mês, então... A gente não se sustenta com o coletivo e, dependendo de como está a agenda de cada uma também, nos organizamos.

J: Eu acho só importante dizer que com o apoio da Fundação Rosa Luxemburgo, que a gente conheceu nessa atividade na Escola Livre ocupada... eles disseram que tinham interesse em ajudar na publicação. Então eles adquiriram alguns exemplares e com essa aquisição antecipada - porque aí eles distribuiriam em atividades políticas e tal - aí então, com esse valor antecipado, a gente conseguiu fazer essa coedição. As duas primeiras tiragens do *Calibã* foram uma coedição do Coletivo com a Elefante. Isso permitiu a gente fazer um caixa, e esse é o caixa que permite que a gente pague, por exemplo, a manutenção do site. Ou, ao contrário, por exemplo, na atividade que a gente fez com a Débora, com a Regiany, com a Monique, a gente não tinha recurso nenhum. Das outras vezes, a gente tentou usar o caixa também para viabilizar; eventualmente a gente complementava. Hoje a gente pode complementar ou pagar um *flat fee*, uma taxa para uma editora.



C: A gente está terminando de traduzir um livro e a editora que vai lançar pagou os direitos autorais, mas a gente tirou do nosso caixa uma taxa extra para poder disponibilizar o pdf gratuito.

J: Sim, é mais ou menos assim. A gente tem esse caixa, e ele é restrito, mas ele nos permite algumas possibilidades. As vezes de se deslocar para algum lugar, quando era possível. E a gente foi tentando fazer parcerias, então quando temos um cronograma de atividades pronto tentamos viabilizar. Ou quando a gente participa de alguma atividade que é remunerada, por exemplo no Sesc, isso se divide igualmente entre todas; esse dinheiro entra realmente para cada uma, então cada uma chegou a receber alguns valores, mas que são apenas ajuda de custos, se a gente pensar. Porque realmente são muitas pessoas, e esses valores são sempre divididos. Mas a gente valoriza muito nosso caixa, essa ideia de ter um caixa, de recursos que a gente mantém e a gente discute sobre como ir, o que fazer com ele, que destino a gente vai dando. Até pensando de o coletivo seguir tendo cada vez mais autonomia, também. Ou tentar ter uma participação maior nos projetos e de repente chegar nesse ponto que a gente chegou com a Maria Mies, de acrescentar algo para liberar a obra.

G: Tal vez seja importante frisar que a primeira edição impressa do *Calibã e a bruxa* foi uma coedição que a gente fez com a Elefante, não foi só uma tradução. Até porque a gente negociou junto. A gente conheceu a Fundação Rosa Luxemburgo e depois a fundação apresentou a editora para a gente. Então meio que a editora recebeu o livro traduzido e com a iconografia já feita também. Depois já não entramos em coedição porque isso implicaria que a gente investisse um dinheiro grande, para novas impressões. A gente não conseguiu acompanhar o ritmo de uma editora. A gente até pensou em se organizar assim, em uma editora, e as pessoas às vezes acham que a gente é uma editora. Mandam mensagens perguntando se queremos publicar os livros delas. Então tem essa questão: a gente não é uma editora, nem temos a condição financeira de ser. Com a publicação do *Calibã* a gente pensou nisso, mas não conseguiu avançar por conta de várias questões.

No final de 2020, vocês lançaram o podcast Sycorax: Solo Comum que faz uma articulação do trabalho do Coletivo com diversas convidadas. O que motivou a criação desse programa e como foi o processo da sua realização?

C: O livro¹⁰ já estava traduzido e daí a gente viu um edital e falamos “vamos mandar pro edital”. No fim das contas não rolou o edital, mas o que seria um programa a gente desdobrou em uma série, em uma sequência. Uma coisa que foi muito bacana, considerando que em pandemia não poderíamos fazer as oficinas nos moldes que fazíamos antes e que queríamos fazer. O podcast foi uma forma. Existem várias formas possíveis, essa foi uma que acabamos adotando para fazer circular. No fim das contas, o livro ainda nem foi lançado e o podcast já está aí há meses. Bom, e foi um processo de primeiro eleger temas, temas que seriam de realce nessa obra. Então teve: acumulação primitiva, trabalho reprodutivo, financeirização da reprodução e o tema “reencantar o mundo” em si. A gente também ia fazer um episódio sobre “os comuns”, mas daí pensamos que como os comuns perpassa tanto a obra da Silvia, não só no *Reencantando*, que achamos mais interessante desdobrar esse episódio e ir intercalando com esses outros. Tanto que tem uma diferença de formato. Nos que a gente elegeu o tema escolhemos uma pessoa que estuda ou vive aquilo de alguma forma para, num formato de entrevista assim, num formato que não sei denominar muito bem. Aí a gente chamou professoras, gente

¹⁰ Refere-se ao livro *Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns*, de Silvia Federici. Terceiro projeto de tradução do Coletivo Sycorax.



que debate teoricamente essas coisas. Mas não só isso, porque também pegamos, por exemplo, a Helena Silvestre no episódio “Reencantar o mundo”. E o percurso dela é outro, ela parte da prática de vida dela pra chegar em construções, em definições. Foi isso, foi muito legal, de ter umas aulas particulares em alguns momentos. Eu fiz o processo de amarração, porque eu já faço podcast em outro espaço, sobre diversidade linguística justamente. Então eu já sabia das ferramentas, e foi tudo software livre, distribuição livre de conteúdo, coisas que não precisa pagar para subir. A gente também articulou outras mulheres para traduzir. Uma das mulheres, a Leticia Pergamini, que também é musicista, elaborou a trilha sonora pra gente. Uma das tradutoras conhecia a Teresa Nardelli, que é uma artista que faz ilustrações, e aí ela fez a capa, a arte dos episódios. E eu fiz a edição dos áudios. A gravação, por exemplo com os temas “Os comuns”, não era nesse formato de entrevista. Até a temporalidade era outra, porque quando a gente pegou aquele quadro, aqueles tópicos, era sempre gravar direto com a pessoa. Para “Os comuns” era mandar a pergunta por áudio, aí respondiam por áudio, mandávamos outra pergunta... e depois iam sendo costurados os áudios. Se você ouve na sequência, percebe que tem um clima diferente. Foi muito legal, porque tinha gente que não conhecia o Coletivo e ouviu o podcast, não porque o Coletivo divulgou, sabe? E a proposta é que seria lançado junto com o livro, mas com esse mundo imprevisível... a pandemia mexeu muito com a organização das editoras, a gente viu que estávamos com aquilo nas mãos e o livro não sairia logo... E a gente falou “Ah, não vamos esperar, não”, e jogamos no mundo. Agora que estou falando em voz alta me ocorreu que tem um paralelo com o *Ponto zero da revolução*, que a gente saiu fazendo as oficinas antes do livro ser lançado¹¹.

Para encerrar, podem nos contar um pouco dos planos para o futuro? O coletivo tem outras obras feministas no horizonte?

G: A gente está traduzindo agora o livro da Maria Mies, *Patriarcado e acumulação em escala mundial: Mulheres na divisão internacional do trabalho*. Foi um projeto de tradução que a gente fez dentro da USP, que na verdade envolveu também oficina. Vamos lançar primeiro o livro, com a Ema Livros, e com a Editora Timo. Esse processo foi importante, primeiro porque é o primeiro livro que traduzimos que não é da Silvia Federici. É um livro que... não é que seja muito antigo, ele traz contribuições importantes, mas ao mesmo tempo ele parece muito localizado na década de 1970, 1980. Por conta da Maria Mies ser uma autora alemã, então muita coisa que ela está falando é sobre a Alemanha Ocidental, porque é logo depois da queda do muro de Berlim... Enfim, a pesar das limitações, até históricas, de onde ela está falando, é um livro que eu considero importante porque fala da divisão internacional do trabalho e tenta fazer um paralelo com a experiência que ela teve na Índia. Pra gente também foi importante por conta do que a Ju falou, pela primeira vez a gente conseguiu negociar um livro que foi publicado originalmente com uma licença fechada, que não iria permitir a gente divulgar livremente. Foi entender melhor como é que funcionam essas negociações de compra de direitos autorais. A gente entrou com isso também porque o projeto de divulgar gratuitamente é nosso. Acho que esse projeto é importante por essas duas questões e porque ele vai sair em breve. Já a antologia é um projeto que a gente quer fazer desde 2016, desde que começamos a nos organizar, porque tem a ver com um dos motivos de ter traduzido o *Calibã*: como que foi recebido pelos movimentos da América Latina. Só que é um projeto que demanda muito esforço, estamos achando que desde o começo de 2019...

¹¹ O podcast *Sycorax: Solo Comum* pode ser acessado em: <https://anchor.fm/coletivo-sycorax>.



J: Na verdade desde o começo do coletivo, mas conseguimos fazer as primeiras reuniões em 2020 e logo veio a pandemia.

G: A gente começou pela América Central e ainda estamos lá. Pra nós está sendo muito interessante pelo que a gente sabia da América Central. A Ju, por ela ter morado no México por bastante tempo, por ela ter sido parte da Caravana Climática, acho que ela entre a gente é a que mais teve contato... Eu fui no ano passado lá, para fazer meu estágio de pesquisa que foi lá, e também tive contato com pessoas e com a história da América Central, a história das revoluções. Mais pouca coisa. E isso fez também com que a gente se interessasse mais por entender o que está acontecendo. Então é isso, estamos no projeto da antologia, que pensamos publicar em fascículos na revista *Amazonas*.

Luta e pensamento anticolonial: uma entrevista com Geni Núñez

Luma Lessa

PPGRI / PUCRio

Luta e pensamento anticolonial: uma entrevista com Geni Núñez

Resumo

O ativismo e insurgências são caminhos construídos no diálogo entre a materialidade e a potencialidade das existências. Diálogo inclusive conflituoso, uma vez que a luta se dá pela necessidade de combate das violências das estruturas hegemônicas. Nessa entrevista, endereçamos as violências dos discursos hegemônicos colonial cristão branco monogâmico cisheteronormativo. Geni Núñez nos aponta como a categorização binária da vida opera como um epistemicídio, etnocídio e genocídio de modos de vida outros. No Brasil, essas categorias, intrinsecamente cristãs, geraram o apagamento físico e simbólico dos povos indígenas em sua multiplicidade de etnias, modos de vida e pensamento. Esse etnocídio está intimamente conectado à perda dos territórios e à imposição de um antropocentrismo. Para a ativista guarani, não basta descolonizarmos o pensamento e as relações sociais e econômicas, tentando reparar e ajustar essas estruturas. É preciso ir além dos binarismos violentos da colonialidade e questionar a própria materialidade dessas categorias que nos separam em homens/mulheres, homo/hétero, branco/negro/pardo, humanidade/natureza. A luta, portanto, deve ser anticolonial. Ao invés de buscarmos respostas reparadoras, recusar as próprias perguntas como lugar de enunciação. Romper com essas amarras da monocultura do pensamento monogâmico cristão colonial, nos permite reflorestar o nosso imaginário, traçando relações afetivas, sexuais e sociais que respeitem a autonomia de todes.

Palavras-chave: ativismo; insurgências; pensamento anticolonial; entrevista; Geni Núñez.

Lucha y pensamiento anticolonial: una entrevista con Geni Núñez

Resumen:

El activismo y las insurgencias son caminos construidos en el diálogo entre la materialidad y la potencialidad de las existencias. Diálogo incluso conflictivo, una vez que se necesita luchar para combatir la violencia de las estructuras hegemónicas. En esta entrevista, abordamos la violencia de los discursos coloniales cristianos hegemónicos monógamos blancos cisheteronormativos. Geni Núñez nos señala cómo la categorización binaria de la vida opera como epistemicidio, etnocidio y genocidio de otras formas de vida. En Brasil, estas categorías intrínsecamente cristianas han generado el borrado físico y simbólico de los pueblos indígenas en su multiplicidad de etnias, formas de vida y pensamiento. Este etnocidio está estrechamente relacionado con la pérdida de territorios y la imposición de un antropocentrismo. Para la activista guaraní, no basta con descolonizar el pensamiento y las relaciones sociales y económicas, intentando reparar y ajustar estas estructuras. Es necesario ir más allá de los violentos binarismos de la colonialidad y cuestionar la propia materialidad de estas categorías que nos separan en masculino/femenino, homo/hetero, blanco/negro/mestizo, humanidad/naturaleza. La lucha, por tanto, debe ser anticolonial. En lugar de buscar respuestas reparadoras, rechaza las propias preguntas como lugar de enunciación. Romper con estas cadenas de la monocultura del pensamiento monogámico cristiano colonial nos permite reforestar nuestro imaginario, trazando relaciones afectivas, sexuales y sociales que respeten la autonomía de todos.

Palabras clave: activismo; insurgencias; pensamiento anticolonial; entrevista; Geni Núñez.

Struggle and anticolonial thought: an interview with geni núñez

Abstract

Activism and insurgencies are paths built on the dialogue between the materiality and the potentiality of existences. A dialogue that can even be conflictive, since the struggle takes place in the need to combat the violence of the hegemonic structures. In this interview, we address the violence of hegemonic white monogamous cisheteronormative Christian colonial discourses. Geni Núñez points us to how the binary categorization of life operates as an epistemicide, ethnocide, and genocide of other ways of life. In Brazil, these intrinsically Christian categories have generated the physical and symbolic erasure of the indigenous peoples in their multiplicity of ethnicities, ways of life and thinking. This ethnocide is closely connected to the loss of territories and the imposition of an anthropocentrism. For the Guarani activist, it is not enough to decolonize the thinking and the social and economic relations, trying to repair and adjust these structures. It is necessary to go beyond the violent binarisms of coloniality and question the very materiality of these categories that separate us into male/female, homo/straight, white/black/brown, humanity/nature. The struggle, therefore, must be anticolonial. Instead of seeking reparative answers, we must refuse the questions themselves as a place of enunciation. Breaking up with these ties of the monoculture of colonial Christian monogamous thinking allows us to reforge our imaginary, tracing affective, sexual, and social relationships that respect everyone's autonomy.

Keywords: *activism; insurgencies; anticolonial thought; interview; Geni Núñez.*

A entrevista foi realizada no início do segundo semestre de 2021, em meio à pandemia de COVID-19. Por isso, foi realizada de modo virtual. Apesar da impossibilidade do contato presencial, buscou-se uma troca durante todo o processo, com idas e vindas até alcançarmos um terreno comum. O objetivo da entrevista foi uma reflexão sobre os caminhos de ativismo e insurgência a partir de uma perspectiva anticolonial. Nesse sentido, buscou-se entender como a luta anticolonial perpassa a recusa de um sistema de monoculturas e reflorestar o pensamento a partir do reconhecimento de modos de vida outros, como dos diversos povos indígenas.

A entrevista foi conduzida por Luma Lessa, feminista, escritora, pesquisadora, internacionalista e mestre em política internacional pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) com o enfoque em estudos de gênero, sexualidade e a mobilização política das mulheres indígenas no Brasil. Atualmente atua como assistente de proteção para casos de violência baseada em gênero no Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA). E a pessoa entrevistada foi Geni Núñez, ativista indígena guarani, psicóloga, mestre em Psicologia Social (UFSC) e doutoranda no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC). Geni é membro da Articulação Brasileira de Indígenas Psicólogos/as (ABIPSI) e co-assistente da Comissão Guarani Yvurupa (CGY).



Foto: Geni Núñez (cedida pela entrevistada).





Primeiro queria agradecer por aceitar o convite e dizer que estou muito contente em fazer parte desse diálogo. Vamos começar falando um pouco sobre a sua trajetória. Você se identifica como Guarani, ativista anticolonial, não mono, não binária. Pode explicar um pouco da diferença entre o pensamento anticolonial e decolonial? A sua formação acadêmica se inicia em psicologia social e depois se amplia para uma área de estudos interdisciplinar. Como você vê e transita por essas fronteiras disciplinares?

Agradeço muito pelo espaço dessa entrevista, é uma honra poder participar. Eu tenho, nos últimos dez anos, focado em uma formação transdisciplinar, por entender que as disciplinas separadas em compartimentos por si só já é um sintoma da fragmentação desse tipo de saber acadêmico, de inspiração colonial. Então, busco uma nutrição epistêmica variada e múltipla. Em outras palavras, tenho brincado com o que chamo da importância de uma certa promiscuidade conceitual, sem fidelidades disciplinares.

O pensamento decolonial é um desses lugares com os quais muito já aprendi e sigo aprendendo, no entanto, há nele certas limitações de enunciação política. Como lembra o parente Anastácio Peralta, do povo guarani kaiowá, os não-indígenas não têm demonstrado, historicamente, um interesse em ouvir o que nós indígenas temos a dizer sobre colonização. Isso vale também para os cânones decoloniais. O processo de descolonização não é simétrico, não é porque falamos do sul global que estamos todos na mesma posição, como se não houvesse aqui em nosso território internamente uma estrutura organizada pelo privilégio branco, pelo etnocídio, pelo racismo. Parentas como Aline Kaiapó e Daiara Tukano vêm pontuando que nós, indígenas, nunca colonizamos povo nenhum, a nossa luta é anticolonial ou contra colonial, como sugere Antonio Bispo, grande inspiração quilombola. Isso não significa dizer que os efeitos desse processo não nos atinjam, mas é importante que não haja uma simetria de enunciação nesse projeto, que em alguns casos, beira uma alusão ao mito da democracia racial. Tenho me afirmado anticolonial como uma marcação pela radicalidade do nosso pensamento e luta, no sentido de que não busco ressignificar a colonização, achar o lado bom do estado, pautar uma polícia não violenta, uma monogamia saudável, uma posituação do deus colonial e assim por diante. *O que aspiramos é que essas estruturas sejam destruídas, não repaginadas.*

Como você articula a relação entre academia e ativismo, conhecimento teórico e prático entre as referências comumente associadas e autorizadas no espaço acadêmico e o conhecimento adquirido na sua vivência, por exemplo, nos diálogos com os movimentos feministas, LGBTQ+, as cosmologias guarani e de outros povos indígenas?

A academia vem sendo historicamente um espaço parasitário de saberes originários. Temos décadas, séculos de um montante de pesquisas com autoria não-indígena “dando voz” para nossos povos. No fim das contas, para além das “boas intenções”, quem saía com a autoria, currículo, emprego e carreira era o/a pesquisador não-indígena. Nos últimos anos, após muita luta dos movimentos sociais, percebemos algumas mudanças nesse cenário: temos feito a retomada de nossa autoria em primeira pessoa, não apenas nós indígenas, como também o povo negro, a população trans, enfim, diversos grupos que historicamente vinham sendo colocados unicamente na posição de objeto ou problema de pesquisa. Essa é uma crítica que aprendi no fazer ativista e que trago e ecoo, em coletivo, para o espaço acadêmico. Apesar dos avanços, o espaço acadêmico ainda é bastante emblemático, muito me incomoda habitar um espaço cujo ingresso seja mediado por um vestibular tão meritocrático, em que há pouquíssimas vagas para um grande contingente de candidatos. Um sistema de seleção que exclui a maioria, que impele nossas comunidades a uma expulsão indireta (eufemisticamente chamada de evasão



por alguns). Me lembra a narrativa do que chamo vestibular celeste, que como diz a Bíblia são “muitos chamados, poucos escolhidos”. A meritocracia cristã inspira profundamente a meritocracia capitalista. Eu não acho, por exemplo, que por eu ser doutoranda mereça ganhar mais do que uma profissional que faça crochê, que seja parteira, que seja artesã. Então essa lógica do tempo em que quanto mais se estuda nas instituições formais tanto mais se mereceria ganhar, eu vejo como violenta, racista. É nesse paradoxo que habito sendo uma pessoa ativista, indígena e ao mesmo tempo acadêmica. Parte do meu caminho é repartilhar coletivamente o que recebo, financeira, política, simbolicamente. A generosidade é um valor do meu povo, uma ética contrária à acadêmica, que com toda sua competitividade, nos compele ao individualismo a todo momento. Também por isso que me afirmo anticolonial, pois como aprendi com Fanon, o colonialismo é o próprio estado das coisas, nesse sentido não basta uma descolonização a nível da mudança das palavras, mas também de uma reparação concreta, a nível cotidiano. Não se descoloniza o pensamento com barriga vazia. *Acredito que o espaço da academia não deva ser o principal, nem o mais importante reduto do saber, mas pode se somar às lutas que se desenvolvem em outros espaços.* É nesse enlaçamento que me construo, que aprendo e que vivo.

No seu percurso, um dos seus enfoques de pesquisa e ativismo é sobre a branquitude e as relações étnico-raciais no Brasil. Em suas falas, o racismo se organiza de muitas formas, como o apagamento das etnias, com nomeações coloniais como “Ameríndios” e “índio”, bem como a discriminação motivada não apenas pela cor de pele/fenótipo, mas por apresentar possibilidades outras de viver, como as perseguições a quilombos e aldeias. Você pode falar sobre a branquitude, etnocídio e o racismo da perspectiva indígena e da mobilização entre o movimento indígena e negro?

Sabe, cheguei a esse tema também pelo meu incômodo anterior, de nos ver sempre como objetos de pesquisa de não indígenas. Eu quis de alguma forma colaborar para um giro desses enfoques: se as violências são relacionais, por que expor apenas a dimensão subalter-nizada dessas relações? Nisso me inspiro muito no que Ochy Curriel chama de antropologia da dominação. A branquitude, a cisgeneridade, a heterossexualidade e outras posições hegemônicas têm, historicamente, o privilégio ontológico de expor e não serem expostas. Pois agora nosso convite é para que o espelho seja virado à própria hegemonia. Não o fazemos no intuito de inverter a dominação, pois este, como pontua Fanon, é um sonho branco. Nossas pesquisas, em última instância, visam beneficiar inclusive pessoas brancas, pois a colonização as cindiu em um processo que também empobrece suas experiências no mundo. Em minha tese venho pesquisando branquitude e etnocídio, pois o que observei nos últimos anos em congressos, simpósios e afins e na revisão bibliográfica é que basicamente todos os trabalhos sobre branquitude versam sobre sua relação com negritude e seus espectros, muitas vezes reduzindo a cena racial brasileira ao dualismo branco-negro. Não seria um problema se houvesse nessas pesquisas o reconhecimento de que a branquitude-negritude não dá conta de nomear todo o racismo de nosso território. Infelizmente, o que observamos é que a temática racial é presumida como um espaço no qual nós indígenas não existimos. *Na falta de um letramento racial indígena, o que acaba acontecendo é que se tomam as categorias raciais branco-negro para nos definir, o que inevitavelmente reforça o etnocídio contra nossos povos. Nisso, é comum que as pessoas sigam a fórmula: indígenas de pele clara seriam brancos e indígenas de pele escura, negros. Nessa conta desaparecemos.* Isso vem de muito longe, essa tentativa de nos ver como seres marcados pelo que era chamado, até antes da Constituição de 1988, de categoria social de transição. Transição que diria respeito à passagem de selvagem a civilizado, em que deixaríamos de ser indígenas e passaríamos a integrar algum outro grupo



racial. *Como aprendi com os parentes Casé Tupinambá e Lais Maxacali, nós somos da cor da terra e a terra tem todas as cores.* Nossa luta é étnico-racial. Temos centenas de povos/etnias, cada um com sua língua, costumes, modos de vida. O que define nosso pertencimento não é o tom da nossa pele. Com muita luta, conseguimos garantir o direito à autodeclaração. Auto no sentido coletivo, ou seja, é o próprio povo quem reconhece a si mesmo e não um profissional não indígena a nos definir. Ainda que legalmente tenhamos o direito à autodeclaração, no imaginário etnocida, permanece esse gesto colonizador do escrutínio de nossos traços, costumes, da nossa corporalidade. De acordo com o IBGE de 2010, nós indígenas seríamos cerca de 0,4% da população brasileira. Esse resultado não é um produto apenas do genocídio, que se dá através do extermínio direto de nossos povos, mas também do etnocídio. Ressalto que etnocídio é um tipo de violência colonial assente no esforço de homogeneização. Ele incide precisamente sobre a multiplicidade e singularidade de cada povo, etnia, nação nativa de determinado território. Povos originários de diversos continentes foram e continuam sendo alvos deste tipo de política de extermínio. Intelectuais como Oyèrónké Oyewùmí (2017) e Frantz Fanon (2006) refletem em seus trabalhos sobre o modo através do qual o marco colonial criou a figura do “negro genérico” e por meio dela se buscou apagar toda uma multiplicidade de etnias, povos, costumes, línguas dos povos nativos africanos. Se antes as organizações sociais dos diferentes povos se davam através de seus próprios critérios internos, na colonização os critérios de raça e gênero passaram a cumprir uma função que, embora se propusesse descritiva, inventou realidades homogeneizadas (OYEWÛMÍ, 2017). Este marco colonialista que criou a ideia do “negro genérico” também foi e é responsável pela invenção do “índio genérico”, necessariamente sem roupas, na mata, sem povo, língua, sem-terra, pertencimento. O projeto político de etnocídio do Estado e da sociedade brasileira é tão bem estruturado quanto o genocídio. Tal como este último, o objetivo do etnocídio também visa o extermínio da população indígena, mas, desta vez, através do apagamento simbólico. Como comentei, um dos êxitos da violência etnocida se expressa nos dados oficiais do IBGE nos quais se afirma que a população indígena brasileira é de apenas 0,4%. Como fazer desaparecer a presença indígena, originária deste território? Etnocídio visa impedir que pessoas indígenas sejamos o que somos, em nossas diferenças internas, em nossos modos de vida e pensamento para sermos apenas “brasileiros”. Em abril de 2020 o ex-ministro da Educação Abraham Weintraub ilustrou a premissa etnocida da homogeneização ao afirmar: “odeio o termo ‘povos indígenas’, odeio esse termo. (...) Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô! Só tem um povo nesse país”. Importante salientar que o ministro não usou o termo descendente para designar nem pessoas negras, nem brancas, nem amarelas (a quem homogeneizou sob a insígnia “japonês”). Uma das estratégias do etnocídio é dizer que somos um “quase” de outras raças: se de pele clara, brancos; se de pele escura, negros; ou mesmo amarelos. A classificação indígena pela cor da pele produz necessariamente o apagamento indígena, em que se tem apenas a caracterização do “descendente”. Não à toa, ao sujeito político descendente não se possibilita a luta por terras indígenas, por demarcação. *Para o Estado, quanto maior o número de “descendente de índio” em vez de “índio de verdade” tanto mais facilitado o processo de retirada das terras originárias.* Importante pontuar que embora atualmente as categorias raciais no Brasil, pelo Censo do IBGE, dividam-se em cinco: indígena, preto, branco, amarelo e pardo, essa divisão nem sempre foi assim. No primeiro recenseamento, realizado em 1872, constava a categoria “caboclo”, que pretensamente representaria “índios e descendentes de índios com brancos”. Ou seja, um dos primeiros registros oficiais do termo “descendente” consta já neste primeiro levantamento. Importante pontuar o papel da compulsória cristianização nesta “integração” violenta, já que a evangelização impulsionava/impulsiona um forte despertencimento indígena aos costumes, espiritualidade e modo de vida originário. Após a luta coletiva do mo-



vimento indígena contra este tipo de generalização e apagamento, tivemos um importante marco que culminou na inclusão de um capítulo específico na Constituição de 1988, em que a perspectiva do “índio como categoria transitória” foi, oficialmente, abandonada pelo Estado. Neste capítulo, há o reconhecimento ao direito dos povos indígenas a terem seu modo de vida, línguas, costumes respeitados, bem como o direito à habitação de seus territórios. Ainda que presente na Lei, estes direitos constitucionais jamais foram realmente cumpridos pelo Estado. Nas palavras de Casé Tupinambá (2020, p. 70), “mesmo a própria Constituição de 1988, apesar de avançar no sentido de não mais nos encarar como em extinção, em seus artigos 231 e 232 deveria oferecer mais garantias definitivas à demarcação de nossos Territórios e à nossa autonomia”. Nas últimas gestões dos governos brasileiros, inclusive as de esquerda, não tivemos um real engajamento para que o direito à demarcação fosse de fato cumprido.

Parte deste processo histórico e burocrático, apenas em 1991 o termo indígena foi incluído nos Censos oficiais, ou seja, por mais de um século não houve sequer a possibilidade de marcação de racialidade indígena. Caboclos, bugres, pardos, mestiços, morenos são alguns dos termos que povoam também o imaginário social que apaga povos indígenas. Estes termos têm contingências históricas, geográficas, nem todos são utilizados nas diferentes regiões do país, pois cada região constrói suas próprias formas etnocidas de designar a racialidade indígena. Segundo Edson Silva (2004), caboclo foi um termo utilizado especialmente na região nordeste para se referir a supostos “remanescentes” de indígenas, mas vem sendo fortemente criticado¹ por seu viés etnocida. Foi como pardos que Pero Vaz de Caminha descreveu em suas cartas pessoas indígenas. Apesar desta associação entre pardo e indígena já remontar há muito tempo, o discurso etnocida cristalizou a noção de que raça no Brasil deveria ser pensada apenas em termos da relação branco-negro. Sueli Carneiro (2005) lembra que foi a partir da década de 70, com os estudos sobre desigualdades sociais, que se tornou oportuno o agrupamento de pretos e pardos como negros, haja vista a similitude dos indicadores sociais entre esses grupos. Ainda que este agrupamento incorra em apagar populações indígenas ele continua válido em sua afirmação de que há uma nítida hierarquia racial no Brasil entre brancos e não brancos. Apesar de termos conquistado a entrada da categoria indígena no IBGE, ela não tem sido suficiente para lutar contra a invisibilização estatística. Isso se deve a diversos motivos: assim como a população negra, que em sua maioria se marca como parda e não como negra (CARNEIRO, 2005), também a população indígena se marca parda devido aos processos racistas que dificultam a enunciação. Mas, para além desta dimensão, mesmo que a autoafirmação como indígena não seja uma questão, indígenas são heterodeclarados como pardos em seu principal documento oficial, o RANI (Registro Administrativo de Nascimento de Índio). Em pesquisa que estou realizando em modelos de RANI's divulgados publicamente observei que embora haja o campo para afirmação étnica, há também o campo cor em que o preenchimento pardo continua constando. A associação de pessoas indígenas à identidade parda é, portanto, documentada em seu próprio registro de identidade. Se consideramos os estados onde o percentual de população parda é maior, como o estado do Pará, em que 76,7% da população se declara parda, é possível interseccionar com o fato de que a maior concentração indígena no país está justamente nas regiões Norte e Nordeste (MAXACALI, 2019). Ainda outro exemplo: na região metropolitana de Manaus, 5,2% da população se afirma indígena, 75% parda e 3,1% preta, se a soma acionada for pardo+preto teríamos que 78,1% desta região seria negra, algo que não se sustenta se lembrarmos que Amazonas é maciçamente um território ocupado por indígenas. Dentre os muitos

¹ Há uma exceção a esta crítica, na região do Rio Grande do Norte, local em que não há nenhuma terra demarcada e onde a construção de pertencimento indígena positivou caboclo como uma etnia específica, como pontuou em mesa redonda João Nyn, indígena potiguara. A mesa, intitulada (De)Colonialidades do Gênero e (Re)Existências Indígenas, ocorreu no dia 07/10/2020, em evento da UFTM (Universidade Federal do Triângulo Mineiro).



efeitos políticos do apagamento indígena na categoria pardo, um dos mais nefastos é a própria negação de racismo como sendo uma violência que incide também sobre pessoas indígenas. Estatisticamente, a população parda é a maioria no Brasil, mas agregada no termo negro, acaba por apagar que os dados de violência relativos ao encarceramento, à violência policial, obstétrica entre outras, não refletem apenas a realidade da população negra, como também ilustram o genocídio indígena. Ainda que tardiamente visibilizado, o incômodo quanto ao etnocídio vem sendo cada vez mais ecoado.

Como diz Oyèrónké Oyěwùmí, o gênero é uma imposição de uma categoria ocidental, baseada na familiar nuclear e na desigualdade entre homens e mulheres, que é incomensurável com diversas outras formas de sociabilidade que organizam, por exemplo, as relações sociais, políticas e econômicas de diversos povos. Ainda assim, é a partir da categoria de gênero, em particular, mulher, que movimentos políticos como os feminismos se estruturam. Como você entende essa categoria e a mobilização política em torno dela? Sobre o movimento de mulheres indígenas, é possível falar em feminismo indígena?

Não temos um consenso quanto a nos afirmarmos feministas indígenas. Há parentas que veem potência nessa afirmação, outras que não. Eu reconheço a materialidade, a concretude das violências de gênero, de maneira direta sobre mim, inclusive. Mas reconhecer os efeitos de uma violência não significa que eu pactue com a mitologia sobre a qual ela se ancora. “Mas e a realidade material?” — nos perguntam. Nós também somos materiais e concretos. De fato, a mudança da enunciação não muda, imediatamente, as condições de desigualdade, sabemos. Mas manter vocabulários que não nos acolhem também não tem nos livrado de séculos de opressões. Não devemos nada ao Estado, se chegamos até aqui foi apesar dele, não por sua conta. *Não é porque nos impuseram o gênero que teremos de nos filiar a seu partido.*

Fico muito incomodada quando noto que o afastamento de muitas de nós ao feminismo é interpretado como falta de consciência, como falta de compreensão, com signo de pouco estudo formal, como ausência de inteligência. Não admitem que é possível uma discordância e uma recusa conscientes, pois, assim como os crentes, pensam que se alguém recusa o gênero é porque ainda entendeu bem sua Palavra, como se sua conversão estivesse incompleta. Quando há recusa, ofertam uma releitura, uma resignificação: temos aqui um Jesus pra você, ele na verdade era uma indígena lésbica, é uma representação sob medida. Até compreendem que haja uma resignificação, desde que não se saia da seita, desde que não haja a desistência dela. Isso me lembra a discussão que Françoise Vergès faz sobre o que chama de “feminismo civilizatório” — termo através do qual compartilha o modo como a colonialidade incide profundamente (também) sobre determinadas ideologias feministas. O que quer o/a missionário/a? Salvar. Invade nossos territórios em nome do bem, e quando lhe dissemos: “nós não queremos sua salvação, não precisamos da sua tutela” ficam com muita, mas muita raiva. Um grande traço da colonialidade é a universalização, buscam impor a todo o planeta o que pra eles é bom, saudável e o que não é.

Nós temos nossas próprias formas de luta, com métodos que não necessariamente vão precisar acionar as mesmas ferramentas formuladas por não indígenas. Óbvio que não descartamos a importância das alianças, das identidades estratégicas, mas cada vez mais desconfio dessa narrativa de que as identidades são mesmo apenas estratégias, o que vejo são pessoas que realmente acreditam nelas como verdades ontológicas, que realmente concebem a existência universal de mulheres, de homens, de heterossexuais, homossexuais. *E aqui não estou falando de resignificação da ideia de mulher, de homem, não estou falando dos diferentes*



matizes e intersecções entre essas identidades, estou me referindo à recusa, à desistência de acreditar em seus sistemas independente de quantas nuances possam ter.

Ainda pensando o gênero, em um post perto do Dia da Mulher, você afirma: “A despeito de todas as ficções coloniais, com orgulho digo: não sou mulher (nem homem)”. Essa recusa da identificação como mulher perpassa como o binarismo de gênero parte da cisão entre natureza e humanidade e da negação de identificações e relações sexo-afetivas dissidentes?

Tenho pensado no cristianismo como uma imposição global de pensamento, ele incide sobre todos nós, mesmo àqueles que se afirmam ateus. Muitas vezes as pessoas estranham quando digo Lugones (2008), quando os colonizadores chegaram aqui, apenas europeus alçavam a posição de homens e mulheres, pessoas não brancas eram marcadas como macho e fêmea, não à toa, a maneira com a qual os demais bichos são nomeados. Isso significa que tornar-se mulher ou homem implicava na transição, na passagem de selvagem/animal a civilizado/humano. É, portanto, uma organização especicista, racista, colonial. Esse incômodo não é recente. Em minhas pesquisas em cartas jesuíticas, encontrei relatos do missionário Pero Correria (1551) em que ele comenta de indígenas que “cometem o pecado contra a natureza, de maneira que há muitas mulheres (sic) que usam armas e seguem todos os ofícios como se não fossem fêmeas. Mantêm namoro com outras mulheres com quem se dizem casadas e a maior injúria que se lhes pode fazer é chamá-las de mulheres. De tal forma que quem lhes disser algo poderá correr o risco de que lhe atirem flechadas”.

Internamente, esse sistema de gênero continua orientando um lugar determinado para as mulheres, um *modus operandi* para a família (monogâmica, heterossexual), um jeito de lidar com o tempo. Então quando pergunto: qual a principal fonte dos discursos lgbtfóbicos? Em qual religião pessoas dissidentes do gênero merecem ser queimadas no inferno? Em qual se postula a submissão das mulheres? Respondo com segurança: na mitologia cristã. E estou falando do nosso território, pois, como disse, quem universaliza é a colonialidade. Por vezes, dizem que o responsável por essas ideologias opressivas é o fundamentalismo religioso, mas acho desonesto não explicitarmos que não é qualquer religião, é a cristã. O projeto de impor seu deus como único verdadeiro, como único caminho a todos, como única forma para todo o planeta não é um traço nosso. Não fizemos explorações por diversos continentes tentando salvar quem não acreditasse em Nhanduru, nossos povos mantêm suas culturas sem o projeto de conversão global. Voltando à sua pergunta, rs, digo isso tudo para dizer que para mim, não me afiliar ao gênero é um gesto de descatequização, de descristianização, processo sem o qual não é possível descolonizar, anticolonizar.

Portanto, para além da disputa de outros significados para masculino e para feminino, para homem e para mulher, temos o direito a considerar a desistência desses modelos como um caminho também válido, importante e potente.

“Você não pode ter tudo: escolha apenas um gênero para si, escolha um para se atrair, e desse, apenas uma pessoa para amar, desejar e com ela escolher um estilo, um desejo e um destino”, nos dizem. A isso respondo: *todas as escolhas binárias são falsos dilemas, pois a vida é uma proliferação de concomitâncias.*

Que tenhamos orgulho e coragem de não responder perguntas que partam de uma base ética com a qual discordamos. *Desorientades sejamis das orientações sexuais, pois não existe resposta certa quando a pergunta está errada.*



Retomando um ponto que comentei anteriormente, me soa sintomático o fato de que, para muitas vezes, a luta com o Estado seja a única possível ou mais relevante.

É importante questionarmos a naturalidade desse pressuposto de que a dependência do Estado é um dado imutável, a-histórico. Não deveria ser ok não vislumbramos uma vida em que não fiquemos sempre reféns das migalhas que o Estado nos dá. Tanta luta e tanto esforço coletivo que, não à toa, podem ser perdidos a qualquer momento. A fragilidade desses avanços e conquistas não é acidental, faz parte do projeto colonial de nos manter em eterna dependência. Mais de 500 anos dessa relação e muitos acham que «ainda» não é o momento de lutar com radicalidade.

“Só gente privilegiada pode abrir mão desses rótulos”: essa é uma inversão, pois o fato de negarmos essas identidades em 1a pessoa não significa que não sejamos compulsoriamente rotulados a todo tempo, que não soframos as violências que deles decorrem. Privilegiado é quem vê o Estado como amigo e não como a estrutura violenta e abusiva cujas políticas públicas são ao mesmo tempo genocidas e de mínima reparação de danos. A luta pelo direito ao território, a luta dos movimentos indígenas está à frente na luta anticolonial porque busca a autonomia. Buscamos o direito a viver na terra e da terra, com dignidade e alegria. Para além de demandar alguém que use bem o poder sobre nós, não queremos que ninguém o tenha. Repito, por uma luta em que a palavra (em identidades ou não) não nos seja camisa de força, destino ou prisão e sim porosidades vivas como o movimento das águas.

Sobre a questão das orientações sexuais, compartilho aqui algumas prosas-poemas que escrevi sobre isso esses tempos:

a) Não sou lésbica, nem muito menos hétero, também não me afirmo pan ou bi. Tenho me afastado dessas categorias porque muitas vezes elas convocam uma resposta de um tempo que não tenho, o amanhã que ainda não vivi.

Mais do que submeter 7 bilhões de pessoas a 5 categorias (antes doença, ainda hoje pecado), cabe nos fazermos uma pergunta anterior: qual a validade dessa necessidade de haver uma identidade para nomear nossos laços afetivo-sexuais?

Precisamos de um nome para definir quem gosta de paçoca e lua? De um nome para quem ama sol ou suco de maçã?

Será que dar esses nomes ao desejo não serviu e serve à criação de um contraste de quem é saudável, quem é normal e quem é patológico?

As identidades fixas muitas vezes conduzem as pessoas a se sentirem fraudes, a cumprirem um roteiro do que é uma “lésbica/bi de verdade”, a se sentirem insuficientes, a se sentirem compelidas a se justificarem, a convencerem, a fazerem sentido a quem lhes oprime.

Muitos passamos a vida tentando convencer a quem nos oprime de que realmente não pecamos, que realmente merecemos perdão e reconhecimento.

Mas esquecemos que quem nos oferece a salvação e a redenção precisou inventar o pecado pelo qual nos desculpamos.

Precisam que demandemos a salvação, senão não têm mais nada a nos oferecer ou exigir. Se o veto e a chantagem da aceitação já não nos imobilizam, podemos viver com mais alegria nossos dias, nossa vida.

Se quando digo “eu sou” me cobrarão um roteiro daquilo de como devo ser, então que não paguemos o resgate, só assim a chantagem se dismantela.



Geni Núñez

Muitas vezes em nome das estratégias de luta nos perdemos e passamos a usar as identidades não como meio de luta, mas como doutrinas e passamos a ser crentes em sua mitologia colonial.

Para alguns a resignificação é um caminho, mas é igualmente legítima a não demanda de reconhecimento. Não cobro meu ingresso de meia entrada no show das mulheridades, não desejo mais uma vaga em nomes que sequer deveriam existir.

Se só tem gênero quem é humano, prefiro continuar bicho.

Que a palavra em vez de camisa de força, nos seja rede, apoio e abraço.

b) A colonialidade precisa da gente reféns de seu reconhecimento e tutela.

Querem que lutemos por uma branquitude boa, por uma heterossexualidade não violenta, por uma cisgeneridade saudável. Que lutemos por sua reforma e manutenção. É preciso compreender que o fim da heterossexualidade será também o fim das homossexualidades, bissexualidades. Que o fim da branquitude será o fim da negritude e da indianidade genérica. Que o fim do especismo será o fim do humano.

Em nenhum desses casos estou me referindo a uma morte concreta, necessariamente, mas ao fim de uma ficção que hierarquiza vidas e por isso normaliza suas mortes. Esse fim só será possível com reparação histórica.

As identidades coloniais são parasitárias, ou seja, só se positivam negatizando outras. Homossexualidade não vai deixar de ser pecado enquanto heterossexualidade não deixar de ser o modelo do saudável. Não dá pra querer o fim do inferno, sem querer o fim do céu.

“Mas a sociedade lê de tal forma”. Quase 90% da população brasileira se afirma cristã, nem por isso me intimidarei com sua predominância cultuando-a apenas porque a maioria o faz. É possível reconhecer os efeitos dessas ficções, combater suas violências sem fechar um pacto íntimo com elas.

Liberdade não é escolher entre as opções que a colonialidade nos dá, mas ter a coragem e ousadia de poder questionar sua própria oferta.

Máximo respeito a quem busca resignificar o que/quem é masculino e feminino, homem x mulher, mas que seja respeitado também o direito a não acreditar nesses pares, independente do tanto de matizes que tenham, da pluralidade com que se apresentem. A não conversão a essas lógicas não é falta de consciência/respeito, mas não exijam culto aos seus deuses.

c) Poema Corpo potável:

Minha inteligência não é feminina (nem masculina)

Minhas orelhas não são femininas (nem masculinas)

Nenhum órgão do meu corpo tem gênero, nem meu fígado, rins, nem meu coração, minha bunda ou vagina.

O vento cuida de nós, os rios matam nossa sede, a terra nos abraça e nos cuida: nem por isso o cuidado é feminino (nem masculino).

Os rios também têm curvas (nem por isso são mulheres).

O sol que aquece as plantas não é homem (nem mulher).

A terra florescendo, a chuva caindo, não são mulheres (nem homens).

Da mesma forma que um raio não é homem, nem uma borboleta é mulher, o binário de gênero nos descreve muito mal.



Quando dizem que só humano pode ser homem e mulher, querem dizer que ou se é humano ou se é bicho.

Só elogiam o humano/humanizado porque veem bicho como ofensa.

“Parece animal” quem não é civilizado.

Da hierarquia do humano (entre si e com os demais seres) que decorrem todas as violências.

Se o mundo colonial nos vê e classifica desde seus critérios, não será por isso que tomarei como saudáveis suas regras. O folclore de gênero não faz sentido para mim, nem sua mitologia de que a cor rosa do céu é cor de mulher e o azul do mar, cor de homem.

Cuidado, afeto, sensibilidade, força, inteligência ...tudo isso existe no mundo e não é coisa de mulher (nem de homem).

Não sermos crentes do gênero nos auxilia a descentralizar o humano do sentido das coisas <3

Ser humano não significa ser mais um dentre muitos bichos, mas o principal, o mais importante, o melhor.

Isso é precisamente o que não sou, o que não somos.

A despeito de todas as ficções coloniais, com orgulho digo: não sou mulher (nem homem).

Se a cor do caqui é brilhosa, ela deixa de brilhar se eu disser brilhoso?

Se o calor do sol me esquenta, deixaria de me aquecer se eu dissesse no feminino?

Se a nuvem está cheia, ficaria vazia se eu dissesse cheio?

Se o som dos passarinhos é lindo, seria menos belo se eu dissesse linda?

Se me digo amoroso, me torno alguém menos afetuoso por usar essa ou aquela letra?

Se me digo sortude, tenho menos sorte?

Os crentes do gênero tomam as letras a, o, u e atribuem a elas um valor hierárquico, essencial e moralista. Em vez de janelas abertas para a vida, as letras se tornam cadeados.

“Usar rosa não me faz menos homem”/ “levantar menos peso não me faz menos mulher”, apressam-se a dizer. E se fizer? Qual o problema em ser menos homem? Em ser menos mulher? Por que tanto medo em viver para além dessa mitologia? Homem e mulher não existem senão como uma ficção, assim como um pardal não é um homem, nem uma nuvem é mulher, repito, o binarismo do cis-gênero nos descreve muito mal. E olha que não tenho problema com ficções e invenções, penso que podem ser formas muito lindas de se relacionar com a vida. No entanto, as ficções binaristas são problemáticas na medida em que resumem o mundo em dois (quando muito, três).

Reconhecer o que em nós é incapturável é parte da serenidade do abraço aos fluxos de nossas existências.

A defesa da monogamia é feita em grande parte pautada na possibilidade de escolha e na ideia de que só assim há uma responsabilidade afetiva ética. Por sua vez, a visão crítica compreende a monogamia como uma estrutura de poder que promove desigualdades nas relações afetivas, colocando estas como prioridade em detrimento de uma rede de relações e encontros possíveis, não apenas afetivos, mas de amizade, de trabalho, de luta e de nós mesmas. O que é a não-monogamia enquanto um não-modelo relacional e uma prática eminentemente política? Para você, como funciona a ética efetiva na prática relacional não-monogâmica?



Tenho chamado de sistemas de monoculturas a lógica da colonialidade. Nela, o um é imposto como único caminho possível. O deus cristão não é apenas monoteísta, mas monogâmico: para provar que o ama, a pessoa precisa, necessariamente, não amar outros deuses, senão comete adultério. É nessa linha que a monogamia é um sacramento cristão, ela é um casamento com Jesus. A imposição da monogamia, segundo a historiadora Vania Moreira, foi crucial para a implementação do projeto colonial. Ela comenta que o combate dos missionários à não monogamia indígena se tornou uma grande obsessão na época porque ela impedia o batismo e sem este, não seria possível levar adiante a catequização. Nas cartas jesuíticas, temos relatos dos padres em que afirmavam que o único casamento verdadeiro era o cristão e, portanto, o monogâmico. A qualidade exclusiva desse matrimônio estaria especialmente posta no seu atributo temporal, ou seja, só seria verdadeiro o vínculo que não se acabasse e/ou se transformasse. Os jesuítas ficavam horrorizados em observar que nossos ancestrais guarani interrompiam o vínculo quando queriam e como desejavam, sem que houvesse punição ou constrangimento algum em relação a isso. Nisso, vemos que monogamia não era e não é sobre quantidade de pessoas com que se relaciona, mas sobretudo sobre o modo em que essa relação acontece. Se lembrarmos que a conquista do direito ao divórcio só foi plenamente assegurada na Constituição de 1988, percebemos como até pouquíssimo tempo, as pessoas não tinham o direito legal de interromper suas relações. O Estado colonial em que vivemos é fundamentalmente cristão, inclusive há poucos anos atrás ele criminalizava pessoas pelo crime de “adultério”, que em verdade não passa de um pecado cristão. No mesmo sentido, a bigamia segue sendo qualificada como um crime no Código Penal, o que me leva a perguntar: que escolha é essa que quando dissemos não podemos ir para a cadeia? Que elogio nostálgico é esse das antigas relações que duravam a vida toda, quando não havia outra possibilidade que não sua manutenção?

Não monogamia anticolonial, para mim, é sobre a possibilidade de termos autonomia em nossas decisões sobre nossa própria afetividade, sexualidade. Assim como monogamia não é sobre quantidade, apenas, não monogamia também não. Assim como uma pessoa bissexual tem a potencialidade de se atrair por mais de um “gênero”, mas isso não significa que ela necessariamente irá se atrair por todos, uma pessoa não monogâmica tem a potencialidade de se relacionar com mais de uma pessoa ao mesmo tempo, embora isso não signifique que necessariamente irá fazê-lo.

Acredito que ninguém ficaria muito confortável em afirmar: optei por um sistema de controle, punição e impus exclusividade emocional/sexual a quem amo. Não, a narrativa em defesa da monogamia aciona a positividade e a noção de escolha para ficar confortável consigo. E aí o que tenho sugerido alguns questionamentos: *se a pessoa não tem desejo de ficar com outras além daquela com a qual namora, não seria aí mesmo maior a obsolescência da monogamia? Se é mesmo uma escolha livre, por que a necessidade de um contrato punitivo? Nem tudo que é combinado, é ético e a meu ver, autonomia sobre si mesmo é algo que não se terceiriza.*

Assim como o heterossexismo não é sobre a heterossexualidade como uma das sexualidades possíveis, mas como a única, a monogamia não é sobre se relacionar com uma pessoa e sim com apenas uma e com essa, de determinada forma, num determinado tempo. A colonialidade não admite concomitâncias. A demanda não é de também ser amado, mas de ser unicamente amado. No monoteísmo cristão, se houvesse o reconhecimento de que a espiritualidade cristã era apenas uma dentre muitas, não teríamos a motivação do projeto colonial de catequização. *Então, para mim, não monogamia é sobre nos descentralizarmos: não somos o centro do planeta, não somos o centro da vida de outra pessoa, nem o gênese, apocalipse, régua ou bússola da vida alheia.* Muitas pessoas acreditam que não monogamia é um modelo



específico, antagônico ao modelo monogâmico. Nessa linha, haveria apenas duas opções relacionais. Este é um equívoco em muitos sentidos: vejam, monogamia é um sistema compulsório que se pretende como o único possível para bilhões de pessoas. Como que “daria certo” um único jeito de se relacionar para pessoas tão diversas, com histórias de vida tão distintas, com tantas diferenças de classe, raça, etnia, deficiência etc.? A pergunta correta deveria ser essa, mas a colonialidade inverte as perguntas. Toda hegemonia só se constrói nesse lugar através da violência, do apagamento, do epistemicídio.

A partir do que tenho chamado de artesanaria dos afetos, não tem como existir apenas UMA não monogamia, mas sim a construção singular de cada relação, pois cada encontro é único. Tecer fios de sentido que de alguma forma acolham nossa existência é uma tarefa trabalhosa, mas ao mesmo tempo muito potente e produtora de saúde mental-físico-social. Muitas vezes sem uma referência pronta a gente se sente perdido, confuso e com medo, mas honrar nosso tempo de vida envolve termos a coragem de construir nosso próprio caminho, nosso próprio sentido, sempre provisório. Se as receitas prontas, de glutamato emocional, diminuem nossa capacidade de sentir os diferentes gostos dos alimentos, como podemos fazer para recuperar nossa capacidade de realmente conhecer nosso próprio paladar? Um gosto e uma alegria que não seja aquela do desespero que a dependência dá, com toda sua urgência, pressa e pasteurização.

Lembro aqui de um trecho da música Transbordar que amo muito da grande artista @dandaramanoela: “visto a roupa que você deixou pra mim, não me cai tão bem, mas eu visto mesmo assim, que é pra não te chatear, não quero te ver chorar, mas dói, dói em mim”. Como seria sua roupa se você fosse sua própria estilista? Que cor, tamanho e formato teria?

É nesse sentido que penso na artesanaria nos afetos.

As pautas de gênero e sexualidade encontram espaço de diálogo ou são polêmicas dentro do movimento indígena?

Falando pela experiência que tenho como guarani, temos encontros regionais e nacionais das Kunhangue, em que discutimos diversas pautas. Não é porque não falamos disso da mesma forma que determinados grupos o fazem que não fazemos. Sempre me senti muito acolhida entre meus parentes, embora, por sermos seres contemporâneos, os discursos cristãos e o pensamento monocultural inegavelmente também nos atingiu.

Outro tópico bastante abordado pelas suas falas até aqui é o papel das religiões de matriz cristãs e a colonialidade. Há uma relação histórica de genocídio e epistemicídio entre a religião cristã e os povos indígenas. Atualizando como se dá essa relação de poder ainda no contexto atual, você critica a separação entre bons e maus e cristãos, afirmando não ser possível realizar uma descolonização sem uma descatequização, pode falar mais sobre esse assunto?

Como disse, a colonialidade não admite concomitâncias, por isso o avanço do cristianismo implica no direto desaparecimento de línguas e costumes originários. Foi preciso muito sangue para que hoje cerca de 90% desse país se afirme cristão (IBGE, 2010). Toda essa invenção de Brasil, cuja bandeira homenageia as casas portuguesas coloniais, cuja língua oficial é o português, cuja religião oficial é o cristianismo. A imposição dessa pretensa homogeneização da identidade nacional tem como principais adversários nossa diversidade étnica, que a todo momento contradiz essas narrativas, lembrando que aqui nessa terra não há o português como única língua, nem o cristianismo como única espiritualidade, nem uma única nação. Nós somos



perseguidos não somente pela racialização da nossa pele, mas pelos nossos modos de vida, radicalmente contrários à lógica da exploração, do desenvolvimento (ordem e progresso!), da matança de bichos de toda ordem (humanos ou não). Nós buscamos um envolvimento de qualidade entre o tecido da vida do qual fazemos parte, não vendo aos demais seres como objeto ou propriedade e sim como nossos parentes, nossos irmãos. Quando digo que o debate não é sobre o “verdadeiro cristão”, sobre os cristãos bons ou maus, o que quero pontuar é que a lógica do bem compõe a lógica da moralidade, não existe moral cristã sem bem e mal. E o que pauto é uma vida em que o acesso à saúde, educação, moradia não seja mediado por esse tipo de raciocínio, entende? Não dá para querermos o fim do inferno sem o fim do paraíso. O professor parente Gersém Baniwa nos ensina que a noção de “sobrenatural” da matriz filosófica europeia cristã não contempla nossas perspectivas indígenas. Isso porque a ideia de algo sobre/sobrenatural coloca a natureza como apartado, inferior, distante. Os deuses coloniais costumam ser os seres nomeados como sobrenaturais - eles e os demais seres que excedem de alguma forma a ordem “natural” das coisas. Para nós, os espíritos, os seres encantados e os humanos não estão acima do mundo, acima da natureza, pois ela é tudo que há, é o que somos. A noção de super-homem dos filmes estadunidenses é um dos sintomas do desejo de ser mais e maior do que se é. Parece que ser uma pessoa comum é pouca coisa, seria necessário ser/ter algo muito maior que a banalidade da vida. Nisso, o imaginário branco recorre ao desejo por não ter limites: ser hiper alongado, ter teias imensas, correr mais rápido que o comum, voar, ficar gigante ou minúsculo, etc. Na minha visão, o limite de cada ser em sua espécie é uma falsa proposição, porque nosso corpo não termina na pele, como diz Haraway. Somos uma multidão de seres, íntima e profundamente conectados com o ar, com todos uma multidão de seres, íntima e profundamente conectados com o ar, com todos os poros da nossa pele, desde antes de nascermos até depois de nossa morte. A diferença humano x animal é uma ficção. As aranhas não são monótonas por não serem do tamanho de um prédio, o alongamento da lesma é perfeito mesmo que sua elasticidade não salve os EUA, haha. Cada vida é como tinha de ser, não lhes falta nem sobra nada. Muitas das psicopatologias são reflexo da distorção do tempo: excesso de futuro, de passado. Acolher nosso tamanho, nem maior nem menor do que deve é também se reconciliar com a vida, é parar de tentar se vingar do tempo. Sem super humano e sem sobrenatural conseguiremos parar de ferir (nossa) natureza. A luta contra si é sempre uma batalha perdida.

Queria retomar a questão do tempo e da colonialidade, pois estamos em um momento muito crucial de decisão sobre o marco temporal, na PL490. Dentre as práticas mais condenáveis pelos jesuítas estavam o “xamanismo, nudez, não monogamia e nomadismo” (Cartas jesuíticas, Manoel da Nóbrega, 1517-1570). O “nomadismo” era condenado pelos missionários porque dificultava a conversão, controle e punição colonial. A circulação indígena entre diferentes territórios era uma forma de fortalecimento cosmogônico e político, portanto uma grande inimiga da catequização. O “direito de ir e vir” nunca foi coletivo de fato. Pessoas colocadas na posição de propriedade alheia, por exemplo, jamais puderam exercê-lo (ex: escravidão). Até 1962 mulheres casadas precisavam de autorização escrita do marido para viajar, um exemplo de como as opressões estão muito relacionadas ao controle, ao cerceamento da liberdade. O marco temporal também é um marco espacial, ideológico, cristão. É possível ser dono de algo que muda, que se transforma? Não, a lógica da propriedade precisa da fixidez do tempo e do espaço. Se “nomadismo” era considerado um pecado lá em 1500, hoje continua sendo punido pelo Estado brasileiro que permanece a cada dia mais cristão, estabelecendo fronteiras racistas, etnocidas e misóginas de quem pode ir e vir, onde e com quem. Nóbrega dizia que “sem sujeição não há conversão”. O impedimento do “nomadismo” facilitava muito a imposição da monogamia, já que controlar e cercear estando no mesmo lugar, na mesma casa e sem ter para onde



ir eram (e continuam sendo) as condições ideais de controle e dependência. Só há progresso da ordem colonial se for possível controlar o tempo e o espaço. Querem que nos mantenhamos no mesmo lugar “até que a morte nos separe”, com a mesma pessoa, no mesmo trabalho, na mesma cidade, com a mesma sexualidade. “A civilização transforma o tempo do diabo, que é o tempo desordenado do ócio, em tempo de graça, cronometrado para oração e trabalho” – diz Nóbrega. Por isso sou contra todos os marcos coloniais do tempo.

Por fim, gostaria de agradecer e pedir que você falasse um pouco sobre formas de diálogo e solidariedade. Nas suas redes sociais, você posta sobre o seu posicionamento político, discussões sobre os temas que falamos até aqui e muito mais, mas também promove ações e cursos para arrecadar doações para as causas que você faz parte. Você vê as redes sociais como uma plataforma capaz de promover uma troca de fato? Qual recado você daria para quem está querendo se engajar e apoiar a luta dos povos indígenas?

Eu me sinto muito presenteado por fazer parte das lutas junto com meu povo, a alegria do coletivo, da redistribuição é única. Para tornarmos possíveis nossas idas à Brasília, em atos, manifestações, para termos alimento, moradia e afins, precisamos, infelizmente, de recurso financeiro. Então, eu sou uma gotinha no oceano das nossas lutas e uma das minhas frentes é essa, articular para somar na concretização de nossos projetos e enfrentamentos. Tenho chamado de reflorestamento do imaginário esse processo de cura das feridas coloniais, esse processo da retomada não só da terra, mas também da nossa alegria. As redes sociais são uma das nossas flechas contemporâneas e como me ensinou meu querido parente Daniel Yberê, nós afiamos nossas palavras e caçamos nossos colonizadores também dessa forma. Mas não paramos por aí. No meu trabalho mesmo, meu objetivo não está em convencer ou converter, haha, é sempre um convite mesmo, abre as portas e janelas de si quem/quando quer. Muito mais que buscar convencer quem nos oprime a deixar de fazê-lo, rs, o que busco é fortalecer minhas comunidades e com isso retirar o poder de quem nos oprime do acesso à opressão. Aos nossos apoiadores, a chamada que deixo é de que se lembrem que esse engajamento antirracista não é um presente ou signo de benevolente caridade, mas um gesto de reparação histórica. No fim das contas, a luta pela terra, a luta pela autonomia beneficiará a todes.

Referências

CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: Azkue, Irantzu Mendia; Luxán, Marta; Legarreta, Matxalen; Guzmán, Gloria; Zirion, Iker & Carballo, Jokin Azpiazu. (Ed.). **Otras formas de (re)conocer**: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. Bilbao: UPV/EHU, 2014, p. 45-62.

GANE, Nicholas; HARAWAY, Donna. Se nós nunca fomos humanos, o que fazer? **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 1, n. 6, p. 1-5, 1 ago. 2010.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2006.



INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, jul./dez., p. 73-101. 2008.

MAXACALI, Laís Zinha. **Um pouco sobre etnocídio e por que não estamos falando de genocídio em seu sentido literal**. 2019. Facebook: Laís Zinha. Disponível em: https://m.facebook.com/nt/screen/?params=%7B%22note_id%22%3A1027732227666949%7D&path=%2Fnotes%2Fnote%2F&_rdr. Acesso em: 4 ago. 2021.

MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. **Topoi**, Rio de Janeiro), v. 19, n. 39, p. 29-52. 2018.

OYĔWÙMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução: Juliana Araújo. **CODESRIA Gender Series**, Dakar, v. 1, p. 1-8. 2004.

_____. **La invención de las mujeres**: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género. Bogotá: Editora en la frontera, 2017.

PIB. **Povos Indígenas no Brasil**. Página inicial. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal. Acesso em: 4 ago. 2021.

SEUSS, Paulo. A história dos jesuítas no Brasil. **CIMI**, 31 jan 2006. Disponível em: <https://cimi.org.br/2006/01/24398/>. Acesso em: 3 ago. 2021.

SILVA, Edson. “Os caboclos” que são índios: história e resistência indígena no Nordeste”. **CES-VASF**, Belém de São Francisco, ano III, n. 3, p. 127-137. 2004.

TUPINAMBÁ, Casé Xucuru Angatu. “Carama súi ìe’monguetás ìe’engaras: carubas Moemas ìe’engas - (Re) Existências Indigenamente Decoloniais”. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; Danner, Leno Francisco. Orgs. **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Autoria, Autonomia e Ativismo. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

Entrevista com Elisa Pankararu: movimento de mulheres indígenas e feminismo indígena

Jade Alcântara Lôbo

PPGAS/UFSC

Entrevista com Elisa Pankararu: movimento de mulheres indígenas e feminismo indígena

Resumo

O presente texto é a transcrição da entrevista realizada pela antropóloga Jade Alcântara Lôbo com Elisa Urbano Ramos Pankararu, , ativista indígena da etnia Pankararu e antropóloga que possui mais de uma década de participação de movimentos do campesinato, indígena e das mulheres. Neste diálogo entre duas mulheres engajadas na luta dos povos e contra a desigualdade de gênero abordamos sobre a trajetória de Elisa Pankararu e sua defesa da existência de um feminismo indígena. Esta entrevista foi realizada de forma virtual no segundo semestre de 2021, respeitando os protocolos necessários mediante a pandemia Covid-19.

Palavras-chave: Feminismo Indígena; Elisa Urbano Ramos Pankararu; Feminismo Comunitário.

Entrevista a Elisa Pankararu: el movimiento de mujeres indígenas y el feminismo indígena

Resumen

El presente texto es la transcripción de la entrevista realizada por la antropóloga Jade Alcântara Lôbo a Elisa Urbano Pankararu, activista indígena de la etnia Pankararu y antropóloga que participa en movimientos campesinos, indígenas y de mujeres desde hace más de una década. En este diálogo entre dos mujeres comprometidas en la lucha de los pueblos y contra la desigualdad de género, discutimos la trayectoria de Elisa Pankararu y su defensa de la existencia de un feminismo indígena. Esta entrevista se realizó de manera virtual en el segundo semestre de 2021, respetando los protocolos necesarios debido a la pandemia del Covid-19.

Palabras clave: Feminismo Indígena; Elisa Urbano Ramos Pankararu; Feminismo Comunitario.

Interview with Elisa Pankararu: The Indigenous Women's Movement And Indigenous Feminism

Abstract

The present text is the transcript of the interview carried out by anthropologist Jade Alcântara Lôbo with Elisa Urbano Pankararu, an indigenous activist from the Pankararu ethnic group and anthropologist who has participated in movements of peasants, indigenous and women for more than a decade. In this dialogue between two women engaged in the struggle of peoples and against gender inequality, we discuss the trajectory of Elisa Pankararu and her defense of the existence of an indigenous feminism. This interview was conducted virtually in the second half of 2021, respecting the necessary protocols due to the Covid-19 pandemic.

Keywords: Indigenous Feminism. Elisa Urbano Ramos Pankararu. Popular Peasant Feminism.

Elisa Urbano Ramos Pankararu é ativista indígena da etnia Pankararu com mais de uma década de participação dentro de movimentos do campesinato, indígena e das mulheres. Elisa também é mestre em Antropologia pelo PPGA-UFPE e Coordenadora do Departamento de Mulheres Indígenas da APOINME - Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste. Sua dissertação “Mulheres Lideranças Indígenas em Pernambuco – Espaço de poder onde acontece a equidade de gênero” discute teoricamente a existência de um feminismo indígena e a luta de mulheres indígenas de Pernambuco. Esta entrevista ocorreu de forma virtual devido a pandemia do covid-19, no segundo semestre de 2021.

Foto: Elisa Urbano Ramos Pankararu (cedida pela entrevistada).





Elisa Pankararu

Elisa, te conheci através da professora Marina Guimarães, coordenadora do Grupo Confluências Afroindígenas da UFBA, em uma pequena reunião do grupo. Me sinto honrada de estar aprendendo contigo novamente. Aprendi bastante sobre feminismo indígena lendo sua dissertação e debatendo naquela reunião que mais tarde levou à nossa live do I Ciclo de Cursos Encruzilhada de Saberes Afroindígenas. O que te levou a estudar feminismo indígena?

O meu interesse em pensar feminismo indígena vem a partir do meu conhecimento da nomenclatura, do significado e das lutas tal qual ele iniciou na Europa. E aí eu digo na Europa de acordo com o registro, como que é escrito. Porque a Julieta Paredes vai dizer de feminismo que já no século 13 as nossas mulheres da ameríndia já tinham esse protagonismo embora essa palavra não fosse utilizada. Eu sou professora de formação de profissão, no entanto é a partir do movimento indígena que eu passo a participar de grupos que discutimos sobre mulheres. Em princípio sobre mulheres indígenas, mas principalmente violência com as mulheres, violência de gênero, contexto de desigualdade que sempre houve e havia naquele momento em que eu comecei a participar dessas reuniões. Aqui em Pernambuco a partir da APOINME - Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste do departamento de mulheres indígenas começaram a acontecer alguns encontros com mulheres indígenas de todos os povos daqui de Pernambuco e havia um convite a partir de COPIPE - Comissão de Professores/as Indígenas de Pernambuco. A COPIPE é uma organização muito atuante, ela foi formada a partir de janeiro de 2000 e naquele momento ela era majoritariamente composta por mulheres. Por ser uma organização que combatia muito o sistema governamental pelo direito da educação escolar indígena específica e diferenciada bem no início da Resolução 3/99 do Conselho Nacional de Educação¹ - Câmara de Educação Básica a luta naquele momento era pela estadualização das escolas indígenas em Pernambuco, mas também pela implementação de diretrizes de uma escola indígena. Então aquelas mulheres eram questionadas pela sua saída das aldeias para a capital, mas principalmente por ser um grupo combatente que passavam a ter aquele destaque nos seus territórios não apenas pelas lutas, mas pelas conquistas. Algumas organizações, ONGs, passaram a realizar encontros de mulheres indígenas em Pernambuco. No princípio eu recebia os convites, mas não tinha empolgação porque naquele momento eu acreditava que discutir violência contra mulher era algo que não me pertencia porque eu entendia violência apenas como violência física. No entanto, eu fui me incorporando ao grupo e passei a fazer parte de uma organização aqui de Pernambuco que se chama Comissão Permanente de Mulheres Rurais onde tem várias organizações sociais do campo como a CPT, MST, Rede de Mulheres Quilombolas, Rede de Mulheres Indígenas a qual eu fui convidada e tivemos vários encontros para escrever um Plano Estadual de Políticas Públicas para Mulheres Rurais. Eu digo mulheres rurais porque foi a nomenclatura que foi utilizada embora houvesse a proposição que fosse utilizada a palavra campo, mas não passou.

Nesses grupos, organizações e coletivos de mulheres havia sempre falas sobre gênero, feminismo, machismo, primeira onda, segunda onda, sobre a participação de algumas feministas estudiosas pesquisadoras do assunto naquele momento. Embora eu já fizesse uma defesa sobre os direitos das mulheres, eu não tinha um entendimento acadêmico. Eu sentia a necessidade de estudar o assunto, de conhecer o significado dessas nomenclaturas em que o feminismo e os direitos das mulheres são discutidos. Então eu fui fazer um curso, uma especialização lato sensu sobre políticas para mulheres onde eu encontrei uma série de disciplinas que trouxeram essas discussões tal qual eu tinha interesse de estudar através de textos, filmes e exposições. Esse

¹ Resolução CEB nº 3, de 10 de novembro de 1999. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CEB0399.pdf>>. Acesso em 3 mar. 2022.



curso foi ofertado pela Secretaria de Direito da Mulher e pelo PPGA da UFPE. Mas havia algo que me intrigava, algo que me chamava atenção, que era a afirmação que não havia feministas indígenas. Não havia feminista indígena! E isto me chamava atenção. Por quê? Como? Uma vez em um Conferência Estadual de Direito da Mulher, umas três conferências atrás, eu fui convidada para fazer uma fala em uma mesa eu fui apresentada como mulher indígena feminista. Todas as mulheres eram apresentadas como feministas, a sua organização e feminista. E eu fiquei com aquela ideia na cabeça. Eu fiquei com aquela ideia na cabeça: “como eu sou feminista? Não existe mulher indígena feminista”. E ao mesmo tempo havia outra afirmação na minha cabeça: “mas eu sou feminista!” Ou seja, uma certa crise de identidade. A identidade de que eu me afirmava feminista e ao mesmo tempo que não havia feminismo entre as mulheres indígenas. Eu penso que esse é o princípio do meu interesse em pensar feminismo indígena. Por que sim? E por que não? A partir da minha identidade, do meu lugar de fala, da minha participação.. Então foi passando até a época em que eu cheguei no mestrado, mais de uma década que eu já havia feito várias leituras, ouvido muito sobre feminismo e já havia escrito um TCC sobre lideranças mulheres em Pernambuco que já havia sido publicado. Mas nesse texto eu não falava ainda de feminismo ainda, mas na minha cabeça já estava essa ideia de falar do feminismo do ponto de vista acadêmico. E na Universidade o único departamento aqui em Pernambuco, diferente da Bahia, o único departamento que vai falar sobre questões de gênero é na Antropologia. Então foi para lá que eu fui. E aí eu não vou apenas ouvir dizer que não existe mulher feminista, mas ler em algumas revistas. Na minha dissertação eu vou falar de uma leitura que me deixou bastante intrigada que foi o 6º ENEI - Encontro Nacional de Estudantes Indígenas - onde o edital de chamada de trabalho vai ser categórico no texto: “Não aceitamos trabalhos que falem sobre feminismo”. Isso me deixou mais intrigada ainda. Eu já estava em um patamar avançado de leituras, de afirmação de identidade e de convivência com outras feministas.

Interessante esta sua trajetória, como mulher negra percorri um caminho muito parecido. Primeiramente me questionava se poderia me posicionar enquanto feminista visto que observa a violência racial essencialmente imbricada nas demais. Depois fui observando as pautas distintas, principalmente no que se refere ao feminismo branco. Mais tarde percebi que esse debate interno era também o de várias outras mulheres e que existem plurais feminismos, como o feminismo interseccional negro e até mesmo movimentos que buscam equidade de gênero mas preferem se diferenciar do movimento hegemônico, como mulherismo africana. Em meio a este debate interno, que também é coletivo, como você começou a pensar teoricamente o feminismo indígena?

Pois é! Eu já estava pensando em teorizar, mas tinha dificuldades em encontrar referências. É claro que eu utilizo muitos textos que trazem questões indígenas. Considerando que as mulheres indígenas exercem seus protagonistas em todos os espaços coletivos.

Como foi a construção de sua tese? Você utiliza bastante o feminismo comunitário no seu trabalho como fundamento teórico. Por que essa escolha?

Então, em conversa com o Professor da UFBA Recôncavo Baiano Felipe Milanez, ele me falou sobre feminismo comunitário. E me passou várias publicações em espanhol, publicadas em vários países da Mesoamérica. A obra “Hilando fino desde el feminismo comunitario” de Julieta Paredes é a repercussão em torno da discussão. Foi nessa leitura que eu encontrei a base para teorizar o meu texto. Principalmente pelos elementos indígenas que encontrei. Os textos sobre feminismo comunitário serviram como embasamento teórico, no entanto, minha grande inspiração foi a observação de mulheres com as quais eu fui convivendo durante as minhas vivências



Elisa Pankararu

desde criança até os dias atuais. Aí eu vou falar no mundo dos sonhos. O mundo dos sonhos são inspirações que eu tenho para compor algumas frases a partir de lembranças repentinas de palavras que surgem na minha mente nesse mundo cosmológico que é a presença das mulheres indígenas em todo o nosso território em todas nossas atividades. Eu escrevo pouco sobre o território, mas ele tem um significado amplo de presenças amplas e atividades múltiplas desde as práticas do cotidiano até o mundo da espiritualidade. Então são espaços políticos que discutem políticas públicas e de intervenção. Esses espaços são muitos, são vários, são diversos. Também escrevo sobre essa presença, essa força com que as mulheres indígenas participam, em princípio as mulheres Pankararu que é meu lugar de fala, mas também mulheres de outros povos de Pernambuco que são quem eu vou falar em especial. Claro que eu vou encontrar questionamentos como em relação a outros feminismos bem como você coloca quando fazem essa referência ao feminismo ocidental, chamado também de feminismo branco. No meu caso sobre o feminismo indígena é uma composição a partir de observações a partir de vivências. Não dá para ficar se apegando a ideias de contrariedade. A palavra feminismo é uma nomenclatura, mas também uma forma de pensar o mundo. É um mundo de harmonia, um mundo sem desigualdade. Então não é apenas a questão das mulheres, mas é também pensar um mundo de justiça para homens e mulheres e todos os seres. Então, para além da nomenclatura e sua origem de enquanto publicização, vamos pensar na diversidade de culturas. Vamos pensar o campesinato, o feminismo negro, o ecofeminismo.. Outras formas de pensar nessas organizações vão sendo escritas, mas o principal significado do feminismo é a não violência, é a igualdade de direitos, é a justiça social. No Brasil até então não havia muita referência escrita sobre feminismo indígena além da negação disso em revistas não científicas. Outras pesquisadoras usavam a palavra feminino, mas eu penso que havia um certo receio em escrever e pronunciar feminismo. Teria que ser uma mulher indígena que fizesse toda essa contextualização inclusive na questão do enfrentamento. Porque eu vou ouvir o enfrentamento de ideias quando você vai falar de feminismo negro. E aí vamos pensar feminismo plurais, mas quando falei pela primeira vez de feminismo indígena eu fiz referência a esse feminismo indígena também como feminismos outros que está atrelado a ele a ideia da descolonização.

Como as suas companheiras de luta e território também indígenas receberam a sua tese sobre feminismo indígena. Houve divergências?

Penso que trazer a essência indígena fez com que as mulheres se encontrassem no meu texto. Porque ouvi a palavra: você me representa. Então me senti coletivo, uma vez que me inspirei nessas mulheres.

Elisa de acordo com seus estudos quais são os maiores desafios e violências que as mulheres indígenas vivenciam hoje?

No decorrer desses 521 anos de invasão o desafio de existência se junta ao desafio de resistir. E nessa atual conjuntura, a violência contra as mulheres indígenas podem ser citadas sob várias vertentes, vários patamares. Em primeiro lugar a violação dos nossos territórios, que implica uma violência contra a nossa espiritualidade, a mãe natureza e toda sua constituição.

Elisa, Muito Obrigada por me conceder essa entrevista. Eu fico muito feliz de ouvir você. Que possamos cada vez mais nos fortalecer em comunidade na luta contra as injustiças sociais.

Entrevistando Flavia Rios: Um olhar sobre os feminismos negros a partir dos estudos de raça e gênero no Brasil e na América Latina

Mayara Nicolau de Paula

FAL / UFMG

Patrícia Lânes

PPCIS / UERJ

Entrevistando Flavia Rios: um olhar sobre os feminismos negros a partir dos estudos de raça e gênero no Brasil e na América Latina

Resumo

A entrevista com a socióloga brasileira Flavia Rios teve como objetivo central ouvi-la acerca de suas contribuições para os estudos raciais e de gênero no Brasil, privilegiando seu trabalho sobre a intelectual e militante Lélia Gonzalez e os debates contemporâneos acerca de feminismos negros e interseccionalidade. A entrevista foi realizada por meio de uma troca de mensagens via correio eletrônico. As questões foram formuladas a partir de discussões entre as duas entrevistadoras, pesquisadoras de diferentes áreas do conhecimento (Antropologia e Linguística), porém com grande interesse no debate sobre feminismos negros. Foi proposta uma divisão em três grandes frentes: (i) trajetória acadêmica e pessoal de Flavia Rios, (ii) seus estudos sobre vida e obra de Lélia Gonzalez e (iii) questões sobre feminismo negro e interseccionalidade. Flavia faz uma breve apresentação pessoal para, em seguida, partir para os temas relativos a seu interesse no trabalho de Lélia Gonzalez e como isso se desdobrou em recentes publicações e aprofundamento na vasta produção da pensadora. Na parte final, destaca-se a discussão sobre interseccionalidade e como essa noção vem sendo concebida como ferramenta de intervenção política por todas e todos que se interessam pelos avanços do feminismo, em especial o feminismo negro e latino-americano.

Palavras-chave: Feminismo Negro; Lélia Gonzalez; Interseccionalidade.

Entrevistando a Flavia Rios: una mirada a los feminismos negros a partir de estudios de raza y género en Brasil y América Latina

Resumen

El objetivo principal de la entrevista con la socióloga brasileña Flavia Rios fue escucharla sobre sus aportes a los estudios raciales y de género en Brasil, centrándose en su trabajo sobre la intelectual y activista Lélia Gonzalez y los debates contemporáneos sobre los feminismos negros y la interseccionalidad. La entrevista se realizó mediante un intercambio de mensajes por correo electrónico. Las preguntas se formularon a partir de discusiones entre las dos entrevistadoras, investigadoras de distintas áreas de conocimiento (Antropología y Lingüística), pero con gran interés en el debate sobre los feminismos negros. Se propuso una división en tres frentes principales: (i) la trayectoria académica y personal de Flavia Rios, (ii) sus estudios sobre la vida y obra de Lélia Gonzalez y (iii) cuestiones sobre el feminismo negro y la interseccionalidad. Flavia hace una breve presentación personal para luego pasar a temas relacionados con su interés por la obra de Lélia González y cómo eso se desdobló en publicaciones recientes y en una profundización de la vasta producción de la pensadora. En la parte final, se destaca la discusión sobre la interseccionalidad y cómo esta noción ha sido concebida como una herramienta de intervención política por parte de quienes se interesan en los avances del feminismo, especialmente del feminismo negro y latinoamericano.

Palabras clave: Feminismo Negro; Lélia Gonzalez; Interseccionalidad.

Interviewing Flavia Rios: a look at black feminisms from the perspective of race and gender studies in Brazil and Latin America

Abstract

The interview with Brazilian sociologist Flavia Rios aimed to listen to her about her contributions to racial and gender studies in Brazil, focusing on her work on the intellectual and militant Lélia Gonzalez and the contemporary debates about black feminisms and intersectionality. The interview was conducted through an exchange of messages via e-mail. The questions were formulated based on discussions between the two interviewers, researchers from different areas of knowledge (Anthropology and Linguistics), but with great interest in the debate on black feminisms. A division into three major fronts was proposed: (i) Flavia Rios's academic and personal trajectory, (ii) her studies on the life and work of Lélia Gonzalez and (iii) questions about black feminism and intersectionality. Flavia makes a brief personal presentation and then moves on to topics related to her interest in the work of Lélia Gonzalez and how these studies resulted in recent publications and an extending study of the thinker's vast production. In the final part, the focus is on the discussion about intersectionality and how this notion has been conceived as a tool of political intervention by all the ones interested in the advances of feminism, especially black feminism in Latin America.

Keywords: *Black Feminism; Lélia Gonzalez; Intersectionality*



A socióloga brasileira Flavia Rios é hoje uma das referências para aquelas e aqueles que pretendem conhecer a produção intelectual negra do país. Formada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP), Flavia se interessou pela intelectual e ativista Lélia Gonzalez ainda na graduação e, desde então, vem estudando sua obra e trajetória. Mestre e doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo, além dos trabalhos sobre Lélia Gonzalez, que incluem a publicação de dois livros, Flavia Rios possui vasta produção acadêmica sobre teorias interseccionais, relações raciais e de gênero, Ditadura Militar e democracia, educação e políticas de ações afirmativas no ensino superior.

Ela atuou no comitê científico do Latin American Anti-racism in a 'Post-Racial' Age (LAPO-RA) entre 2017 e 2018 e atualmente integra o Comitê Científico do AFRO/CEBRAP, participa do projeto “Vozes do Genocídio da Juventude Negra” (CNPq/ 2019) e coordena o projeto “Gestão municipal da igualdade racial e políticas inclusivas de educação e trabalho no município de Niterói: estudos e ações para sua implementação” (PDPA/FEC, 2020-2022). Flavia também atuou como Visiting Student Researcher Collaborator na Princeton University/ EUA. Atualmente, coordena o grupo Grupo de Estudos e Pesquisa Guerreiro Ramos (NEGRA) na Universidade Federal Fluminense, onde leciona desde 2015 e onde integra a Pós-graduação em Sociologia (PPGS).

As duas entrevistadoras chegaram ao trabalho de Flavia por diferentes caminhos. Patrícia Lânes é antropóloga, pesquisadora de pós-doutorado e bolsista da Capes vinculada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/ UERJ), onde vem investindo em estudos sobre memória coletiva, intervenções urbanas e artísticas e movimentos sociais populares a partir de perspectiva interseccional e de(s)colonial. Conheceu o trabalho da socióloga ainda no doutorado, quando Flavia lecionava na Universidade Federal Fluminense (UFF) onde Patrícia realizava doutorado em Antropologia. O encontro se deu a partir de amigos em comum e pela presença em bancas e eventos acadêmicos que se aliaram ao interesse pelas teorias da interseccionalidade e dos movimentos sociais contemporâneos com recortes racial e de gênero. Aproximou-se ainda mais do trabalho de Flavia Rios através de seu livro mais recente sobre Lélia Gonzalez. Em 2018, Rios foi uma das debatedoras do seminário do grupo de pesquisa CIDADES - Núcleo de Pesquisa Urbana, do qual Patrícia faz parte e cujo seminário ajudou a organizar.

Para Mayara Nicolau de Paula, professora adjunta da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e pesquisadora associada ao DALE! – Decolonizar a América Latina e seus Espaços, a aproximação com o trabalho de Flavia Rios deu-se a partir do interesse nos trabalhos sobre Lélia Gonzalez. Mayara trabalha com questões relativas à variação linguística e leciona disciplinas nas quais a história do português brasileiro é pauta constante. A partir de leituras sobre o português, conceito cunhado por Lélia e abordado nesta entrevista, ela se aproxima da bibliografia recente sobre a intelectual organizada por Flavia e encontra outros temas de interesse comum para além da língua; tal como os debates sobre raça, feminismo negro e interseccionalidade. Mayara e Patrícia conheceram-se no DALE! – Decolonizar a América Latina e seus Espaços e aproximaram-se a partir de seus interesses acadêmicos e políticos nos debates sobre raça e gênero que também as levaram à entrevista com Flavia.

Flavia Rios aceitou gentilmente o convite para conversar com a Revista Epistemologias do Sul. A entrevista foi realizada através de troca de e-mails no segundo semestre de 2021 e resultou no texto que vocês encontram a seguir. Durante a conversa, ela fala um pouco sobre sua própria trajetória, seu interesse e pesquisas sobre Lélia Gonzalez e algumas das principais contribuições da pensadora para os estudos raciais e de gênero no Brasil, na América Latina e no mundo, além de compartilhar parte de suas reflexões acerca dos feminismos negros e do debate e usos atuais do conceito de interseccionalidade na academia e em múltiplas frentes de luta contra o racismo.



Trajetória acadêmica e pessoal

Gostaríamos que você iniciasse falando um pouco sobre sua trajetória pessoal e acadêmica. Quais vem sendo seus interesses de pesquisa ao longo do seu caminho? O que te levou a escolher seus temas de pesquisa dentro das Ciências Sociais? Como você chegou às pesquisas sobre protestos negros e de que forma esse tema se insere entre os seus interesses de pesquisa atualmente?

Nasci no sul do Estado do Espírito Santo. Venho das classes populares e, até onde sei, meus antepassados de linhagem paterna e materna sofreram com a experiência da escravidão. Estudei em escolas públicas durante todos os ciclos educacionais e minha graduação e pós-graduação foram realizadas na Universidade de São Paulo. Fui a primeira da minha família a conseguir concluir o ensino superior.

No primeiro ano da faculdade, no curso de Ciências Sociais, ingressei em grupos de discussão e estudos sobre a questão racial. Naquela ocasião, o professor Antônio Sérgio Guimarães – que viria a ser meu orientador – passou a organizar um seminário sobre o tema das relações raciais brasileiras. Ademais, animava um grupo de orientação que estudava intelectuais negros. Nesse ambiente voltado para o entendimento do pensamento e das trajetórias negras, que me interessei pela obra da Lélia Gonzalez e passei a pesquisá-la de forma sistemática e acadêmica.

Atualmente, você coordena o Grupo de Estudos e Pesquisa Guerreiro Ramos (NEGRA) na Universidade Federal Fluminense, onde leciona, além de integrar o AFRO/CEBRAP, coordenando pesquisas sobre temas variados relacionados à realidade de mulheres e homens negros(as) no Brasil e ter integrado o comitê científico do projeto Latin American Anti-racism in a 'Post-Racial' Age (LAPORA, 2017-2018). Você pode nos contar um pouco sobre a proposta dessas e de outras iniciativas das quais você faz parte e o papel delas no desenvolvimento de estudos afro-diaspóricos em níveis local, nacional e internacional?

No âmbito local e regional, busco desenvolver projetos que estudem a dinâmica das relações raciais na cidade do Rio de Janeiro e Região metropolitana. Tenho orientandas/os que entregam o núcleo de estudos Guerreiro Ramos, o Negra. O Negra é um grupo de pesquisa em Ciências Sociais, formado por estudantes de graduação e pós-graduação, que visa o estudo das desigualdades, com foco nas relações étnico-raciais e suas interseccionalidades. O grupo nasceu em 2017 e está sediado no Departamento de Sociologia e Metodologia em Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense e no Programa de Pós-graduação em Sociologia da mesma instituição. Tem atuado na formação acadêmica de pesquisadores em diferentes estágios e tem recebido pesquisadoras estrangeiras para estágio doutoral. O grupo atua em nível nacional associado ao Núcleo de Pesquisa Afro/Cebrap, e em nível municipal atua junto ao Núcleo de Desigualdades Globais da UFF. Atualmente, o Negra está na coordenação do projeto “Gestão da Igualdade Racial no Município de Niterói” (2021-2022), através do qual desenvolve pesquisa e monitoramento das desigualdades educacionais e laborais na referida cidade, por meio de levantamento e análise de dados quantitativos e qualitativos. Ademais, presta assessoria e formação a parlamentares e à burocracia municipal.

No Afro-Cebrap trabalhamos com temas que qualifiquem o debate e a opinião pública, além de desenvolvermos nossas pesquisas coletivas, buscando integrar diferentes áreas de conhecimento e instituições diversas que compõem o núcleo do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – o CEBRAP. Trabalhamos atualmente com justiça racial, desigualdades, memória e movimentos sociais e políticas públicas de igualdade racial.

Flavia Rios, Mayara Nicolau de Paula, Patrícia Lânes



Flavia Rios

As redes internacionais são bastante mediadas pela minha trajetória acadêmica na área das relações raciais e de gênero, especialmente os estudos sobre o feminismo negro. Como especialista dessa área, participo de associações acadêmicas as quais permitem diálogos e parcerias internacionais. Duas delas merecem destaque, a primeira refere-se as atividades desenvolvidas no âmbito da LASA, em mesas, seminários, projetos etc. A segunda delas tem a ver com a rede tricontinental que envolve os países do Sul Global, em particular com países da América Latina, da Ásia (notadamente a Índia) e países africanos (com destaque para Zimbábue), que permitem a formação de grupos de estudos, cursos de formação, participação de eventos e diálogo sistemático e publicação na revista *Agrarian South*.

Lélia Gonzalez: vida e obra

Um de seus investimentos de pesquisa e contribuição intelectual tem sido a partir dos estudos relacionados à trajetória e obra da intelectual e militante Lélia Gonzalez, cujo trabalho, além de ter influenciado estudos e engajamentos de mulheres e homens negros(as) dentro e fora da academia desde os anos 1970, vem sendo “redescoberto” nos últimos anos. A publicação dos livros “Lélia Gonzalez”, escrito em conjunto com Alex Ratts e publicado pela editora Selo Negro Edições em 2010 e a organização do livro “Por um feminismo afro-latino americano” em conjunto com Marcia Lima, publicado em 2020 pela editora Zahar são contribuições fundamentais para a retomada da leitura da obra de Lélia e a valorização de sua contribuição como feminista negra e antropóloga/ intelectual. Você poderia nos contar como surgiu seu interesse pela trajetória e obra de Lélia Gonzalez? Como foi a experiência da edição das duas obras?

O meu interesse por Lélia Gonzalez começou no início do século XXI, quando passei a frequentar grupos de pesquisa na Universidade de São Paulo. O ambiente intelectual de um setor da USP, na área de sociologia, estava muito interessado em autores e autoras negras. Conheci Gonzalez por meio de uma amiga baiana e antropóloga, Thayna Pereira, que me colocou em diálogo com Luiza Bairros. Além de ter me apresentado os primeiros textos dela, Thayna me incentivou a pesquisar Lélia Gonzalez.

Fiz minha primeira incursão, junto com uma amiga do curso de letras, Adriana de Cássia Moreira, na cidade do Rio de Janeiro, no ano de 2002, quando tive acesso aos seus manuscritos e o acervo pessoal de Gonzalez. Conversei com amigos, militantes e conhecidos da autora. Desse primeiro encontro, desenvolvi um projeto de iniciação científica sobre alguns dos textos dela. No ano de 2004, o professor Alex Ratts realizou um curso sobre o Pensamento de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez no Copenel¹ (Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as) em São Luis do Maranhão. Ele me convidou a participar desse evento. Eu e minha amiga, Adriana de Cássia Moreira, apresentamos a nossas interpretações sobre a obra da autora naquele evento, que contou com uma audiência bastante interessada. Como era ainda graduanda foi uma experiência desafiadora!

No retorno, continuei a estudar a vida e produção acadêmica de Gonzalez enquanto concluía minha graduação. Lembro-me também de ter apresentado meu trabalho numa mesa a convite da professora Eva Blay, no ano de 2006. A proposta de Blay, no Núcleo de Estudos sobre a Mulher era apresentar às pesquisadoras da USP a abordagem do feminismo negro. Foi assim

¹ Trata-se de um evento anula organizado pela Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as – ABPN



que o pensamento de Lélia Gonzalez foi posto em contraste com o pensamento da filósofa Angela Davis naquele evento. Naquela ocasião, percebi que o pensamento de Gonzalez chamava muito a atenção das e dos estudantes universitários. A audiência para o evento contou com muitos estudantes da USP, mas também interessadas e interessados de outras instituições universitárias e teve o interesse de estudantes africanos que viviam no Brasil.

A escrita do livro Lélia Gonzalez só veio a acontecer no ano de 2009, quando ainda realizava o mestrado e meu colega, Alex Ratts, então professor da Universidade Federal de Goiás, me convidou para essa parceria. Tratava-se de uma encomenda da Selo Negro, da editora Summus, que na ocasião havia incorporado o projeto da pesquisadora Vera Benedicto. Vera era da área de comunicação e via um grande potencial na produção de livros sobre intelectuais negros. Ela dirigiu a coleção Retratos do Brasil Negro, na qual se encontra o projeto da trajetória e perfil de Lélia Gonzalez, que ficou a cargo de Alex e eu. Para esse livro, fizemos nova pesquisa documental e entrevistas em São Paulo e Rio de Janeiro. Publicamos o livro em julho de 2010.

Em 2020, em plena pandemia, eu e Márcia Lima, coordenadora e idealizadora do Afro-Cebrap, apresentamos uma proposta para a Zahar, que aceitou publicar o livro dos escritos de Lélia Gonzalez. A ideia era reunir tudo o que tínhamos da autora para que o público brasileiro mais amplo a conhecesse. Para essa pesquisa, contamos com Pamela Camargo, uma assistente de pesquisa, para nos ajudar a organizar e sistematizar a produção de Gonzalez. Contamos ainda com uma equipe profissional da ZAHAR que trabalhou muito bem na edição e revisão de todo o material. Nessa pesquisa, avançamos na publicação de materiais inéditos e ainda na tradução de textos importantes de Gonzalez em outras línguas e que não tinham ainda sido traduzidos para o português. Nesse trabalho acadêmico, conseguimos colocar à disposição do público uma reunião com grande parte da produção intelectual da autora, mostrando a diversidade, qualidade e abrangência de sua obra.

Qual você acredita ser a principal contribuição do trabalho de Lélia para o momento atual e de que forma vem influenciando a atuação acadêmica e política das atuais gerações de pesquisadoras e militantes negras? Como você percebe a importância da ideia de amefricanidade para o contexto atual de estudos e lutas que enfrentam o colonialismo e as colonialidades? Tendo em vista as pesquisas que realizou sobre ela, você acredita que ela se reconhecera no lugar de referência para parte considerável das autoras e autores que integram hoje esse campo de produção de conhecimento? Na sua opinião qual é a importância de redefinirmos ou propormos novos conceitos como fez Lélia com amefricanidade e pretuguês, por exemplo? Isso pode nos ajudar a avançar na disputa de narrativas que envolve o debate sobre pautas raciais no Brasil?

Gonzalez nos legou alguns conceitos que merecem nossa atenção. O primeiro deles tem escopo global, maior escala e maior abstração. Trata-se do conceito “Racismo por denegação” que tem inspiração na socioantropologia e na psicanálise. A partir desse conceito a autora coloca em diálogo duas grandes áreas do conhecimento e busca entender o mesmo fenômeno que Grada Kilomba, que dedicaria ao assunto mais de três décadas depois da produção de Gonzalez. Ambas as autoras se interessavam pelo fenômeno do racismo que não assumia características frontais e abertas, mas buscava afirmá-lo por sentenças na negativa, por exemplo: “Não somos racistas”; “Eu não sou racista, tenho até uma amiga negra”. Frases como essas são tidas pelas autoras como evidências de uma estrutura cultural que tem o racismo como linguagem das relações sociais, contudo marcado pela negação de si mesmo. Essa forma de ocultamento intrigante é estudada por Gonzalez no plano estrutural e das grandes narrativas e discursos, enquanto Grada o estuda no âmbito do cotidiano, das relações interpessoais.



Flavia Rios

Já a categoria ameafricanidade foi mais bem desenvolvida em seu artigo “A categoria político cultural da Amefricanidade”. Gonzalez, com essa terminologia teórica e histórica, busca superar o nacionalismo metodológico, ultrapassando as barreiras territoriais, linguísticas e ideológicas das Américas. Trata-se, antes de tudo, de uma categoria anti-imperialista, ou seja, que busca reagir às formulações norte-americanas autorreferenciadas que se impunham sobre as demais partes do continente. Ademais, é uma categoria que tem por objetivo estabelecer bases comuns críticas à formação colonial. *Não se trata, porém, apenas de um termo para nomear a opressão e exploração do período da escravidão, trata-se antes de lançar bases para uma solidariedade cultural e política levando em conta as dimensões de gênero e os elementos étnicos e raciais da América Latina, a qual é chamada por Gonzalez de América Ladina.* Mas é preciso notar que Gonzalez entende por ameafricanos e ameafricanas não apenas mestiços, negros e indígenas, e, sim toda a diversidade de grupos que se formaram na região. Assim, ameafricanidade não seria uma exclusividade étnica racial, embora esses elementos sejam importantes para forjar uma solidariedade e uma imaginação coletiva que contemplem o corpo político e social que pertence a comunidade ladino-americana.

Quanto ao conceito pretuguês, ele está associado a uma reflexão no âmbito nacional, particularmente diz respeito à formação social brasileira, seja em termos da dominação colonial, seja em termos das suas formas de resistência e, especialmente, a sua subversão. O pretuguês, então, é uma forma de subversão por meio da linguagem, não apenas no campo do idioma – embora a língua seja uma das formas de sua expressão. A autora atribui às mulheres negras – especialmente à mãe preta – a responsabilidade de transmissão do pretuguês para as brasileiras e brasileiros, ou seja, a língua portuguesa africanizada pela sabedoria daquelas que garantiam a reprodução social da vida e a iniciação ao mundo da linguagem. Suas contribuições para pensar o pretuguês baseiam-se na combinação de análise do social e da linguagem, valendo-se tanto de categorias da antropologia como da base epistemológica da psicanálise, em particular a abordagem lacaniana aplicada ao mundo da cultura.

Em seus ensaios, recentemente traduzidos para o português e publicados no Brasil, a intelectual e feminista negra estadunidense bell hooks chama a atenção para as dificuldades em torno da escrita que atravessam a trajetória de escritoras negras. Segundo ela, há, pelo menos, uma dupla dificuldade enfrentada: em primeiro lugar aquela que gira em torno de uma domesticação da linguagem que, para fazermos uma ponte com a realidade brasileira, deixaria de fora o “pretuguês” como possibilidade de pensamento e reflexão. Em segundo lugar, há uma forte interdição editorial que faz com que mulheres (e homens) negras sejam menos publicadas e, portanto, menos lidas e menos conhecidas. Você está de acordo com as reflexões trazidas por hooks? Como as vê tendo em vista a atual onda de publicações de autoras e autores negros no Brasil, entre elas(es) Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Sílvio Almeida e Djamila Ribeiro?

É preciso contextualizar e entender os mecanismos de exclusão das sociedades. Embora o racismo e o sexismo desempenhem um papel fundamental na estrutura de exclusão em diferentes contextos nacionais, isso não deve nos levar a simplesmente à importação de explicações para as realidades específicas. Diferentemente dos EUA, o Brasil conseguiu manter por um século a ideia de que éramos uma democracia racial. E por um bom tempo lutou-se no país pela ideia de que havia uma literatura negra; algo que se estabeleceu nos Estados Unidos desde o contexto abolicionista, quando os ex-escravizados já produziram biografias importantes para sustentar uma narrativa moral, de autoria negra, contra a escravidão. Ademais, a própria existência de universidades negras garantiu a formação de uma intelectualidade negra estadunidense em



diferentes áreas do conhecimento. No Brasil, a produção negra considerada de alta relevância foi lida como literatura brasileira. É muito recente a construção de um campo legitimado do que seria uma intelectualidade negra, e não apenas escritos de ativistas, ou ainda algo que dissesse de nossa brasilidade, ofuscando e diluindo a autoria negra. Apesar desse ter sido o padrão dominante no século XX no Brasil, considero que neste novo século, especialmente na última década essa interpretação mudou, ganhando força a produção, o mercado e o consumo de livros de autoria negra enquanto uma produção de escritores, artistas e intelectuais negros e negras.

Eu penso que na última década uma onda de produção de literatura feminista impulsionou a produção de intelectuais negras brasileiras e estrangeiras. No Brasil, em particular, o fenômeno verdadeiramente novo foi o das grandes editoras publicarem autoras negras nacionais, em particular suas produções ensaísticas e literárias. Na verdade, o mais significativo foi a produção em maior escala, já que antes apenas uma ou outra autora tinha destaque. Acho que a mudança no país deve ser explicada por um conjunto de fatores: 1) a grande politização nacional, que teve o tema do racismo e da questão de gênero como assuntos centrais; 2) a mudança do perfil discente universitário, abrindo uma nova onda de público consumidor de livros (a universidade tornou-se mais negra, mais feminina e mais popular); 3) o impacto das redes sociais e a circulação de conteúdos fora da centralização dos grandes meios de comunicação e das livrarias, o que gerou necessidade de absorção dos temas e das novas agendas e interesses dessa nova geração como estratégia de ampliação de público e modernização da produção gerando simultaneamente autores e consumidores negros; 4) grande politização internacional seja no âmbito civil global, seja no âmbito das universidades (boa parte desse debate internacional pode ser lido na chave do anticolonialismo), o que também impacta um país como nosso que é marcado por uma política massiva de tradução de livros.

Em seu texto clássico “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira” (1984), Lélia Gonzalez propõe o que poderíamos perceber como fundamentos para uma perspectiva interseccional de análise. Em sua opinião, qual foi a maior contribuição da autora para a conformação dessa perspectiva?

Como Angela Davis, Gonzalez pensava, na virada dos anos de 1970 e 1980, sobre a importância de se observar a discriminação em suas múltiplas dimensões, em particular àquelas que se referem às formas de dominação e exploração capitalistas, sexistas e racistas. Racismo, capitalismo e sexismos como três sistemas cujos impactos são mais bem observados na experiência de exploração e de subordinação das mulheres negras, mas também perceptíveis nas formas pelas quais elas elaboram suas formas de resistência. Não seria possível entender a agência das mulheres negras sem saber o modo como esses sistemas de dominação/exploração impactam suas vidas, suas experiências, suas formas de subjetivação, suas condições materiais de vida.

Ambas deram importância ao entendimento histórico da violência colonial e suas interfaces com o capitalismo e o patriarcado. Gonzalez, no entanto, tinha ainda o desafio de mostrar que o capitalismo na América Latina não era o mesmo dos países centrais. O caráter periférico do Brasil na economia global colocava outros impasses para entender a particularidade da hiper exploração no país e seus impactos sobre os trabalhadores negros e negras, em especial a mulher negra. Ademais, o próprio colonialismo no país tinha configurações próprias, notáveis nas suas ideologias de acomodação racial, o embranquecimento e a democracia racial. O capitalismo dependente, bem como o racismo por denegação são os sistemas específicos que forjam um tipo de patriarcado com essas marcas de racialização próprias das nações que negam o



conflito racial, mas mantem rígidas estruturas de desigualdades. Ademais, o fator demográfico, ou seja, o grande contingente populacional de negros no país é outro desafio interpretativo para o país. Como pensar essas estruturas de dominação cambiáveis sem desconsiderar o fato de que estamos diante de maiorias negras, e não minorias racializadas?

Essas perguntas, com base em uma teoria complexa, ou seja, de matriz interseccional, que parece ser um dos grandes legados da autora. E que tem gerado boa parte de sua recepção atual no Brasil e em outras partes do globo.

Feminismo negro e interseccionalidade

Em alguns de seus textos, você assume a perspectiva interseccional como “categoria incontornável no debate acadêmico da atualidade” (Rios e Sotero, 2019. p.1). Há algumas críticas a essa abordagem, proposta inicialmente por Crenshaw, que entende as opressões como eixos discriminatórios que se sobrepõem ou se entrecruzam criando essas intersecções em uma espécie de hierarquia. Essas críticas se centram no fato de que uma análise de base interseccional seria muito cartesiana para entender um esquema de opressões que poderia ser, na realidade, uma estrutura de poder única - uma supremacia branca eurocêntrica que se sustenta a partir do racismo e que tem como características o machismo, a homofobia, o capacitismo etc. Outro ponto se centra no fato de uma análise interseccional supostamente colocar em pé de igualdade opressões de naturezas muito distintas, rebaixando o racismo a uma espécie de discriminação, por exemplo. O que você poderia nos dizer em relação a esse debate? Há a possibilidade de conceber uma hierarquia de opressões ou devemos pensar, como propõe Audre Lorde, no sentido de não haver uma hierarquia?

Ao que parece esse debate sobre a hierarquização das opressões já foi superado mesmo no pensamento de Crenshaw. *Me parece que o debate agora é que a interseccionalidade é uma abordagem multidimensional que se só pode ser inserida numa teoria complexa do social. Ou seja, trata-se de uma abordagem que pressupõe a interdependência dos fatores determinantes e centrais para gerar desigualdades, estratificação social e desvantagens sistêmicas numa dada sociedade, com implicações macrossociais, organizacionais e até mesmo subjetivas.* Embora não tenha sido elaborada inicialmente como uma teoria do sujeito, a interseccionalidade, como uma teoria dos sistemas de opressão e exploração deve ser entendida também como um modelo que busca compreender quais são os fatores determinantes para uma dada situação de desempoderamento, desprestígio e de subordinação, como esses fatores se relacionam mutuamente? Inicialmente essa perspectiva interseccional, de fundamento materialista, forjada nos anos de 1970, já pressupunha que pelo menos o patriarcado, o capitalismo e o racismo eram os sistemas estruturantes das hierarquias sociais. E que qualquer tentativa de compreender o social e de superar o atual estado de coisas dependeria de sua análise em conjunto, isto é, da análise dessa dinâmica de co-dependência e de estruturação mútua. Ou seja, esses sistemas não andam em paralelo, mas, antes, estão interseccionados.

Na atualidade, o uso do termo interseccionalidade pode ser entendido analiticamente a partir de algumas dimensões. A interseccionalidade tem sido estudada por três registros principais: 1) como conceito das ciências sociais e jurídicas; 2) como ferramenta de intervenção política; e 3) como identidade coletiva.

Do ponto de vista teórico e conceitual, originalmente cunhado pela professora Kimberlé Crenshaw, a abordagem interseccional nasce do feminismo negro norte-americano, que se



recusa a analisar a desigualdade no singular. A partir disso, as múltiplas formas de opressão sociais e produção de desigualdade são levadas em conta numa abordagem multidimensional, como raça, gênero, classe, religião, sexualidade, nacionalidade, geração.

Antes que eu me esqueça, é preciso desfazer o engano de que a interseccionalidade dá conta do somatório das desvantagens sociais, culturais ou econômicas. Ou seja, não se trata de mensurar o sofrimento social, trata-se de analisar as causas múltiplas das desigualdades, seja qual for a sua natureza, sem pretender hierarquizá-las.

Já a interseccionalidade como ferramenta de intervenção política abarca as variáveis que, em conjunto, seriam capazes de revelar os pontos em que as desvantagens se tornam mais cruciais para um dado grupo social. A partir dessa identificação, são tomadas decisões relacionadas às concepções de políticas públicas, entendidas como instrumentos de intervenção social com vistas a promover a equidade.

No que se refere à construção da identidade coletiva, a interseccionalidade apresenta-se como uma rejeição ao feminismo do tipo branco e liberal, que ignora a situação da mulher negra, e é uma forma de criticar a insuficiência do componente de gênero e da sexualidade no feminismo negro mais tradicional.

No que se refere à construção da identidade coletiva, a interseccionalidade apresenta-se como uma rejeição ao feminismo do tipo branco e liberal, que ignora a situação da mulher negra, e é uma forma de criticar a insuficiência do componente de gênero e da sexualidade no feminismo negro mais tradicional.

No contexto mais amplo da América Latina, o debate da interseccionalidade encontra no diálogo com as teorias decoloniais, especialmente em sua interface com o pensamento feminista, espaços para a produção de reflexões que consideram aspectos estruturais e dinâmicos da colonialidade do poder associados aos eixos de opressão. Akotirene (2018) chama a atenção para a apropriação da perspectiva interseccional pelo pensamento neoliberal, esvaziando sua contribuição da sua força conceitual crítica. De que forma você analisa as tensões colocadas para o debate sobre interseccionalidade dentro e fora do universo acadêmico? Em que caminhos é possível investir para que sua força conceitual crítica não se perca? Na sua opinião, qual vem sendo o lugar a incorporação de outros eixos de opressão (como geração e sexualidade) para o avanço da perspectiva interseccional? E de que modo a interseccionalidade vem influenciando as agendas e repertórios de movimentos sociais contemporâneos, em especial do feminismo negro?

No artigo que Regimeire Maciel e eu escrevemos em 2017, mostramos que o termo interseccionalidade havia se tornado uma ferramenta presente nas formas de ação coletiva de mulheres jovens, das novas gerações de ativismos, e que uma das características mais notáveis dessa nova geração era a sua capacidade de tornar categorias de raça, classe, gênero e sexualidade interdependentes. No feminismo negro mais tradicional no Brasil, a sexualidade aparecia em segundo plano. Para essa nova geração do século XXI, sexualidade tem o mesmo peso e valor analítico que as demais categorias. Nesse sentido, as novas gerações parecem ter estabelecido de forma mais evidente que as gerações anteriores a centralidade da sexualidade para a estruturação das desigualdades e também das subjetividades contemporâneas.

Noutro artigo que escrevi com Arlene Ricoldi e com Olivia Cunha mostramos que o debate interseccional havia ganhado corações e mentes de alguns expressivos segmentos dos feminismos brasileiros – independentemente de ele ser negro ou não. Mostramos que na pro-



Flavia Rios

dução acadêmica de orientação feminista e também nas mobilizações de rua, bem como nos novos coletivos universitários e ainda nas organizações feministas e de mulheres no país, havia uma forte inclinação de pensar de forma interseccional o feminismo, buscando superar as hierarquizações de categorias de opressão, com o objetivo de problematizar e enfrentar o racismo no interior dos movimentos sociais.

Referências

AKOTIRENE, C. **O que é interseccionalidade**. Coordenação Djamila Ribeiro. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 92, n. 93, p. 69-82, (jan./jun.), 1988b, p. 69-82.

KILOMBA, G. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. **Cobogó**; 1ª edição (18 junho 2019)

RIOS, F. PEREZ, F e RICOLDI, A. Interseccionalidade nas mobilizações do Brasil contemporâneo. In: **Revista Lutas Sociais** v. 22 n. 40 (2018): 130 anos da abolição - cativo acabou?

RIOS, F. e MACIEL, R. Feminismo negro em três tempos: Mulheres Negras, Negras Jovens Feministas e Feministas Interseccionais. In: **labrys, études féministes/ estudos feministas** julho/ 2017- junho 2018 /juillet 2017-juin 2018.

RIOS, F. e SOTERO, E. Apresentação: Gênero em perspectiva interseccional. In: **Revista Plural** v. 26 n. 1 (2019): Gênero em perspectiva interseccional.

Foto: Lélia Gonzalez de César Loureiro.



Entrevista com Irene Maria Cardoso: agroecologia, política e feminismo

Priscila Dorella

¡DALE!, UFV

Entrevista com Irene Maria Cardoso: Agroecologia, política e feminismo

Resumo

A agroecologia vem se apresentando há décadas como um movimento político, social e científico que abarca um horizonte de possibilidades contra o modelo hegemônico do agronegócio. Uma das principais professoras do Brasil, formada pela Universidade Federal de Viçosa (UFV), que atua ativamente em defesa da ciência comprometida com a vida, dos saberes ancestrais que nos conectam com a natureza e dos movimentos feministas que lutam pela justiça e paz social é Irene Cardoso. A entrevista que segue é uma oportunidade de conhecermos a sua trajetória que nos inspira a construirmos outras cosmologias políticas.

Palavras-chave: agroecologia; política; feminismo.

Entrevista a Irene Maria Cardoso: Agroecología, política y feminismo

Resumen

La agroecología se presenta desde hace décadas como un movimiento político, social y científico que abarca un horizonte de posibilidades frente al modelo hegemónico del agronegocio. Una de las profesoras más destacadas de Brasil, licenciada por la Universidad Federal de Viçosa (UFV), que defiende activamente la ciencia comprometida con la vida, los conocimientos ancestrales que nos conectan con la naturaleza y los movimientos feministas que luchan por la justicia social y la paz, es Irene Cardoso. La siguiente entrevista es una oportunidad para conocer su trayectoria que nos inspira a construir otras cosmologías políticas.

Palabras clave: agroecología; política; feminismo.

Interview with Irene Maria Cardoso: Agroecology, politics and feminism

Abstract

Agroecology has been presenting itself for decades as a political, social and scientific movement that encompasses a horizon of possibilities against the hegemonic model of agribusiness. One of the main professors in Brazil, Irene Cardoso, graduated from the Federal University of Viçosa (UFV), works actively in defense of science committed to life and the ancestral knowledge that connects us with nature and also in defense of feminist movements that fight for justice and social peace. The following interview is an opportunity to get to know her trajectory that inspires us to build other political scenarios.

Keywords: agroecology; politics; feminism.

Irene Maria Cardoso é agrônoma, feminista e defensora da agroecologia como uma forma de luta pela vida. Descendente do povo indígena Puri, filha do orixá Omolu, que cuida da terra, procura exercer o seu ofício em sintonia com a sua espiritualidade. É uma visão de mundo construída na fronteira entre a universidade e a comunidade rural, que propicia troca de saberes e produz uma ecologia política transformadora das relações destrutivas dos seres humanos com a natureza. Nos últimos anos, presidiu a Associação Brasileira de Agroecologia (ABA) considerando o papel central que a América Latina ocupa nessa área de forte influência das tradições indígenas. Conheci o trabalho dela em um projeto de Intercâmbio Agroecológico, da Zona da Mata Mineira, que busca articular diversos conhecimentos técnicos com metodologias participativas, inspirado no trabalho de Paulo Freire. A partir de então, o meu olhar como historiadora mudou, não deixei mais de considerar a importância de pensar a relação do homem com a natureza. A entrevista que segue foi feita, em outubro de 2020, a partir de uma bela conversa, que fluiu como um rio caudaloso, capaz de nutrir nossa mente para nos conscientizarmos de que a forma como cultivamos certos conhecimentos científicos nem sempre serve ao bien vivir.

Foto: Irene Maria Cardoso (cedida pela entrevistada).





Irene Maria Cardoso

Como você se apresenta?

Eu sou filha de agricultores familiares, nasci na roça em Caratinga, saí muito cedo de casa, mas sempre tive uma relação muito forte com a roça. Fiz agronomia. Trabalhei como extensionista rural no Paraná e na Paraíba com o Movimento Sem Terra (MST). Passei pela pesquisa, antes de entrar na universidade, com uma especialização na Embrapa. Fiz mestrado em solos e nutrição de plantas e me tornei professora da Universidade Federal de Viçosa (UFV), Minas Gerais (MG). Depois fiz doutorado e mantive muitas parcerias com a Universidade de Wageningen (Holanda), que é para mim uma das universidades mais colonizadoras do mundo. É uma UFV internacional (universidade conhecida por fomentar o agronegócio), talvez até pior do que a UFV porque ela não é ligada ao Ministério da Educação, e sim ao Ministério da Agricultura, que possui uma relação mais próxima com empresas. Pela minha experiência, é possível perceber como aparece o pensamento colonial sutil e às vezes nem tão sutil na Universidade de Wageningen.

Qual é a sua visão da universidade pública?

Se eu tivesse que começar tudo de novo seria professora universitária porque é um dos ambientes mais democráticos para trabalhar. Acho que a universidade pública nos dá abertura para a gente construir o que a gente quiser, mesmo que com dificuldades, mesmo que com pressões, mesmo sem apoio que a gente acha que deveria ter. A universidade possibilita essa construção. A universidade nos permite estar sempre próximos aos jovens, que são os estudantes, o que nos faz renovar sempre. Além disso, por menos que a gente critique e por mais que seja conservadora, ela dá espaço para o contraditório. Não é como a gente gostaria que fosse, mas ela dá espaço para o contraditório. Então na minha época de graduação, mesmo tendo estudado durante a ditadura, eu tive professores como o Mauro Rezende que tinha um olhar muito diferente da relação da agronomia com a natureza. Ele contribuiu muito com o pensamento agroecológico brasileiro. Embora poucos reconheçam, porque ele sempre foi muito reservado, ele contribuiu enormemente para a formação do pensamento agroecológico e até mesmo com a formação da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). O Mauro falava assim: “Eu não trabalho para empresa porque o meu trabalho é tão valioso, eu custo tanto porque foi tanto investimento público nos meus estudos que não tem empresa nenhuma que pode pagar o que eu valho. Então eu prefiro trabalhar para o pobre porque é pobre e não tem mesmo dinheiro para me pagar”. Ele vivia com o salário dele tendo outra relação com a universidade e com a sociedade. A universidade sempre foi para mim muito mais do que a sala de aula e isso é o que permite, a meu ver, trazer o contraditório. É importante dizer que participei da Teologia da Libertação, antes de entrar na universidade, e como filha de agricultor me veio a decisão de contribuir de alguma forma para um mundo melhor. Percebi, desde os 16 anos, que ou eu buscava um caminho para contribuir com as coisas que eu acreditava, ou então eu não ia ver sentido na vida. Ou era a luta ou era a depressão. Eu não fiz agronomia para ganhar rios de dinheiro e trabalhar para multinacional. Fiz agronomia para atuar na agricultura familiar e para contribuir com os pobres, que é de onde eu venho, é a minha identidade. Escolhi a luta. As leituras que fiz de Leonardo Boff, Frei Beto e até o conhecimento de lutas como a da boliviana Domitilia Barrios foram muito marcantes para mim.

Como foi o seu contato com a agroecologia na universidade do agronegócio (UFV)?

Quando entrei na universidade, já no primeiro mês, iniciamos uma greve que fortaleceu a articulação dos estudantes calouros com o movimento estudantil, a exemplo das atividades



dos centros acadêmicos, mas a gente não tinha consciência sobre o que era a agroecologia. Nós tínhamos uma horta e nós, como estudantes, adorávamos jogar veneno. Mas o começo do processo de redemocratização do Brasil possibilitou a discussão na universidade sobre a agricultura alternativa, que criticava o modelo de agricultura que coloca a agricultura a serviço da indústria, o que é chamado hoje de agronegócio, com grandes consequências ambientais, sociais e econômicas. Para exemplificar, os “produtos químicos” das indústrias contaminam nossos alimentos, solo, água e biodiversidade e, portanto, nós mesmos.

A modernização do campo se iniciou no século XVIII e se intensificou após o fim da Segunda Guerra Mundial. No Brasil foi na Ditadura Militar, que a modernização do campo, a partir do pacote da Revolução Verde, foi implantada. Muito da parafernália desenvolvida durante a guerra contribuiu para a mecanização do campo e a implementação de herbicidas e inseticidas no país. É um pacote tecnológico adotado que contém venenos (agrotóxicos), os adubos químicos, as sementes, como os híbridos, e atualmente a irrigação intensa acompanhada da mecanização. O uso do pacote exige a uniformização dos cultivos, o que levou então ao monocultivo. No Brasil, o pacote viabilizou o latifúndio, pois é um modelo que não precisa de muitas pessoas no campo, e com isto retirou a reforma agrária da pauta.

João Goulart fez um esforço em favor da reforma agrária, mas foi deposto. Houve grande resistência dos latifundiários que diziam que a gente não precisa de reforma agrária, a gente precisa é de produzir. A narrativa para a implementação do pacote da revolução verde é que a agricultura tem que ser moderna, industrial, científica porque a gente tem que alimentar o mundo. Quem não se adequa a esse modelo está ultrapassado, é antiquado, é caipira, diziam. O que não é moderno, não é científico, não serve mais... Esta narrativa de que é científico e capaz de alimentar o mundo é muito poderosa. Mas sabemos que não é bem assim. O mito do “provado cientificamente” invisibiliza e/ou elimina muitas sabedorias populares, em um verdadeiro epistemicídio muito danoso à sociedade. Sabemos ainda que a narrativa de que tem que acabar com a fome do mundo fracassou. Eles estão aí há 80 anos produzindo o que eles chamam de alimento, mas as contas bancárias do complexo agroindustrial, e não as pessoas, é que foram muito bem alimentadas.

A universidade atuou para implementar o pacote tecnológico. Para implementar tal pacote de políticas públicas que alterou os currículos das universidades, as instituições de pesquisa e extensão e o crédito agrícola. Ao extensionista (formado pelas universidades) coube a função de levar as tecnologias “modernas”, pesquisado e testado pelas universidades e empresas públicas de pesquisa. Para viabilizar a aquisição do pacote, havia os programas de créditos. Para assegurar o agricultor, em caso de algum problema fora de seu controle, havia o Proagro. Se o agricultor não cumprisse o que o extensionista da universidade falava ele podia até perder a terra, pois a terra era penhorada. Se ele fizesse tudo conforme determinado pelo extensionista e desse algum problema, ambiental, por exemplo, ele teria assegurado o dinheiro que emprestou do banco, mas não o lucro que teria, para as suas necessidades. A gente brincava que não era o Proagro, mas era Probanco.

Muitos agricultores familiares resistiram a esse modelo. Na universidade as mudanças de percepção foram surgindo aos poucos. Livros como o de Raquel Carson - *Primavera Silenciosa* produziram impacto. Atitudes auto-críticas como a de José Lutzenberger, que tinha trabalhado com agrotóxico na Basf e se rebelou, em relação a isso, foram casos exemplares. Professores de Federais, como Pinheiro Machado, apontaram caminhos. E Ana Maria Primavesi, uma austríaca que migrou para o Brasil no pós guerra, surgiu como uma bruxa capaz de romper com a Revolução Verde e se tornar a matriarca da Agroecologia no Brasil ganhando uma ampla pro-



Irene Maria Cardoso

jeção junto com outros agrônomos, articulados com algumas Associações de Agrônomos nos Estados. As associações de São Paulo e Paraná com o apoio da Federação das Associações dos Engenheiros Agrônomos do Brasil (FAEAB) e da Federação dos Estudantes de Agronomia do Brasil, organizam, em Curitiba, o Primeiro Encontro de Agroecologia do Brasil (1981). Alguns estudantes de Viçosa foram ao encontro e voltaram dizendo que havia muitas críticas ao uso de venenos. Na minha cabeça isso caiu como um estalo: não pode mais usar veneno! Claro que não pode usar veneno! Aí os estudantes que já estavam se organizando em torno do movimento ambientalista, a exemplo do Grupo Alfa na UFV, começaram a se organizar, em todo o Brasil, em torno do tema da Agricultura Alternativa. Na UFV o grupo se chamava GAAV (Grupo de Agricultura Alternativa de Viçosa). O Alfa, além de um grupo de discussão, organizou também um restaurante vegetariano e uma comunidade, a comunidade Alfa da Violeira. Em Viçosa, o GAAV se desdobrou hoje em muitos grupos de agroecologia. Estes grupos foram as sementes de criação dos NEAs (Núcleos de Estudos em Agroecologia). O NEA da UFV é o ECOA (Núcleo de Educação do Campo e Agroecologia).

A comunidade Alfa da Violeira, em Viçosa, se transformou, em 1987, no Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata, que compôs a Rede PTA (Projeto de Tecnologias Alternativas), uma Rede de ONGs, base para a criação, em 2002, da Articulação Nacional de Agroecologia (ANA). E quem foi o grande teórico que embasava nossas discussões? Paulo Freire. Foi ele que mudou a visão sobre a extensão universitária. Seus livros, como *Extensão ou comunicação?*, dos anos de 1960, foram fundamentais para dar origem mais tarde a um princípio epistemológico importante para a agroecologia: a articulação dos saberes acadêmicos e populares. Para esta articulação é muito importante identificar, reconhecer e sistematizar o conhecimento popular. A Rede PTA se originou com o propósito de identificar, sistematizar e popularizar as tecnologias alternativas, que atualmente diríamos as tecnologias sociais, inventadas, adaptadas e utilizadas pelo povo.

No processo da identificação destas tecnologias esta Rede de ONGs, incluindo o CTA na Zona da Mata, encontrou o povo se reorganizando com o processo de redemocratização do país. Em vários lugares do Brasil, inclusive na Zona da Mata, os agricultores/as estavam organizando, ou reorganizando, os sindicatos dos trabalhadores rurais, com o apoio das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) que promoviam e promovem, de forma crítica, grupos de reflexão ancorados nos preceitos da Teologia da Libertação. Um dos fundamentos das CEBs é ver, julgar e agir, muito similar ao que Paulo Freire chama de Práxis (ação-reflexão-ação). Questões como: Por que se usa veneno? Como está a água? O que podemos fazer para melhorar a situação? A ideia do povo de identificar o problema, refletir sobre ele (a partir da bíblia) e ter a tarefa para mudar a realidade foi transformadora.

É importante compreender que a agricultura é muito antiga. A palavra cultura foi escrita pela primeira vez na palavra agricultura, que é a arte de cultivar o campo, é o conhecimento do ecossistema com intervenção humana. E ela leva a inúmeros conflitos por disputa de terra e recursos econômicos. O agronegócio diz para o pequeno agricultor que o que importa agora é o dinheiro no bolso, é articular a produção com o consumo para servir a indústria. Isso é que é ser moderno e ter qualidade de vida. O Seu Neném, um agricultor familiar, me disse certa vez, mais ou menos assim: “eles ficam falando pra gente que a gente não tem qualidade de vida, sem nos perguntar o que é ter qualidade de vida. Para mim qualidade de vida é ter uma relação com a natureza e com a família.” Se pergunta muito para o jovem porque ele vai para a cidade, mas não pergunta para o jovem porque ele fica no campo. Ele fica no campo por causa da agricultura, ele não fica no campo pelo agronegócio.



Foi um longo caminho para a agricultura alternativa da década de 1980 se transformar na agroecologia dos anos 2000. Até os encontros de agroecologia se consolidarem no Brasil em defesa da agricultura sustentável, ecologicamente correta, socialmente justa e economicamente viável. Os primeiros encontros de agricultura alternativa (precursores dos Congressos Brasileiros de Agroecologia (CBAs) nos anos de 1980 ocorreram já procurando articular conhecimentos técnicos com o conhecimento dos agricultores/as e a universidade, mas foi-se avançando com grandes aprendizados, inclusive com conexões com a América Latina. Entre 2013 e 2017, fui presidenta da Associação Nacional de Agroecologia (ABA) que me fez conhecer o Brasil e algumas experiências agroecológicas da América Latina. Um dos vários avanços que percebi foi que nos CBAs atuais participam crianças, jovens, adultos e idosos de todas as áreas de conhecimento (agronomia, ciências sociais, pedagogia, engenharia florestal etc.), agricultores/as, povos e comunidades tradicionais. A transdisciplinaridade é a força desse movimento democrático agroecológico que compreende a agroecologia enquanto movimento, prática e ciência. Enquanto ciência, a agroecologia estuda não apenas sobre a produção alimentos, e sim sobre o sistema agroalimentar. Estudos devem ser feitos cada vez mais contextualizados, a partir da compreensão, como nos ensinou Paulo Freire, de que o conhecimento deve ser construído a partir do diálogo com a população e do olhar sobre o que as pessoas fazem para solucionar seus problemas.

Mas a força do capital é imensa. Do jeito que está esse sistema político não vamos avançar como precisamos. O agronegócio quer convencer que é popular e que até a agricultura familiar é agronegócio. AgriCULTURA está virando sinônimo de agriNEGÓCIO. Faz pouco tempo que um laboratório do meu departamento estava comemorando em um evento de 45 anos a serviço do agronegócio. O que é isso? Perguntei. Achei que eram 45 anos a serviço da agricultura!

Não tem como negar. Lula e a Dilma apoiaram a agricultura familiar. Sabe a frase – *Nunca antes na história desse país*. É isso! Nunca antes na história desse país o agricultor familiar teve acesso à luz elétrica, a partir do Programa Luz para Todos; programas institucionais de compras de alimentos direto da agricultura familiar, como o PNAE (Política Nacional de Alimentação Escolar) e PAA (Programa de Aquisição de Alimentos); Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR); Política Nacional de Agroecologia (PNAPO) e Produção Orgânica; Programa de Crédito Fundiário e tantos outros. A razão por que desses serviços não terem chegado ao campo tinha relação com inúmeros preconceitos que escondiam a vontade de poder e controle das elites. O PAA e o PNAE apoiaram a agroecologia, pois apoiou a diversidade. Não é cadeia disto ou daquilo (café, leite, soja...). No PAA e PNAE compra-se o que é produzido. A sociedade civil organizada contribuiu muito para a elaboração destas políticas públicas. A PNAPO por exemplo, foi reivindicação da Marcha das Margaridas e foi elaborada de forma participativa, com imensa contribuição da Articulação Nacional de Agroecologia (ANA). A Conquista de Terra em Conjuntos, de Araponga em Minas Gerais, inspirou a política de crédito fundiário do governo Lula.

Na Zona da Mata e também em outras regiões do Brasil, a agroecologia, no meu entender, se ancora no tripé técnica (com assessoria do CTA e apoio da UFV), movimentos sociais (a exemplo dos sindicatos) e espiritualidade (CEBS). O apoio de membros da UFV se dá a partir da compreensão do papel da extensão universitária. Segundo o fórum de Pró-Reitores de Extensão, a extensão universitária é, ou deveria ser, quem articula o ensino e a pesquisa. A extensão, não no sentido de estender, mas de alargar a universidade é maior do que a sala de aula. Nas universidades, a indissociabilidade entre a pesquisa, a extensão e o ensino é uma obrigatoriedade constitucional desde 1988. Este é um princípio muito importante para construir a agroecologia enquanto movimento, ciência e prática.



Irene Maria Cardoso

Mas a agroecologia é marginal na universidade e sempre foi. Nos governos do PT, recebemos apoio como nunca. Tivemos a oportunidade de acessar vários editais de pesquisa em interface e extensão e construímos os NEAs. Entretanto, temos que admitir que o apoio foi ainda maior para aqueles que contribuíram para a hegemonia do agronegócio, tanto nas universidades quanto fora. O programa de crédito continua favorecendo a implantação do pacote tecnológico da Revolução Verde. Ainda não ganhamos o debate, mas vamos ganhar. Muitos cientistas internacionais já apontam o fracasso do atual modelo de agricultura para a produção de alimentos saudáveis sem agredir a natureza. Os mesmos cientistas apontam a agroecologia como caminho alternativo, mas para isto precisamos de apoios efetivos de políticas públicas. A construção de tais políticas é uma tarefa de toda a sociedade, em um processo democrático de amplos debates.

A sociedade ainda acha que é o agronegócio que produz alimentos. Não é verdade. A agricultura familiar é que produz nossos alimentos. O agronegócio produz *commodities* para a exportação e isto faz a balança comercial ser positiva. Mas na divisão internacional de produção do trabalho na América Latina cabe apenas a função de produtora de matéria prima. Continuamos não beneficiando os alimentos produzidos no Brasil. A Holanda é o segundo maior importador da soja do Brasil e a transforma, por exemplo, em carne e leite. Daí o beneficiamento ser o principal produto. Para a produção de agrotóxicos as empresas são isentas do pagamento de impostos. Agrotóxicos adoecem as pessoas e mata. Daí sobrecarrega o SUS (Sistema Único de Saúde). O Brasil importa praticamente todo o fertilizante utilizado na agricultura. A importação é mais de 50% do fósforo, de 70% do nitrogênio e de 90% do potássio. Portanto, a produção baseada em fertilizantes químicos não é sustentável, pois não é autônoma. Com que custo tudo isso? Não se olha para a agricultura familiar como deveria... Toda a verdura e fruta que eu preciso eu pago muito menos do que pago com os produtos beneficiados... é a regra da indústria aplicada à agricultura familiar que não favorece a agricultura familiar... Lula e Dilma favoreceram o agronegócio, mas o agronegócio não vota neles. Por quê? Porque parte dessas políticas para a agricultura familiar mexeram com as estruturas, o pensamento, a compreensão de mundo... foi algo profundo...

O que a América Latina representa para a agroecologia?

A América Latina é muito importante para a agroecologia. A tradução em 1989, por Patrícia Vaz, do livro *Agroecologia: as bases da agricultura alternativa*, editado pelo chileno Miguel Altieri, contribuiu muito para a transição, na década de 1990, da agricultura alternativa para agroecologia. A participação de brasileiros em cursos, como os promovidos pelo CLADES (Consorsio Latinoamericano sobre agroecologia y desarrollo) assim como inúmeras visitas em experiências nos países vizinhos também contribuíram para tanto. As articulações com a SOCLA (Sociedade Científica Latino-americana de Agroecologia) também contribuíram para o avanço da agroecologia na América. A SOCLA já foi presidida pela colombiana Clara Nichols e atualmente é presidida pelo argentino Santiago Sarandon.

De onde vêm os princípios da agroecologia enquanto ciência? Vem da sistematização do conhecimento dos povos tradicionais latino-americanos. No México, por exemplo, o professor de etnobotânica Efraim Hernández começou a mostrar a importância dos sistemas alimentares de tradições indígenas que existem até hoje, como os maias. Os mexicanos Narciso Barrera-Bassols e Víctor Toledo escreveram o clássico *Memória Biocultural – A importância ecológica dos saberes tradicionais*. Portanto, podemos dizer que a agroecologia não nasceu na academia. Os princípios da agroecologia, enquanto ciência, são anunciados a partir do encontro entre o



saber acadêmico com os saberes populares. Por isto, talvez, a agroecologia ainda seja rejeitada por muitos da academia. A agroecologia, como concebemos hoje, nasceu na América Latina e não na Europa. Podemos então dizer que a agroecologia é um movimento político decolonial que busca a transformação dos sistemas agroalimentares insustentáveis e capitalistas e a busca do *bem viver*. O equatoriano Alberto Acosta sistematizou o conceito Sumak Kawsay, de origem quíchua, que expressa o *Bien Vivir*, colocado na Constituição da Bolívia e Equador com o intuito de construirmos sociedades verdadeiramente solidárias e sustentáveis.

Como é ser uma mulher defensora da agroecologia em uma universidade que fortalece o agronegócio?

Como já disse anteriormente, a universidade brasileira ainda permite o contraditório. Eu não me importo de estar contra o poder hegemônico, pois tenho segurança de estar no caminho certo. Eu não tenho uma contradição interna, eu não acho que estou errada, eu tenho coragem de enfrentar os desafios porque eu sei que estou do lado certo. A minha confiança vem da minha trajetória. Quando decidi sair de Caratinga para estudar, eu decidi fazer agronomia para trabalhar com a agricultura familiar. Então eu procuro fazer o que eu acredito, o que tem que ser feito e ... se não gostarem de mim, paciência. Em um momento de desmonte dos serviços públicos é importante afirmar que a estabilidade do emprego permite o contraditório. Trago comigo o princípio do trabalho. Eu jogo o jogo. Trabalho na extensão da mesma forma que em outras frentes de pesquisa e ensino. Trabalho muito. Então, podem não gostar de mim, mas respeitam o meu trabalho, de certa forma.

A sua postura combativa é interessante porque é muito anterior ao movimento feminista atual.

Mas a gente não tinha muita clareza do machismo, achávamos que era uma briga política. Era porque eu era do PT e da agroecologia. E o machismo confunde tem hora. Nunca aceitei os meus colegas de trabalho fazerem piadinhas constrangedoras quando as mulheres passavam, mas eles diziam você que é carola, conservadora. Daí, eu me confundia e pensava: “será que eu não gosto disso por conta da minha formação”?

Uma vez eu estava fazendo estágio com um agrônomo e ele me fez abrir a porteira o dia inteiro e exercer algumas tarefas que eu não estava preparada. E depois disse: “Mulher é assim mesmo, se quiser fazer agronomia tem que trabalhar com sementes em laboratório. Não pode trabalhar no campo.” Essa foi uma atitude bem machista. Depois de 20 anos encontrei com ele e consegui dizer como a atitude dele foi machista!

Faz pouco tempo que fui dar aula e abri a apostila da minha disciplina e percebi que em todos os lugares estava escrito o homem faz... o homem trabalha... o homem realiza... Na mesma semana uma estudante observou. Ela disse: “professora, essa apostila é muito machista” ...! Eu respondi: “Sim, depois de 29 anos utilizando a apostila esta semana eu percebi isto também”... Em outra oportunidade eu encontrei meninas tomando cerveja e discutindo com os homens sobre o feminismo. Pensei, esta consciência não tem volta!

Um dos slogans da agroecologia é “sem feminismo não há agroecologia”, por muitas razões, dentre elas porque não podemos aceitar a violência contra as mulheres. Na minha casa e na minha comunidade, não se aceitava a violência física contra a mulher. Então não vivi isso de perto, mas percebi desde cedo que havia racismo velado. Na agroecologia também dizemos: “com racismo, não há agroecologia”.



Irene Maria Cardoso

Para mim, uma das questões mais sérias do racismo no Brasil é o desrespeito à religiosidade do povo africano e indígena. Porque isso envolve espiritualidade, componente da cosmovisão, portanto, é muito profundo. Deve ser muito pesado carregar uma tradição milenar e ser chamada de macumbeira de forma desrespeitosa. No dia em que os terreiros e rituais indígenas forem considerados patrimônio imaterial do povo brasileiro, a gente começa a resolver o problema da nossa dívida histórica com esses povos.

O Camdomblé é agroecologia! Por exemplo, o trabalho do professor Jefferson Brandão da Universidade Estadual da Bahia trabalha essa questão ao colocar em evidência que: Um - Os orixás são representações da natureza. O insumo da agroecologia é a natureza. Estamos com a árvore que vai atrair insetos, estamos preocupados com a planta leguminosa que vai fixar o nitrogênio, estamos preocupados em manejar a natureza a partir da nossa cosmovisão, da forma como a gente pensa e acredita, sem veneno. Dois - As folhas da manga, da guiné, da espada de São Jorge são objeto de cura. Isso traz um conhecimento enorme sobre plantas medicinais. Muitas mulheres africanas com os seus patuás eram consideradas bruxas e muitas foram enviadas para a fogueira em Portugal porque dominavam o conhecimento das plantas medicinais! Três - Os terreiros de candomblé são comunidades, que expressam uma vida em comunidade conectada com a espiritualidade. Você alimenta os orixás com comida. E Orixá quer comida de qualidade, sem veneno como a agroecologia! Quatro - O terreiro é dominado por mulheres, assim como em muitas comunidades agroecológicas.

Irene, qual razão de fazer um doutorado na Holanda sobre a Zona da Mata? Isso não foi uma experiência científica colonizadora?

Não. Não foi porque o doutorado sobre os solos foi feito com muita autonomia e não me trouxe grandes problemas. A compreensão do solo como um organismo vivo é difícil de ser aceita tanto nas universidades europeias como nas universidades brasileiras. O pensamento hegemônico é do solo como substrato de colocar adubo e fixar planta. Embora questionado, este ainda é o pensamento hegemônico, tanto lá, quanto cá.

Percebi a questão colonial em outros momentos. Alguns europeus fazem pesquisa no Brasil, tiram suas conclusões e, às vezes, nem agradecem! Alguns não reconhecem o nosso valor enquanto cientistas, nos tratam como se fossemos técnicos de campo. Usa o nosso conhecimento, usa a estrutura da universidade e não tratam a gente na mesma condição. Eu vou na sua terra e acho que compreendo melhor do que você que vive nela há 30 anos... E escrevo sobre isto sem chamar você para ser coautor/a! As taxas universitárias é outro problema. Se um de nossos estudantes quer fazer parte de seu trabalho na Holanda, temos que pagar e caro, o que não acontece com os estudantes deles quando vêm para o Brasil! Demorei anos para entender que isso é colonial...

No que se refere à agroecologia, só recentemente a Europa começou a reconhecê-la. Penso que não respeitam porque há um pensamento colonial. A agroecologia, como a entendemos, não nasceu na Europa! Muitos ainda aceitam a palavra agroecologia (ciência em movimento), eles aceitam a palavra separada agro-ecologia (ecologia agrícola). Aceitam a agroecologia enquanto ciência e prática, mas não aceitam facilmente a agroecologia enquanto movimento político de transformação dos sistemas agroalimentares.

Parece-me que isto tem uma relação com a falsa neutralidade da ciência. Bom, a ciência não é neutra e tem um monte de interesse econômico e político envolvido. O que é ético? O que é neutro? A não neutralidade não pode ser confundida com falta de ética. Deve assumir que não é neutro com muita ética.



Como foi a construção da Troca de saberes na universidade?

Não me preocupo com cargos na universidade, não busco reconhecimento institucional, evito disputas neste campo. A Troca Saberes surgiu a partir do Programa de Extensão Universitária Teia, na UFV. A ideia é colocar em diálogo a universidade, os/as agricultores/as familiares camponeses/as, os indígenas, os quilombolas, os sem terra, educadores, jovens, idosos e crianças. Todos que queiram participar. O evento é realizado anualmente há 12 anos. Durante o evento há muitos aprendizados de fortalecimento. A Troca de Saberes nos traz resistência e resiliência. Compreendemos assim que temos que continuar com resistência e resiliência com atenção com aquilo que conseguimos interferir no momento, e aos poucos vamos construirmos as bases de uma transformação efetiva.

Referências

- ALTIERE, Miguel. **Agroecologia: as bases da cultura alternativa**. Rio de Janeiro: Fase, 1989.
- ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade de imaginar outros mundos**. São Paulo: Editora Elefante, 2016.
- BRANDÃO, Jefferson Duarte. Etnoecologia e candomblé: contribuições para agroecologia. **Cadernos de Agroecologia**, [S.l.], v. 10, n. 3, may 2016. ISSN 2236-7934. Disponível em: <http://revistas.aba-agroecologia.org.br/index.php/cad/article/view/19053>. Acesso em: 30 oct. 2020.
- CARDOSO, I.M.; SOUZA, N. A. ; Aguiar M. V. ; DAMIGO, L. ; Amancio C. . Núcleos de Agroecologia: tecendo redes solidariedade, diversidade e resistência. **Revista Brasileira de Agroecologia** (Online), v. 13, p. 1, 2018.
- CARSON, Raquel. **Primavera Silenciosa**. São Paulo: Gaia, 2010.
- FREIRE, Paulo. **Comunicação ou extensão?** São Paulo: Paz & Terra, 1983.
- PINHEIRO MACHADO, LUIZ Carlos. **A dialética da agroecologia: contribuição para um mundo com alimentos sem veneno**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.
- PRIMAVERESE, Ana Maria. **Cartilha da Terra**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- TOLEDO, Victor M.; BARREIRA-BASSOLS, Narciso. **La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales**. Barcelona: Icaria Editorial, 2008.



Artigos

Epistemicídio e necropolíticas trans: considerações decoloniais sobre cenas cinematográficas latino-americanas

Yarlenis Ileinis Mestre Malfrán

PPGICH / UFSC

Geni Núñez

PPGICH / UFSC

Mara Coelho de Souza Lago

PPGICH / UFSC

Epistemicídio e necropolíticas trans: considerações decoloniais sobre cenas cinematográficas latino-americanas

Resumo

Este artigo é inspirado na análise de filmes do cinema LGBT que nos falam de vidas de pessoas marginalizadas por suas identidades dissidentes da cisgeneridade e heterossexualidade compulsórias. Destaca alguns temas trazidos pelas teorias decoloniais, como epistemicídio e necropolítica. Tais teorias, que se desenvolveram no estudo dos regimes que atribuem a determinados corpos a condição de inumanos, tornando-os vulneráveis ao apagamento e ao genocídio, denunciam a perpetuação da eliminação dos corpos que se constituem como descartáveis nas sociedades contemporâneas. Reconhecemos que as sociedades latino-americanas, nas quais focamos nossa discussão, são herdeiras das relações coloniais instituidoras da hierarquização de diferenças por motivos de raça, gênero, sexualidade. Estes regimes de diferenciação estabelecem quais corpos importam e quais corpos se tornam matáveis: tais como os das personagens trans Manuela e Bauer dos filmes desencadeadores desta análise.

Palavras-chave: filmografia lgbt; epistemicídio; corpos trans; necropolítica.

Epistemicio y necropolíticas trans: consideraciones decoloniales sobre escenas cinematográficas latinoamericanas

Resumen

Este artículo se inspira en el análisis de filmes LGBT que tratan de las vidas de personas marginalizadas por sus identidades disidentes de la cisgeneridad y heterosexualidad obligatorias. Destaca algunos temas abordados por las teorías decoloniales tales como el epistemicio y la necropolítica. Tales teorías, que se desarrollaron en el contexto de los estudios de los regímenes que atribuyen a determinados cuerpos la condición de inhumanos, tornándolos vulnerables al borramiento y al genocidio, denuncian la perpetuación de la eliminación de cuerpos que se constituyen como descartables en las sociedades contemporáneas. Reconocemos que las sociedades latinoamericanas, en las cuales centramos nuestra discusión, son herederas de relaciones coloniales instituyentes de la jerarquización de diferencias por motivos de raza, género, sexualidad. Estos regímenes de diferenciación establecen cuáles cuerpos importan y cuáles se tornan posibles de ser matados: tales como Manuela y Bauer, personajes de los filmes que desencadenan estos análisis.

Palabras clave: *filmografía lgbt; epistemicio; cuerpos trans; necropolítica.*

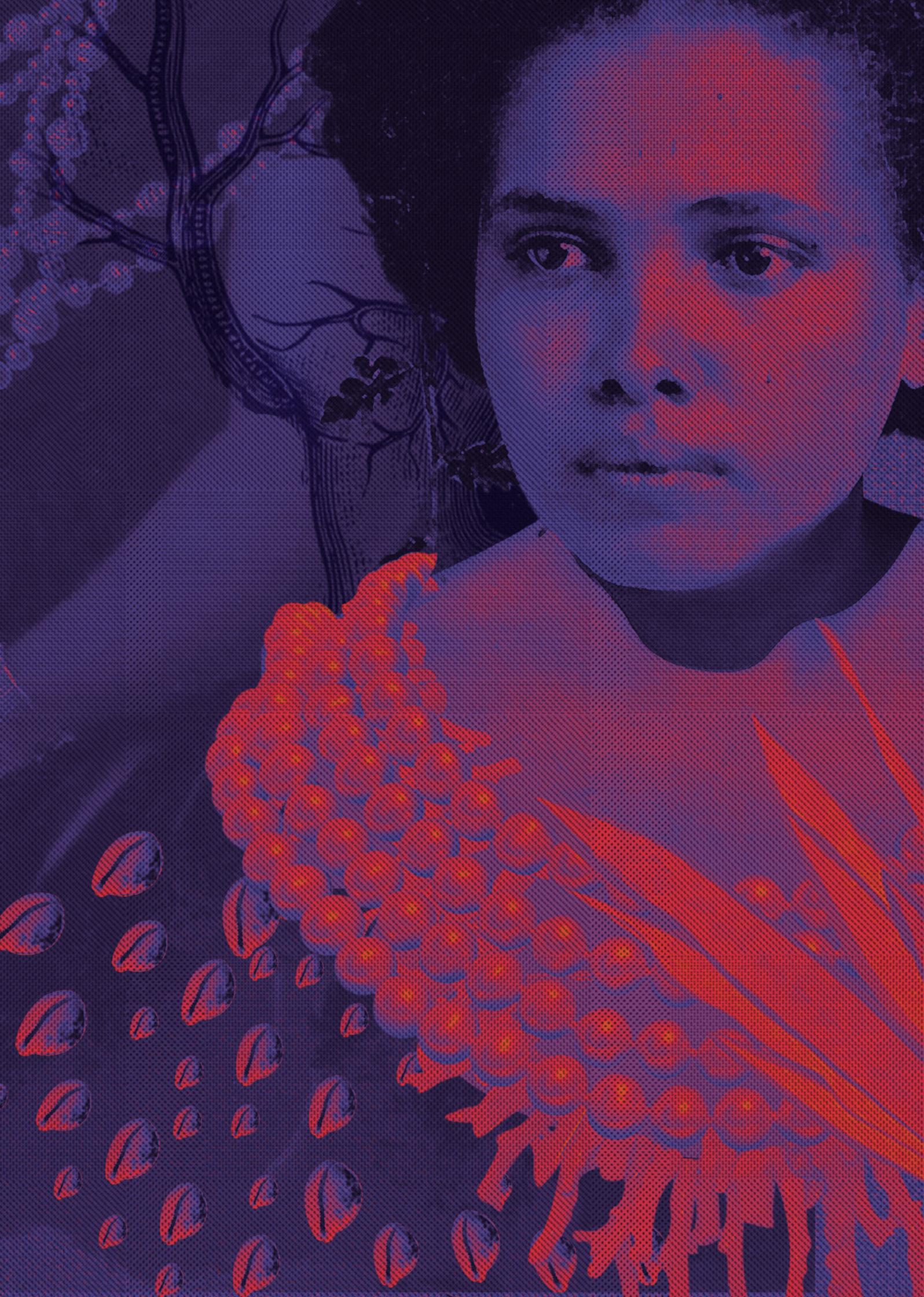
Trans epistemicide and necropolitics: decolonial considerations on latin american cinematic scenes

Abstract

This article is inspired by the analysis of films from LGBT cinema that tell us about the lives of people marginalized for their dissident identities from compulsory cisgenerity and heterosexuality. It highlights some themes brought up by decolonial theories, such as epistemicide and necropolitics. Such theories, which developed in the study of regimes that attribute to certain bodies the condition of inhuman, making them vulnerable to erasure and genocide, denounce the perpetuation of the elimination of bodies that constitute themselves as disposable in contemporary societies. We recognize that Latin American societies, on which we focus our discussion, are heirs to colonial relations that instituted the hierarchization of differences based on race, gender, and sexuality. These regimes of differentiation establish which bodies matter and which bodies become killable: such as those of the trans characters Manuela and Bauer in the films triggering this analysis.

Keywords: *lgbt filmography; epistemicide; trans bodies; necropolitics.*







Introdução: apresentando os filmes

Este artigo e as discussões que nele propomos¹, tomam como ponto de partida dois filmes latino-americanos produzidos durante as últimas décadas do século XX, nomeadamente: “*El lugar sin límites*” (1978) do diretor Arturo Ripstein, e *Vera* (1987) do diretor Sergio Toledo, por considerarmos que constituem discursos pioneiros acerca das dissidências sexuais e de gênero em sociedades homo/lesbo/transfóbicas latino-americanas (INGENSCHAY, 2011).

El lugar sin límites é um filme produzido no México em 1977, dirigido pelo cineasta Arturo Ripstein, baseado em novela do escritor chileno José Donoso publicada em 1966. Teve como roteiristas Arturo Ripstein, José Donoso, Manuel Puig e José Emílio Pacheco. Foi escolhido para representar o México na premiação do Oscar em 1979 e recebeu da Academia Mexicana de Artes e Ciências Cinematográficas os prêmios Ariel de melhor filme, de melhor ator para Roberto Cobo e melhor ator coadjuvante para Gonzalo Vega.

O filme *Vera* é um drama biográfico dirigido e escrito pelo cineasta brasileiro Sérgio Toledo em 1986, baseado na autobiografia de Anderson Herzer (1982), *A Queda para o Alto*. Anderson foi um jovem escritor trans que esteve internado na Fundação Estadual para o Bem-estar do Menor (FEBEM) durante parte da adolescência, sem nunca ter delinquido. Tendo saído desta instituição conseguiu apoio para publicar seu livro a cujo lançamento não conseguiu assistir, tendo-se suicidado aos 20 anos de idade. O filme foi estrelado por Ana Beatriz Nogueira, cujo desempenho obteve o prêmio Candango de melhor atriz no Festival de Cinema de Brasília em 1986, e o Urso de Prata do Festival Internacional de Cinema de Berlim, em 1987. Obteve também o prêmio de trilha sonora (Arrigo Barnabé, Roberto Ferraz e Tércio da Motta).

As provocações que ambos os filmes nos trazem, levam-nos a refletir acerca das interlocuções possíveis de serem estabelecidas entre os conceitos de heterossexualidade compulsória e existência lésbica desenvolvidos por Adrienne Rich (2010)², como disparadores que nos permitem ampliar esta discussão que, a nosso ver, envolve os temas do epistemicídio (SANTOS, 2004) e da necropolítica (MBEMBE, 2018), por se tratar de formas de extermínio de corpos que não ganham o estatuto de humanos. A desumanização destas existências se constata tanto na patologização e estigmatização a que são submetidas, quanto nos rituais que são realizados na eliminação material dessas vidas.

Este texto visa analisar criticamente esses filmes em relação ao modo como a ordem hegemônica de gênero retira a condição de humanidade a travestis e pessoas trans e ao fazê-lo induz diversos processos de extermínio desses corpos. Para desenvolver essa análise mobilizamos dispositivos teóricos dos estudos feministas e decoloniais. Na primeira seção do texto apresentamos as escolhas teóricas que guiam nossa análise. Na sequência articulamos essas chaves teóricas para desenvolver uma leitura crítica de algumas passagens dos filmes, dando destaque ao epistemicídio e à necropolítica. Nas considerações finais destacamos tanto a potência quanto os limites destas ferramentas teóricas no cenário de luta política contra as opressões de gênero que atingem pessoas trans e travestis.

1 Estas discussões começaram a ser gestadas no contexto da disciplina *Gênero e heteronormatividade em cinco filmes latino-americanos*, ministrada pela Profa. Dra. Lourdes Martínez Echázabal, no Programa de Pós-graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em 2018.

2 Enfatizamos que, na época em que os filmes foram produzidos, predominavam ainda no campo das sexualidades, os estudos de homossexualidade masculina e, impactando os estudos feministas, as teorizações de mulheres lésbicas.

Coordenadas conceptuais

Para desenvolver as discussões, apelamos a uma ideia de hifenização de saberes (OLIVEIRA, 2010) enquanto ferramenta que nos permite estabelecer um diálogo entre vários conceitos – cisheterossexualidade compulsória, epistemicídio e necropolíticas trans. Saberes hifenizados tratam-se de “espaços conceptualmente intersticiais marcados pela liminaridade e pela recusa da ereção de fronteiras estanques entre os saberes [...] essa organização dos saberes não é hierárquica e poderíamos pensá-la como rizomática” (OLIVEIRA, 2010, p. 27). A intersecção dos saberes que advêm dos campos teóricos e políticos aos quais esses conceitos correspondem nos auxiliam na análise de realidades complexas como as que aqui pontuamos, realidades estas que não podem mais ser compreendidas por campos disciplinares “puros”.

As perguntas que guiam a nossa análise são: *Como vivem e como morrem os corpos trans em filmes, mídias hegemônicas? O que isso nos aponta?* Começando pelas contribuições de Adrienne Rich (2010), concordamos com a autora que o apagamento das existências dissidentes em determinados registros tais como a literatura, o cinema e outros, revela o modo como a heterossexualidade compulsória se constitui em um regime político. Tal regime aciona discursos e práticas que procuram controlar as dissidências de gênero das mais diversas formas e impor a heterossexualidade como a única forma legítima de existência.

O apagamento que Rich (2010) nomeia se refere às lésbicas, mas poderíamos estendê-lo para pensar a produção de silêncios e invisibilidades de outras existências que desafiam as normas de gênero. Esta proposta conceitual inserida dentro do quadro de reflexões do feminismo lésbico no qual Rich é localizada, parece-nos que pode habitar outros conceitos e debates, tendo em conta esta ideia de hifenização de saberes (OLIVEIRA, 2010).

Embora reconheçamos a importância desta contribuição, nossa proposta é ir além dela. Em nossa perspectiva, há outras importantes questões a serem consideradas e que vão além da mera “negação dos saberes”, para pensarmos a complexidade que envolve os processos de invisibilização e extermínio simbólico e material de determinadas existências. Neste sentido, apostamos que as provocações trazidas na teorização de Rich podem-se alargar a partir dos debates desenvolvidos no seio dos estudos decoloniais, permitindo assim aprofundar a compreensão das lógicas envolvidas na destruição de saberes e experiências, que são também formas de destruição de existências.

Os estudos decoloniais têm trazido importantes discussões para dar conta destes processos de destruição simultânea de saberes e pessoas, que atingem seletivamente a alguns sujeitos, a saber, no Sul Global, mulheres, povos indígenas, entre outros. Assim, o porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2013) tem expressado que “el conocimiento producido por mujeres también es inferiorizado y marginado” (p. 35). Poderia pensar-se que tanto a crítica a uma matriz de pensamento ocidental por parte das análises decoloniais, quanto a denúncia do pensamento heterossexual (WITTIG, 1992) por parte do feminismo lésbico, apontam o modo como se produz uma ausência e apagamento de sujeitos que não existem nestes regimes dominantes.

Por outro lado, diante da necessidade de refletir acerca das estratégias de eliminação das populações LGBT, o fato delas acontecerem sem produzir comoção, lançamos mão do conceito de necropolítica de Achille Mbembe (2018). De acordo com o autor, a necropolítica nos permite olhar para o *status* que é dado à vida, à morte e ao corpo humano, em particular àquele corpo que se torna suscetível de ser massacrado ou ferido. Estas reflexões auxiliam na compreensão das mortes trans e de algumas das singularidades que as circundam. Nelas, opera-se por meio da produção ficcional de um inimigo que ameaça a existência de alguém e, consequentemen-

te, autoriza o seu extermínio. Tanto a raça quanto o gênero ocupam um papel central na produção desse Outro como um não ser (CARNEIRO, 2005); um não sujeito (KILOMBA, 2019), um ser abjeto (BUTLER, 2019).

Qual é então o papel da filmografia LGBT na contestação dos regimes de poder que autorizam a morte de pessoas dissidentes de gênero? Se recorremos às discussões de Teresa de Lauretis (1987) acerca do cinema como uma tecnologia de gênero, concluímos que tais tecnologias podem acabar reforçando determinadas representações, assim como podem subvertê-las. Entendemos, portanto, que os debates inspirados pelo cinema fazem parte de um compromisso ético-político enquanto feministas, ativistas e pesquisadoras destas questões. Para tal, a partir dos filmes escolhidos, analisaremos alguns dos mecanismos sistemáticos de eliminação de populações dissidentes de gênero. Acreditamos que tanto o epistemicídio quanto as necropolíticas que atuam sobre esses corpos compartilham das mesmas racionalidades. Como reflete Achille Mbembe (2018, p.6) “sob quais condições práticas se exerce o poder de matar, deixar viver ou expor à morte? Quem é o sujeito dessa lei?”

A descrição dos filmes

O filme de Ripstein, que se passa numa cidade do interior em decadência, por ter perdido importância econômica na região, apresenta uma quebra de tempo. Na continuidade da sequência inicial apresenta as imagens da personagem Manuela e sua filha Japonesita, acordando assustadas no meio da noite com os barulhos de motor e buzinas em frente ao bordel de que são proprietárias. A travesti Manuela sabe que se trata de Pancho Vega, que já a espancava violentamente no passado. O filme se desenrola com cenas de Pancho e seu cunhado em interação com Don Alejo, o político importante do local, de quem Pancho é devedor e que é dono da maioria das propriedades da cidade, as quais pretende comercializar com empresas de fora. A casa de Manuela e sua filha precisa também ser vendida para a viabilização do negócio.

Na quebra de tempo temos, no passado, a chegada de Manuela à *Estación El Olivo*, compondo um grupo de moças que trabalham como profissionais do sexo e artistas, para atuarem na casa de Japonesa, com quem Manuela se envolve numa relação de amizade que se transforma em sociedade quando se tornam proprietárias do imóvel, numa aposta estranha com Don Alejo. Anos mais tarde, com a morte de Japonesa, sua filha com Manuela se torna herdeira da casa. Na sequência das cenas temos a festa em que duas das moças recém-chegadas cantam e Manuela se apresenta como uma sensual dançarina de flamenco, com o crescente envolvimento dos fregueses homens na dança, em um clima de celebração e tensão misógina crescente, a qual culmina com cenas de violência contida que se espraia para fora do prostíbulo, terminando com Manuela sendo jogada em um lago e despida de sua provocante vestimenta de dançarina. Na cena seguinte ouve-se a fala de Manuela quando se recolhe a seu quarto para evitar novas agressões enquanto a festa continua: “...estoy acostumbrada”.

Voltando ao primeiro tempo, temos as sequências que nos mostram o envolvimento passional de Japonesinha e Manuela com o personagem Pancho, os desentendimentos entre ambas sobre a venda da propriedade que só Manuela deseja efetuar para ir embora da cidade, e o receio da volta de Pancho em sua perseguição obsessiva à Manuela. Acompanhado do cunhado, Pancho retorna e força a entrada no bordel onde é recebido por japonesinha enquanto Manuela se esconde, presenciando as cenas de envolvimento da filha com o invasor em dança carregada de sensualidade que se vai transmutando em violência crescente. O que leva Manuela a entrar em cena com representação artística de declamação e dança que envolve Pancho,

o qual a acompanha na dança e corresponde a seu beijo que, testemunhado pelo cunhado, resulta na selvagem perseguição de Manuela feita por ambos pelas ruas desertas do lugar com o caminhão. Desesperada e encurralada, Manuela é morta em espancamento cruel de Pancho com o auxílio do cunhado, os quais, vendo-a morta, fogem da cidade. Don Alejo e seu criado, alertados pelos gritos de socorro de Manuela e o barulho do veículo, testemunham desapercibidos o espancamento de Manuela, sem intervir. É a morte de uma travesti.

Vera, protagonista do drama biográfico dirigido e escrito pelo cineasta brasileiro Sérgio Toledo, é colocada na FEBEM aos 14 anos, onde convive com a divisão maniqueísta fortemente marcada entre feminino e masculino, com masculinidades assumidas por algumas internas que se impõem às outras em relacionamentos de dominação e proteção. Comportamento possessivo e agressivo que Vera/Bauer acaba por assumir em seus relacionamentos amorosos com mulheres, em contraste com a sensibilidade que se desvela nas poesias que escreve e na identificação com os sofrimentos e vulnerabilidades dos outros, manifestos em suas ações de cuidados.

Aos 18 anos, saindo da instituição, Bauer tem a proteção de um professor que lhe providencia hospedagem em pensão e um emprego na instituição onde trabalha, buscando propiciar-lhe oportunidades de desenvolver seu desejo de escrever. Bauer não consegue se manter no emprego, onde teria que se apresentar como mulher, com vestimentas adequadas ao corpo que estranha, que não combina com o que sente ser.

Tanto na FEBEM, instituição total (GOFFMAN, 1974), panóptica (FOUCAULT, 1977), quanto no local de trabalho, uma instituição de pesquisa, com biblioteca, exposições de arte, onde as pessoas exigem que Bauer se coloque no armário (SEDEGWICK, 2007) em que se invisibilizam as dissidências da heterossexualidade compulsória (RICH, 2010) e também, com muita intensidade, as dissidências trans da cisgeneridade dominante, categoria trazida posteriormente pelos estudos transfeministas (VERGUEIRO, 2018), na qual o trans Bauer se encaixa pela identidade masculina em que se reconhece e reivindica como a sua. Assim, Bauer perde o emprego na insistência em se vestir, posicionar e ser reconhecido como homem.

Sem emprego para se manter, sem conseguir manter o relacionamento amoroso que construíra com uma colega por suas posições machistas de posse e suas dificuldades com o próprio corpo cujos caracteres femininos rejeita intensamente, Bauer faz um apelo desesperado com ação de automutilação. A sequência final do filme traz Bauer transitando por espaços moventes labirínticos e escuros com sua voz dominando a cena:

“Sempre temi olhar para dentro de mim e não encontrar senão o silêncio... Mas agora eu sei que, apesar de tudo, não há outro caminho possível...”

Necropolíticas em cenas cinematográficas

Para elaborar sua concepção de necropolítica, Mbembe (2018) esclarece ter-se fundamentado nas teorizações de Michel Foucault (1999) sobre biopoder e de Giorgio Agamben (2004) sobre estado de exceção. Foucault elabora o conceito de biopoder analisando as formas históricas do poder relacionado à vida e à morte: o poder soberano e o poder disciplinar. O poder soberano, absolutista, com a capacidade de tirar a vida e, conseqüentemente, de deixar viver; e o poder de controle sobre as populações baseado nos saberes disciplinares, biopoder, o poder de controle da vida, de fazer viver e deixar morrer. Formas de exercício do poder que convivem nas sociedades contemporâneas.

Os temas da vida e da morte trazem as questões da guerra e da política, está concebida, muitas vezes, como a guerra continuada por outros meios. Agamben analisa o estado de exceção, que se situa no “limite entre a política e o direito” (2004, p. 11), afirmando a dificuldade de defini-lo, por sua “estreita relação com a guerra civil, a insurreição e a violência” (2004, p. 12). Um estado de suspensão das leis jurídicas constitucionais, que promove o desequilíbrio dos poderes em favor de um poder executivo soberano. As análises destes autores se detêm com mais vagar nas guerras mundiais, especialmente a segunda guerra do século passado, com a sua produção do inimigo racial na figura do judeu que deveria ser eliminado. De acordo com Foucault, para exercer “a função da morte num sistema político centrado no biopoder” (1999, p. 304) foi necessário o racismo, as raças hierarquizadoras das populações em subgrupos desiguais.

A importância dessas teorizações diz respeito ao fato de suas contribuições traçarem genealogias do funcionamento de poderes e concepções que persistem nas sociedades ocidentais modernas, na imbricação de poder soberano e biopoder onde o estado de exceção se atualiza, irrompendo para além de seus limites, como uma estrutura estabelecida. “O estado de exceção moderno é [...] uma tentativa de incluir na ordem jurídica a própria exceção, criando uma zona de indiferenciação em que fato e direito coincidem” (AGAMBEN, 2004, p. 42). Os direitos humanos são suspensos e a justiça é precarizada.

Mbembe (2018) parte destas análises para pensar a necropolítica, no genocídio das populações negras escravizadas nas guerras e invasões coloniais, refletindo também sobre a obra de Frantz Fanon (2008), este (destacado importante) precursor dos estudos pós e decoloniais. Os autores e autoras que pensam a colonização analisam as invasões coloniais e sua produção dos colonizados como os outros racializados, que tiveram contestado o próprio estatuto de humanidade, despidos de saberes, modos de vida, autonomia, reduzidos que foram a corpos produtivos e substituíveis, descartáveis, corpos matáveis. Povos sujeitos aos genocídios e epistemicídios que compuseram as diásporas populacionais no cruzamento das fronteiras ocidentais, como escravos inicialmente, depois como migrantes em busca de trabalho e melhores condições de vida, face à espoliação capitalista de seus *habitats* tradicionais. Contingentes de pessoas sujeitadas a epistemologias e diferenciações subalternizadoras também no interior de seus próprios países, submetidos às economias e políticas ocidentais.

Uma crítica importante a todo o processo de colonização é feita, dentre muitos autores e autoras decoloniais, por Oyèronké Oyewùmí (2017), na obra em que analisa os discursos ocidentais de gênero em uma perspectiva africana lorubá, criticando as oposições maniqueístas das classificações próprias das culturas ocidentais baseadas na materialidade dos corpos, que a autora denuncia como definidas por uma bio-lógica estranha as sociedades cujos costumes instituíam distinções sem diferenças. Classificações ocidentais constituidoras de diferenças hierarquizadas que valorizam certos corpos (masculinos, brancos, héteros) em detrimento de outros. No contato colonial, pela educação, pela evangelização, pelo sistema econômico que transforma em mercadoria seus bens de uso comum, como a terra, o colonizado vai sendo subjetivado na desvalorização dos costumes nativos, em processo já bem detalhado por Fanon (2008).

As teorias decoloniais trazem questões que se atualizam em países com passados coloniais com prolongadas vivências de escravidão e extermínio de povos indígenas e afrodescendentes, em exercício contemporâneo da necropolítica. Verdadeiro genocídio de corpos racializados, em condições precárias de vida, perpetrado em geral por instituições de segurança do Estado. Mas também um outro tipo de genocídio, aquele praticado em função do gênero, na secundarização negativa do feminino, como atestam os números alarmantes de feminicídios, apesar das leis institucionalizadas em função das lutas dos movimentos feministas. E o genocídio generi-

ficado resultante da internalização de preconceitos homo/lesbo/transfóbicos sobre os corpos que subvertem as normas da hetero e cisgeneridade compulsórias. Mortes estas que, praticadas geralmente em relações civis diretas, não costumam mobilizar as instituições estatais para sua elucidação e a punição de criminosos. Mortes que ficam impunes, especialmente as mortes de pessoas trans, como acontece nestes tempos em muitos países.

O dossiê “Assassinatos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019”, realizado pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) em parceria com o Instituto Brasileiro Trans de Educação (IBTE), aponta o assassinato de 124 pessoas transexuais naquele ano, no Brasil. Apesar de ter havido um pequeno decréscimo em relação aos números de 2018, o Brasil continuava como líder no ranking mundial de mortes de pessoas trans, com um assassinato a cada três dias no país. Situação vivenciada em diferentes proporções em outros países da América Latina, com o México ocupando o segundo lugar na contagem destas mortes infringidas com requintes de crueldade (SILVA, 2019), que nos leva a contabilizá-las como resultantes da necropolítica de extermínio de corpos que não importam, os corpos matáveis.

Os filmes relatados neste artigo tratam de sexualidades, de relações amorosas, sociais, questões econômicas, políticas, em tempos em que os estudos das sexualidades dissidentes da norma cisheterossexual eram indiferenciados sob o título de estudos homossexuais e o ódio e discriminações das pessoas que divergiam da sexualidade hegemônica cabiam indistintamente no termo homofobia. Tempos anteriores ao desenvolvimento das teorias *queer* que irromperam nos Estados Unidos e outros países do Norte Global antes de se difundirem nos países do Sul, neles fortemente interseccionadas aos estudos decoloniais. Os estudos *queer*, em que tiveram grande desenvolvimento as reflexões sobre a normatividade heterossexual, já se expressavam nas diferentes formas de artes como, no caso, o cinema.

Por que relacionamos a morte da travesti, personagem de novela publicada na década de 1960 e filmada nos anos 70, em que os estudos de gênero ainda nadavam na chamada segunda onda dos movimentos feministas nos países do Norte, a nossas reflexões sobre questões atuais, fundadas em teorias mais recentes? E o drama do transhomem (ÁVILA, 2014), inspirado em autobiografia escrita e filmada nos anos oitenta (80) em que os estudos críticos das transexualidades eram ainda nascentes e não haviam chegado ao Sul Global? – Porque os assassinatos reais e simbólicos das pessoas trans, após todo o desenvolvimento dos estudos de gênero e sexualidades, com as teorias desconstrucionistas, *queer*, decoloniais, com o questionamento radical que fizeram/fazem dos binarismos que sustentam as desigualdades das sociedades capitalistas patriarcais neoliberais, continuam a acontecer em nossos países, e quantificados nas proporções alarmantes já mencionadas.

A personagem do filme de Ripstein tem uma morte que não difere do genocídio de corpos femininos e de pessoas trans em países como o Brasil e o México (Segato, 2005), com suas vergonhosas estatísticas de violência contra mulheres, transexuais, populações indígenas e negras. No caso de pessoas trans (especialmente as travestis), os assassinatos que costumam ocorrer em contatos diretos com grupos ou pessoas homicidas, são perpetrados com extrema violência. São milhares de Manuelas, Dandaras (+ 2017, Fortaleza, Brasil), Jeniffers (+ 2017, Florianópolis, Brasil), Isabelles e Brunas (+ 2017, Florianópolis, Brasil) (CATTANI, 2020), crimes que, em largas proporções, restam impunes. Corpos matáveis, corpos que não importam.

O filme de Toledo traz um personagem profundamente envolvido com seus conflitos identitários internos, além das condições externas de abandono, sobrevivência e aprisionamento submetido aos abusos de poder e agressões de instituições como a FEBEM no Brasil, que deveria ser um local de respeito aos direitos e de cuidados de menores de idade, sob a proteção

do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Condições externas que não são resolvidas, quando Bauer se depara com as dificuldades de interação social no trabalho, em que é reprimido e não aceito como a pessoa que quer ser. No filme de Toledo, que traz imagens e falas mais centradas na questão identitária da pessoa trans, o personagem Bauer não consegue suportar o apagamento social que lhe é imposto.

Corporificando o epistemicídio...

Para autores como Boaventura Sousa Santos (2004), epistemicídio é compreendido como o desperdício da riqueza imensa de experiências cognitivas de uma série de povos do Sul, entre outros marginalizados. O autor lamenta esse apagamento, posto que a fricção entre as diferentes formas de compreender os mais diversos processos bio-psico-sociais poderia beneficiar a todas as epistemologias envolvidas. Sueli Carneiro (2005) ao usar o conceito de epistemicídio também recorre a Boaventura Sousa Santos (2004), para quem tal processo se constituiu em uma das ferramentas mais efetivas e persistentes na dominação étnico-racial, pela negação do conhecimento dos grupos subalternizados e pela deslegitimação destes enquanto sujeitos produtores de conhecimentos.

Concordamos parcialmente com essas proposições, visto que de fato ainda há uma forte hierarquização dos saberes, que produz apagamento, invisibilização, epistemicídio. No entanto, em nossa perspectiva, há outras importantes questões a serem consideradas e que vão além da mera “negação dos saberes”. Arriscamos dizer que muitos dos saberes negros, indígenas, quilombolas, lésbicos, trans, deficientes, entre outros de posição subalternizada, têm sim tido certa escuta na academia, especialmente nas últimas décadas. No entanto, essa escuta é intensamente afetada pelos lugares de enunciação, ou seja, entram os saberes nos vestibulos acadêmicos, desde que ditos por corpos hegemônicos. Entram os saberes subalternos desde que os corpos subalternos fiquem fora dos espaços institucionalizados de saber.

Assim, a noção de epistemicídio que gostaríamos de discutir reconhece a negação dos saberes subalternos, mas também acreditamos que falar dos saberes e não falar dos corpos é ainda manter a cisão colonial e dicotômica entre corpo e mente. Discutir os saberes é também falar das práticas, dos diferentes corpos em cena. Tomando como exemplo do que estamos refletindo os autores Viveiros de Castro (1996) e Boaventura Sousa Santos (2004), ambos são intelectuais reconhecidos mundialmente por ecoarem, respectivamente, saberes indígenas e saberes do sul global, sendo o primeiro um homem branco e o segundo um europeu, ou seja, ocupam exatamente as posições cuja hegemonia suas teorizações problematizam.

Mencionamo-los como ilustrações, não no sentido de individualizar a crítica, ou de reduzir a imensa contribuição que deram e dão à produção de conhecimento, mas de justamente repensar no quanto essa experiência, como lembra Joan Scott (1999), não diz de uma vivência única, mas de relações que se constroem historicamente. É frequente que saberes feministas, abundantemente enunciados por mulheres, quando ditos por homens cisgêneros só então sejam tratados como grandes e brilhantes descobertas, ignorando-se muitas vezes toda a trajetória que aquelas ideias percorreram. No mesmo sentido, quando a “Ciência” atesta determinados discursos enunciados desde há muito por povos indígenas, aí sim essas contribuições recebem escuta e legitimidade. Enfim, há fartos exemplos desse tipo de colonialidade do saber (GROSFOGUEL, 2013) e o que queremos pontuar é a necessidade de radicalizarmos o conceito de epistemicídio, de um modo que se tenha as diferentes corporalidades de enunciação como centrais, com todas as contradições, paradoxos e conflitos que isso implica.

Nessa mesma linha de análise o teórico pós-colonial Ramón Grosfoguel (2013) tem explicado o modo em que o conhecimento político produzido por outros corpos políticos: lésbicas, trans, gays, *queer*, intersexo, bissexuais, pessoas não binárias, é exterminado ou apagado. Acreditamos que esse conhecimento político não só tem a ver com a sistematização e disseminação do que se conhece como “saberes acadêmicos”, mas com o impedimento de visibilidade de outras configurações existenciais que no seu próprio modo de viver tornam-se saberes localizados (HARAWAY, 2009).

Neste sentido Grosfoguel (2013) analisa os que considera os quatro genocídios/epistemicídios do século XVI, dentre os quais destaca o epistemicídio/genocídio contra mulheres. Mas poderíamos tensionar o argumento de Grosfoguel perguntando: quais mulheres? Na radicalização do conceito de epistemicídio é preciso um olhar interseccional dos apagamentos.

Acreditamos que parte do esforço de desconstruir esse tipo de apagamento se dá em nos situarmos politicamente em nossas enunciações, compreendendo que a pretensão de neutralidade acaba por embranquecer, heterossexualizar e masculinizar os saberes. Escrevemos este texto a várias mãos: negras, indígenas, brancas, cis heterossexuais e não heterossexuais. Como minimização dos efeitos do privilégio cisgênero, que se expressa em outros aspectos na relação de ciscolonialidade (VERGUEIRO, 2015), que tão frequentemente coloca pessoas trans na posição de “objetos de pesquisa” e pessoas cisgêneras como sujeitos pesquisadores, buscamos privilegiar intelectuais trans ao abordarmos temas que concernem às suas vivências (GRIMM, 2016).

A heterossexualidade compulsória como epistemicídio: a necessidade de ir além

Começamos falando sobre as vidas. De vidas de pessoas trans. Para tal, tomamos como referência uma sequência de cenas do filme “Vera”, que descreve a convivência de Bauer no âmbito laboral.

Professor: Eita Bauer, como é que está indo o trabalho?

Bauer: Está legal

Professor: E as pessoas? As pessoas estão te recebendo bem?

Bauer: tem umas pessoas que ficam olhando meio estranho, mas tudo bem, eu não ligo

Professor: Senta aí. Bauer, você tem que compreender que as pessoas estão cheias de preconceitos, provavelmente tem muita gente que preferiria que você não estivesse aqui, você precisa se cuidar e evitar provocações. Seja cautelosa, você está num bom emprego. Não é nada fácil encontrar um lugar melhor que esse aqui” (<https://www.youtube.com/watch?v=UTt-ykdZdQ8> ´ Acesso 13:15-14:09)

Podemos pensar este fragmento do filme a partir das reflexões da Judith Butler (2019) sobre a violência normativa e do caráter relacional das identidades na delimitação de uma zona de exterioridade que, na sua relação com as normas, opera um conjunto de violências que atingem às pessoas dissidentes de gênero. Precisamente a partir do conceito de exterior constitutivo (LACLAU; MOUFFE 2015), é possível entender que as identidades se constroem numa relação de oposição que expulsa a um conjunto de ‘outros’ – tidos como opostos – da esfera de inteligibilidade cultural e política.

Na leitura de Judith Butler (2019) desta ideia de exterior constitutivo, a autora aponta que a configuração de um campo de inteligibilidade cultural pressupõe a aceitação de certas performances de gênero e o repúdio de outras. São estabelecidos assim os critérios acerca de quais sujeitos podem existir na esfera pública e sob quais condições. Nessa operação de limpeza, controle e regulação dos corpos que fogem às normatividades cis/hetero, podemos reconhecer a recorrência à violência de tais regimes. Os olhares insistentes que são direcionados a Bauer e o pedido do professor para se conformar a tais normas, mostra a violência deste regime de inteligibilidade.

Dando continuidade às reflexões sobre o apagamento das existências dissidentes, retomamos Adrienne Rich, quando denuncia o aniquilamento da existência lésbica de boa parte da literatura acadêmica feminista e o modo em que isso se torna mais grave ainda para mulheres negras e lésbicas “pelo duplo viés do racismo e da homofobia” (RICH, 2010, p. 20). Posteriormente a autora nomeia o feixe de forças que viriam a garantir essa invisibilidade. Mesmo que Rich não fale do extermínio material dessas existências lésbicas, nas suas reflexões se encontram subsídios para pensar sobre esta questão para além do apagamento de saberes.

Essas forças incluem, segundo Rich (2010, p. 23) desde “a escravização física literal até a dissimulação e a distorção de opções possíveis”. Esse feixe de forças atua de modo correlacional, ou seja, na medida em que extermina as experiências lésbicas, empenha-se em legitimar, manter e manifestar por diversos meios, o que ela nomeia como poder masculino. Nota-se, assim, o modo em que a norma precisa da produção de uma esfera de abjeção (BUTLER, 2019) para se positivar.

Rich (2010) destaca que o reforço e a validação da heterossexualidade é uma das muitas estratégias usadas para deixar invisível a existência lésbica. Esse deixar invisível implica tanto catalogar a lesbianidade como doença, quanto tratar a existência lésbica como uma excepcionalidade ou um “estilo de vida”, o que de fato não permite que seja qualificada como uma “vida vivível”. Assim, comenta:

E a existência lésbica tem sido vivida (diferentemente, digamos, da existência judaica e católica) sem qualquer acesso a qualquer conhecimento de tradição, continuidade e esteio social. A destruição de registros, memória e cartas documentando as realidades da existência lésbica deve ser tomada seriamente como um meio de manter a heterossexualidade compulsória para as mulheres [...] as lésbicas têm sido destituídas de sua existência política (RICH, 2010, p. 36).

Nesse sentido, parece-nos insuficiente apostar apenas em nomear a “invisibilidade lésbica”, pois talvez o que tenhamos sejam sim visibilidades, mas compostas de maneiras heterossexistas, misóginas. Assim, ao mesmo tempo em que podemos afirmar que o fato de as mulheres lésbicas aparecerem “pouco” em relação a pessoas heterossexuais, sua própria ausência é uma forma de presentificação lesbofóbica.

Apesar de termos ressaltado os pontos de intersecção entre misoginia e lesbofobia na vivência de mulheres trans e cis, é importante ressaltar que “heteronormatividade” não dá conta de nomear todos esses processos. Compreendemos que heterossexualidade compulsória, heteronorma, homofobia, são termos datados historicamente, ou seja, serviram e servem como termos englobadores. No entanto, os movimentos ativistas de lésbicas, bissexuais, de pessoas trans, vêm trazendo uma importante crítica à tendência por vezes apagadora que subjaz em alguns usos dessas categorias, o que acaba por privilegiar apenas alguns tipos de sujeitos. Assim, como comentamos, embora haja pontos de encontro, há também diferenças na forma como as vio-

lências incidem, por exemplo, em uma mulher cis lésbica e em uma mulher trans lésbica, sendo necessário dizermos da transfobia e da cisnorma, e não apenas da lesbofobia ou misoginia.

Intelectuais trans como Viviane Vergueiro (2015) e Raíssa Grimm (2013) nos lembram que a separação sexo-gênero, ainda que tenha tido uma contribuição para a desnaturalização de estereótipos de gênero, é insuficiente do ponto de vista de fissurar a hegemonia cisgênera. Butler (2019), em seus últimos trabalhos neste tema também questiona a necessidade ontológica dessa divisão, que tantas vezes acaba por estabelecer uma dicotomia de verdadeiro e falso, sendo o sexo real, biológico, e o gênero, construído. Laqueur (2001) trouxe uma discussão fundamental acerca disso ao lembrar que o sexo binário é tão construído quanto o gênero. Assim, todos os seres humanos são “biológicos”, dizer que há “mulheres biológicas” para se referir às mulheres cisgêneras acaba por dizer que pessoas trans seriam menos “naturais”, legítimas, o que culmina na deslegitimação de seus corpos (GRIMM, 2016).

No processo de ciscolonialidade (Vergueiro, 2015), pessoas trans são reduzidas à marcação de sua diferença em relação às pessoas cis, não em relações de mútua diferença, mas de hierarquias de gênero. Um exemplo disso é que uma pessoa trans “parecer” cisgênera é tido como elogio, enquanto uma pessoa cis “parecer” com uma pessoa trans frequentemente é tido como ofensa. Nisso notamos que a cisgeneridade se coloca como ponto de partida para as experiências sexo-gênero, o que culmina em uma cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015). A colonialidade recorta os corpos e as singularidades, seja focando apenas na cor das pessoas racializadas, em pedaços dos corpos das mulheres na orientação sexual de lésbicas, bissexuais e homossexuais, na deficiência de pessoas com deficiência, e por aí vai. Na mídia essa colonialidade se expressa, dentre outros aspectos, na medida em que tudo que se pode dizer de uma pessoa trans é sua transexualidade, tudo que se pode dizer de uma personagem lésbica, é sua lesbianidade.

O paradoxo da diferença (Scott, 2002) dependendo da maneira como se organiza, acaba por desumanizar pessoas vulnerabilizadas, tirando-as da possibilidade de viverem seus problemas de maneira humana, como diria Fanon (2008). Assim, uma visibilidade feminista, ao mesmo tempo que não ignora reiteradamente a dimensão da raça, sexualidade, gênero e outros marcadores, não a torna a única narrativa importante de ser pautada. Ainda mais quando temos que a maior parte da visibilidade dessa dimensão sexo-gênero acaba por se basear em discursos negativistas, centrados no sofrimento.

Lesbofobia e machismo contra mulheres trans: algumas análises e cenas cinematográficas

É bastante frequente no senso comum transfóbico, misógeno e heteronormativo que se acredite haver uma certa continuidade e coerência entre os sistemas sexo-gênero-desejo (RUBIN, 2017). Assim como na mitologia cristã Deus teria criado Eva para Adão, a expectativa misógina sobre os corpos das mulheres busca centralizar a existência delas à expectativa deles. Ou seja, no *continuum* heterossexual, as escolhas das mulheres sobre seus próprios corpos - em termos de maquiagem ou não, tipo de roupa, cabelo, peso etc. - estariam sempre em um contexto de pretensa agradabilidade aos homens. Segundo Raíssa Grimm (2013), mulher trans lésbica e pesquisadora, em se tratando de mulheres trans, há ainda o agravante da transfobia, visto que seus corpos são frequentemente tidos como a “evolução” de um homem muito afeinado, aquele que se feminiliza tanto que se tornara “quase mulher”.

Nessa lógica, esse tornar-se mulher também não se dissocia da heteronorma, ou seja, essas “quase mulheres” comporiam seus corpos, desta forma, na suposta tentativa de “enganar” sexualmente homens cisgêneros heterossexuais. Se a expectativa heterossexual se apresenta intensamente sobre a vida de mulheres trans, a quebra desta suposta continuidade do gênero, no caso de mulheres trans, bissexuais ou lésbicas, resulta frequentemente em lesbofobia e bifobia, mutuamente reforçadas pela transfobia. Ou seja, neste imaginário transfóbico e lesbofóbico, é uma afronta que uma mulher trans faça todo uma transição de gênero que não seja em função de se tornar mais atraente a homens cisgêneros heterossexuais. Reafirmamos que tal expectativa, de que os corpos e as vidas das mulheres supostamente estariam em função do desejo dos homens cisgêneros, é a um só tempo transfóbica e misógina com mulheres trans de qualquer orientação sexual, mas que ganha especificidades no caso da lesbianidade (GRIMM, 2013).

Outra intersecção entre lesbofobia e transfobia se dá na noção de insuficiência e falta. Aqui não nos referimos à falta constitutiva como humanos, mas uma falta diretamente relacionada à heteronorma. É comum que escutemos que “algo” falta às relações entre lésbicas cisgêneras, muitas vezes se pensa que esta falta é o pênis. No entanto, em relações lésbicas em que há mulheres trans, ainda faltaria algo, pois, sob nosso ponto de vista não se trata de uma falta material de um órgão, mas de uma falta fálica, simbólica. A falta não dita é a de um homem cisgênero, sem quem mulheres (cis ou trans) jamais estariam completas. Assim, ao mesmo tempo em que na transfobia não se reconhece a identidade de mulheres trans como mulheres, a violência lesbofóbica da “falta” denuncia muito nitidamente o quanto seus corpos não estão sendo tidos como corpos nos quais nada falta (homens cisgêneros).

Como punição simbólica a essas mulheres que ousariam viver sem o que as “completaria”, é frequente que as narrativas sobre lesbianidade tragam destinos dramáticos, ridicularizados, catastróficos. Rogério Junqueira (2012) fala deste processo como parte do que chama de “pedagogia do armário”: um conjunto de práticas, através de diferentes instituições, que visa coagir, constranger e intimidar pessoas LGBT, com vistas a que deixem de ser o que/como são.

A narrativa do filme *Vera* traz um excelente exemplo de opressão e dominação cisgênera. Os personagens transmasculinos, incluindo o protagonista, são representados com um tom de voz caricato, excessivamente afirmativo, hostil e grosseiro, fazendo alusão direta e indireta ao falso pressuposto de que transmasculinidades seriam uma imitação barata de homens cis heterossexuais. Aliás, esta pretensa imitação seria precisamente das masculinidades cis hegemônicas, violentas, visto que o personagem do professor cis que acolhe Bauer, por exemplo, não adota um tom de voz permanentemente irritado, sua masculinidade não é representada como agressiva tal qual a de Bauer é na maior parte do tempo. De modo complementar e com o intuito de causar um contraste moral, as vozes das mulheres cis femininas são representadas de modo misógino e heteronormativo, como doces, gentis, em baixo tom, reforçando o lugar que aloca o masculino no polo opressor e o feminino, no oprimido.

A personagem namorada de Bauer, Clara, embora seja apresentada como alguém que apenas sofre violências, comete uma série de violências transfóbicas contra ele, seja na negação da identidade de Bauer (somos iguais, ela afirma), seja no assédio e coerção sexual a que o submete. Nesta cena, ela argumenta que o fato dela ficar nua no sexo daria a ela o direito sobre o corpo dele, como se o consentimento dela em determinadas práticas devesse significar um assentimento simétrico da parte dele. Ela então o constrange, chantageia (diz que não ficarão mais juntos se ele não se submeter ao que ela exige) e o coage a tirar a blusa. Continua tocando-o mesmo diante dos seus evidentes sinais de constrangimento e desagrado. Quando literalmente foge da situação de abuso, o roteiro do filme ainda o faz pedir desculpas a ela, numa naturalização do abuso transfóbico representado na cena.

Há cenas em que Bauer faz comentários orientados pela norma monogâmica (VASALLO, 2019) à Clara, demonstrando ter ciúme e querer controlar a liberdade dela em criar outros laços, de amizade, inclusive, algo bastante típico da monogamia como forma de relação. Enquanto as violências que Bauer comete são associadas ao fato dele ser trans, várias das violências que ele sofre são narradas de modo a criar uma empatia pelos seus agressores, como se assim agissem fruto de um desconhecimento ingênuo de sua vivência, e não por um exercício de poder cisgênero.

Embora tenha sido lançado há décadas, os discursos transfóbicos e lesbofóbicos do filme são bastante atuais. Um desses eixos está na relação que a cisheterossexualidade faz ao pressupor que quem originalmente se atrai por mulheres são homens cisheteros e como eles em geral o fazem de modo violento, todas as demais pessoas que também se atraem por mulheres estariam irmanadas com a violência machista. Esta aproximação simbólica é uma inversão que coloca perversamente como aliados grupos que em verdade nada têm de pactuados, pelo contrário. Cabe pontuar que a atração e afeto por mulheres não são uma propriedade simbólica de homens cis hétero, de modo que o vínculo entre mulheres e pessoas trans, por exemplo, não existe em função de copiar este suposto gênese de desejo.

Homens cis não são “homens de verdade” porque a cisgeneridade é uma ficção de gênero, com a diferença de que, entre outras ficções possíveis, ela é violenta. Portanto transmasculinidades não são “de mentira”. Clara pergunta a Bauer, em determinado momento, como ele teria conseguido enganar (sic) os pais dela, que o trataram como homem. Ao que ele corajosamente comenta que não enganou ninguém, que as pessoas viram apenas o que ele é.

Em tese de doutoramento em que estuda o cinema LGBTQ exibido no Brasil desde o início dos anos 1980 até a segunda década dos anos 2000, Carlos Frederico B. Pontes (2018) se detém no tema da violência como parte do discurso cinematográfico das homossexualidades masculinas, destacando outra questão que ficou marcada nesta breve análise dos filmes trazidos a este texto: a da masculinidade hegemônica (CONNELL e MESSERSCHMIDT, 20013). Sobre os filmes que analisou, o autor afirma ter observado um tema

que se entrelaçava de forma recorrente às imagens de violência relacionadas às expressões da sexualidade entre homens gays: a **afirmação da masculinidade hegemônica** e a consequente exclusão das dissidentes. Esses enunciados reiterativos de afirmação de uma masculinidade compreendida como viril (e normativa), pronunciados por personagens homo e heterossexuais, têm, para os primeiros, o objetivo de desvinculação do desejo sexual por outro homem com a consequente identificação deste desejo à identidade homossexual. Já para os personagens heterossexuais, a reiteração de uma masculinidade viril marca o rechaço a qualquer forma possível de identificação com a homossexualidade, bem como justifica o explícito preconceito e rejeição das masculinidades dissidentes, identificadas socialmente como ‘mais próximas do feminino’”. (PONTES, 2018, p. 135. Grifo do autor).

Faz-se urgente a necessidade de que representações não transfóbicas de pessoas transmasculinas ganhem maior visibilidade, quebrando este longo ciclo de produções como a do filme *Vera*, que apresentam pessoas não conformes ao (cis)gênero como violentas. Enquanto pessoas cis têm o direito humano de viverem seus erros enquanto sujeitos singulares, os erros de pessoas trans são frequentemente tidos como confirmação da profecia autorrealizadora que recai sobre elas.

Considerações finais

Questões comuns marcam as análises dos dois filmes, produzidos em épocas diversas, em diferentes momentos dos estudos homossexuais e trans, com linguagens diferentes e avanços díspares, tanto epistêmicos quanto os referentes à discussão dos direitos humanos das pessoas dissidentes das normatividades cis e heterossexuais. A questão que se impõe quando refletimos sobre esses dois filmes, é a da violência real e simbólica a que as personagens são submetidas. Aparecem, assim, as violências extremadas no genocídio das pessoas trans e seu apagamento simbólico, exposto na trajetória de Bauer fora da instituição, onde não encontra lugar, a não ser que se encaixe no binarismo determinado por uma ordem biológica que o assinalara como mulher.

Nos filmes *El lugar sin límites* e *Vera*, ficam evidenciados os estereótipos dualistas que estão presentes nas relações das personagens com parceiros e parceiras. Estereótipos expressos no conceito de masculinidade hegemônica, que marcou profundamente os estudos das masculinidades desde seu início no campo dos estudos de gênero e que, em sua permanência conservadora, cabe hoje no termo de senso comum masculinidade tóxica. Tanto Manuela, quanto Vera/Bauer, subjetivada/s que foram em valores patriarcais androcêntricos, são representadas nos filmes portando-se, em seus relacionamentos amorosos, conforme esses modelos em que os homens são possessivos e agressivos e as mulheres devem ser frágeis e submissas. Manuela, com poucas defesas em suas relações com homens agressivos, mesmo em suas performances como dançarina e, finalmente, como vítima fatal do homem que não podia suportar em si o desejo que tinha por ela. Bauer, poeta sensível e atento à vulnerabilidade das companheiras, possessivo e dominante nos relacionamentos afetivo/sexuais com mulheres.

Difícilmente algum conceito pode dar conta por si só da complexidade da realidade que se propõe abordar. Pensamos aqui conceitos enquanto ferramentas ético-políticas que buscam operar uma crítica e, ao mesmo tempo, inspirar processos de transformação e emancipação social. Partimos da ideia de que tais conceitos e as análises que eles possibilitam não são neutros, antes bem eles implicam possibilidades de habitar o mundo. Este trabalho revisitou os conceitos de epistemicídio, heterossexualidade compulsória e necropolíticas em diálogo com dois filmes latino-americanos numa proposta de hifenização de saberes, assumindo uma preocupação com os efeitos mortíferos das normas de gênero para as populações trans. As cenas dos filmes selecionadas para guiar a nossa análise, serviram para ilustrar o modo como estas existências são percebidas nas margens da inteligibilidade social, autorizando, portanto, seu extermínio.

Entendemos que o aniquilamento de corpos marginalizados, corpos que são considerados matáveis, tais como os de Manuela e Bauer, podem ser pensados numa perspectiva que se distancie da cisão colonial mente- corpo, muitas vezes presente quando se articulam os conceitos de epistemicídio e necropolítica trans de forma separada. Assim, para pensarmos a complexidade que envolve os processos de invisibilização e extermínio simbólico e material das existências trans, apontamos os limites no uso desses conceitos e das suas possibilidades analíticas, quando considerados sem levar em conta as intersecções entre vários marcadores sociais. Insistimos no modo como a filmografia LGBT pode contribuir para representações reducionistas das pessoas trans. Concluimos que tanto a pretensa neutralidade no uso de estes conceitos, como as representações estereotipadas das pessoas trans na mídia são duas faces do mesmo regime colonial de gênero.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 142.
- ÁVILA, Simone. **Transmasculinidades**: a emergência de novas identidades políticas e sociais. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam**. Os limites discursivos do “sexo”. São Paulo, n-1 edições, 2019.
- CARNEIRO Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Tese de Doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, [S.L.], v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. **FapUNIFESP**. <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93131996000200005>.
- CATTANI, Daian. **Corpos em Aliança**: as lutas LGBT em Chapecó/SC. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2020.
- CONNELL, Robert/Raewyn e MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n.1, 2013. p. 241-282.
- FANON, Frantz. **Pele negra, Máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1977.
- GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva - Coleção Debates, 1974.
- GRIMM, Raíssa Eris. O que é ser uma mulher? **Blog Transfeminismo**, 2013. Disponível em: <https://transfeminismo.com/o-que-e-ser-uma-mulher/> Acessado em 18/04/2021.
- GRIMM, Raíssa Eris. A violência cisgênera e suas hierarquias. **Blog Transfeminismo**, 2016. Disponível em: <https://transfeminismo.com/a-violencia-cisgenera-e-suas-hierarquias/> Acessado em 18/04/2021.
- GROSGUÉL, Ramón. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. **Tábula Rasa**, v. 1, n. 19, 2013, p. 31-58,
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Pagu**, Campinas, v,3, p.7-41, 2009.
- HERZER, Anderson. **A Queda para o Alto**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- INGENSCHAY, Dieter. Visualizaciones del deseo homosexual en el lugar sin límites de Arturo Ripstein. **Secuencias: Revista de Historia del Cine**, no 34, 2011, p. 73-87.
- JUNQUEIRA, Rogério. “Pedagogia do armário e currículo em ação: heteronormatividade, heterossexismo e homofobia no cotidiano escolar”. In: Miskolci, Richard & Pelúcio, Larrisa. (Orgs.). **Discursos fora da ordem**: sexualidades, saberes e direitos. São Paulo: Annablume, p. 1- 25, 2012.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**. Episódios do racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.



LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonía y estrategia socialista**: hacia una radicalización de la democracia. Madrid: Siglo XXI, 1987.

LAQUEUR, Thomas. **A invenção do sexo**. Corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2011.

LAURETIS, Teresa. **Technologies of gender**. Indiana: University Press, 1987.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

OLIVEIRA, João Manuel. Os feminismos habitam espaços hifenizados: a localização e interseccionalidade dos saberes feministas. **ex-aequo**, vol. 1, n. 22, p. 25-39, 2010.

OYĒWŪMÍ, Oyèronké. **La invención de las mujeres**: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: Editorial En La Frontera, 2017.

PONTES, Carlos Frederico. **Cinema LGBTQ exibido no Brasil**: discursos, temáticas e tendências. Tese de Doutorado defendida no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2018.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas**, vol. 4, no 5, 2010, p. 18-44.

RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. São Paulo: UBU Editora, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004.

SEDGWICK, Eve K. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, no 28, 2007, p. 19-54.

SEGATO, Rita. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. **Revista Estudos Feministas**, v.13, n.2, 2005, p. 265-285.

SCOTT, Joan. "Experiência: tornando-se visível". In: Silva, Alcione Leite da; Lago, Mara Coelho de Souza & Ramos, Tânia Regina Oliveira. (Orgs.). **Falas de Gênero**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999, p. 1-23.

SCOTT, Joan. **A cidadã paradoxal**. As feministas francesas e os direitos do homem. Trad. Élvio Antonio Funk. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2002.

VASALLO, Brigitte. **Pensamiento monógamo**. Terror poliamoroso. Madrid: La oveja roja, 2019.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. 244 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

VERGUEIRO, Viviane. **Sou travestis**: estudando a cisgeneridade como uma possibilidade decolonial. Brasília: Padê Editorial, 2018. WITTIG, Monique. **El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Barcelona: Editorial EGALES, 1992.

Ampliando los espacios de los feminismos descoloniales desde los territorios y territorialidades antirracistas

Sofia Zaragocin

Universidad San Francisco de Quito

Ampliando los espacios de los feminismos descoloniales desde los territorios y territorialidades antirracistas

Resumen

Este artículo conecta la geografía feminista descolonial con los feminismos descoloniales latinoamericanos. Me interesa profundizar sobre la relación entre el racismo, la colonialidad y las espacialidades uniendo estos dos marcos teóricos. La geografía feminista descolonial analiza las articulaciones entre la colonialidad del género y el racismo con la construcción social del espacio. Mientras que el feminismo descolonial latinoamericano promueve una perspectiva antirracista, antiimperialista, anticolonial e interseccional de los feminismos desde el Abya Yala y el Sur. Este artículo responde a las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los espacios de los feminismos descoloniales latinoamericanos? ¿Cómo está presente la espacialidad en los trabajos conceptuales de las feministas descoloniales? Y finalmente, con base en la respuesta a las anteriores preguntas, cuáles son los espacios que quedan por fuera de este análisis. Concluyo que los espacios que quedan por fuera son las territorialidades relacionales antirracistas y, sostengo que, desde estos procesos de lucha por el territorio en contra del racismo, podemos profundizar la relación entre las geografías feministas y el feminismo descolonial latinoamericano.

Palabras Claves: geografía feminista descolonial, territorios antirracistas, feminismos descoloniales.

Expandindo os espaços dos feminismos decoloniais a partir de territórios e territorialidades antirracistas

Resumo

Este artigo conecta a geografia feminista descolonial com os feminismos descoloniais latino-americanos. Estou interessada em explorar a relação entre racismo, colonialidade e espacialidade, reunindo estas duas estruturas teóricas. A geografia feminista descolonial analisa as articulações entre colonialidade de gênero e racismo com a construção social do espaço. Enquanto o feminismo descolonial latino-americano promove uma perspectiva antirracista, anti-imperialista, anti-colonial e interseccional dos feminismos de Abya Yala e do Sul. Este artigo responde às seguintes perguntas: Quais são os espaços dos feminismos descoloniais latino-americanos? Como a espacialidade está presente no trabalho conceitual das feministas descoloniais? E finalmente, com base na resposta às perguntas acima, quais são os espaços que ficam de fora desta análise? Concluo que os espaços deixados de fora são territorialidades relacionais antirracistas e defendo que, a partir destes processos de luta pelo território contra o racismo, podemos aprofundar a relação entre as geografias feministas e o feminismo descolonial latino-americano.

Palavras-chave: geografia feminista descolonial, territórios antirracistas, feminismos decoloniais.

Expanding the spaces for decolonial feminisms from anti-racist territories and territorialities

Abstract

This article brings together decolonial feminist geography and Latin American decolonial feminisms. I explore the relationship between racism, coloniality and spatiality from these theoretical frameworks. Decolonial feminist geography analyzes the articulations between the coloniality of gender and racism with the social construction of space, while Latin American decolonial feminism promotes an anti-racist, anti-imperialist, anti-colonial and intersectional perspective of feminisms from Abya Yala and the South. This article responds to the following questions: What are the spaces of Latin American decolonial feminisms? How is spatiality present in the conceptual works of decolonial feminisms? And finally, what are the spaces that are absent from this analysis. I conclude that the spaces that are left out are anti-racist relational territorialities which are necessary to deepen the relationship between feminist geographies and Latin American decolonial feminisms.

Key words: decolonial feminist geography, antiracist territories, decolonial feminisms.



Foto: detalhe do cartaz de Ana Gouvêa, 2021.



Introducción

¿Cuáles son los espacios del feminismo descolonial latinoamericano? Existen espacios priorizados por parte de los feminismos descoloniales latinoamericanos, como son el Abya Yala y el Sur. El Abya Yala perteneciente al pueblo indígena Kuna y comprendido como la alternativa al término colonial de “América” es el lugar de enunciación para el feminismo descolonial. Para el feminismo descolonial, el Abya Yala es su epistémico y el espacio de enunciación (ESPINOSA, GÓMEZ Y OCHOA, 2014; BARROSO, 2014). Desde el espacio del Abya Yala existen un sin número de propuestas descoloniales sobre particulares nociones espaciales multiescalares encarnadas (cuerpo-territorio), y relacionadas con territorios de poblaciones racializadas (indígenas y comunitarias) (CRUZ, 2020; JIMÉNEZ, 2021). El Sur, a su vez, ha sido utilizado para contener la desigualdad geopolítica en la que se encuentran los feminismos de América Latina (ESPINOSA, 2014). En este artículo me gustaría profundizar sobre los espacios racializados que pueden aportar a profundizar la crítica antirracista, fundamental para los feminismos descoloniales latinoamericanos. Las epistemologías socioespaciales de la blanquitud (DWYER Y JONES, 2000) sostienen la dominancia del lugar de las mujeres blancas, así como, las metodologías feministas hegemónicas (GARZÓN, 2018). Por lo que me gustaría sugerir, que además de otras epistemologías y ontologías como formas de cuestionar la modernidad colonial, también necesitamos dialogar con esas otras territorialidades encarnadas y posicionadas desde el antirracismo. Las territorialidades antirracistas son muchas, emergidas desde distintos procesos de lucha contra los racismos ambientales, estructurales y en relación con el capitalismo. Las territorialidades antirracistas se posicionan en alianza con otros procesos de lucha feminista por los territorios como han sido las territorialidades feministas desde el Sur y el Abya Yala. Los feminismos territoriales rescatan los liderazgos de mujeres indígenas, afros, campesinas en la lucha por la defensa del territorio posicionando conceptos y metodologías de cuerpo-territorio que han impulsado un giro epistemológico en las ciencias sociales (ULLOA, 2016; 2021). Sin embargo, están ausentes de estas discusiones y sus conceptos-prácticas territoriales las propuestas antirracistas. Esto ha producido espacios y dinámicas incómodas entre los distintos feminismos, por ejemplo, existen mayor número de propuestas teóricas-prácticas con los feminismos indígenas y comunitarios que con los feminismos negros latinoamericanos desde campos como la ecología política feminista y las reflexiones sobre los feminismos territoriales. No solo hay mayor producción conceptual y metodológica que prioriza una visión sobre otra, sino además no hay diálogos relacionales entre ellos. Esto es evidente en la cantidad de propuestas teóricas y desde la praxis en torno al cuerpo-territorio-tierra (CABNAL, 2010; 2018) y sus cruces con la ecología política feminista y los feminismos territoriales (BLÁSQUEZ MARTÍNEZ, 2021). Existen otras propuestas que amplían las posibilidades de cuestionar la espacialidad blanca-mestiza dominante de la región como son: las propuestas de América Latina de Lélia Gonzalez retomadas por feministas antirracistas y descoloniales (GÓMEZ, 2019; VIVEROS, 2020; MOLLET, 2021), lo hemisférico propuesto por el Colectivo de Reexistencia Cimarrunas en el Ecuador y también sostenido por varixs autorxs en todas las Américas (BARBOZA Y ZARAGOCIN, 2021; BLEDSOE, 2017; RAMÍREZ, 2020), o desde prácticas encarnadas territoriales como el tongueo (BERMAN-AREVALO, 2021). Estos ejemplos de territorialidades antirracistas relacionales dialogan con distintas propuestas de los feminismos descoloniales y las geografías feministas descoloniales antirracistas y conectan los puntos de encuentro entre distintas formas de colonialidad visibilizando aún más los distintos procesos simultáneos de racialización y de creación de sistemas de género en todas las Américas. Propongo que la pluralidad territorial visibiliza y dinamiza la relacionalidad entre diferentes luchas antirracistas por el territorio. La relación entre las luchas territoriales

antirracistas entre poblaciones indígenas, afros, latinxs¹ y otras, se conectan y se potencian. En lo que sigue del artículo, revisaré los espacios de los feminismos descoloniales y los planteamientos descoloniales de las geografías feministas emergentes para situar las territorialidades antirracistas como una discusión que una estos dos marcos teóricos.

Los espacios de los feminismos descoloniales y su relación con la geografía feminista descolonial

En la literatura de los feminismos descoloniales latinoamericanos se han resaltado los siguientes espacios: el Abya Yala y el Sur. Para el Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) la apuesta es por una teoría feminista geopolíticamente situada desde el Abya Yala (MENDOZA, 2014). Sin embargo, los feminismos descoloniales latinoamericanos son plurales (OCHOA, 2021) y como tal, sus espacios también. Las epistemologías otras y diversas de saberes populares y comunitarios son la base para la relación entre los feminismos y las apuestas descoloniales (ESPINOSA, GOMEZ Y OCHOA, 2014). Las rupturas con las epistemologías modernas occidentales y el eurocentrismo para posicionar conocimientos comunitarios, indígenas, afros, populares, urbanos, muestra que es evidente que la pluralidad epistémica está en el centro de los feminismos descoloniales latinoamericanos. Estas epistemologías otras necesitan de espacios otros, y de procesos de creación de espacios que quedan por fuera de lo que María Lugones llamaba la ceguera epistemológica del feminismo hegemónico (2014). Como lo menciona Gómez (2019, p. 56), sobre el trabajo de Lugones, esta ceguera es la “incapacidad de observar y analizar la centralidad de la raza en la construcción del sujeto femenino racializado”. Esta ceguera epistemológica feminista tiene consecuencias territoriales, al no reconocer los espacios racializados y los que resultan de sujetxs racializadxs.

Las tensiones espaciales están muy presentes en debates sobre el lugar de los distintos feminismos descoloniales. Por ejemplo, Breny Mendoza (2010) reflexiona sobre la relación entre los feminismos chicanos y los feminismos latinoamericanos. Ella nos deja la siguiente inquietud: ¿Cuál es esa relación entre los feminismos chicanos como los de Gloria Anzaldúa y Chela Sandoval con los feminismos latinoamericanos? Mendoza resalta que la crítica latinoamericana de la modernidad y la colonialidad mira al feminismo chicano y no al latinoamericano (2010). A su vez, señala que el feminismo chicano no puede suplantar a los feminismos latinoamericanos (2010, p. 33). Cuestionamientos similares ocurren sobre el espacio transnacional. Yuderlys Espinosa Miñoso (2014) disputa el espacio transnacional de las propuestas de “solidaridad” de Chandra Mohanty concluyendo que el colonialismo discursivo sigue latente en las acciones sororas entre Norte y Sur.

Mientras tanto, la geografía feminista latinoamericana comienza a dialogar con la literatura de la colonialidad, descolonialidad y antirracismo relativamente reciente. El I Encuentro de la Red de Geografías Feministas del Sur (GEOFEMSUR) se realiza en el 2021 con “Este espacio surge y se lleva a cabo en 2021 en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, organizado por las geógrafas Astrid Ulloa y Diana Ojeda juntamente con el Colectivo Francia Márquez. Este encuentro es a su vez el resultado del IV Seminario Latinoamericano de Geografía Género y Sexualidades realizado en Tandil Argentina en 2019, organizado por Diana Lan y con la participación de geógrafxs de toda América Latina. En estos diálogos estuvieron presentes el feminismo comunitario, los feminismos indígenas y la propuesta de cuer-

¹ Las geografías Latinx es un campo reciente y en construcción, pero podríamos entenderlas como formas de hacer espacio desde las distintas latinidades en EEUU.

po-territorio como un método² de geografía feminista descolonial (ZARAGOCIN Y CARETTA, 2021). Pendiente está el diálogo entre las geografías feministas descoloniales con los feminismos descoloniales de la región y, en particular, con los feminismos negros de América Ladina. Este escrito intenta aportar a esta discusión incipiente.

¿Qué otros espacios pueden compartir las geografías feministas y los feminismos descoloniales de la región? Resulta incómodo referirnos a esta región del mundo como América Latina, por el legado y connotación colonial del término. Sin embargo, tampoco estoy segura de que Abya Yala y el Sur representan, hoy en día, todas las posibilidades espaciales descoloniales para los múltiples feminismos críticos de la colonialidad de género y desde posturas antirracistas. Me pregunto qué espacios quedan por fuera y qué significa la ausencia de ciertos espacios. La geografía feminista puede aportar a los estudios de feminismos descoloniales latinoamericanos en profundizar sobre estas indagaciones. Desde la geografía feminista cuando decimos que el territorio nos habla y que los procesos de territorialización son el espejo para nuestro accionar, nos referimos a estos aportes. Los territorios racializados y antirracistas pueden potenciar aún más las discusiones entre la geografía feminista descolonial emergente y los feminismos descoloniales.

Territorios y territorialidades antirracistas

Mara Viveros nos menciona que en la actualidad vivimos un giro antirracista en América Ladina donde se presta mayor atención al racismo en el ámbito público y en los movimientos sociales (2020). Viveros nos asegura que hace 30 años, la denuncia del racismo institucional no estaba tan presente en América Ladina por la costumbre de minimizar el racismo y por el arraigo del discurso e ideología del mestizaje en la región. Este giro antirracista también está presente en las geografías antirracistas que muestran territorialidades relacionales entre territorios negros, indígenas, latinxs, campesinos y feministas en toda la región. Los territorios y territorialidades antirracistas se crean en contra del racismo, entendiendo al racismo como “la ideología y prácticas que vinculan discursivamente cuerpos, comportamientos y herencias bioculturales para justificar, producir y reproducir relaciones de desigualdad que se traducen en privilegios, beneficios, poder y seguridad que les corresponden a estos procesos” (VIVEROS, 2020, p. 22). Existen procesos territoriales racistas que sostienen la blanquitud moderna que invisibiliza y borra intencionalmente a los territorios y territorialidades otros. Es en este contexto que los territorios y territorialidades antirracistas cuestionan la persistente blanquitud y colonialidad inherentes en las construcciones violentas del espacio (SIQUIERA CORREA, 2017; DO CARMO CRUZ Y ARAÚJO DE OLIVEIRA, 2017). Las geografías antirracistas y procesos de territorialidades antirracistas que posicionan las geografías negras se plantean sobre todo desde Brasil, con discusiones incipientes en el resto de la región (SANTOS, 2009, 2017; SIQUIERA CORREA, 2017).

Para este artículo me gustaría posicionar los trabajos de territorios y territorialidades antirracistas que dialogan de manera relacional entre los feminismos descoloniales y las geografías antirracistas y descoloniales. Varias autoras están uniendo prácticas antirracistas del territorio con propuestas descoloniales feministas ya existentes. Diana Gómez conecta el Abya Yala con América Ladina y Nuestra América (2019), mientras que Sharlene Mollet une el Abya Yala con América Ladina y el cuerpo-territorio (2021). Las prácticas territoriales encarnadas de

² Cuerpo-territorio como método ha sido desarrollado por el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.

las geografías negras en Colombia a través del tongueo une la propuesta de cuerpo-territorio de los feminismos comunitarios e indígenas con los procesos de territorialidad negra a nivel hemisférico (BERMAN-AREVALO, 2021). De esta manera Berman-Arevalo une los feminismos afrodescendientes con la geografía feminista descolonial emergente en la región (2021). Son en estas territorialidades antirracistas que la geografía feminista descolonial y los feminismos descoloniales se potencian.

Tomando en cuenta mi propia posicionalidad como una mujer migrante entre EEUU y Latinoamérica, quisiera posicionar otro territorio antirracista, entendido como lo hemisférico. Me gustaría profundizar sobre los espacios que surgen a través de las geografías latinx que son formas de hacer espacios desde las distintas latinidades en EEUU (CAHUAS, 2019; MUÑOZ E YBARRA, 2019; FAIVER-SERNA, 2019). ¿Qué ocurre en términos espaciales cuando lo latinx dialoga con los feminismos descoloniales del Sur? Las tensiones entre los feminismos latinoamericanos y los latinxs son evidentes y las feministas descoloniales de la región lo han debatido anteriormente con posturas que sostienen la necesidad de un propio feminismo latinoamericano alejado del Norte (ESPINOSA, 2014; MENDOZA, 2010). Quisiera terminar este artículo cuestionando profundamente este planteamiento desde la crítica de las territorialidades antirracistas relacionales y las geografías feministas descoloniales. Geógrafxs latinxs enfatizan la importancia de lucha antirracista relacional entre geografías negras, indígenas y latinx donde las conexiones históricas y la praxis contemporánea potencian una lucha hemisférica. Esto significa que la praxis territorial de lucha antirracista por el territorio desde lo latinx no puede existir ni tampoco se puede comprender sin la defensa del territorio desde posturas indígenas o afro (CAHUAS, 2019; RAMÍREZ, 2020). A esto nos referimos con la construcción de territorialidades antirracistas relacionales a nivel hemisférico que también están presentes en procesos colectivos como es el en el Ecuador (BARBOZA Y ZARAGOCIN, 2021). Finalmente, lo hemisférico es distinto a lo transnacional – que ha sido debatido anteriormente en los feminismos descoloniales latinoamericanos – en que no dialoga entre estados-naciones coloniales-racistas, sino entre luchas conectadas desde los antirracismos territoriales. De esta manera y para concluir, quisiera enfatizar la necesidad de pluralizar los espacios y las espacialidades de los feminismos descoloniales de la región más allá del Abya Yala y el Sur. Las geografías de los feminismos descoloniales necesitan un diálogo más estrecho con territorios y territorialidades antirracistas, pero desde una mirada relacional y alejados de lugares esencializados.

Referencias

BARBOZA, R; ZARAGOCIN, S. "Introducción". En: BARBOZA, R; ZARAGOCIN, S. (eds.). **Racismos en Ecuador**. Reflexiones y experiencias interseccionales. Quito: Friedrich-Ebert-Stiftung Ecuador, 2021.

BARROSO, J. Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderlys Espinosa Miñoso. **Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)**, 22-33, 2014.

BERMAN-AREVALO, E. Geografías negras del arroz en el Caribe Colombiano: tongues y cuerpo territorio en las grietas de la modernización agrícola. **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, 1-19, 2021.

- BLÁSQUEZ MARTINEZ, L. Ecofrontera. Análisis ecofeministas de los espacios intersticiales como cuerpos-territorios. **Ecología Política**, 61: 22-29, 2021.
- BLEDSON, A. Marronage as a Past and Present Geography in the Americas. **Southeastern Geographer**, 57: 30-50, 2017.
- CABNAL, L. **Feminismos diversos. El feminismo comunitario** Madrid: Acsur Las Segovias, 2010.
- CABNAL, L. TZKAT, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitarios desde Iximulew-Guatemala. **Ecología Política**, 54: 98-102, 2018.
- CAHUAS, M. Interrogating absences in Latinx theory and placing Blackness in Latinx geographical thought: A critical reflection. **Society & Space** 2019. <https://www.societyandspace.org/forums/latinx-geographies>.
- CRUZ HERNANDEZ, D.T (2020) Feminismos comunitarios territoriales de Abya Yala: mujeres organizadas contra las violencias y los despojos. **Revista Estudios Psicosociales Latinoamericanos** 3(1) 88-107.
- DO CARMO CRUZ, V; ARAÚJO DE OLIVEIRA, D. (org.). **Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.
- DWYER, O; JONES, JP. White socio-spatial Epistemology. **Social & Cultural Geography**, 1: 209-222, 2000.
- ESPINOSA MIÑOSO, Y; GÓMEZ, D; OCHOA, K. (Eds.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala** Popaya: Editorial Universidad de Cauca, 2014.
- ESPINOSA MIÑOSO, Y. "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional". En ESPINOSA MIÑOSO, Y; GÓMEZ, D; OCHOA, K. (eds.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popaya: Editorial Universidad de Cauca, 2014.
- FAIVER-SERNA, C. Juntxs/Together: Building Latinx Geographies. **Society & Space**, 20019. <https://www.societyandspace.org/forums/latinx-geographies>.
- GARZÓN MARTINEZ, MT. Oximoron, Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala. **Descentrada**, 2: 2018.
- GÓMEZ CORREAL, D. América Ladina, Abya Yala y Nuestra América: Tejiendo esperanzas realistas Dossier. El Pensamiento de Lélia Gonzalez, un legado y un horizonte. **Fórum. Latin American Studies Association**, 50: 55-59, 2019. 2019 <https://forum.lasaweb.org/files/vol-50-issue3/Dossier-Lelia-Gonzalez-4.pdf>
- JIMÉNEZ VALDEZ, El. Disputa por los cuerpos territorios en Abya Yala: De zonas de sacrificio a espacios de sanación. **Geopauta**, 4: 68-92, 2021.
- LUGONES, M. Colonialidad y género. En ESPINOSA MIÑOSO, Y; GÓMEZ, D; OCHOA, K. (eds.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popaya: Editorial Universidad de Cauca, 2014.
- MENDOZA, B. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. **Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano**, 1: 19-36, 2010.

MOLLET, S. Hemispheric, relational and intersectional political ecologies of Race: Centering Land-Body Entanglements in the Americas. **Antipode**, 0: 1-21, 2020.

MUÑOZ, L; YBARRA, M. Introduction. LatinX Geographies **Space & Society**, 2019. <https://www.societyandspace.org/forums/latinx-geographies>.

OCHOA MUÑOZ, K. **Feminismos descoloniales latinoamericanos para principiantes**. Material de Lectura. Ciudad de México: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2021.

RAMÍREZ, M. **City as borderland**: Gentrification and the policing of Black and Latinx geographies in Oakland. *Environment and Planning D: Society and Space*, 38: 147-166, 2020.

SANTOS, E. **Rediscutindo o Ensino de Geografia**: Temas da Lei 10.639 Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SANTOS, E. O Movimento negro brasileiro e sua luta antirracismo: por uma perspectiva descolonial. **Yuyaykusun**, 6: 93-108, 2017.

SIQUEIRA CORREA, G. O branqueamento do território como dispositivo colonialidade do poder: notas sobre o contexto brasileiro. **Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico** 117-131, 2017.

ULLOA, A. Feminismos territoriales en América latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. **Nómadas**, 45: 123-139, 2016.

ULLOA, A. Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. **Ecología Política**, 61: 28-28, 2021.

VIVEROS VIGOYA, M. Los colores del antirracismo (en América Latina). **Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana**, 36: 19-34, 2020.

ZARAGOCIN, S; CARETTA, M. Cuerpo-territorio: A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment. **Annals of the American Association of Geographers**, 111: 1503-1518, 2021. doi:10.1080/24694452.2020.1812370.

Histórias do vestir de Catharina Mina: costurando ideias iniciais sobre as modas de uma mulher africana no Maranhão oitocentista¹

Hanayrá Negreiros

PUC-SP / MASP

¹ Este artigo é uma adaptação de minha apresentação realizada no GT Moda, Cultura e Historicidade - histórias e modos de vestir invisíveis e excluídos, dentro do 16º Colóquio de Moda (2021).

Histórias do vestir de Catharina Mina: costurando ideias iniciais sobre as modas de uma mulher africana no Maranhão oitocentista

Resumo

No presente artigo tenho por objetivo fazer “costuras” iniciais sobre os modos de vestir de mulheres africanas na cidade de São Luís do Maranhão, durante o século XIX, com foco na segunda metade do período, partindo da trajetória de Catharina Rosa Ferreira de Jesus, conhecida popularmente na província como Catharina Mina. Mulher e africana, vivenciou escravidão e liberdade em uma vida marcada pela presença do patriarcado, do racismo e da vida em diáspora. O universo da cultura material, inserido no contexto escravista dessa época, assim como as relações de trabalho em cotidianos que envolviam tais mulheres são pano de fundo do artigo. O ponto de partida do estudo foca em uma breve revisão bibliográfica que articula, a partir do método da micro-história e da busca de documentos em fontes primárias (testamentos, inventários e registros iconográficos), as dimensões simbólicas e culturais presentes nas histórias do vestir de mulheres como Catharina, alçando a análise das roupas e dos adornos como instrumento capaz de apontar caminhos para o entendimento da vida africana em diáspora brasileira, tendo São Luís do Maranhão, dois anos antes da abolição da escravatura, como cenário principal.

Palavras-chave: Catharina Mina; Vestimentas de mulheres negras; São Luís do Maranhão; Século XIX.

Las historias del vestir de Catharina Mina: cosiendo las ideas iniciales sobre la moda de una mujer africana en el Maranhão del siglo XIX

Resumen

En este artículo pretendo realizar “costuras” iniciales sobre las formas de vestir de las mujeres africanas en la ciudad de São Luís do Maranhão, durante el siglo XIX, centrándome en la segunda mitad del período, a partir de la trayectoria de Catharina Rosa Ferreira de Jesus, conocida popularmente en la provincia como Catharina Mina. Mujer y africana, experimentó la esclavitud y la libertad en una vida marcada por la presencia del patriarcado, el racismo y la vida en la diáspora. El universo de la cultura material, introducido en el contexto esclavista de esa época, así como las relaciones laborales cotidianas que involucraban a estas mujeres, son el trasfondo del artículo. El punto de partida del estudio se centra en una breve revisión bibliográfica que articula, desde el método de la microhistoria y la búsqueda de documentos en fuentes primarias (testamentos, inventarios y registros iconográficos), las dimensiones simbólicas y culturales presentes en los relatos de indumentaria de mujeres como Catharina, planteando el análisis de la ropa y los adornos como un instrumento capaz de señalar formas de entender la vida africana en la diáspora brasileña, con São Luís do Maranhão, dos años antes de la abolición de la esclavitud, como escenario principal.

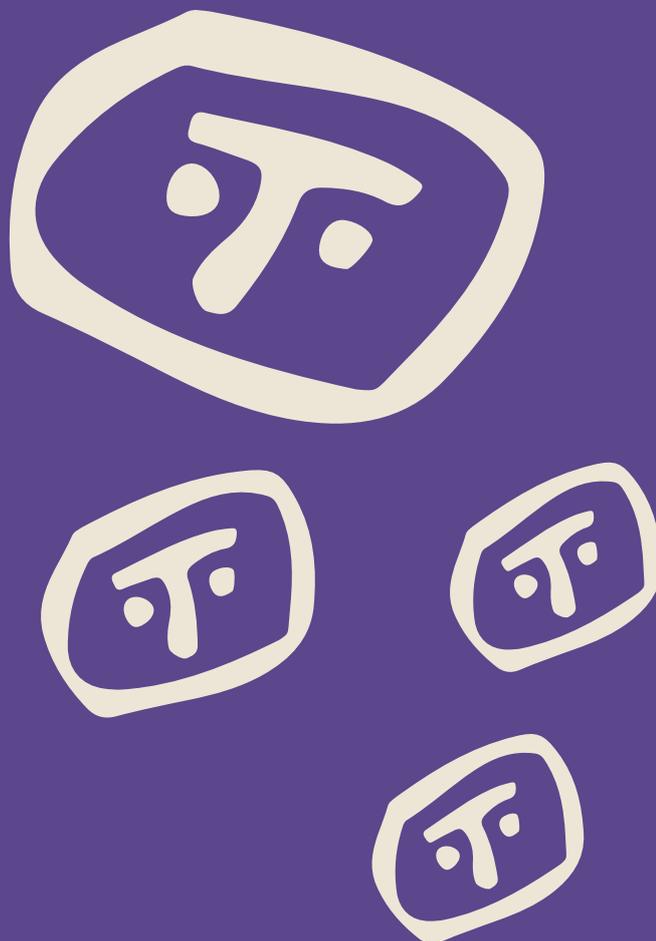
Palabras clave: Catharina Mina; Indumentaria de mujeres negras; São Luís do Maranhão; Siglo XIX.

Catharina Mina's dress stories: sewing initial ideas about the fashions of an african woman in eighteenth-century Maranhão

Abstract

In this article I aim to do initial “seams” on the ways of dressing of African women in the city of São Luís do Maranhão, during the 19th century, focusing on the second half of the period, starting from the trajectory of Catharina Rosa Ferreira de Jesus, popularly known in the province as Catharina Mina. Woman and African, she experienced slavery and freedom in a life marked by the presence of patriarchy, racism, and life in the diaspora. The universe of material culture, inserted in the slave context of that time, as well as the daily work relationships that involved these women are the background of the article. The starting point of the study focuses on a brief bibliographical review that articulates, from the micro-history method and the search for documents in primary sources (wills, inventories and iconographic records), the symbolic and cultural dimensions present in the stories of clothing of women like Catharina, raising the analysis of clothes and adornments as an instrument capable of pointing out ways to understand African life in the Brazilian diaspora, with São Luís do Maranhão, two years before the abolition of slavery, as the main scenario.

Keywords: Catharina Mina; Black women's garments; São Luís do Maranhão; 19th century.





O vestir de mulheres negras como argumento: algumas linhas, breves ideias

Investigar histórias de mulheres negras e as suas relações com o vestir no Brasil tem sido um dos meus principais temas de estudo nos últimos anos e é muito interessante perceber um campo que vem sendo tecido e fortalecido por óticas feministas com especial interesse para as trajetórias dessas mulheres. Dedicar o olhar para o estudo de modas e modos de viver de mulheres africanas e afro-brasileiras em diversas temporalidades e localidades se mostra uma ótima oportunidade para a construção de narrativas diversas e plurais que privilegiam histórias que muitas das vezes acabam ficando por “debaixo dos panos”, evocando as muitas trajetórias femininas que urdiram histórias neste país. Rita Morais de Andrade em seu texto intitulado *O vestuário como assunto: um ensaio* (2021) reflete o vestuário como elemento universal da cultura humana, nos apresentando a possibilidade para pensarmos as histórias do vestir, por meio de memórias e imaginários, refletindo sobre a possível naturalização de uma maneira específica de historicizar os vestires com o pé nos modelos eurocêntricos de estudo:

A história do vestir, mais comumente conhecida como história da moda, também este um conceito recente do conhecimento das práticas científicas e acadêmicas, é uma construção baseada naquilo que se conhece dos remanescentes da cultura material e visual e do conhecimento transmitido oralmente por gerações. Portanto, a história do vestuário é uma construção feita de elementos da nossa própria memória e de invenção, do imaginário dos interesses que estão em jogo em determinado período e em determinada circunscrição geopolítica. É possível que tenhamos naturalizado uma forma específica de historicizar os modos de vestir com base no modelo da história da arte eurocêntrica (ANDRADE, 2021, p. 17-18).

Seguindo as linhas propostas por Andrade, ousa a afirmar que aqui no Brasil, pelo menos em um sentido ampliado de estudos, que envolve perspectivas acadêmicas e as de fora da academia, as histórias do vestir que ganham mais visibilidade e possibilidade de pesquisas e divulgação são as brancas, tendo o norte global no que tange os territórios europeus e estadunidense como orientadores para esses estudos. Em minha experiência como pesquisadora e professora independente de moda², tenho acompanhado uma porção de estudantes que cada vez mais buscam por outras narrativas e histórias da e na moda³, vislumbrando nos cursos livres, oportunidades para reflexão sobre o assunto. O que costumo propor em aula, assim como o que quero oferecer neste texto é que pensemos as *negras maneiras de vestir* como argumento, partindo do estudo das roupas e adornos vestidos por pessoas africanas e afro-brasileiras, a fim de poder ampliar as discussões em relação a quais histórias e narrativas de moda podemos estudar e debater. Para tal, serão as histórias do vestir de Catharina Mina, mulher negra e africana, que nos servirão de linhas para essas primeiras costuras.

2 Desde 2017 venho lecionando em instituições culturais a exemplo do Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP), rede SESC e Adelina Instituto, cursos livres que abordam histórias da moda, brasileiras e africanas a partir de olhares e narrativas negras. E não estou sozinha, existem outras pesquisadoras tecendo esse campo. Para citar alguns nomes, temos Wanessa Yano, Cynthia Mariah, Nathália Grilo, Maria do Carmo Paulino dos Santos e Andreza Ferreira, mulheres negras, que assim como eu, se dedicam a pesquisar e ensinar estéticas e modas a partir de outras perspectivas.

3 NEGREIROS, Hanayrá. Por outras histórias da (e na) moda. ELLE Brasil, 2020. Disponível em: <https://elle.com.br/colunistas/por-outras-historias-da-e-na-moda>. Acesso em 03 nov. 2021.

Primeiras costuras: em busca de Catharina Mina

Para quem é de São Luís do Maranhão, o nome de Catharina⁴ Mina é familiar. É comum perguntar pela história dela para os ludovicenses que quase sempre têm algum caso para contar sobre a senhora negra comerciante que nomeia um dos espaços mais conhecidos do centro histórico da cidade, o beco Catarina Mina. Ladeado por antigos casarões e composto por uma escadaria com mais de trinta degraus de pedra de lioz português, o beco é atualmente um dos espaços mais famosos do bairro da Praia Grande e possui estabelecimentos comerciais diversos, entre lojas e restaurantes.

Foi em um desses estabelecimentos, o Catarina Mina Bar & Restaurante, que fica à esquerda de quem sobe o beco de mesmo nome, que eu pude conhecer mais sobre a ilustre dama negra. No começo de 2020, antes de sermos acometidos pela pandemia de COVID-19, fui visitar os meus familiares em São Luís, ocasião que me proporcionou conhecer Maria de Lourdes, uma comerciante que mora e trabalha no beco. Lourdes é proprietária do bar que leva o nome de Catharina e uma das pesquisadoras e entusiastas de sua história. Foi conversando com ela em algumas tardes em seu restaurante que descobri que Catharina Mina fora uma popular comerciante, vendedora de farinha e carne de charque, dona de uma barraca aos pés do beco que leva o seu nome. Um outro fato interessante das histórias que ouvi sobre Catharina é a relação dela com o vestir, muitas vezes lembrada por ser vista trajando roupas elegantes e suntuosas joias pelas ruas da cidade. Tínhamos, ali, uma personalidade local muito lembrada pelas oralidades do povo ludovicense, com destaque especial para o seu vestir e suas habilidades com o comércio.

Atualmente, para quem viaja até São Luís e tem a oportunidade de conhecer o bairro central da Praia Grande, pode facilmente encontrar alguém para lhe contar histórias sobre Catharina. Até hoje vários relatos são contados sobre o bom “faro para o negócio” que ela possuía. Esse tino comercial possibilitou que ela modificasse a vida de ex-escravizada de ganho⁵, lhe proporcionando a experiência de uma mulher forra, detentora de uma verdadeira fortuna, que pode ser conferida em seu testamento e inventário, datados de 1886. Muito curiosa para saber mais sobre essa mulher, ao mesmo tempo misteriosa e famosa, perguntei à Lourdes se ela poderia saber de possíveis documentos que poderiam ter sido deixados por Catharina, ao que ela respondeu que alguma “papelada” poderia estar guardada no Arquivo Público do Estado do Maranhão.

Após alguns dias de pesquisas em acervos documentais da cidade, fui orientada a visitar o Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão, onde finalmente me deparei não só com um, mas com dois documentos de Catharina: o seu testamento e o seu inventário. E é aqui que este texto encontra as primeiras fontes para início de sua “costura”. Nas primeiras páginas de seu testamento, Catharina se declara “christã, catholica, apostolica romana, de nação Mina e solteira”⁶. A partir dessa informação foi possível identificar Catharina como uma mulher africana

4 Neste artigo, a opção de grafia do nome de Catharina será com th, seguindo a forma encontrada em seus documentos (testamento e inventário). Porém, ao longo do texto, a grafia poderá variar, uma vez que a escrita do nome não é consensual.

5 Pretendo abordar de maneira introdutória, ao longo do texto, a presença das “negras de ganho” e as relações entre trabalho e escravidão presentes nos centros urbanos brasileiros do século XIX.

6 Maranhão. Tribunal de Justiça. Testamento de Catharina Rosa Ferreira de Jesus. Fundo documental da Comarca de São Luís. Arquivo Judiciário Desembargador Milson de Souza Coutinho. Cód. BR_MA_AJ-TJMA.SLS.001.

oriunda da Costa da Mina⁷ em uma sociedade marcada por uma gama de referências raciais atribuídas às pessoas que se encontravam em solo brasileiro.

Catharina Mina: diferentes olhares e interesses por uma mesma mulher

Um dos intuitos deste texto é sugerido já em seu início, mais especificamente no título, com a ideia de “costura” no sentido de também articular outras pesquisas que se debruçaram, a partir de diversos pontos de vista, sobre a história de Catharina. Vale ressaltar que o interesse por histórias de mulheres negras no Brasil escravista⁸ não é uma novidade. Ao longo destes escritos, buscarei trazer para a discussão alguns exemplos de estudos que jogaram luz nas múltiplas experiências negras e femininas que engendraram realidades brasileiras neste país, que foi o último a abolir a escravidão, em um tardio 13 de maio de 1888.

A primeira produção que menciona Catharina da qual tive notícia foi o livro *Três Séculos de Modas* (1923), de autoria de João Affonso do Nascimento⁹. Publicado no início do século XX, o livro reflete, como é sugerido em seu título, trezentos anos de moda, no qual o autor buscou documentar modas e costumes europeus e brasileiros. Com um olhar voltado ao que se entendia por moda a partir de uma influência sobretudo europeia, o autor também deslocou o olhar aos “tipos urbanos”, registrando pessoas e os seus modos de vestir que estavam pelas ruas do Norte e Nordeste do país. A “Preta Mina” desenhada por João Affonso é um desses tipos que, de acordo com o autor, se via pelas ruas de São Luís em meados da década de 1870 e não só documenta o estilo de mulheres negras africanas conhecidas como “mulheres de nação Mina”¹⁰, como também menciona nominalmente Catharina como um expoente de tal vestir. Fernando Hage (2020), ao mencionar os desenhos com traços caricaturais que João Affonso fez de mulheres negras, aponta que a “Preta Mina”, segundo o referido autor, possui traços e elementos semelhantes à mulher negra baiana, muito documentada¹¹ em registros de artistas europeus como a inglesa Maria Graham, o francês Jean Baptiste Debret e o alemão Johann Moritz Rungdas, tal como em fotografias datadas da segunda metade do século XIX, a exemplos de Alberto Henschel, Rodolpho Lindemann e Marc Ferrez. Aqui me refiro diretamente à publicação de Affonso, em um trecho¹² no qual o autor menciona a “Preta Mina”, dizendo que ela desfilava pelas ruas maranhenses ricas rendas, estofos finos e muitas joias de ouro, conforme se observa a seguir, no texto publicado em 1923:

7 Região também chamada por Golfo do Benim, recebe discussões mais aprofundadas em diversas publicações, dentre elas RODRIGUES, Aldair; Lima, Ivana Stolze; FARIAS, Juliana Barreto (Orgs.). *A diáspora Mina: africanos entre o golfo do Benim e o Brasil*. – 1. Ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

8 Cf. os textos publicados em XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs.). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012, para um maior aprofundamento no tema.

9 João Affonso, como popularmente ficou conhecido foi um artista e intelectual nascido no Maranhão na década de 1850. Para mergulho em sua obra, utilizo a pesquisa de HAGE, Fernando. *Entre palavras, desenhos e modas: um percurso com João Affonso*. Curitiba: Appris, 2020, a quem eu agradeço profundamente por compartilhar seus estudos.

10 A identidade africana Mina no Maranhão será um tópico a ser estudado ao longo de pesquisas futuras. Porém, discussões aprofundadas sobre mulheres de nação Mina no Brasil podem ser encontradas em Faria (2004), Farias (2012) e Graham (2012) e nos servirão de referencial aqui e em outros escritos.

11 Uma significativa documentação iconográfica sobre mulheres negras nos períodos colonial e imperial brasileiros pode ser encontrada em acervos digitais, a exemplo da Biblioteca Nacional e do Instituto Moreira Salles. Com certeza assunto para um outro texto.

12 A grafia original foi preservada.

Chegados ao Maranhão, se ahi já não fôr habitual cruzar nas ruas a “preta mina”, pelo menos haverá quem se recorde de a ter visto, há menos de cinquenta annos, pomposamente adereçada nos dias das grandes festas. A “preta mina” vestia camisa e saia; camisa decotada, de mangas curtas, toda guarnecida de bellissima renda de almofada, quando não era de labyrintho, ou de “candê”; saia de finissimo e alvissimo linho, tendo na beira largo fôlho, também de renda, como de renda é o lençinho que ella cuidadosamente segura na mão direita; e se a saloia portugueza exhibe, no dia do oráculo da sua parochia, o melhor de seus haveres, representados em dices e teteias de ouro, o “ouro” da “preta mina” é muito mais abundante, e mesmo muito mais sólido: na cabeça um par de pentes, e um par de “travessas”, de tartaruga, chapeados de ouro cinzelado: nas orelhas, enormes brincos de ouro, obra do Porto; a começar do pescoço, até ao decote da camisa, não se vê a pelle do collo, occulta sob uma sucessão de enfiadas de contas de ouro em grossos bagos, a ultima das quaes tem dependurado, no centro, um grande crucifixo de ouro massiço, e, por ultimo, em separado, um cordão de fortes élos de ouro, de que pendem, na frente e nas costas, os “bentinhos” ou escapularios, de N. S. do Carmo, ou de N. S. das Mercês, segundo a confraria a que a preta pertencia, e que, enquanto a gente de poucos recursos se contentava em forrar com oleado, para preservar do contacto da transpiração do corpo, ella queria que fossem mettidos entre duas chapas de ouro; nos braços, dois ou tres pares de braceletes, de pulseiras de ouro, de alentada grossura e exquisitos feitos; em cada dedo das duas mãos, dois, tres, quatro anelões de ouro, de variados labores. E com toda esta ostentação de estofos finos, rendas caras e adornos de ouro, a “preta mina” vae descalça. Há de haver, provavelmente, em São Luiz, quem reconheça no typo que assim fica descripto, a abastada capitalista Catharina Mina, negociante de farinha, com armazém á rua do Trapiche, que teve o capricho de casar com um cafuz, para quem arranjou uma patente de alferes da Guarda Nacional (AFFONSO, João, 1923, p. 124-125.).

Além da minuciosa descrição dos modos de vestir da “Preta Mina”, João Affonso refere-se à Catharina como “a abastada capitalista”, informando sobre aspectos de sua vida, a sua situação econômica e religiosidades, ressaltando também costumes e relações que tal mulher teria em sua experiência de vida na diáspora. As joias são elementos do vestir de Catharina que aparecem tanto na descrição e representação de João Affonso, como também no inventário¹³ da própria mulher, que ao morrer deixa para alguns de seus entes “vinte e quatro aneis de diferentes tamanhos e feitos” e “um cordão grosso” entre outros itens de joalheria, tudo em ouro. Vale ressaltar outros detalhes salientados por Affonso do trajar da senhora negra, que se caracterizava pelo uso de tecidos nobres, como o linho e as diversas rendas, utilizados comumente pelas mulheres brancas e ricas da cidade. O uso de muitas joias de ouro também é destacado pelo autor que menciona “dois ou três pares de braceletes, de pulseiras de ouro, de alentada grossura e exquisitos feitos (...)”.

Interessante notar que além dos tecidos finos e joias suntuosas, Affonso menciona e retrata a mulher africana com traços de uma pessoa mais velha e descalça, enquanto a outra mulher negra, chamada de “Crioula do Maranhão”, nascida no Brasil e provavelmente mais jovem e descendente da “Preta Mina”, é apresentada com delicados sapatinhos e roupas consideradas pelo autor mais próximas às modas de mulheres brancas. Cabe aqui uma pergunta: que sociedade maranhense foi essa que possibilitou a existência de Catharina Mina? Matheus Gato de Jesus (2015), em sua pesquisa de doutorado sobre racismo e decadência na sociedade mara-

¹³ Maranhão. Tribunal de Justiça. Inventário de Catharina Rosa Ferreira de Jesus. Fundo documental da Comarca de São Luís. Arquivo Judiciário Desembargador Milson de Souza Coutinho. Cód. BR_MA_AJ-TJMA.SLS.001.

Preta miina Crioula do Maranhão

João Affonso
Ep. do natural
(em 1880)
1916



João Affonso
Ep. do natural
(em 1880)
1916



Figura 1 Ilustração da Preta Miina e da Crioula do Maranhão de João Affonso no livro Três séculos de Modas, Belém, 1923 – página sem numeração.

nhense oitocentista resgata a figura de Catharina a partir da obra de João Affonso ao passo em que reflete a marcante presença de pessoas africanas em São Luís:

Esses africanos deixaram marcas duradouras na memória social de São Luís, na religiosidade popular e mesmo na arquitetura da cidade. Famosa foi Catharina Mina, rica comerciante que estabeleceu seu negócio num imponente sobrado da Praia Grande, ladeando e competindo com os portugueses e os grandes comerciantes da terra (JESUS, 2015, p. 60).

Como mencionado anteriormente, Catharina ascendeu economicamente por conta de sua atuação como comerciante e os seus modos de vestir registrados por artistas como Affonso, ficaram presentes na memória do povo local. De certo, uma mulher rica como Catharina, haveria de se vestir de acordo com a sua posição, utilizando-se também do “bem trajar” para marcar a sua presença na sociedade, buscando superar estigmas sociais e raciais por meio dos “estofos finos e rendas caras”. Aldrin Figueiredo (2012) também apresenta algumas ideias sobre o desenho de João Affonso, indicando que o imaginário da “Preta Mina” permanecia na sociedade maranhense nos primeiros anos republicanos, salientando que histórias não faltavam na recordação das pessoas (FIGUEIREDO, 2012).

Descrições do vestir de mulheres negras no Brasil colonial e imperial podem ser encontradas em outras obras. No polêmico e criticado *Casa Grande & Senzala* (2006), Gilberto Freyre observa o que ele chama de “traje africano” apontando para algumas das visualidades de mulheres negras atuantes no comércio de territórios, como Rio de Janeiro, Recife, Bahia e Minas Gerais:

Na Bahia, no Rio de Janeiro, no Recife, em Minas, o traje africano, de influência maometana, permaneceu longo tempo entre os pretos. Principalmente entre as pretas doceiras; e entre as vendedeiras de aluá. Algumas delas amantes de ricos negociantes portugueses e por eles vestidas de seda e cetim. Cobertas de quimbembeques. De jóias e cordões de ouro. Figas da Guiné contra mau-olhado. Objetos de culto fálico. Fieiras de miçangas. Colares de búzios. Argolões de ouro atravessados nas orelhas. Ainda hoje se encontram pelas ruas da Bahia negras de doce com os seus compridos xales de pano-da-costa. Por cima das muitas saias de baixo, de linho alvo, a saia nobre, adamascadas, de cores vivas. Os peitos gordos, em pé, parecendo querer pular das rendas do cabeção. Têtiás. Figas. Pulseiras. Rodilha ou turbante mulçumano. Chinelinha na ponta do pé. Estrelas marinhas de prata. Braceletes de ouro. (FREYRE, 2006, p. 396).

Abstenho aqui de analisar com profundidade as observações estereotipadas, diga-se de passagem, que Freyre faz sobre as relações amorosas das mulheres negras descritas, procurando evitar por ora de comentar a “análise” do autor sobre as formas físicas dessas mulheres. Busco, no entanto, focar apenas na descrição de alguns dos itens de vestuário e adornos usados por elas, como os tecidos finos, tais quais citados por Affonso a exemplo do linho, sedas e cetins, assim como também as joias feitas em ouro. Um ponto que vale ser ressaltado é que tanto Catharina, como as mulheres negras mencionadas por Freyre são atuantes no comércio de rua. Seria essa uma possível moda vigente entre as mulheres negras comerciantes da época?

Os escritos de Freyre sobre o trajar de mulheres negras se conectam de certa maneira com a segunda produção que rastreei e que se empenha em tratar do imaginário de Catharina. Lenita Estrela de Sá, contista, poetisa e dramaturga negra maranhense também se interessou pela história da comerciante africana e ainda uma jovem escritora conquistou o primeiro lugar no II Concurso de Textos Teatrais Viriato Correa, em 1979, com a peça “Catharina Mina”, poste-

riormente publicada em formato de livro homônimo em 2017¹⁴. Na referida publicação, Lenita constrói a imagem de Catharina como a de uma mulher independente, dona de seu próprio negócio e articuladora de uma complexa rede de relações entre pessoas brancas e negras, escravizadas e livres. Em sua primeira aparição na trama, a personagem principal é descrita como a negra esguia e insinuante da nação africana de Mina. Vestida de babados e blusa decotada, com turbante à moda da África e brincos de ouro (SÁ, 2017, p. 34). Aqui é possível perceber certas representações elaboradas durante os períodos colonial e imperial brasileiros e atribuídas com frequência às mulheres negras. Há uma certa “lascividade” no vestir dessas mulheres: blusas decotadas¹⁵ e o contraste das peles escuras em contato com os alvos linhos são exemplos dessa “sensualidade” fruto de um imaginário que até hoje entende o corpo de mulheres negras como disponível para o outro.

bell hooks¹⁶ em seu livro *Olhares negros: raça e representação* (2019) nos apresenta um instigante ponto de vista sobre como mulheres negras vêm sendo representadas pela mídia cultural e pela História estadunidenses ao longo dos anos, e acredito que aqui cabe uma ligação com discussões feministas no âmbito brasileiro, como as tecidas por Beatriz Nascimento¹⁷ e Lélia Gonzalez¹⁸ entre os finais da década de 1970 e meados de 1980. No capítulo intitulado “Vendendo uma buceta quente: representações da sexualidade da mulher negra no mercado cultural”, hooks pensa sobre imagens do século XX ao passo em que vai relacionando tais representações com os tipos de imagens popularizadas desde a escravidão, chamando a atenção para histórias de mulheres negras que tiveram os seus corpos objetificados e suas presenças reduzidas a meros espetáculos (HOOKS, 2019, p. 131).

Outras pesquisas publicadas recentemente, como a da historiadora Edna Chaves (2021), intitulada *Catharina Mina. Um fio invisível no tecer da história: uma mulher negra e escrava tecendo história no Maranhão na segunda metade do século XIX*, apresenta algumas reflexões acerca de experiências negras e femininas na província do Maranhão do Oitocentos, também com base nos documentos de Catharina. Ressaltando algumas lacunas sobre histórias de mulheres negras no território maranhense, Chaves aponta caminhos para pensarmos em uma historiografia plural que privilegie protagonistas negras, reconstruindo o caminho de Catharina a partir dos espaços da cidade, como o beco que leva o seu nome, alinhavando assuntos como escravidão, política e economia. Iraneide Soares da Silva (2021), apresenta o seu encontro com a nossa personagem principal em seu artigo intitulado *Catharina Rosa Ferreira de Jesus: uma africana mina do séc. XIX na ilha de São Luís do Maranhão/Brasil*. Igualmente apoiada nos documentos de Catharina, a autora apresenta alguns aspectos da vida de mulheres afro-atlânticas, suas redes de sociabilidades, trabalhos e vida em diáspora. Aproveitando o ensejo, cabe aqui a reflexão sobre ser negra e atlântica, pensando travessias e processos de escravidão e

14 SÁ, Lenita Estrela de. *Catharina Mina*. São Luís: 360° Gráfica Editora, 2017.

15 Há, contudo, de se levar em consideração que o uso de um vestir que privilegie decotes e ombros à mostra pode ser atribuído às mulheres africanas de diversas partes do continente, a exemplo de países como Mali, Senegal e Nigéria. Portanto a “lascividade” no vestir de tais mulheres podem ser discutida aqui por um olhar transgressor, de afronta aos olhares brancos e masculinos, algo semelhante ao que Maya Angelou propõe em seu poema “*Still I Rise*” de (1978).

16 A grafia do nome de bell hooks sem começar por letras maiúsculas segue a orientação da própria autora que o preferia dessa maneira. Pseudônimo de Gloria Jean Watkins (uma homenagem à sua bisavó paterna, Bell Blair Hooks), a escritora era estadunidense, nascida em 1952 na cidade de Hopkinsville, Kentucky. Uma referência para os estudos feministas negros, faleceu em 2021 deixando um grande legado.

17 Cf. resenha de Lucilene Reginaldo (2021) sobre os pensamentos e obras de Beatriz Nascimento. Indico a parte na qual a historiadora evoca reflexões de Nascimento, que de maneira crítica, aponta os estereótipos atribuídos às mulheres negras presentes no filme Xica da Silva (1976) de Cacá Diegues.

18 Cf. especialmente o texto A mulher negra no Brasil presente na obra *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos* (2020), organizada por Flavia Rios e Márcia Lima e publicada pela Zahar.

liberdade. E para tal, adiciono a esta costura alguns pensamentos da já referida historiadora negra Beatriz Nascimento em narração do filme *Ôri*¹⁹ (1989), que se conectam com a ideia de memórias e presenças negras em diáspora:

Ó paz infinita, poder fazer elos de ligação numa história fragmentada. África e América e novamente Europa e África. Angola. Jagas. E os povos do Benin de onde veio minha mãe. Eu sou atlântica. (RATTS, 2006, p. 73).

É interessante pensar a relação que mulheres como Catharina poderiam ter estreitado com o mar em si. Nascimento quando fala em ser atlântica evoca a ideia da travessia e das águas que banham os continentes americano e africano e vale refletirmos sobre as mulheres estrangeiras que no Brasil desembarcaram e experimentaram longas viagens pelo mar para aportar em uma terra desconhecida em um contexto nefasto e opressor, como o da escravidão negra e atlântica. Porém, vale pensar também nas religiosidades e cosmologias negras que encontram nas presenças de Kaya e Iemanjá²⁰ a possibilidade de conexão e religação com ancestralidades femininas e com o axé, energia vital negra.

Uma breve biografia de Catharina também aparece mencionada entre as mais de 550 histórias de personalidades negras divididas em 417 verbetes individuais e coletivos apresentados no livro *Enciclopédia negra: biografias afro-brasileiras* (2021), uma organização de Flávio dos Santos Gomes, Jaime Lauriano e Lilia Moritz Schwarcz. No verbete que ocupa duas páginas da publicação, a trajetória da africana é apresentada com especial foco em sua fortuna acumulada e nos direcionamentos que a testadora fez em relação ao seu pecúlio. Afirmando que Catarina Mina soube administrar muito bem suas posses, propriedades e relações, assim como seu legado (GOMES, LAURIANO, SCHWARCZ, 2021, p. 117).

Há, contudo, de se prestar atenção em fatos que aparecem de maneiras díspares nos documentos oficiais de Catharina e na referida publicação: na enciclopédia de 2021, Catharina é mencionada como a mulher que possuía trabalhadores escravizados e que morreu sem dá-lhes a alforria. Porém, uma das características que pude apurar em minhas pesquisas tendo o testamento de Catharina como fonte, é justamente o fato de o documento conter o que se conhece por alforrias testamentárias²¹, concebendo a liberdade para todas as pessoas que trabalhavam para ela sob a condição de escravizadas, o que reitera a necessidade de mais estudos que se dediquem a pesquisar a fundo as complexas histórias e situações experienciadas por Catharina e sua rede de convívio. Sem dúvida, assunto e linhas para pesquisas e costuras futuras.

Histórias, cotidianos e trabalhos de mulheres negras no Brasil oitocentista

Histórias de mulheres negras no Brasil permeado pela escravidão e a suas relações com a vida urbana e com o comércio, sobretudo no que tange os estudos dos séculos XVIII e XIX têm sido investigadas há considerável tempo. Uma das pesquisas que pode servir como orientadora para essa discussão são as investigações feitas por Maria Odila Leite da Silva Dias (1995) em

¹⁹ Documentário dirigido por Raquel Gerber com roteiro e narração de Beatriz Nascimento.

²⁰ Divindades africanas ligadas às águas salgadas, muitas vezes cultuadas nos candomblés de origem angola e iorubá, respectivamente.

²¹ De maneira breve é possível dizer que as alforrias testamentárias foram aquelas concedidas no ato da escritura dos testamentos de pessoas que possuíam trabalhadores cativos, que logo eram consideradas libertas com a feitura do documento.

Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX, no qual a historiadora se interessa em refletir sobre a subjetividade e agência de mulheres no período, resgatando histórias femininas, ao mesmo tempo em que identifica um abismo na historiografia da época quando se trata de falar sobre essas mulheres do Brasil colonial e imperial. O cotidiano e os ofícios exercidos por mulheres de diferentes origens raciais, livres, forras ou escravizadas, na cidade de São Paulo são linha e agulha para se pensar hierarquias de pobreza ditadas pela cor e pelas relações e formas de trabalho tecidas entre tais mulheres.

Para além de uma extensa pesquisa em arquivos, devassas e processos crimes, Dias faz dos estudos iconográficos e dos relatos de viajantes, fontes valiosas para um entendimento mais amplo do assunto. Em uma dessas análises ela ressalta que os viajantes realçavam a vocação de vendedoras das negras minas ou do Daomé, Nigéria, Senegal e Congo. Ainda afirma que na costa ocidental da África o pequeno comércio era prática essencialmente feminina; atravessar e revender gêneros alimentícios de primeira necessidade garantia às mulheres papéis sociais importantes (DIAS, 1995, p. 158). Para muitas mulheres negras africanas e brasileiras moradoras dos centros urbanos do país, o ganho era uma atividade que, dentro do limitado sistema escravista da época, possibilitava o acúmulo de pecúlio, tornando-se, muitas vezes, um caminho para que tais mulheres pudessem comprar as suas alforrias.

Cecília Soares (1996) investigou as relações entre trabalho e escravidão envolvendo mulheres negras na cidade de Salvador no século XIX. A autora salienta o fato de as mulheres que ainda eram escravizadas e exerciam o ofício do ganho, por serem escravizadas, eram obrigadas a dar a seus senhores uma quantia previamente estabelecida, a depender de um contrato informal acertado entre as partes (SOARES, 1996, p. 57). Eram vendedoras de frutas, verduras, quitutes e uma sorte de outros produtos. Um dado relevante sobre as possibilidades de trabalho e liberdade para mulheres negras que viveram nessa época, é pensar que, somente após a promulgação da Lei do Ventre Livre, em 1871, foi facultado às pessoas escravizadas a permissão para juntar pecúlio (Ibid., p. 57).

No ganho das ruas das cidades em expansão e traços de urbanização, a mulher negra acabou por conquistar destacado lugar no mercado de trabalho. Porém, como nos alerta Dias (2013), o caminho até a conquista da liberdade era longo e muitos anos e sacrifícios eram necessários para que uma mulher escravizada conseguisse economizar o suficiente (DIAS, 2013, p.182). Tendo em vista as condições da época, é interessante pensar as possibilidades de mobilidade e circulação que tais mulheres possuíam em suas vidas cotidianas relacionadas ao trabalho. João José Reis (1986), ao abordar cotidiano e trabalho de mulheres negras escravizadas e forras que formavam o grupo identificado por “ganhadeiras” na Bahia, salienta a presença de mulheres negras no comércio urbano:

O pequeno comércio de rua era quase completamente dominado pelas ganhadeiras. Durante a época colonial uma série de leis tentaria em vão reduzir as atividades dessas mulheres. Pouco antes do início do século XIX Vilhena observou, entre preocupado e irritado, que elas praticamente monopolizavam a distribuição de peixes, verduras e até produtos de contrabando (REIS, 1986, p. 199).

Considerando a bibliografia especializada no ofício das mulheres negras comerciantes, a exemplo de Dias (1995, 2013), Soares (1996), Faria (2004) e Farias (2012), é possível encontrar outros exemplos de mulheres que, por meio do trabalho no ganho, puderam experimentar certa ascensão econômica, mesmo que em uma sociedade forjada no preconceito de cor e de gênero. No Rio de Janeiro do século XIX, as negras de nação Mina eram reconhecidas por sua altivez e autonomia. Como “exímias quitadeiras”, esquadrihavam as ruas da cidade, mantinham sua

freguesia no movimentado Mercado da Candelária e chegavam mesmo a formar “pequenas fortunas” (FARIAS, 2012, p. 38). Como se observa, tal assunto figura em pesquisas cujos centros são Rio de Janeiro, Bahia, São Paulo e Minas Gerais. O Maranhão, porém, teve Catharina Mina nesse contexto e, por isso, a relevância de deslocar o olhar para além dos territórios já estudados.

Os documentos de Catharina que comprovam o tamanho de sua fortuna são datados de 1886; casos semelhantes a esse podem ser encontrados em outros tempos e territórios brasileiros, como mostram as pesquisas de Eduardo França Paiva (2001, 2009) e Junia Furtado (2003). A partir de pesquisa em documentos *post mortem* e em outros arquivos, encontram-se histórias de mulheres como a da brasileira Bárbara Gomes de Abreu e Lima, natural de Sergipe del Rei, de onde saiu em direção às Minas, ainda escrava²² acompanhada de seu senhor (PAIVA, 2001, p. 49). Bárbara, após se tornar forra, virou dona de uma casa bem situada próxima à Igreja Matriz, na Vila de Sabará, e possuía boa condição de vida, “protagonizando um caso exemplar, parcialmente registrado em seu testamento” (PAIVA, 2001, p. 219).

Sobre o vestir de Bárbara, o autor menciona alguns itens de joalheria e vestuário descritos em seu testamento, como brincos de aljófar, argolinhas de ouro, saias de seda preta e roupas brancas (PAIVA, 2001, p. 221) e aqui especialmente as joias podem ser peças que estreitam ligações com os vestires de Catharina, que em sua documentação apresenta especial destaque para os adornos feitos em ouro. Ainda sobre mulheres negras que ascenderam economicamente em tempos de escravidão, Furtado (2003), no livro *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*, revisita a história da famosa senhora negra, nascida no Brasil e ex-escravizada, Francisca da Silva de Oliveira. O que conta a história é que Chica conquistou a sua alforria e mudou de vida quando conheceu o português João Fernandes de Oliveira, inserido nos negócios de diamantes da cidade, tornando-se uma das moradoras mais ilustres e ricas do setecentista e próspero Arraial do Tejuco, atual Diamantina, Minas Gerais.

Interessante notar que as histórias que são contadas sobre as experiências de Catharina muito se assemelham aos modos de viver de outras mulheres negras. Mesmo terminando os seus dias como uma mulher de muitos bens, negócios e um núcleo de convívio composto por mais de 30 pessoas, divididas entre cativos e livres, afilhados, compadres e amigos, a senhora figura até os dias de hoje em parte da memória ludovicense como a “negra escrava que prosperou graças a sua beleza”, casando-se com um homem mestiço. É fato que Catharina foi uma mulher de posses, mas em seu testamento – um dos documentos que servem de base para este artigo – é possível constatar que ela era solteira e “sem herdeiro algum necessário”²³.

O “olhar ao microscópio” e os testamentos e inventários como fontes para o estudo do vestir de mulheres negras no Brasil: desafios e possibilidades

O “olhar ao microscópio” e o método da micro-história, tal como apresentado por Burke (2008) em *O que é História Cultural*, nos possibilita a reflexão sobre experiências concretas, individuais ou locais (BURKE, 2008, p. 48). E a “costura” de conhecimentos dos campos da

²² Em praticamente todo o texto prefiro utilizar as palavras “cativa” ou “escravizada” para me referir à essas mulheres que trabalharam forçadamente, uma escolha política que visa a mudança gradativa de linguagem, salientando que a escravidão fora uma condição imposta de maneira estrutural. A palavra “escrava” aqui é utilizada em consequência da transcrição da citação da obra de Paiva (2001). Esse fato ocorre em outras partes do texto, nas quais as escolhas de grafia das autorias citadas foram preservadas.

²³ Maranhão. Tribunal de Justiça. Testamento de Catharina Rosa Ferreira de Jesus. Fundo documental da Comarca de São Luís. Arquivo Judiciário Desembargador Milson de Souza Coutinho. Cód. BR_MA_AJ-TJMA.SLS.001.

História Social, História Cultural, História da Moda e Cultura Material, alinhavadas a discussões sobre mulheres, raça e classe, parafraseando Angela Davis (2016), se mostram caminhos para compreendermos de maneira plural as experiências vivenciadas por mulheres como Catharina nos centros urbanos do Brasil do final do século XIX.

O *corpus* documental deste artigo se baseia no inventário e no testamento de Catharina, encontrados no Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão, datados de 1886. O campo de estudos de Moda e História baseados em documentos como inventários e testamentos encontra apoio em discussões como as fomentadas pela historiadora Camila Borges da Silva no artigo intitulado *Os inventários no estudo da indumentária: possibilidades e problemas* (2018), refletindo sobre caminhos possíveis para se estudar indumentária por meio do uso de inventários, levantando algumas questões sobre esse tipo de documentação. A autora afirma que os estudos do vestuário, quando se pautam em textos escritos e não em imagens, têm como fontes mais comuns a imprensa e a literatura. Poucos são os pesquisadores que se debruçam sobre inventários para o entendimento dos padrões indumentários de uma dada sociedade (SILVA, 2018, p. 143).

Em seu texto a autora nos apresenta o uso especialmente dos inventários como fontes de estudos qualitativos, porém advertindo para a necessidade de cuidado na utilização de tal documentação, apontando para os riscos de generalizações, visto que inventários não fornecem informações sobre todas as camadas da população e, sim, normalmente, apenas das mais ricas, já que era um processo caro, que tinha a intenção de transmitir bens (SILVA, 2018, p. 144). Aqui é possível ligar os pensamentos da autora com o caso de Catharina e de algumas outras mulheres negras, africanas e brasileiras que experimentaram a ascensão econômica, cambiando da posição de pessoas escravizadas para mulheres livres e que conquistaram fortunas oriundas de seus negócios e profissões. Há, contudo, de se ter cuidado, como adverte Borges da Silva, para não cairmos nas generalizações já mencionadas que poderiam nos levar à falaciosas ideias de meritocracia e democracia racial visto que mulheres negras alforriadas e ricas no Brasil escravista eram minoria em comparação com as que permaneceram escravizadas e pobres. Porém, elas existiram e em pesquisas como as de Paiva (2009) e Farias (2012) essas mulheres se mostraram pelas brechas da História, tomando esses documentos como possibilidades e espaços de narrativas para contarem não só sobre as suas vidas, mas também para demonstrarem, a partir de caminhos legais, o que haviam conquistado durante a caminhada. Como nos informa Paiva (2009) ao falar da mobilidade social e econômica de mulheres negras na sociedade mineira setecentista um fato importante desses legados materiais é que, em vários casos, eles tornaram-se a base com a qual as ex-escravizadas inseriram-se no universo dos livres (PAIVA, 2009, p. 138).

Como mencionado anteriormente, no inventário e testamento de Catharina constatamos joias, como correntes e brincos de ouro, menção a peças de vestuário e utensílios que foram divididos por entre sua rede de sociabilidade, negra e branca. Essa é uma discussão que merece mais mergulho e tempo para ser desenvolvida, mas eu não poderia deixar de levantar esta questão, já que ao ler os documentos de Catharina, percebi semelhanças com outras tantas histórias de mulheres que a partir desse tipo de documentação, contaram histórias de vida, do vestir e marcaram as suas atuações neste país. Ainda sobre testamentos de mulheres negras, Amanda Gatinho Teixeira (2017) salienta que apesar das adversidades e dos diversos preconceitos que sofriam, os testamentos e inventários mostram que essas mulheres sobrepujaram as barreiras e, mesmo mantendo os estigmas, andavam adornadas de joias e roupas de sedas, chocando e burlando a ordem vigente (TEIXEIRA, 2017, p. 837-838).

Alinhavos finais e costuras futuras²⁴

O intuito deste artigo foi pensar de maneira introdutória as histórias do vestir contidas na trajetória da comerciante africana Catharina Rosa Ferreira de Jesus, moradora da ilha de São Luís do Maranhão durante o Oitocentos. Foi a partir de uma primeira leitura dos seus documentos (testamento e inventário), encontrados no Arquivo Judiciário Desembargador Milson de Souza Coutinho em janeiro de 2020, que pude conhecer mais sobre a história dessa personagem importante e ilustre da cidade. Nas páginas de seus documentos, Catharina vai contando um pouco de suas relações, religiosidades e maneiras de vestir, assim como também utiliza aquele espaço para manifestar suas últimas vontades e orientações para os que ficaram.

A articulação deste artigo também se baseou em pesquisas que de alguma maneira se interessaram pelas histórias de Catharina: sua representação feita por João Affonso (1923) se tornou uma das linhas principais desta costura para lançarmos mão de primeiras ideias sobre o estudo do vestir de tal mulher, assunto que ganhará novas informações e discussões em breve. Produções como as das intelectuais Lenita Estrela de Sá, Edna Chaves e Iraneide Soares da Silva também foram fundamentais para entendermos como a história de Catharina interessa à produção de conhecimento por diferentes perspectivas e campos, com destaque para as áreas de Literatura e História Social. Beatriz Nascimento, Maya Angelou, Lélia Gonzalez e bell hooks aparecem como faróis (negros), nos guiando a uma compreensão feminista sobre travessia, resistências e críticas a uma sociedade que insiste em transformar os corpos, vivências e experiências negras (e femininas) em espetáculo.

Por fim, observa-se com este artigo a oportunidade de contribuir com um campo que se interessa cada vez mais por estudos de Moda que articulem histórias do vestir de mulheres negras, realizando investigações que tenham testamentos, inventários e registros iconográficos como fontes, pautando os desafios e possibilidades que envolvem tal documentação, alinhadas a reflexões sobre gênero e histórias afro-atlânticas, inseridas nos contextos imperial e escravista brasileiros. No caso deste texto, escolho a trajetória de Catharina, assim como algumas de suas histórias, memórias e trajes para elaborar ideias e “costuras” iniciais sobre a possibilidade de compreendermos o estudo sobre o vestir de mulheres negras durante o período imperial brasileiro como enunciador de identidades, território de memórias e agências.

Por meio de estéticas africanas-brasileiras e brechas da História, esses vestires se fazem até os dias atuais maneiras de “desorganizar” aspectos coloniais, insurgindo corpos e vestimentas que historicamente foram e são subalternizados. Ao elaborarmos ideias sobre o vestir de Catharina, uma mulher que rompeu com estruturas racistas em uma sociedade marcada pelas violências da escravidão e do patriarcado, podemos compreender o seu vestir como uma maneira de subverter as amarras coloniais, alçando a roupas e os adornos do corpo a significativos elementos contra hegemônicos. A costura foi iniciada e com certeza em breve mais linhas virão para continuarmos nessa pesquisa.

²⁴ Utilizo aqui a palavra alinhavo a partir dos sentidos conotativo e denotativo a fim de sugerir deixar as ideias apresentadas neste texto abertas para futuras linhas, costuras e novas descobertas sobre o tema em questão.

Referências

- AFFONSO, João. **Três Séculos de Modas**. 1^{ed}. Belém: Livraria Tavares Cardoso & Cia, 1923.
- ANDRADE, Rita Morais de. "O vestuário como assunto: um ensaio". In: ANDRADE, Rita Morais de; CABRAL, Alliny Maia; CALAÇA, Indyanelle Marçal Garcia Di (Orgs.). **Dossiê: o vestuário como assunto**: perspectivas de pesquisa a partir de artefatos e imagens [Ebook]. Goiânia: Cegraf UFG, 2021.
- ANGELOU, Maya. **And still I rise**. New York: Random House, 1978.
- BURKE, Peter. **O que é História Cultural?**. Trad. Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2008.
- CHAVES. Edna Maria Carvalho. "Catarina Mina. Um fio invisível no tecer da história: uma mulher negra e escrava tecendo história no Maranhão na segunda metade do século XIX". In: PAZ, José Flávio (org.). **Poéticas do educar**: gênero, poder e ensino remoto. Joinville: Clube de Autores Publicações S/A, 2021.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- _____. "Escravas: resistir e sobreviver". In: PINSKY, Carla Bassanezi, PEDRO, Joana Maria (Orgs.). **Nova História das mulheres no Brasil**. – 1. ed., 1^a reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2013.
- FARIA, Sheila de Castro. **Sinhás pretas, damas mercadoras**. As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e São João Del Rey (1700-1850). Tese de Professor Titular defendida junto ao Departamento de História da UFF, Niterói, 2004.
- FARIAS, Juliana Barreto. De escrava a Dona: a trajetória da africana mina Emília Soares do Patrocínio no Rio de Janeiro do século XIX. In: **Locus: Revista de História**, [S. l.], v. 18, n. 2, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20607>>. Acesso em: 04 set. 2021.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. VESTIR A HISTÓRIA: pintura, moda e identidade nacional da Amazônia, c. 1916-1923. In: **Histórica** – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo, nº 53, abr. 2012. Disponível em: <<http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao53/materia01/>>. Acesso em: 29 out. 2021.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51^a ed. São Paulo: Global, 2006.
- FURTADO, Júnia Ferreira. **Chica da Silva e o contratador dos diamantes**: o outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GOMES, Flávio dos Santos, LAURIANO, Jaime, SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Enciclopédia Negra**: biografias afro-brasileiras. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- GONZALEZ. Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Organização: Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HAGE, Fernando. **Entre palavras, desenhos e modas**: um percurso com João Affonso. Curitiba: Appris, 2020.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

JESUS, Matheus Gato de. **Racismo e decadência: sociedade, cultura e intelectuais em São Luís do Maranhão**. São Paulo: USP. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2015. Tese de Doutorado em Sociologia. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-11052016-130154/pt-br.php>. Acesso em: 25 mar. 2021.

NEGREIROS, Hanayrá. Por outras histórias da (e na) moda. **ELLE Brasil**, 2020. Disponível em: <https://elle.com.br/colunistas/por-outras-historias-da-e-na-moda>. Acesso em 03 nov. 2021.

PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos**. 3 ed. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFGM, 2009.

_____. **Escravidão e Universo Cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716 – 1789**. Belo Horizonte: Editora UFGM, 2001.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo, Imprensa Oficial, 2006.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

REGINALDO, Lucilene. Nossa história é outra como é outra nossa problemática: Beatriz Nascimento por sua obra. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 63, 2021. DOI: 10.9771/aa.v0i63.44056. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/44056>. Acesso em: 3 mar. 2022.

RODRIGUES, Aldair; Lima, Ivana Stolze; FARIAS, Juliana Barreto (Orgs.). **A diáspora Mina: africanos entre o golfo do Benim e o Brasil**. – 1. Ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

SÁ, Lenita Estrela de. **Catarina Mina**. São Luís: 360° Gráfica Editora, 2017.

SILVA, Camila Borges da. Os inventários no estudo da indumentária: possibilidades e problemas. In: **Acervo**. Revista do Arquivo Nacional, v. 31, n. 2, p. 142-160, 31 ago. 2018. Disponível em: < <http://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/9111>>. Acesso em 20 abr. 2021.

SILVA, Iraneide Soares da. Catharina Rosa Ferreira de Jesus: uma africana mina do séc. XIX na ilha de São Luís do Maranhão/Brasil. In: **Feira Literária Brasil - África de Vitória - ES**, v. 01, n. 04, 2021. Disponível em: < <https://periodicos.ufes.br/flibav/article/view/36607>>. Acesso em: 10 out. 2021.

SOARES, Cecília Moreira. As Ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. In: **Afro-Ásia**, n. 17, pp. 57-71, 1996. Centro de Estudos Afro-Orientais. Salvador: EUFBA. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20856/13456>>. Acesso em: 23 set. 2021.

TEIXEIRA, Amanda Gatinho. Joalheria de Crioulas: subversão e poder no Brasil colonial. In: **Antiteses**, v. 10, n. 20, p.829-856, jul./dez. 2017. Disponível em: < <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/29572>>. Acesso em: 03 nov. 2021.



XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs.). **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012.

Centros de Pesquisa – Arquivos

MARANHÃO. Tribunal de Justiça. Inventário de Catharina Rosa Ferreira de Jesus. Fundo documental da Comarca de São Luís. Arquivo Judiciário Desembargador Milson de Souza Coutinho. Cód. BR_MA_AJ-TJMA.SLS.001.

MARANHÃO. Tribunal de Justiça. Testamento de Catharina Rosa Ferreira de Jesus. Fundo documental da Comarca de São Luís. Arquivo Judiciário Desembargador Milson de Souza Coutinho. Cód. BR_MA_AJ-TJMA.SLS.001.

Abrazando la memoria estética ritual diaspórica de muñecas de trapo en Ubuntu

Lorena Marisol Cárdenas Oñate

Universidad Autónoma Metropolitana / UAM- Xochimilco, México

Abrazando la memoria estética ritual diaspórica de muñecas de trapo en Ubuntu

Resumen

La metáfora, como poética de conocimiento, *encarna* prácticas semiótico-discursivas de las y los sujetos comunitarios de estas epistemologías ancestrales que configuran sensibilidades complejas donde el trabajo con inteligencias múltiples y campos cognitivos alternativos interpelan nuevos caminos, *hablas* y políticas de relacionalidad en paridad, reciprocidad, complementariedad y equidad. Este proyecto de recuperación de *memorias estético-rituales* de mujeres afrodescendientes es un espacio simbólico itinerante e intercultural con enfoque feminista decolonial. Un grupo de artesanas aprenden y enseñan a elaborar muñecas de trapo negras, generando una política de afectividad que encarna la sabiduría afrodescendiente del *Ubuntu-muntu* ("soy porque eres parte de mí"). El ejercicio del derecho imaginativo y (auto) creativo posibilita la emergencia de argumentación emocional. El objetivo es construir una propuesta de modelo estético-ritual desde la semiosis de encajes y puntadas metafóricas. En esta trama se alberga a voces y silencios de mujeres diversas en polifonía hilvanada. Se concluye que, al hacerse cargo de sus memorias, estas mujeres abren un "aquí y un ahora" esperanzador en comunidad. Los discursos de la emoción-cuerpo-espiritualidad han permitido a nuestras culturas originarias o diaspóricas resistir, insurgir, subvertir, y representan lógicas de *sentipensamiento* complejo de re-existencia, regeneración y resiliencia.

Palabras clave: estética ritual, feminismo, metáfora cimarrona.

Abraçando a memória estética ritual diáspora de bonecas de pano em Ubuntu

Resumo

A metáfora, como uma poética do conhecimento, incorpora práticas semiótico-discursivas dos(as) sujeitos comunitários destas epistemologias ancestrais que configuram sensibilidades complexas onde o trabalho com múltiplas inteligências e campos cognitivos alternativos interpela novos caminhos, **falas** e políticas de relacionalidade em paridade, reciprocidade, complementaridade e equidade. Este projeto para recuperar memórias **estético-rituais** das mulheres afrodescendentes é um espaço simbólico itinerante e intercultural com uma abordagem feminista decolonial. Um grupo de artesãs aprende e ensina a fazer bonecas negras de pano, gerando uma política de afetividade que encarna a sabedoria afrodescendente do **Ubuntu-muntu** ("eu sou porque você é parte de mim"). O exercício de um direito imaginativo e (auto) criativo permite o surgimento de uma argumentação emocional. O objetivo é construir uma proposta para um modelo estético-ritual a partir da semiose de rendas e pontos metafóricos. Nesta trama, vozes e silêncios de diversas mulheres estão alojados em uma polifonia alinhavada. Conclui-se que, ao se encarregarem de suas memórias, estas mulheres abrem um "aqui e um agora" esperançoso em comunidade. Os discursos da emoção-corpo-espiritualidade têm permitido que nossas culturas originárias ou diaspóricas resistam, insurjam, subvertam e representem lógicas de complexo **sentipensamento** de re-existência, regeneração e resiliência.

Palavras-chave: estética ritual, feminismo, metáfora cimarrona.

Embracing the diasporic ritual aesthetic memory of ragdolls in Ubuntu

Abstract

The metaphor, as a poetics of knowledge, embodies semiotic-discursive practices of the community subjects of these ancestral epistemologies that configure complex sensitivities where the work with multiple intelligences and alternative cognitive fields interpellate new paths, speeches and policies of relationality in parity, reciprocity, complementarity and equity. This project of recovery of aesthetic-ritual memories of Afro-descendant women is an itinerant and intercultural symbolic space with a decolonial feminist approach. A group of craftswomen learn and teach how to make black rag dolls, generating a policy of affectivity that embodies the Afro-descendant wisdom of Ubuntu-muntu ("I am because you are part of me"). The exercise of the imaginative and (self-) creative right enables the emergence of emotional argumentation. The objective is to build a proposal for an aesthetic-ritual model from the semiosis of lace and metaphorical stitches. In this plot, voices and silences of diverse women are housed in a threaded polyphony. It is concluded that, by taking charge of their memories, these women open a hopeful "here and now" in the community. The discourses of emotion-body-spirituality have allowed our native or diasporic cultures to resist, insurgence, subvert, and represent logics of complex sentimental thinking of re-existence, regeneration and resilience.

Keywords: *ritual aesthetics, feminism, metaphorical maroon.*





Los cabellos de Angelou

*Cósmica mujer espina
dibujas mapas de nostalgia
entre los puentes de tus trenzas
y el pasado*

*Mujeres delantal
nanabuela migrante cimarrona
candombe
cadera con cadera
zigzagueas el poder
en los territorios del encaje*

*Vacío tejido a raíz
raíz es amor¹*

Puntadas contextuales

La fabricación manual de muñecas de trapo negras es una práctica del arte popular y religioso común en la geopolítica afrodescendiente. Alrededor de este objeto ritual de la infancia nace el grupo de mujeres afroecuatorianas Piel Canela, con una década de trabajo en el Valle del Chota, al norte de la Sierra ecuatoriana. Esta práctica semiótico-discursiva transcultural (HAIDAR, 1994, 2006) combina este emprendimiento autosustentable con la voluntad de exploración sobre los ciclos de vida de las mujeres. En ella se interseccionan varias dimensiones de la realidad, campos cognitivos, así como sujetos de diversos géneros, raza, clase, etnicidad y dimensión etaria en contextos del *continuum* rural-urbano, y es un tipo de representación que trasciende escenarios, tiempo-espacios y funcionalidades.

En este estudio se considera la muñequería simbólica, elaborada significativamente por mujeres, como una *estética ritual comunitaria* (CÁRDENAS, 2011, p. 48) diaspórica, una transnarrativa de espirales de sentido presentes en la intersubjetividad artesanal con funcionamiento ritual. La intersección entre creatividad y poder bioenergético que ofrenda el campo de la ritualidad entre sujetos y niveles de realidad hace posible la dialógica muerte, como parte de la vida, y la regeneración como una práctica de las mujeres en situaciones de violencia.

Los residuos, hilachas y trapos con los que se vuelve a crear, pueden verse como un método feminista regenerativo en la diáspora, históricamente ejercido por las mujeres, según Donna Haraway (1991, p. 170). Se suman también los principios de las sabidurías ancestrales que incluyen diferentes lógicas de reciclaje simbólico y semiosis de fragmentos, que configuran una semiótica de seducción en la muñeca de trapo. De ahí que la producción del conocimiento estético también está situada y funciona como traductor inter y transcultural de “semiósferas”, posibilitando la vida de los signos en el campo emocional, corporal y espiritual, como otro ejemplo de “lenguaje modelizante” (LOTMAN, 1996, p. 12; 1979, p. 37).

La emergencia de sutiles emociones en el camino zigzagueante de estos hilos subjetivos, ocultos en bordes, encajes e hilvanes, y el punto atrás del proceso de hacer consciente lo inconsciente – y a veces también trascendente – interpela el deseo femenino en diversidad de intereses y objetos socioestético-culturales. La disputa del sentido se da en el contrapunto interseccional del género, racialidad, clase y etnicidad, donde se configuran identidades múltiples en lugares enunciativos metafóricos complejos (CÁRDENAS, 2019, p. 569).

¹ Poema de Marisol Cárdenas en trabajo de campo, 2015.

Las muñecas de trapo cimarronean² lo que María Lugones denominó el sistema moderno/colonial de género (2008, p. 92) a través del ejercicio del derecho a imaginar que cuestiona críticamente representaciones normalizadas, las que interdictan la sexualidad y naturalizan lo que Rita Segato argumenta como “pedagogías de la crueldad” (2013, p. 83), patrón desde el cual se construyen los cuerpos femeninos discriminados que desencajan el patrón estético hegemónico blanco-mestizo.

En juego retórico, palimpsesto de metáforas, como continente de la metonimia, sinestesia y elipsis, la producción de la muñeca hecha con sus manos deviene en un espacio fragmental, que desde la insurgencia afectiva trastoca y transforma a través de la concienciación corporal, formas de violencias de todo tipo, históricamente ejecutadas por el patriarcado del Estado-nación colonial/moderno. Así, esta estética ritual diaspórica – en clave cimarrona – deviene en una práctica política del conocimiento y reparación comunitaria como el *Ubuntu*.³

La epistemología de la transdisciplinariedad (NICOLESCU, 1996) también presente en esta práctica activa potencia sentidos al apelar a la multidimensionalidad de la realidad. Está ubicada en la urdimbre intercultural crítica del cruce entre varias racionalidades que evidencian lenguajes de opacidad del poder en el sutil campo de las emociones. Así, la estética ritual incluye espirales argumentativas de emocionalidad, corporalidad y espiritualidad a través de la simplicidad compleja de estos sujetos dialógicos: las muñecas y sus creadoras.

Recordando a Peirce: “Cada símbolo es en su origen, una imagen de la idea significada, o una reminiscencia de alguna ocurrencia individual, persona o cosa, conectada con su significado o es una metáfora” (1981, p. 2.222). Si bien son pocas las ocasiones en que la metáfora es mencionada, este autor la ubica como un signo icónico – *hipoícono* – siendo el único modo de comunicar ideas este tipo de signo que genera tres correlatos: la *primeridad* donde están las imágenes, la *segundidad* con los diagramas y en la *terceridad*, la metáfora (PEIRCE, 1981, p. 2.276-2.277). De modo que la metáfora está en la *terceridad* pero desde la *primeridad*, por tanto, habría una inferencia argumentativa en la metáfora.

Por otra arista, la idea de encaje discursivo propuesta por Ruiz Moreno y Solís Zepeda (2008) se recupera para articularlo al modelo de Peirce, que desde la *segundidad* del objeto⁴ – es decir, la producción de la muñeca – refiere a la tríada ícono, índice y símbolo, siendo la metáfora el eje transversal de todo el sistema. La metáfora es creativa, imaginaria, cognitiva, dialógica e iluminadora. La correlación icónica deviene en simbólica, al ser convencionalizada. Sin embargo, es en esta trayectoria de semiosis donde se abre un campo de posibilidades: pistas, indicios, huellas, descifrarlas de modo abductivo se considera importante de explorar en este objeto indexicalizado.

Desde este diálogo ampliado con el modelo peirciano, se abordan las imágenes de la infancia de estas mujeres articuladas en cosmopercepciones en disputa de sentidos en *primeridad*. Por tanto, habría un *pensamiento icónico* (EVERAERT-DESMEDT, 2008, p. 96) en el orden de la *primeridad*, el cual desde la perspectiva del *continuum* de lógicas de esta investigación se construye con la noción de sentipensamiento icónico metafórico. En la *segundidad* donde

² Desde la historia afrodiaspórica, la práctica de la cimarronía metafórica sería una expresión de la estética ritual en clave feminista actual.

³ El *Ubuntu* expresa el principio del *continuum* comunitario negroafricano de la interrelación entre sujetos de diferentes realidades, interconectados, y por tanto sus prácticas forman parte de una política de cooperación, reconciliación e intervencionalidad del todo de todos, mutuamente. Así, haciendo un neologismo, algunos intelectuales afrodescendientes lo han asumido con el término *mutualidad* (J. Chalá, comunicación personal, 24 octubre de 2019).

⁴ El triángulo invertido responde a una analogía feminista corpórea.

se da el funcionamiento de los hechos está la estética ritual de los encajes puntográficos: feministas, diaspóricos, los cuales son traducidos en argumentos simbólico- narrativos, ya en un proceso de semiosis en *terceridad*.

De tantas palabras metáfora se elige la muntualidad del *Ubuntu* por ser la que ha encontrado mayor resonancia en América Latina y correspondería al correlato icónico de la *primeridad* como sentipensamiento metafórico comunitario. La estética retórica del encaje, donde la muñequita es el territorio corporal, pertenecería a la *segundidad*, y como narrativa bioetnográfica. La recurrencia de la experiencia de maternazgos indagaría a su vez la gradiencia en complejidad de sentidos de esta creatividad, en *terceridad* (CÁRDENAS, 2019, p. 103-104).

Así, este modelo de *encaje semiótico* trabaja con una doble mirada: por un lado, como una materialidad estética-retórica (HAIDAR, 2006, p. 83), el encaje funciona como una figura que permite la emergencia de un cronotopo metafórico donde pueden encajar cuerpos silenciados, violentados, discriminados; y, por otro lado, este encaje genera nuevos sentidos y poéticas de resiliencia desde la transformación intersubjetiva como estrategia política narrativa. De esta manera, este modelo metafórico con enfoque feminista analiza una espiral de dimensiones que encajan en niveles interpretativos del sentido y de realidades, argumentaciones lógicas diversas, retóricas metafóricas ancestrales desde lugares situados del campo complejo propuesto de las estéticas rituales.

Esta elipsis o semiosis metafórica se desarrolla a través de transversalizar tres hilos decoloniales, en clave semiótica afrofeminista, desde la dimensión estético- ritual en historicidad de prácticas de cimarronaje que recuerdan estas puestas en escena – los talleres de muñequería cimarrona –, donde se actualizan e hilvanan no solo palabras, sino también metodologías de resistencia, reexistencia y regeneraciones basadas en “hablas” plásticas de insurgencia. Finalmente se retoma la noción del *sentipensar*, palabra-raíz de los pueblos del sur de Colombia, quienes expresan en este *continuum* razón-emoción un método de argumentación ancestral del ser, hacer y estar en el mundo, que siempre es comunitario:

1. El sentipensamiento icónico estético ritual comunitario del *Ubuntu* en disputa ideológica.
2. Los *encajes icónicos* estético rituales – puntografías feministas decoloniales – en la fabricación de la muñeca de trapo.
3. Memorias diaspóricas de maternidades en nostalgia, es decir, formas ampliadas de interpretación simbólica de los partos cocreativa entre mujeres.

Encajes icónicos de la metáfora comunitaria del *Ubuntu-muntu*

La metáfora, como una forma estética de conocimiento, es confeccionada desde sensibilidades diversas y, por tanto, desde matrices estéticas complejas, construidas a partir de los principios etnocomunitarios. El trabajo con las inteligencias múltiples y campos cognitivos alternativos abren nuevos caminos, *hablas* y políticas de relacionalidad en paridad, desde la diferenciación/complementariedad y pluralidad/unidad, principios de equidad en reciprocidad de la pedagogía comunitaria de los pueblos ancestrales y afrodiaspóricos.

El *Ubuntu-muntu* está asociado a la muntualidad y ha sido acogido por la diáspora afrodescendiente latinoamericana porque es una política metafórica de la *Gran Comarca*, es decir, un territorio simbólico de plenitud, armonía y belleza desde su propia matriz de ordena-

ENCAJE ICÓNICO METAFÓRICO

Desde el *sentipensamiento icónico* de la *estética ritual imaginaria*

- **Representamen:** imaginarias en disputa la infancia con ideología hegemónica patriarcal frente a los principios energéticos de la naturaleza y sus poderes en *continuum* de armonía comunitaria (eco-feminista).
- **Figura retórica:** resonancia.
- **Memoria etnoestética metafórica.**
- **Argumento intuitivo emotivo.**
- **Lógica abductiva:** imaginal-afectiva.

10

Elipsis metafórica diaspórica en estéticas rituales feministas

30

ENCAJE SIMBÓLICO METAFÓRICO

Desde el *sentipensamiento icónico* *estético ritual* de la cura metafórica

- **Interpretante emocional-espiritual:** desde la insurgencia de la ternura del territorio diaspórico *Ubuntu-muntu* (como política y poética de errancia).
- **Figura retórica:** reexistencia-resiliencia.
- **Proyección:** erotismo metafórico, pasionalidad narrativa.
- **Argumentos:** elipsis emocional, visceral- kisceral, racional.
- **Lógica simbólica-emotiva-racional:** sentimientos, valores, conciencia individual y comunitaria, trascendencia de violencias.
- **Encajes recursivos dialógicos:** trabajo de parto simbólico en maternazgos diaspóricos (espiritualidad, autoritualidad creativa).
- **Intersubjetividad comunitaria:** geopolítica de desplazamiento reparativo en sus memorias.

ENCAJE INDEXICAL METAFÓRICO

Desde el *sentipensamiento icónico* de la *estética ritual* performativa

- Objeto estético ritual: muñeca de trapo con piel negra.
- Figura retórica: *empatía* sinérgica (intersiendo en compasión, intervinculación), resistencia, transmutación, traducción.
- Acción metafórica: estética del encaje en el continuum *sujeta* comunitaria.
- Argumento visceral-espiritual: trans-narrativa bioetnográfica en polifonía multisituada de puntografías cosidas (corporeidades metafóricas de mujeres afrodescendientes) con compleja densidad de texturas.
- Lógica abductiva (indexical): encajes estético-ritual metafóricos.

20



Figura 1. Modelo semiótico estético-ritual metafórico de mi autoría.

mientos. Es una ontología ético-espiritual que refiere a África, donde se recuerda el principio de coexistencia basado en la familia extendida, la tribu que “intersiente con todos los seres sintientes”⁵ y que es un principio transcultural comunitario en varias tradiciones que se viven intervinculadas con varios niveles de realidad, desde su propio *axis mundi*.

Esta noción en la lengua xhosa de África del Sur ha sido traducida como “una persona es solo a través de su relación con los otros”, noción también similar en la lengua zulú (CÁRDENAS, 2016, p. 563) que demuestra el profundo enraizamiento al vínculo interrelacional. En última instancia, *soy porque somos* expresa de modo radicalmente inclusivo lo que nutre el *sentipensamiento* afrodescendiente, que incluye a los presentes y ausentes físicamente – ancestros –, sujetos implícitos o explícitos, así como las deidades en otra dimensión y jerarquía, pero siempre en integración con los principios energéticos de la naturaleza y sus poderes.

En esta y otras palabras-metáfora participan sujetos de conocimiento en diferentes dimensiones y cosmoconcepciones de la realidad que encajan, recuperando la filosofía doméstica, en lo que algunas abuelas afrodescendientes de la geopolítica cimarrona del Chocó asumen como *el vivir sabroso*: estar a gusto como persona en comunidad. Esta ética de convivencia en armonía incluye la lógica de los opuestos complementarios, que se opone a las prácticas de exterminio, competencia, destrucción de la madre tierra y sus ecosistemas, de la civilización tecno-capitalista del consumo.

Sin embargo, esta cosmopercepción⁶ también reconoce los conflictos internos y ejercicios de poder como el machismo y el sexismo. Desde las propuestas de los movimientos de las mujeres negras y/o afrodescendientes se convoca a trabajar multidimensionalmente para lograr esa armonía como pueblo, pues aún necesita de la concienciación, reparación y reconciliación de los sujetos, y esto también interpela “casa adentro”, como se suele llamar a la inflexión comunitaria, retomando justamente otra metáfora epistémica del maestro Juan García, investigador afroecuatoriano pionero, que desde esta metodología cotidiana trabajó por recuperar la memoria colectiva:

Para nosotros la memoria colectiva es la reafirmación de lo que la tradición nos enseña, de lo que el ancestro enseña. Justamente es memoria colectiva porque está en todo el colectivo, las personas tienen mayor o menor conocimiento sobre un hecho, sobre una forma de hacer las cosas, sobre un valor o sobre un decir, sobre una manera casa adentro de entender (Walsh y García 2015, p. 83).

Así, la elaboración de muñequería en talleres se convierte en una “casa adentro”, un tercer espacio para repensarse y reconocer las prácticas comunitarias como pretexto para el reconocimiento de los derechos de las mujeres y los otros géneros, también diferentes en las culturas ancestrales. Desde estos lugares situados, sin embargo, encuentran en sus experiencias compartidas ecos de complicidad: “Caminamos juntas como en una estrategia de autosostenibilidad, de sostenibilidad de la familia porque muchas de las mujeres son jefas de familia” (S. VIVEROS, comunicación personal, 30 de agosto de 2018). Además, hay entrecruces étnicos: “Aquí en Cuenca la afrodescendencia no se puede entender sin su relación con los rituales a

⁵ Retomamos esta noción planteada por el maestro budista zen Thich Nhat Hanh, que propone este neologismo para evidenciar la acción de *inter-ser* en cada momento, porque además de ser coincidente con otras culturas ancestrales, explica la raíz de esta concepción tradicional transcultural basada en la cosmovisión animista. Ver su libro *Ser paz y el corazón de la compasión*.

⁶ Se propone hablar de cosmopercepción desde la inclusión de todos los sentidos sensoriales y también los intuitivos.

la Pachamama. Hay aquí un vínculo entre lo indígena y lo negro, que surge en el gusto por la nutrición sagrada, y que es interesante. Yo le llamo lo afroandino” (M. YAMA, comunicación personal, 3 de diciembre de 2016). En sus narrativas se enlazan varias historias sazonadas en una cocina intercultural. Los talleres sirven para compartir deliciosas memorias envueltas

Encaje indexical: mujeres (des)cosiendo memorias con hilos decoloniales en tramas feministas

La historia racializada de las mujeres negroafricanas, nacidas libres, nos recuerda que fueron esclavizadas en la conquista y Colonia, donde se configuraron condiciones sociales de



Figura 2. Colectivo Piel Canela, muñecas en casa de Jobita Lara. Fuente: Fotografía de Giovanni Spissu

producción que hicieron emerger metalenguajes en creativos sistemas y códigos. Así, la práctica semiótica fue un asunto de sobrevivencia. No solo tuvieron que aprender un nuevo idioma, el del colonizador, sino también otras maneras de “hablar”, que ni siquiera contaban con su lengua natal como refugio o cobijo materno, como sí lo hicieron sus congéneres indígenas.

Las mujeres de las casas “grandes” de los ingenios, por ejemplo, a través de las estéticas cotidianas abrieron un espacio para el entretrejo de una historia poco contada que también luchó estratégicamente contra la esclavitud. A través de prácticas corporales, como la danza, la ritualidad espiritual-religiosa, la nutrición, el canto y la partería, ellas *hablaban* desde sus cuerpos, como una política de resistencia-re-existencia en el mundo doméstico.

Esta estética tuvo, en el campo de las manualidades textiles, un sutil cronotopo creativo. El bordado es de nuestro especial interés por su trabajo con el detalle que genera una dimensión de atención, placer y belleza. Esta práctica impuesta que tuvieron que aprender las mujeres esclavizadas gestó lugares de descanso, complicidad y secreteo, y ofreció veladuras donde dejaron su impronta energética. Así como en tantos otros casos de mestizaje insurgente, llegó a ser con el tiempo un trabajo muy apreciado, aunque no remunerado.

La estética del encaje habita actualmente múltiples salas de museos estadounidenses del sureste, y es, de hecho, una figura que ha sido recuperada como modelo semiótico-discursivo desde la acción y el efecto de encajar, que recupera la labor plástica de esta costura ornamental de ajuste, acomodo, encaje, y que tiene como rasgo pertinente la finalidad de embellecer: “La intencionalidad estético-afectiva constitucional que se percibe sobre todo en el plano de la expresión, por un doble efecto concomitante: el de un espacio que se mete dentro de otro, en profundidad, y el de una superficie hecha de espacios vacíos/espacios llenos en la extensión” (RUIZ MORENO et al., 2008, p. 12).

El juego arquitectónico entre forma y vacío del encaje posibilita simbólicamente atravesar narrativas con estrategias retóricas de distintos registros. Se puede desplazar a lugares trasfronterizos, que son cronotopos de argumentación metafórica de la o el sujeto en su ubicación multisituada en varios niveles de la realidad. Emergen así en esta disputa de opacidad/transparencia diversas voces que acallan, tejidas en complejas tonalidades y coloridos del poder al decir, omitir, susurrar u olvidar.

El *patchwork* afroamericano es una creatividad que manifiesta esta lógica estética al unir, con costuras, varios pedazos de tela de diversos colores, texturas y formas que generan un todo armónico, con lo cual, desde su aparición, en el siglo pasado, se hicieron colchas para cama llamadas *quilts*. Estas obras del arte popular íntimo, hecho en sus inicios por mujeres, ingresaron en la esfera estética institucional y dejaron de ser invisibilizadas. Geraldine Chouard argumenta sobre este arte popular en los Estados Unidos y destaca la relación con las artistas afroamericanas:

Sabemos que en las plantaciones había algunas mujeres negras que cosían *quilts* para las mujeres blancas. Ser una “esclava costurera” era una situación que les permitía escapar del trabajo agrícola más duro, como la pizca del algodón. De hecho, estas mujeres aprendieron a coser elaborando colchas con los modelos o *patterns* y, además, hacían algunas para ellas mismas con los retazos que les sobraban. Después de la abolición de la esclavitud, al final del siglo XIX, la costumbre ya se había extendido y se reunían en lo que se llamaba las *quilting parties*, tertulias de costura colectiva alrededor de una obra en curso (CHOUARD, 2014, p. 49).

Estas tertulias de costura que los trabajos con tejidos posibilitan, son prácticas cimarronas que hasta la fecha recuperan la labor de *encaje* de las mujeres y han devenido en estéticas rituales en las protestas por el derecho al voto, a decidir sobre su cuerpo, los derechos sexuales y reproductivos, la lucha contra los racismos, la segregación y discriminación, entre tantas otras voces contra la violencia estructural patriarcal que se apropia de los cuerpos de las mujeres. Por tanto, es un lenguaje con alta semiosis en la lucha por la reparación y justicia social en general. En este sentido, esta metáfora estético-semiótica ofrece una recursividad dialógica que se enraíza y a la vez se desplaza, en un estilo de paradoja nómada.

Recuperando la noción de *creolización* de Edward Glissant (2006) se puede asumir que este espacio de intimidad desarrolló una *crianza* de hablas de sobrevivencia, como la estética del cabello, donde guardaban huellas y mapas de camino hacia los palenques. El de San Basilio, en lo que hoy es Colombia, es un ejemplo de gran comarca libertaria, pues acogió a muchos cimarrones y cimarronas que lograban llegar a este territorio, que si bien fue parte de esta historia, aún sigue revitalizando el imaginario, a través de la metáfora política del cimarronaje.

La práctica nómada es en sí una metodología feminista. La dimensión performativa hace posible que “surjan encuentros y fuentes de interacción de experiencias y conocimiento insos-

pechado, que de otro modo difícilmente tendrían lugar” (BRAIDOTTI, 2000, p. 32). El noma-dismo es un viaje, no siempre literal, de hecho, un viaje siempre es metafórico, ya que implica el encuentro con los otros y consigo mismo o misma. Con esta estrategia poética y política se hace posible destejer los patrones de exclusión, sexualizados y racializados en un ambiente de sororidad que ofrecen estos talleres, a través del desplazamiento de los imaginarios en la búsqueda de tiempo-espacios de regeneración entre mujeres que coinciden en ellos.

Otra larga tradición africana es la escultura sagrada que en la diáspora logró sobrevivir en un *encaje* de objetos lúdicos. Por ejemplo, las culturas afroantillanas y afrobrasileñas elaboran un tipo de muñequería sagrada en el vudú y la santería, por mencionar ejemplos cuyo uso animista de “sujetos” cargados de intencionalidad energética, cobran vida a través de prácticas *estéticas rituales*. En esta religiosidad popular emerge el *habla* de ese *tercero oculto* de la propuesta transdisciplinaria (NICOLESCOU, 1996, p. 44), por la cual se accede a otros tipos de escucha, por ejemplo, la deífica. Al “montar el santo”⁷ en las ceremonias yorubas, se generan condiciones para la sanación, trasmisión de información que en otros momentos serían impen-sables, y también son instantes que posibilitan condiciones de placer, afectividad, transforma-ción, todos estos aprendizajes en comunidad.



Figura 3. Jenny Delgado, Colectivo Piel Canela, 2014. Fuente: Fotografía Giovanni Spissu, 2015.

7 Frase que en clave yoruba se utiliza para indicar la posesión deífica de algún espíritu en la persona. Por tanto, lo que hable, baile o haga semióticamente se asume como un heterodiscurso.

En paralelismo simbólico con esta práctica, en los talleres de muñequería se inscriben anecdotarios propios o de otras mujeres y las citas afectivas que hacen de ellas, a las que se vinculan de un modo corporal mientras están elaborando su “muñequita”, lo cual genera un proceso de co-creatividad transnarrativa comunitaria provocada por el objeto-sujeto metonímico en sinestesia metafórica, donde se sincronizan hablas polivocales y hasta heteroglósicas, tanto como polifonías narrativas (BAJTIN, 1989, p. 77).

Este lenguaje de *crianza* “toma prestado” elementos de otras lenguas (GLISSANT, 2006, p. 28) o voces para su vida, por lo que siempre el proceso y el resultado es imprevisible. El diálogo ventricular con las mujeres de su memoria funciona como un discurso corporal-visceral, así como también la dialógica con ellas mismas: “niñas”, que ahora ya trasversalizadas por múltiples experiencias, ideologías, intereses, desde el lugar enunciativo de mujeres adultas, hoy se permiten percibir detalles que antes no los pudieron asumir. Esta especie de psicoanálisis plástico funciona como un habla en *sentipensamiento icónico metafórico* con alto grado de semiosis feminista que posibilita una textura políglota, donde se hilvanan argumentos en complicidad, desencajando la estética hegemónica al traspasarla justamente por sus propios *encajes* afectivos.

Encajes recursivos simbólicos de maternidades en nostalgia

La dimensión afectiva de la diáspora en América tiene también un encaje de nostalgias en las maternidades. Retomando otro fragmento histórico, las mujeres afrodescendientes eran las encargadas del cuidado de los y las niñas blanco-mestizas, las “amitas” – como eran llamadas en la Colonia –, quienes ejercieron labores de nanas, madres sustitutas, nodrizas, madres de leche, entre una amplia gama de prácticas de maternazgo, y también cuidaron a las hijas de otras mujeres negras. Ahí también cimarronearon espacios de insurgencia, de solidaridad entre pares. Recordemos que al amparo de la única *política de crueldad institucionalizada* (SEGATO, 2013, p. 83) como fue el modo de producción esclavista, ellas ni siquiera podían atender a sus propias hijas, pues eran separadas y otras mujeres negras ayudaban en la crianza de las niñas esclavizadas, hasta su venta.

Se infiere también por el tiempo de traslado al nuevo continente, que muchas de estas mujeres parían en los sótanos de los barcos transatlánticos, por lo que cobijaban a sus hijos e hijas con sus *trapos*. Las arrullaban y hacían muñequitas rasgando su ropa para que dejaran de llorar. Este imaginario posible desde una lógica abductiva ha sido recreado por la artesana y activista del movimiento negro de Brasil, Lena Martins, quien también ha desarrollado talleres de muñequería simbólica menos elaborada en su manufactura, pero con profunda proyección política, con el proyecto *Abayomi*, “mi presente” en lengua yoruba.

En Ecuador, el Colectivo Piel Canela, compuesto por Susy Pérez, Jenny Delgado y Jobita Lara, emprenden este arte popular a través de Alice Trepp, escultora ecuatoriano-suiza que ofreció una muestra de muñecas de trapo para invitarlas a que las hagan con sus rasgos etno-estéticos. Este *encaje* dialógico ha cobrado colorido propio debido al gusto que ellas sienten por elaborarlas, y se han ido empoderando de esta erótica de manufactura al que acompaña en calidad de etnógrafa comunitaria y gestora cultural – o quizás nana – del proyecto, el cual viene caminado por varias zonas del callejón interandino y costa, territorios de asentamientos afrodescendientes.

Uno de los temas que más se hilvana es la maternidad infantil que muchas mujeres han vivido en espiral recursiva, lo que ha generado una práctica de desplazamiento materno, al ser las madres o abuelas quienes crían a sus hijos, y así se repite y hereda el ciclo que también irrumpe en imágenes estereotipadas: “La mujer en el Chota siempre andaba con el niño en su espalda, con uno en la barriga y otro al lado, porque eso sí, las mujeres de acá tenían muchos hijos, y hasta la actualidad [risa]” (SUSY PÉREZ, taller de muñequería, El Juncal, 2012). De ahí que se eligió el parto simbólico como trabajo de fino hilado en complicidad para las conversaciones, mientras elaboran estos “sujetos” estético-rituales.

En uno de los primeros talleres, doña Zoilita Espinoza, reconocida bailadora del Valle del Chota en Ecuador, se permitió jugar con la muñeca al compartirnos una canción de cuna que cantaban las abuelas: “Duérmase mi niña, duérmase no más, porque dormidita se parece un sol, duérmase Alicita [el nombre de la escultora que inspiró esta propuesta], duérmase nomás, porque si no duerme ya viene el ratón” (Z. Espinoza, taller de muñequería, El Juncal, 2012). Desde este campo indexical se abren variaciones recursivas sobre la noche y el dormir en su pueblo. Recogiendo ese hilo, agrega Janeth, también oriunda del sector:

Por la noche dormía con mi muñeca, una mazorca de maíz [se ríe]. Le hacía dormir en el cucho, donde duermen los guaguas. La gente negra aquí tenemos esa costumbre. El papá duerme en el canto, la mamá en la mitad y el guagua en el cucho. Las camas por eso se ponen apegadas a la pared, para que no se caiga el guagua. Ese es el cucho (J. Espinoza, taller de muñequería, 2012).

Esta “práctica cultural” refleja la situación de empobrecimiento de las familias del lugar, ya que en muchos hogares tienen una sola habitación para todos sus miembros, viven del trabajo precarizado vendiendo productos agrícolas en buses interprovinciales y, por tanto, “al día a día”, como se suele decir.

Desde esta otra orilla, este retorno al “trabajo de parto” se hace ahora en complicidad entre mujeres y a veces con hombres críticos, inclusivos y sensibles, así como de otros géneros, que se han integrado a esta práctica. Se pretende crear condiciones de posibilidad para que ellas puedan elegir cómo y cuándo desean ejercer sus derechos sexuales y reproductivos, informadas desde sus propias dimensiones interrelativas de afinidad identitaria, credo o espiritualidad.

En los talleres se ha visto que al asumirse como sujetos sexo-genérico situados, se atreven a desanudar los mandatos patriarcales encarnados también en metáforas, donde se reproducen, entre otros, los estereotipos hegemónicos de belleza “blanca”. El cuerpo así es explorado en su corporeidad diferenciada, asumiendo sus fenotipos en espejeo, la variancia de vestimentas y otros códigos que evidencian estas corpografías: “Las figuraciones son imágenes de base política que retratan la interacción compleja de diversos niveles de subjetividad” (BRAIDOTTI, 2000, p. 30).

Por todo ello, se propone que estas creadoras encajan en una noción de imagineras cimarronas, pues regresan al territorio de la infancia con este “juego” –tomado seriamente– para destejer, retejer y rematar con puntadas aglutinantes los encajes de sus experiencias. De este modo, en esta producción se puntografía ausencias o presencias, incómodas o alegres, nostalgias, el color de su piel, otras recuerdan a sus parientas, las que les cuidaron. “Yo vivía con mi abuela a quien quise mucho. Ella me cuidaba. Incluso guardé una mecha de su cabello. El otro día hice una muñequita con eso. Lástima que se me dañó el celular donde le tomé foto. Me quedó bien bonita. Le regalé a mi nietecita para que la cuide” (J. Delgado, comunicación personal, 8 de marzo de 2020).

Estos talleres ofrecen íntimos homenajes en espacios de *terceridad* simbólica, donde se trabajan relaciones emocorporales. Es decir, desde el *continuum* recursivo del campo de lo sensible y lo emotivo se encarna aquello que Julieta Haidar propone como el campo de las semióticas de lo invisible (2006, p. 40) a partir de la comunicación espiritual. Esto potencia una *cura metafórica* a través de este arte-sanador que encaja con una de las dimensiones del *Ubuntu* que predica un *intresiendo*, tanto en lo favorable como en lo contrario, por lo cual hasta que no se consiga una salud integral comunitaria, quedan caminos por recorrer.

Hilvanes de esculturas bio-etnográficas en proyección simbólica

Esculpir en trapo activa el componente lúdico de la creatividad. Requiere la atención a la aguja y al hilo, la mirada al detalle, la generación de ritmos corporales, pausas y respiros sincopados, por lo que “arreglando los ojos”, como suelen decir en los talleres, se puede ver esta práctica como una meditación en movimiento. Implica a cada imaginera ir y venir del pasado al presente para dialogar con la textura del aquí y el ahora, las sensaciones de los materiales, el diseño, la fabricación, la puntada insurgente en el boceto imaginal de quienes les inspiran: tía, hermana, abuela, ellas mismas. Jenny nos comparte: “Este vestuario me recuerda a mi tía Pie-



Figura 4. Taller de muñequería en Guayaquil, 2019. Muñecas en la cocina. Fuente: Fotografía Marisol Cárdenas, 2019.

dad. Ella se vestía así. Era alta, gruesa, gordita. Siempre que hago la muñeca me acuerdo de ella porque fue muy buena conmigo cuando era niña” (J. DELGADO, 2020). Así exploran los colores del género, traduciendo en forma plástica el *espesor* y la *textura* de sus memorias.

Con todo esto también se desplaza la etnografía al lugar inflexivo, nómada, multisituado mediante una metodología horizontal y coparticipativa, auto y heteroetnográfica al redimensionar el ejercicio creativo como un derecho de todos y todas. Esta metodología anclada en la mimesis del saber hacer como experiencia práctica de los aprendizajes de vida deviene en una lógica basada en la cognición metafórica, donde la construcción del dato intersubjetivo es compleja, transita por varios lenguajes y registros alternativos. A través del objeto ritual, visualidades en residuo, fetiche, garabato, el juego, la magia religiosa y popular develadas en tonalidades como el canto desafinado, el susurro, la voz baja y silencios, *hablan* también los correlatos olvidados por la estética hegemónica heteronormativa, patriarcal y patrimonial de la historia del arte.

Es, por tanto, un lugar de mutuo-*mntu* intercambio en reciprocidad y sororidad, un espacio para la autorreparación a través de la producción del hecho estético que permite regenerarse desde una política *insurgente de la ternura* (GUERRERO, 2007, p. 452). Son mujeres produciendo en pasionalidad expresada en gestos, pero también en el tiempo que dedican, ofrecen a otras, comparten. Trabajar con tijeras broncas, mientras relatan su infancia, recuerdan refranes, a veces albureando y riendo, se vuelve placentero. Así, esta interacción simbólica produce satisfactores en intercambios de saberes con los que *cimarronean* sus tristezas, y encuentran en esta práctica de hoy un punto de fuga, a pesar de la diferencia que también se evidencia en sus historias de vida.

Remate

A partir de lo expuesto, se considera que esta poética cimarronea desde el erotismo metafórico del sentipensamiento con las manos, genera estrategias de emplazamiento reparativo en sus memorias, a través de la semiosis abierta de signos energéticos, con los que van reconfigurando un nuevo enraizamiento diaspórico. Ahora el flujo nomádico de la intuición, la exploración, la curiosidad, la negociación, los préstamos y una serie de economías simbólicas del lenguaje, las empodera desde los saberes inscritos en el primer territorio de vínculo afectivo-cognitivo: su cuerpo.

Con este trabajo mancomunado entre estéticas de encaje y narrativa polifónica se transdisciplina la noción encasillada del arte popular y coloca a estas obras artesanales junto con sus creadoras en un lugar más allá de la factura (técnica), ya que deviene en una pedagogía íntima comunitaria, que muestra sus estados de ánimo, por lo que intrínsecamente está vinculada a lo afectivo-corpo-espiritual que genera sinergia entre ellas, la cual es traducida en memoria estética.

El trabajo con las memorias históricas, los imaginarios espaciotemporales de esta geopolítica del conocimiento, los discursos tabú sesgados en diálogo con los derechos humanos, sexuales y reproductivos interpela a estas mujeres a reordenar sus pasos para mirar y elegir varios horizontes, ya sea para ellas o sus generaciones, en una búsqueda por paisajes de equidad intersubjetiva en convivencia comunitaria autorrespetuosa y solidaria.

Esto conlleva otro método bioetnográfico feminista, situado en el poder simbólico y ubicuo de lo diaspórico. Las muñecas transitan estados de ánimo, preocupaciones, dolores de sus imagineras, como algún día nos confesó una de ellas, luego de la recuperación de salud de su hermana, cuando volvió a coser una sonrisa en sus muñecas. Este tipo de discursividad evidencia la importancia de la salud emocional.



Figura 5. Susana Pérez, Colectivo Piel Canela. Ritual a Yemanyá, Fuente: Fotografía Marisol Cárdenas, 2 Febrero 2019, Guayas

Figura 6. Exposición en el Museo de Arte Moderno, Cuenca, 2019.

Figura 7. Colectivo Piel Canela y Marisol Cárdenas. Detalle de altar a Marielle Franco. Paralelismo de maternazgos entre la muñeca y su fotografía con su hija Homenaje con estudiantes brasileños en la Universidad de California, Berkeley, 2018.

Así se trabaja desde una etnografía transdisciplinaria en diálogo situado en epistemes diversas, que valora una forma lúdica de conocimiento practicado históricamente y que se entrecruza con las teorías de la complejidad, decolonialidad y los (eco) feminismos en el lugar nómada fronterizo, dialógico y crítico de la acción manufacturera y coparticipativa del ejercicio creativo, entendido como otro de los derechos universales. Es una lógica de sabiduría anclada en el saber hacer, saber recordar y trasmutar una experiencia práctica y herencia de vida.

Finalmente, esta *interculturalidad estética de la memoria* (CÁRDENAS, 2010, p. 81) es anticapitalista, antipatriarcal y antirracista, cuyo tiempo-espacio de ubicuidad desestabiliza los ejercicios de poder dominante blanco-mestizo, naturalizado y heteronormativo. Mediante esta transnarrativa se corta, hilvana y (re)cose las identidades/afinidades de las mujeres a través del diálogo con discernimiento, información, sabiduría etaria y diversidad. Así, esta memoria estética configura un lugar de cuidado afectivo donde las tramas de complicidad posibilitan ejercer el derecho a tejer su propia historia, así como los horizontes políticos de su futuro, con sus propios colores, en armonías polifónicas y esperanzas múltiples.

Referencias

- BAJTIN, M. "La palabra en la novela" **Teoría y Estética de la novela**. Madrid: Taurus, 1989.
- BRAIDOTTI, R. **Sujetos nómades**. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea. Traducción Alicia Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- CÁRDENAS, M. **De la sirena a la mujer hay un mar de imaginarios**. Metáforas visuales nómadas en la estética ritual de la semiosfera altercreativa oaxaqueña. (Tesis de doctorado). Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco. Ciudad de México: México, 2010.
- __ "Ubuntu. Voz palenquera de múltiples colores. Hacia una argumentación metafórica cimarrona". Revista electrónica **Discurso y Sociedad** Vol. 10 (4), 559-587 (Fundada y coordinada por Teun A. van Dycck en el Center of Discourse Studies) Barcelona, 2016.
- __ "Metaphorical Ethnography: Women's Voices Stitched in a Ritual Aesthetic of Childhood". Semiotic 2018: **Resilience in an Age of Relation**. Yearbook of the Semiotic Society of America. Philosophy Documentation Center: 101-114, 2019.
- CHOUARD, G. "Formas, tendencias y valores del patchwork afroamericano de los Estados Unidos de Norteamérica (siglos XVIII-XXI)". **Mujeres, feminismo y arte popular**. Eli Bartra y María Guadalupe Huacuz Elías, 47- 63. México: UAM, 2014.
- EVERAERT-DESMEDT, N. "¿Que hace una obra de arte? Un modelo peirceano de la creatividad artística". **Utopía y praxis latinoamericana** (enero-marzo). Maracaibo: Universidad de Zulia, 2008.
- GLISSANT, E. **Tratado del todo-mundo**. Traducción de María Teresa Gallegos Urrutia. Madrid: Embajada de Francia en España y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores, 2006 [1996].
- GUERRERO, P. **Corazonar una antropología comprometida con la vida**. Asunción: Fondec, 2007.
- HAIDAR, J. "Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas". González y Galindo, Cáceres (eds.) **Metodología y cultura**, 119-160. México: CONACULTA, 1994

— **Torbellino pasional de los argumentos.** México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2006.

HARAWAY, D. Manifiesto Cyborg. **El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado.** Traducción de Manuel Talens con pequeños cambios de David de Ugarte. S/e, 1984.

LOTMAN, I. **Semiosfera I** (ed. y trad. Desiderio Navarro) Madrid: Cátedra /Frónesis, 1996.

— **Semiótica de la cultura.** Madrid: Ediciones Cátedra, 1979.

LUGONES, M. **Colonialidad y género.** Tabula Rasa. Bogotá. No 9: 73-101 julio-diciembre, 2008.

NICOLESCU, B. **Transdisciplinarité** (Manifiesto) Paris: Jean Paul Bartrand, 1996.

PEIRCE, CH. **Collected Papers**, Harvard University Press (1839-1914). i.1866-1913 Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vols. 1-6 ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958); vol. 7-8 ed. Arthur W. Burks (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958), 1981 [1931-1958].

RUIZ MORENO, L. Y M. SOLIS. **Encajes discursivos. Estudios semióticos.** México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Ediciones de Educación y Cultura, 2008.

SEGATO, R. **La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado.** Buenos Aires: tinta limón, 2013 [2006].

WALSH, C. Y J. GARCÍA. "Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana". **Cuadernos de Literatura** Vol. XIX. 38. Julio-diciembre: 79-98, 2015.

Tierra negra: **a ras de suelo entre pasos,** **voces, imágenes y cantos**

Marcela Landazábal Mora

Universidad Nacional Autónoma de México

Tierra negra: a ras de suelo entre pasos, voces, imágenes y cantos

Resumen

Toda narrativa del conflicto armado en Colombia debe reparar en la instancia racializante que reposa en el carácter de una masculinidad bélica, la cual colinda con la racionalidad extrema de las formas de gobierno del Estado, también formulada en clave masculina –por su manejo siempre parcelado de las territorialidades y la vida. Desde una perspectiva crítica de género se considera la interacción de la triada crítica de la raza, clase y género, incluyendo un cuarto vector determinante, las juventudes, en los actuales procesos de resistencia y sus prácticas culturales como apuestas de reconstrucción política. El texto parte de un primer apartado disponiendo las coordenadas que revelan las secuelas del abuso sobre *lo negro* tanto en cuerpos como territorios. En consecuencia, el segundo apartado se centra en evaluar esta categoría en el marco de la estereotipación de pueblos, varones negros (afectados por el conflicto armado) y mujeres negras violentadas por su condición racial y de género. El tercer apartado abre campo para revisar los recientes procesos de resistencia de las juventudes para decantar en un esquema de reconocimiento de estas estéticas vernáculas, como formas de resistencia, pero también de reparación de una moral aniquilada por los efectos del colonialismo remanente trenzado con el neoliberalismo en el conflicto armado colombiano.

Palabras clave: Territorio racializado; mujeres negras; juventudes y prácticas culturales de resistencia; conflicto armado colombiano.

Terra preta: ao nível do chão entre passos, vozes, imagens e cantos

Resumo

Qualquer narrativa do conflito armado na Colômbia deve ter em conta a instância racializante que se assenta no caráter de uma masculinidade guerreira, que faz fronteira com a extrema racionalidade das formas de governo do Estado, também formulada numa chave masculina – devido à sua gestão sempre parcelada das territorialidades e da vida. De uma perspectiva crítica de género, a interação da tríade crítica de raça, classe e género é considerada, incluindo um quarto vetor determinante, a juventude, nos atuais processos de resistência e nas suas práticas culturais, como uma aposta na reconstrução política. O texto começa com uma primeira seção que estabelece as coordenadas que revelam as consequências do abuso da escuridão, tanto nos corpos como nos territórios. Consequentemente, a segunda seção centra-se na avaliação desta categoria no quadro dos estereótipos dos povos, dos homens negros (afetados pelo conflito armado) e das mulheres negras violentadas devido à sua condição racial e de género. A terceira seção abre o campo para rever os recentes processos de resistência juvenil, a fim de decantar num esquema de reconhecimento destas estéticas vernaculares, como formas de resistência, mas também de reparação de uma moralidade aniquilada pelos efeitos do colonialismo remanescente trançado pelo neoliberalismo no conflito armado colombiano.

Palavras-chave: Território racializado; mulheres negras; juventude e práticas culturais de resistência; conflito armado colombiano.

Black earth: at ground level between steps, voices, images and songs

Any narrative of the armed conflict in Colombia must repair in the racializing instance that rests on the character of a warlike masculinity, which borders with the extreme rationality of government of modern nation-State, also formulated in a masculine key - for its always parcelled management of territorialities and life. From a critical gender perspective, the interaction of the critical triad of race, class and gender is considered, including a fourth determinant vector, the youth, in the current processes of resistance and its cultural practices as bets of political reconstruction. The text begins with a first section setting out the coordinates that reveal the aftermath of the abuse of blackness in both bodies and territories. Consequently, the second section focuses on evaluating this category within the framework of the stereotyping of peoples, black men (affected by the armed conflict) and black women violated for their racial and gender condition. The third section opens the field to review the recent processes of resistance of the youth to decant in a scheme of recognition of these vernacular aesthetics, as forms of resistance, but also of reparation of a morality annihilated by the effects of the remaining colonialism braided with neoliberalism in the Colombian armed conflict.

Key Words: Racialized territory; black women; youth and cultural practices of resistance; Colombian armed conflict



*Las poéticas no cesan de combatir.
Las poéticas particulares, sobrevenidas en el mundo,
son políticas realizables en todos lados*

Édouard Glissant, *Filosofía de la Relación*.

Ante la desolación a la que condena el conflicto armado en Colombia, se requiere recapitular la dimensión simbólica de todos los ámbitos de lo sensible; una estética restauradora que excede las mediaciones institucionalizadas y los relatos dominantes. La violencia armada constituye el patrón de identificación no sólo de los diferentes grupos al margen de la ley, sino de los territorios; es una instancia 'naturalizada'. Se trata de una narrativa que reposa en el carácter de una masculinidad bélica que colinda con la racionalidad extrema de las formas de gobierno del Estado, también formuladas en clave masculina –por su manejo siempre parcelado de las territorialidades y la vida. La prevalencia de la instancia mercenaria en las narrativas sobre ámbitos rurales lleva implícita la victimización como principal clave de identificación sobre personas y territorios subsumidos en visiones homogenizantes. Bajo esta lógica de control una cadena de secuelas en el orden sensible de la sociedad pre-figuran el orden político (ya desfigurado, binario y desigual) – *malos/buenos; ricos/pobres; campos/ciudades; centro/periferias; machos/hembras* y siempre, la insistente relación *blanco(s)/negro(s)*, donde se sustentan los olvidos históricos y las reiteraciones reduccionistas. Estas fracturas, enmarcadas en las narrativas del colapso, sólo alertan sobre peligros inminentes, y a la vez, fragilizan la capacidad creadora y de recuperación – por la que tanto se han esforzado durante generaciones poblaciones atravesadas por la guerra y, sobre todo, sus mujeres, que optan por prácticas opacas de sostenimiento de la vida a través de principios elementales: la escucha, los afectos (con sus afectaciones) y el cuidado de las vidas.

Después de la firma del Acuerdo de Paz en 2016, las estrategias de reconocimiento, principalmente promovidas por la Comisión de la Verdad han delatado la necesidad de nombrar, de hablar y de construir un horizonte de diálogo que involucre todas las esferas de la sociedad colombiana. Pero nombrar no sólo es denunciar o inhabilitarse tras los fantasmas y las paranoias de la guerra; las comunidades más afectadas por el conflicto han sido portadoras de una pedagogía específica para que, en Colombia, se aprendiera a nombrar lo innombrable. De manera que, la narrativa del colapso carece de poder reparador si sólo es denunciada sin advertir su contraparte, la reconstrucción, el derecho y deber de sanación donde 'los condenados y condenadas' por y en el conflicto armado logran una intervención restauradora a través de diferentes mecanismos propiciados por el orden sensible compartido. Aquí se revoca esa lógica masculina atropelladora que impera tanto en los formatos de guerra, como en los de administración y gestión de conflictos en el orden supra-institucional global, pero también en algunas decadentes lecturas del mundo actual, que, si bien se muestran críticas, al no brindar alternativas, paralizan.

Es necesario visibilizar el mecanismo estético que se ha tejido de manera colectiva en el marco de post-acuerdo y que tiene diferentes matices y formas de aparición, como principal motor político, y a su vez, diferenciarlo del orden estetizante del discurso de negación que durante décadas han sostenido instituciones oficiales apoyadas en los medios de comunicación privados aliados con el Estado –cuyo principio rector sobre las narrativas de guerra en el país ha seguido revictimizando personas y sosteniendo la condición de *lejanía* de los territorios más azotados, sean periferias o entornos rurales. Esa crasa parcelación hace parte de un orden mundial de desconexión y expulsiones, y a la vez, se expresa de maneras radicales en la memoria de generaciones de un país en guerra continua durante más de siete décadas, condición que alberga un urgente cuestionamiento por la forma de construir la historia y de resignificar la memoria.

Después de todo, aunque la historia deba seguirse a ras de suelo, como bien afirmó Michel de Certeau, en Colombia – cuyo suelo ha sido minado, deformado, racializado y abusado con cultivos ilícitos, monocultivos y químicos de control depredadores del medio – esta máxima adquiere un sentido de urgencia al ser el segundo país, después de Afganistán, en el padecimiento de minas antipersona –conocidas localmente como ‘quebra-patas’ y el segundo, después de Siria, en desplazamiento forzado.¹ Entonces la creatividad; el sigilo y el silencio de pasos no advertidos, a veces de un solo pie; de pasos con las manos; o aquellos acallados que no alcanzaron a dejar huellas configuran un acumulado sensible para la historia de recuperación que urge también reconstruir. ¿Cómo y hacia dónde caminar después de todo esto? ¿Dónde ubicar ‘nuestros’ pies y andar los pasos de aquellos que siguen caminando pese al desplazamiento y las heridas de la guerra? ¿Cómo ser bastones de esos bastiones de resistencia?... Sabemos que la memoria del suelo, aunque devastada, nos sigue nutriendo en cada cosecha. La presente reflexión sostiene la mirada al envés de ese horizonte doloroso que como destino ha trazado la guerra y se concentrará en una lectura crítica de las narrativas más difundidas sobre el conflicto armado después del Proceso de Paz en Colombia, destacando las producciones que siguen activando las voces, los colores, los ritmos y el juego de las estéticas de la resistencia –un acumulado sensible tan potente que ha logrado sostener las vidas más expuestas y vulneradas de manera insospechada.

Coordenadas para caminar sin quebrarnos (en) los pasos

El trabajo de instancias como la Comisión de la Verdad y el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) ha logrado desentrañar algunas capas recubiertas por la complejidad del conflicto actual. Por ejemplo, a finales de la década de 1970 e inicios de 1980, fueron conquistadas extensas áreas de tierras para monocultivo – en principio zonas bananeras– con presencia paramilitar al noreste del país, contratada por empresarios privados y con apoyo de autoridades locales administrativas y narcotráfico. El fenómeno del paramilitarismo como fuerza contrainsurgente en esas décadas visibilizó la acción de las autodefensas contra los grupos guerrilleros. Hoy día, las lecturas de los bandos del conflicto con sus respectivas divisiones en grupos políticos, guerrillas, autodefensas y narcotráfico no puede establecerse de manera tan delimitada por el manejo de cultivos ilícitos, armamento y otros activos implicados, lo cual ha complejizado las lecturas y posturas políticas y más bien, ha expuesto las evidentes economías de guerra. Se trata de un denso entramado de tensiones por el control de materias primas, rutas de comercio, armamento y dinero en marcos de criminalidad extrema donde las vidas adquieren valor de acuerdo con su función activa en este sistema de relaciones económicas; una total aniquilación de principio integrador de las vidas propiciada por el secuestro biótico aunado a la reducción psíquica y moral de poblaciones enteras (FACT CHECKIN, 2017).

A cinco años de la firma del Acuerdo de Paz –donde en la primera ronda ganó el *No al acuerdo* como un síntoma de fractura colectiva a nivel nacional– se reconoce de manera pública que el conflicto no ha acabado. Esta afirmación fue central para iniciar una vía contra el negacionismo histórico de una serie de masacres y abusos en el país que no había sido nombrada de manera específica (ZABALA, 2019; CASTILLEJO, 2018). Sin embargo, nombrar no es suficiente. En el reporte de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de di-

¹ Este es uno de los flagelos más visibles que ha cobrado víctimas del conflicto en Colombia. Aunque, en el marco de las acciones del Comisionado para la Paz, el desmine del territorio nacional se preveía libre en 2021, las estadísticas del 31 de octubre alertan que los esfuerzos para mitigar los efectos de las minas, continúan. Pero no se ha completado el proyecto. Véase <http://www.accioncontraminas.gov.co/Estadisticas/estadisticas-de-victimas>

ciembre de 2019 se expresa una de las fracturas más importantes del post-acuerdo: aunque la tasa de homicidios redujo (siendo 2017 la más baja registrada desde 1999), los homicidios de quienes defienden los derechos humanos van en aumento dramático (CIDH, 2019). Los asesinatos de líderes y lideresas sociales y ambientales se han recrudecido en el último año. El 31 de octubre de 2020, de acuerdo con la Red Nacional de Información, al menos 1.144.486 personas de comunidades negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales aparecieron registradas como víctimas en el territorio colombiano (COMISIÓN DE LA VERDAD, 2020). Esto se enmarca en los tres momentos en los que un hecho victimizante – como el desplazamiento forzado – se incrementó afectando a estos grupos étnicos: 2000-2002; 2007-2008 y 2013-2014 (CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA, 2015).

De los 217 líderes sociales asesinados entre 2015 y 2019, solo en 2017 se reportó que 77 fueron afrodescendientes, según la información recopilada por la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento. El CNMH señaló que la mayoría de los homicidios de líderes sociales, pertenecientes a pueblos negros, ocurrió en Cauca y Nariño, departamentos con alta presencia de población afrodescendiente e indígena. Entre 2001 y 2016 se generaron 4.208 alertas tempranas por parte de comunidades negras y afrocolombianas que denunciaban desplazamiento forzado, homicidios selectivos, amenazas, masacres y reclutamiento forzado. Los dos departamentos más afectados fueron Chocó (1.683 alertas) y Nariño (1.077 alertas). El 40% de la población afrodescendiente en el país es víctima directa del conflicto armado.

Tomando algunas acciones ante lo anterior la Comisión de la Verdad enumera los siguientes puntos para organizar una distinción relativa a las expresiones y consecuencias de la guerra en las comunidades afrodescendientes en Colombia:

‘El racismo y la discriminación racial fue un factor que intensificó las afectaciones del conflicto armado sobre el pueblo negro;

En consecuencia, se atiende a la exclusión que han vivido las comunidades afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras en los procesos de configuración de la identidad y el Estado;

Otro factor es el de los efectos sobre los territorios y sus comunidades por la presencia de economías legales e ilegales;

Por último, se deben considerar los impactos individuales y colectivos a la identidad, el territorio, la autonomía y el gobierno propio, y las diversas formas de resistencia y contribuciones a la paz del pueblo negro, afrocolombiano, raizal y palenquero (COMISIÓN DE LA VERDAD, 2020).

Este telón de fondo debe atender un último detalle, después de que la Constitución de 1991 y la Ley 70 de 1993 abrieran a debate público la restitución de tierras y el reconocimiento de los pueblos afro en medio del conflicto armado exacerbado por el narcotráfico, cuyas peores consecuencias se vivían en los entornos rurales, el discurso humanitario acaparó la gestión de las poblaciones afectadas. El discurso humanitario paraliza y, sobre todo, minimiza el impacto social de un trauma colectivo cuando se tratan de manera separada los casos de las personas damnificadas. Por ejemplo, se da relevancia a la salud física – expuesta a la precariedad de los recursos en las zonas de atención – mientras se deja de lado la salud psicológica y espiritual de las personas y del colectivo, pensando que la primera es la única que sostiene la vida. El sujeto damnificado vuelto a su cuerpo individual (a través de la herida y la enfermedad y convertido en estadística) es dislocado del entramado colectivo en el que tiene un rol social de recomposición a partir del dolor compartido (AEDO et al., 2017). Se trata de una profunda sumisión moral de las subjetividades negras (también indígenas y mestizas campesinas) que reta constantemente su capacidad de recomposición colectiva.

De esta manera, el asistencialismo en su marco de atención por 'unidades' fragmenta la conectividad que ya ha sido fracturada por otra forma de violencia. No se trata ya de comunidades históricamente oprimidas, en vías de reconocimiento, sino de comunidades víctimas, fragilizadas nuevamente por las distinciones de un sistema regulador en clave racional humanitarista. La historia colonial se trenzó dolorosamente con la del conflicto armado generando un dispositivo de estereotipación sobre las comunidades negras, raizales, afro e indígenas donde ni el pasado de desarraigo y opresión heredado de sus ancestros esclavizados, ni el de expulsión de sus territorios en tiempos recientes, ha podido ser reparado. De ahí la importancia de atender a las propias organizaciones conformadas desde y por las comunidades, en materia de protección (ACNUR, 2012-2014).

Toda narrativa del conflicto armado en Colombia debe reparar en la instancia racializante que predomina tanto en las expresiones de violencia como en los discursos oficiales y mediáticos y las acciones de intervención del Estado. Las poblaciones desplazadas circulan en narrativas de precariedad donde se exponen como incómodas y fuera de lugar. La separación no sólo recae sobre los desorbitados y recién llegados a las urbes – cuyo destino está expuesto (predispuesto) hacia otras redes delictivas propias de las periferias urbanas – sino entre todas las formas de vida dispuestas en razas, clases, géneros tanto de las personas como de los entornos que habitan. Esta mutilación constante de la vida en su forma más íntegra viene de larga data, desde la matriz colonial, herencia que recogen muy bien todas las formas capitalistas modernas, incluyendo y quizá, por sobre todo el neoliberalismo, disponiendo – como lo afirmó ya Achille Mbembe – un mundo en compartimentos (tanto territoriales y económicos, como subjetivos, afectivos y morales).²

Sin embargo, es muy difícil imaginar todo esto sin el vehículo de instancias específicas como las imágenes, las narrativas y otras formas de condensación de los imaginarios de la guerra sobre las comunidades negras. ¿Qué tensión se ubica en estas gramáticas del conflicto armado, mientras se acompañan de las imágenes centenarias del estereotipo de *lo(s) negro(s)* en Colombia?

Crear o aniquilar la imaginación: imágenes-experiencia frente a estereotipos

Lo negro ha sido aprovechado por la industria cultural en Colombia y ha ido fraguando en los estereotipos del folklore de carácter nacionalista. 'La música', 'el ritmo' y el 'sabor' son pilares de la herencia negra. No obstante, esta lectura presenta una dicotomía: en su modo abstracto e idealizado es positiva, se enmaraña en un lenguaje de aproximación y aparente reconocimiento, mientras sus cuerpos específicos aparecen siempre en tanto diferencia negativa, puro y craso distanciamiento y repulsión. Esta relación irreconciliable entre la idea de *lo negro* frente al cuerpo de las negras y negros también se expresa en las imágenes que fijan a la víctima violentada en Colombia; dibuja sobre el negro (en tanto sujeto) un sinónimo de olvido. Si bien, en Colombia el conflicto también ha repercutido en comunidades originarias y mestizas campesinas, tomaré un par de ejemplos que permiten entender el vínculo extremo entre imagen, masculinidad, territorio y mujer (desde las instancias negras). Primero por la forma en que la imagen del estereotipo colonial sigue actuando, y segundo, porque algunas instancias 'negras' son mayormente visibilizadas en 'lo nacional', desde la estetización que reduce la me-

² La actualización de la revisión de *Condenados de la tierra* del martiniqués Frantz Fanon que hace el autor sufricano involucra las instancias actuales que intervienen en las expulsiones masivas, segregación y exterminio de pueblos precarizados por acciones de transnacionales y otras fuerzas financieras que degradan los territorios. (MBEMBE, 2016).

moria de las comunidades negras. Esta reflexión no trata de parcelar las experiencias dolosas, más bien toma un par de fotogramas de esa 'imagen-movimiento', el continuum enmarañado que conforma la vida – pese al conflicto armado – en Colombia.

Fotograma 1: Bojayá

Bojayá es hoy día un punto de inflexión en la memoria colectiva imposible de ocultar. Los recuerdos de la masacre resumen la violenta reacción defensiva de la guerrilla ante el desembarco de los grupos paramilitares que pasaron todos los retenes de seguridad del ejército para llegar al pueblo, donde un cilindro de gas fue detonado como proyectil de destrucción masiva en la iglesia central del pueblo mientras resguardaba centenares de civiles, en mayo de 2002. Bojayá fue un pueblo rivereño violentado por el conflicto, revictimizado por la narrativa de guerra que no consideró la especificidad de su población negra, pero sí daba énfasis al conteo de víctimas. De este hecho, no sólo quedarían mutilados los cuerpos y el cristo de la iglesia, también saldrían expulsadas familias enteras. La inmensa mayoría de los habitantes del lugar se fueron hacia Vigía del Fuerte o a Quibdó, la capital del departamento. Se calcula que sólo en mayo de ese año casi 6mil personas, en su mayoría de Bojayá, pero también de lugares aledaños, llegaron a esa ciudad. Entonces, esta memoria negra es una memoria del desplazamiento, del desarraigo, del desgarro y la mutilación de cuerpos y territorios.

Cuatro meses después empezó el retorno y con éste, una desordenada ayuda gubernamental.³ Aquí el factor mediático impulsó y usufructuó testimonios y relatos de la masacre, sin embargo, fue a través de iniciativas autogestivas y de la Diócesis de Quibdó que el retorno se empezó a organizar cuatro meses después de la masacre, primero porque comenzaban las consecuencias del desabastecimientos de recursos en otros lugares, pero también por las promesas de la Red de Solidaridad Social bajo el precepto de 'recibir más ayuda humanitaria si se retorna al lugar' (ILSA, 2006). Las estrategias de seducción para el retorno son bien empleadas en la gestión humanitaria, pues funcionan como contención del problema y prevención de migración empobrecida y no deseada en ciudades y países cercanos.⁴ La Oficina del Alto Comisionado de la ONU para Colombia realizó una investigación sobre los hechos, que fue rechazada tanto por el gobierno como por los militares. Y en medio de esta disyuntiva institucional, el retorno se hizo vigente, por obligación también, y por la necesidad de seguir haciendo la vida, o de restituirla. Fue un contingente de mujeres el que se encargó de organizar a tientas ese campo de guerra y así recibir 1500 personas que volvían en lanchas, para encontrar en una noche oscura, la presencia de la fuerza pública y la latencia del peligro inminente por la vida, sumada a la tristeza de no haberse despedido de sus muertos (ILSA, 2006).

Las masacres tienen por objeto incidir en la vida comunitaria bajo un desviado pretexto de escarmiento. Después de esta experiencia de violencia queda un largo camino, a veces infructuoso, para restituir la vida colectiva porque los puntos de apoyo moral (familiar, simbólico, cultural y religioso) han sido vulnerados. Es más, el sentido deshumanizante que implica todo atentado con la vida de un grupo de personas instituye una pregunta persistente por las versio-

3 La ayuda provenía 'de las entidades del Estado recibió ayuda un 43,1% (dividida de la siguiente manera: Red de Solidaridad Social 33,98%, Secretaría de Educación 0,47%, Secretaría de Salud, 2%, ICBF 6,65%); de la Cruz Roja Nacional, 10,13%; de la Cruz Roja Internacional, 9,72%; de la Oficina de las Naciones Unidas para los Refugiados Acnur, 3,25%; de las organizaciones no gubernamentales, 0,06%; de Pastoral social, 12,04%; de parroquias 8,09% ; de las redes de familiares y conocidos, 10%' (ILSA, 2006).

4 Esto lo he podido constatar en paralelo con las estrategias humanitarias empleadas en Tailandia para que los refugiados de Laos regresaran a sus territorios – pese a las minas y bombas de fragmentación presentes, y la devastación a la que había sido sometido (LANDAZÁBAL, 2021).

nes y acuerdos de humanidad que se traslapan entre los actores del conflicto armado. ¿Cómo es que las instancias racializantes, deshumanizantes por excelencia, siguen vigentes? Esto ya no refiere a una básica distinción sobre marcadores de piel como condicionantes de raza; el racismo también se inscribe en la deshumanización del otro por el rechazo hacia sus formas poéticas, políticas, sus formatos de alteridad ¿Cómo se ha inscrito todo esto en la memoria de las poblaciones oprimidas? Para las comunidades afro e indígenas históricamente la memoria colectiva es el principal eje de resistencia, una memoria muchas veces reimaginada o fabulada, para anteponerse al abuso y desplazamiento de sus territorios ancestrales – los cuales se reconstruyen y tejen también en el entramado de relatos dispersos en otros lugares. El problema del cuerpo negro radica en que, debido al lastre colonial, siempre ha sido un cuerpo abyecto, apropiable, desplazable, inclasificable. Una masa – que a su vez es dividida en machos y hembras del mismo color.

El negro, ‘tan masculino’, tan ‘monstruoso’; ‘la negra’ tan feminizada, ‘tan apropiable’ – como ya lo dejaba saber Frantz Fanon– tienen perspectivas diversas de aproximación en sus estereotipos. El varón negro campesino encarna mucho de ‘salvaje’, es un ser calibánico por excelencia. Sin embargo, en medio de la explotación mediática de Bojayá, la fotografía de Jesús Abad Colorado –quien también ha sido ampliamente difundido, pero no por ello, su obra carece de valor ético– enseña otra sensación de esas masculinidades en medio del fuego cruzado, principalmente la de la ternura y la vulnerabilidad. Dos rasgos desatendidos en las masculinidades de guerra. Escuchar a los varones en entornos bélicos es difícil, porque se expresan con armas, o bien porque deben guardar silencio para proteger su vida. Sin embargo, la serie de fotografías tomadas en Bojayá permiten organizar otra narrativa de la masculinidad –ya no guerrera– sino aquella inmersa en el conflicto armado atendida a la restauración de su emocionalidad humana, así como al derecho y deber (de los hombres) de proteger, cuidar, llorar y sanar la vida.

Quizá la imagen que inmortalizó el daño moral y físico en Bojayá es el Cristo mutilado de la iglesia del pueblo (Figura 1). En la esquina inferior izquierda, como un relato marginado de la esperanza, se contrapone al espacio devastado que advierte la profanación a la que fue sometida la sacralidad de la vida. La profanación de lo sagrado es un típico acto de guerra, compromete el daño de una manifestación material –como los templos– con el daño o afectación de los pilares simbólicos.⁵ Lo que hace reverberar esta imagen en la memoria del conflicto armado es precisamente la concreción visual de una sensibilidad devastada que se viene dando hace muchas décadas. Funciona como una analogía, pero, sobre todo, absorbe en la pulsión visual lo que no puede ser narrado con palabras, por efectos de un hecho traumático.⁶

La recurrente imagen del ‘Cristo de Bojayá’ puede encontrarse en diversas plataformas en internet y funciona como un referente frecuente tanto del trabajo de Jesús Abad Colorado – el reportero que la captó apenas unos momentos después del hecho – como de las figuraciones de la violencia reciente en Colombia. Hay dos factores que ya determina la imagen original: la mutilación de lo sagrado expuesta en el Cristo mutilado y el silenciamiento abrupto – el contexto de ruina física y moral– que queda después de la masacre. Por ello reproducir de nuevo esa fotografía, sólo se enfatizaría en el ícono y no en su dimensión crítica. La excesiva circulación que ha tenido la imagen ha generado un acostumbamiento de la mirada pública en el contex-

5 En este sentido, el análisis de Susan Sontag sobre los episodios de guerra vividos a lo largo de las últimas décadas en Medio Oriente, dejan ver que los pilares simbólicos no confieren solamente a la instancia arquitectónica sacra, sino a la misma incapacidad de crear imágenes con las que se pueda entender la guerra (MORSS, 2010).

6 Al respecto, convienen las distinciones desarrolladas por Susan Sontag en *Ante el dolor de los demás*, Ciudad de México: De Bolsillo, 2018 donde denuncia esa cualidad de la fotografía periodística, resumida en su capacidad de impacto, antes que su capacidad narrativa.



Figura 1. Contexto de la mutilación del Cristo de Buenavista en Bojayá. Arriba Detalle del cristo mutilado; abajo, iglesia después del ataque. Fotografías de Jesús Abad Colorado, tomadas de Revista Semana y El País, acondicionadas para esta publicación.

to colombiano, es una imagen icónica, por ello, al tomar sus dos puntos de tensión, el detalle (arriba) y el contexto amplio de la iglesia que congrega la comunidad (abajo), se busca visibilizar cómo cuerpo y espacio – sagrado, comunitario y público– funcionan en tanto detonante analítico entre las dimensiones íntimas y externas que atravesaron la experiencia de Bojayá y son categorías centrales para revisar cualquier experiencia concreta de violencia durante el conflicto armado en Colombia.

En 2017 tuvo lugar el regreso del fragmento del cristo mutilado a Bojayá, en una ceremonia precedida por el Papa Francisco II y donde, en una romería por las calles del pueblo, aún en proceso de recomposición, se tejían estrategias que, a modo de restitución en el marco de pos-acuerdo, se vienen labrando en el terreno de la reparación de la memoria histórica en Colombia (CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA, 2017; RODRÍGUEZ, 2019). El difícil diálogo entre instituciones y necesidades –físicas y morales– de la comunidad enseña un largo camino de instancias no dialogadas y, a su vez, un enorme desconcierto para suturar las fisuras de lo íntimo-sagrado, las más lastimadas en las comunidades negras a lo largo de la historia de Colombia, no sólo durante el conflicto. De manera que, la potencia de la imagen del ‘cristo de Bojayá’ radica en su carácter confrontativo sobre la debacle ética del conflicto armado que deja en evidencia, una vez más, la vulnerabilidad de los cuerpos, la intensidad de los daños padecidos y el condicionante de reparación en la historia como una ‘(im)posibilidad’ –incluso para ser imaginada. Aquí no se trata de la vulnerabilidad constitutiva de la vida –como la entiende Judith Butler– sino de una vulnerabilidad que funciona como estamento de control ante la ausencia del Estado, en una zona históricamente marginada y expuesta a ejercicios densos de extracción de riquezas naturales y culturales, donde, precisamente, se deben recuperar las narrativas de las experiencias de territorio que han ido cultivando sus comunidades (BUTLER, 2010).

Fotograma 2. La tierra (y la) negra y el perpetrador

Sin embargo, el daño moral no culmina sin su máxima expresión, la profanación del cuerpo de las mujeres como principal atentado al tejido social; y éste como principal propulsor de expulsión y desarraigo de la tierra. Por ello, comprender la resistencia de las mujeres exige escucha, primero porque la mayoría de las veces no hay imágenes de los crímenes o ni siquiera, sus huellas – hay que rescatar algunos balbuceos pronunciados con profunda vergüenza, con rabia o desilusión. Segundo porque las mujeres son el primer frente de contención ante las desapariciones y asesinatos de los varones en sus comunidades. Y tercero, porque por esos motivos son la primera línea violentada sexualmente – para después ser ahuyentadas, espantadas y revictimizadas durante los desplazamientos forzados, incluso si forman parte de los grupos armados. La incisión tan grande que dejan las violaciones como estatuto central en los crímenes de guerra también atraviesa la capacidad de relatar, de sanar, de perdonar y de continuar con la vida – se agrade la forma de rememorar la historia. ¿Cómo hablar de las heridas cuando en la mayoría de los casos no se empuñan armas? ¿Cómo curar al otro, si el centro de la dignidad y la libertad ha sido herido? Hay un par de relatos que, a la manera en que Rita Segato lo puede explicar, se entiende ese lazo entre mujer y territorio cuando son franqueados por una fuerza masculina bélica (SEGATO, 2016). Se trata de dos testimonios, tomados de la página web de la Comisión de Verdad (2019) que me interesa resaltar:

El primer caso habla de los horrores de la guerra en los cuerpos de las mujeres negras en la vereda San Miguel en el municipio Buenos Aires, Cauca:

Nos tocó aprender a las buenas o a las malas qué era un hombre o qué eran muchos hombres también” relató una testimoniante. Los autores de las acciones se identificaban como AUC: “Esa gente llegó, se presentó y ya, se apoderaron de la vereda, de nosotros, de todo.

Es decir, después del apropiamiento simbólico de las mujeres –que son a la vez la promesa de vida en el tejido comunitario, y a la vez el cuerpo deseado del opresor, una suerte de tributo – en el sentido que Rita Segato explica las guerras clásicas. Lo que se debe rescatar en esa forma violenta de apropiación del cuerpo femenino, es el anuncio de la apropiación del territorio – la aniquilación de las mujeres como personas y la reducción viril de los hombres (en tanto protectores) en las comunidades afectadas. Aquí la condición de género no está atravesada de manera visible por la de raza, como en el siguiente ejemplo.

Otro testimonio fue de los hechos vividos en el 2000 por una mujer de María La Baja (Bolívar), a quien un paramilitar la obligó a desfilarse frente a otros hombres de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y, luego, fue marcada con un hierro caliente: “Creo que él me marcó porque era negra y me marcó como si fuera una esclava”. Ella relató que a las mujeres las obligaban a hacer oficios, a lavar los camuflados y a cocinarles.

La histórica violencia colonial que observa en el cuerpo negro es degradación de lo vivo. Primero, la reminiscencia colonial de la reducción de la humanidad los esclavizados negros a animales y segundo, la apropiación ‘del animal’, de ‘lo natural’ como instancia inferior configuran la ecuación de ruptura de todo vínculo sagrado con el equilibrio de lo vivo. De este modo, y con una densa saturación de violencias racistas coloniales y de género se sostiene el conflicto armado en su modo contemporáneo. El territorio se fragiliza, se ‘feminiza’, para ultrajarlo, para tomarlo.

Los testimonios recuperados en este apartado hacen parte Programa ‘Mi cuerpo dice la Verdad’ en el marco del Día Nacional por la Dignidad de las Mujeres Víctimas de Violencias Sexuales. Fueron más de 25 mil víctimas de violencias sexuales entre 1985 y 2016 en el marco del conflicto armado, de las cuales 91% son mujeres.

El estereotipo de lo negro en Colombia tiene un fuerte anclaje en las disputas territoriales ancestrales, aquí la presencia de los cuerpos femeninos en el escenario de guerra permanente tiene una función dual, por una parte, son objeto de deseo y por otra, el contrapunto de resistencia, son objetivo de desequilibrio. Si bien se ha trazado una línea asociativa entre la mujer y la tierra, el varón negro, también es vinculado al territorio, pero en su modo más colonial; a través de su presencia física se suscribe en tanto trabajador – cultivador, cañero, mercenario – o bien, como víctima – muchas veces ausente. Generaciones enteras de padres negros desaparecidos obligan a plantear que la memoria negra es también una de orfandad, donde las generaciones más jóvenes deben saldar las deudas morales que el conflicto armado ha dejado. Esto se viene haciendo sin que el conflicto armado haya acabado, pese a la atomización y la marginación a la que obliga el desplazamiento. De esto se han encargado en gran medida las abuelas (y los pocos abuelos que quedan vivos) activándose como bisagras entre la incertidumbre y el desasosiego de la guerra, el pasado ancestral y la duda hacia la proyección de todo futuro. De ahí la importancia por atender no sólo los racismo o las divisiones de género, sino un diálogo intergeneracional donde se permita restaurar ese tejido ancestral conectivo que durante siglos pudo sostener la resistencia moral de las comunidades negras.

A tientas y con el pulso alborotado, andando una trocha de ritmos y palabras

Sosteniendo el asunto de las juventudes negras, sin que estas sean homogéneas, me desplazaré rápidamente hacia una reflexión que surge en la confluencia de las agresiones a las que se vieron abocadas las generaciones más jóvenes que participaron del paro nacional en Colombia, en especial las más negras, las más indias y las más pobres, durante los sucesos de mayo de 2021 – después del aislamiento de la pandemia y de las formas en que el disgusto social, compartido a lo largo y ancho del país, fue sofocado durante algunos meses. Se habla de la triada crítica raza, clase y género para confrontar el pensamiento sistémico, sin embargo, la condición intergeneracional debe considerarse para situar no sólo lo político, sino las oportunidades de transformación que se siguen gestando desde los improvisados bastiones de resistencia. La parcelación de las edades aptas para el habla y aptas para la escucha constituye otro efecto de ese mundo en compartimentos –donde la distinción de adultez está aunada a la de civilización y madurez, y la de juventud a la impulsividad irracional– que decanta en la descalificación política de los más jóvenes. Al observar los diferentes brotes de inconformidad, de rebeldía, de crítica en las calles, el diálogo entre jóvenes y viejos, entre abuelas, madres y nietas se hizo vigente en una configuración de cuidados y expresiones sin precedentes en el país. La principal consigna fue la pregunta por el sostenimiento de la vida digna y la capacidad de imaginar un futuro, en medio de un presente desesperanzador, no por la incertidumbre propia de la vida, sino por las formas en que los destinos de sus vidas son administrados.

Hubo disturbios, represión policial y paramilitar, pero siempre y en resistencia, música, que es la forma en que las juventudes conducen afectiva y efectivamente su palabra. No obstante, hablar de música tampoco dispone un terreno neutral ni idílico. La música negra circula y se exporta como un producto tropical de consumo trivial sobre los perfiles delimitados de la industria cultural que hace propaganda en el país – y en la región, en general, por eso, debe atenderse que en las músicas negras su factor rítmico y festivo tiene diferentes capas semánticas, hasta llegar al dolor histórico. Durante siglos las músicas negras han acallado el clamor de los gritos de guerra y han entonado los alabos de aquellos que no encontraron paz en vida; también se han acomodado al compás de los cuerpos de los rituales de resistencia porque danzar, se ha aprendido muy bien desde los palenques, libera.⁷ La música negra contra el devenir negro del mundo – término que tomo de Achille Mbembe para enfatizar que lo *negro* y el *negro* ahora se instalan en proyectos divergentes de futuro – es una forma poética-política por excelencia que convoca los cuerpos hacia la resignificación de las emociones como potencia transformadora. Este acumulado sensible dotó de sentido a la máxima consigna ¡#NosEstán-Matando, pero seguimos vivas/ vivos!

Hoy día en Colombia, las juventudes rurales y de las periferias urbanas, también las de clases medias, están abocadas a un sofocamiento que les sigue dividiendo entre ‘héroes de la patria’; los que pelean; los que resisten; los que terminan con su vida muy pronto conmocionados por las economías delictivas; los que dejan carreras truncas; los mercenarios y los privilegiados –que tienen muy poca oportunidad y deseo de intervenir en la transformación de la historia. Fue cierto, una política de terror estatal y paraestatal se impuso sobre los jóvenes, muestra de ello fueron acontecimientos ocurridos en un cañaduzal del Valle del Cauca, en 2020, donde cinco varones adolescentes fueron inexplicablemente abatidos, sólo con un sobreviviente que

⁷ En esto son cruciales las participaciones y el legado de los hermanos Manuel Zapata Olivella y Delia Zapata Olivella, sólo por citar un ejemplo.

logró contar la historia. El primer interrogatorio lo recibió el jefe de gobierno y una de sus respuestas fue:

Muchas personas han dicho: ‘volvieron las masacres, volvieron las masacres’, primero hablemos del nombre preciso: ‘*homicidios colectivos*’ y tristemente hay que aceptarlo como país, no es que volvieron, es que no se han ido tristemente estos hechos”. Sostuvo el presidente Ivan Duque (CURSIVAS PROPRIA, 2020).

Si bien las críticas ante el negacionismo constitutivo desde la cabeza presidencial confirmaron la desconexión de un estado ausente en muchos espacios, la mayor denuncia simbólica se logró a través de la música. El tema *Quién los mató* compuesto y cantado por Junior Jein, Hendriz Hinestroza, Nidia Góngora y Alexis Play comenzó a circular en redes, bajo una factura única, la letra de la canción cita diferentes episodios de criminalización y violencia armada contra las comunidades negras. La repetición propia de las canciones insiste en denunciar, pero también debate la negación constante de los efectos de cada uno de los actos violentos a los que son sometidas las juventudes. De ahí que la forma en que la música se instala en el cuerpo, por repetición, sea tan efectivamente política para la memoria. La canción montada en una combinación de rap y reggaetón, con bases rítmicas ‘afro’ sostuvo el siguiente discurso:

Madre / No llegaré a la hora de la cena/ Aparecí en un lugar/ Que no era mi hogar/ Dicen que ven mi cuerpo/ Oigo me están llorando// Hay sangre en la arena y esta vez no es del torero/ Son cinco chicos que salieron pero nunca volvieron/ Uno de ellos resistió de una manera inexplicable/ Para señalar el camino y que lo pudiera encontrar su madre// En medio de una escena con respuestas en potencia/ Y unos cuántos que no se entendía que hacían allí/ El dolor de familiares impulsados por el miedo /Queriendo llevar sus hijos sin saber si podrían salir// Con vida a contarle al mundo lo ya sucedido / Si esta madre no se atreve todo estaría perdido / Y estaría en archivo y otra historia pa’ contar / Del país con la clase obrera que se muere en la impunidad // Sangre / Hay sangre en unas manos ajenas / Si me convierto en canción / Solo recuérdame feliz / Aquí no pasa el tiempo /No hay pena o sufrimiento// Ahora soy yo quien va a escandalizarse /Con la fuerza de los gritos de Ruby Cortes en los cañaduzales/ Le exijo a la justicia que este caso se aclare/ Y que no quede impune como casi siempre hacen// Nada, la vida de los negros no importa nada/ Lo primero que dicen es: “andaban en cosas raras”/ Como Jean Paul, Jair, Léyder, Álvaro y Fernando / Somos víctimas del sistema y el abandono del estado / Pero el pueblo no se rinde carajo (...). (JEIN et al., 2020).

El tema musical es acompañado de un relato visual que delata el territorio apropiado – inicia con un plano aéreo de los cañaduzales y posteriormente los cantantes, instalados en ataúdes toman voz por aquellos que no pudieron hablar, evoca a las madres, a las hermanas, y enumera casos de universitarios, de chicos del campo y otras experiencias no reconocidas por el Estado. El video termina con un plano amplio que reúne todas las personas participantes del video portando antorchas en una noche de estrellas, enfatizando que, pese a todo, no se ha adormecido la capacidad de contemplar la existencia (*Figura 2*). El contrapunto entre imagen y sonido en algo más de 3 minutos de video permite comprender que el dolor moral es histórico en las comunidades, pero también en los territorios deshechos –por las fuerzas históricas de dominio – ‘simples paisajes’ donde lo vivo está sujeto al exterminio. Junior Jein, uno de los cantantes de la pieza musical aquí presentada y activista por derechos de comunidades negras, fue asesinado en un bar de Cali en junio de 2021.

Alejandro Castillejo Cuellar, comisionado de paz, afirmó que hablar y dejar el pasado atrás es la 'ilusión epistemológica' del discurso de paz. Esta carga de reconciliación sobre las víctimas como un acto de conciencia, de ruptura con su pasado ligada a la promesa de futuro para 'seguir adelante con la vida' puede ser uno de los discursos más perversos en el escenario del acuerdo de paz. Pero entonces ¿qué función desempeña la música? La música, replanteada en el escenario actual, con contenidos densos, unos de denuncia, otros de lamento y otros de reconstrucción y resistencia brinda cohesión; restaura la dignidad; no busca la paz, parte de ella para apoyar la voz y denuncia, para relatar, para, recuperar al menos, en breves espacios, momentos de escucha.

Lo que pasa entonces con la histórica interacción entre negro, música, violencia, territorio es un cambio semántico, auspiciado por generaciones huérfanas que quieren agruparse por medio de la música para apoyar la reparación de lo colectivo. En toda esta ecuación subyace la voz de la abuela negra, de las madres antaño cimarronas y las cantaoras que conjuran de otra manera la memoria dolosa. No se trata del negro mítico, del 'ritmo y el sabor' mistificados por los mercados, sino de músicas negras que buscan andar la historia – reconstruirla mientras apoyan la reparación emocional que rebasa sus propios territorios y atraviesa el territorio nacional.

Para un *rumbo de llegada*

Cuando se persigue una verdad –una forma *verdadera* de la reparación– distinta a la mera acusación, se busca también liberar de la angustia y el silencio, de los olvidos históricos, de las instancias de opresión transparentes, normalizadas y vigentes que refuerzan las lecturas estereotipantes del conflicto armado. Ahí la importancia de la fuerza dignificante de las experiencias de vida, apoyadas por estatutos judiciales y otras estrategias que se han venido desplegando desde diferentes instancias oficiales y humanitarias, pero que necesariamente los rebasan. Porque la reconstrucción colectiva está en manos de los diferentes grupos del entramado socio-cultural y biótico de todo contexto oprimido en el mundo, aunque en este caso se dedique el presente argumento a Colombia, mi país natal.

La reparación es un compromiso político, así mismo la sanación, que a su vez es un compromiso ético – una forma moral de la política, necesaria para atravesar las instancias más lamentables del conflicto armado abriendo campo hacia otra relación con la tierra y con las generaciones que vienen. Esta forma de la estética – liberada del peso (dominio) histórico de las artes, los saberes de alcurnia; el esnobismo académico y de la industria cultural – más autónoma, habilitada en la sensibilidad y la experiencia compartida constituye una ética, base para toda reparación moral. Aquí la acción de las madres, de las mujeres que sobrevivieron, resistieron y se atrevieron a crear marcos de dignificación pese a sus vivencias durante el conflicto armado, debe tomarse como una pedagogía volcada hacia la vida – en su cualidad más política y creativa –. En el entramado de esta línea materna de resistencia puede comprenderse la importancia de las juventudes en los escenarios de sutura social a los que se aboca Colombia, pero esto también puede percibirse a lo largo de la región con las marchas masivas que América Latina vivió desde 2019 hasta el 2021, donde, el contexto de pandemia recrudesció las brechas socioeconómicas, por lo que la respuesta social convocó diferentes sectores sociales en conjunto.

La expoliación sufrida por comunidades y territorios no puede comprenderse en su dimensión más crítica si no se toma en cuenta la experiencia de violencia inscrita en los cuerpos de las mujeres, en los territorios feminizados y en las formas de degradación de la vida donde se profana la dimensión de la ternura, el cuidado y la reparación. A lo largo de estas líneas se ha

visto que estas tres 'virtudes' de la dignificación de la vida no se concentran, ni corresponden sólo a las mujeres. No obstante, en marcos como el conflicto armado de Colombia – después de las desapariciones forzadas de varones, y el disciplinamiento para la aniquilación casi total de los cuerpos masculinos en la guerra – han sido las mujeres las encargadas de reconfigurar sostener, y en muchos casos, comenzar de nuevo a elaborar el tejido social. Al esbozar algunos episodios vividos por las comunidades, cuerpos y territorios negros, sólo se busca destacar una instancia ejemplar de resistencia ante la reiterada sumisión política y expoliación territorial que también comprende tierras indígenas – anunciadas como resguardos a modo de segregaciones preventivas de control – en zonas marginales de las ciudades y otros entornos donde el principio regulador de las vidas se da en marcos de desigualdad económica y racismo en los cuales, las mujeres componen el eslabón más bajo de la cadena, soportando todo el peso de los esquemas institucionales y los prejuicios sociales. De ahí la importancia para pensar la memoria en femenino, no como una instancia minimizada – feminizada –, sino como un andamiaje que convoca lo cotidiano e íntimo hasta lo más amplificado y visible de lo comunitario, a través de estrategias que pasan por el cuerpo, el sostenimiento de la alimentación, la higiene, la salud, el cultivo de tradiciones y relatos, de las emociones y de las fibras de lo común.

Figura 2. Fotograma final de video-clip *Quién los mató* (JEIN et al., 2020).



Toda esa recomposición social y política requiere un vasto entramado de relaciones e interacciones y condiciones poéticas que permitan volver a crear, volver a pensar e, incluso y contra todo pronóstico, imaginar acompañando. Denunciar el colapso no sirve de nada cuando se trata de sostener la vida viviendo. En Colombia la música, sobre todo, los cantos negros configuran un colchón emocional al cual acudir ante la urgente demanda por la posibilidad de habilitar proyectos por-venir. De esta manera la parcelación amplificada por las políticas económicas, los monocultivos y el conflicto armado, ese *devenir negro del mundo* que bien explica Achille Mbembe, se rebate a través de las potencias negras, amarillas, rojas y todas las formas poéticas de las resistencias, porque ellas encarnan principalmente la capacidad de transformación política. Y sabemos que no hay resistencia política carente de poética.

Referencias

- AEDO, A.; MURRAY, M. y BACCHIDDIU, G. Hacia una ciencia social crítica. Entrevista a Didier Fassin. En **Andamios** Vol. 14, Num. 34. Pp 351-364, 2017.
- BUCK MORSS, S. Pensar tras el terror. **El islamismo y la teoría crítica de izquierda**. Madrid: Machado Libros, 2010.
- BUTLER, J. Marcos de guerra. **Las vidas lloradas**. Ciudad de México: Contextos e ideas, 2010
- LANDAZÁBAL-MORA, M. La historia (des)bordada: imágenes de las refugiadas laosianas en América Latina, en **Nómadas** No 54, 2021. Disponible en http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_54/54_9L_La_historia_desbordada.pdf
- MBEMBE, A. **Crítica de la razón negra**. Barcelona: NED Ediciones, 2016.
- SEGATO, R. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.
- SONTAG, S. **Ante el dolor de los demás**, Ciudad de México: De Bolsillo, 2018
- ACCIÓN CONTRA MINAS. **Estadísticas de desminado humanitario**. <http://www.accioncontra-minas.gov.co/Estadisticas/Paginas/Estadisticas-DH.aspx>
- ACNUR, **Afrodescendientes en Colombia**, Boletín 2012-2014.
<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2013/9166.pdf>
- COMISIÓN DE LA VERDAD. **El racismo y la discriminación intensificaron la violencia en contra del pueblo negro**. Encuentro por la verdad. Diciembre 9 de 2020. Disponible en: <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/reconocimiento-verdad-pueblo-negro-racismo-discriminacion-intensificaron-violencia>
- COMISIÓN DE LA VERDAD. **Comisión de la verdad reconoce la dignidad de Víctimas de Violencia Sexual durante el conflicto**, Mayo de 2019. Disponible en <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/comision-de-la-verdad-reconoce-la-dignidad-de-victimas-de-violencia-sexual-durante-el-conflicto>
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH). **Informe sobre la situación de personas defensoras de derechos humanos y líderes sociales en Colombia**. Diciembre 6

de 2019. Disponible en <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/DefensoresColombia.pdf>

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA. **Una nación desplazada. Informe nacional de desplazamiento en Colombia**. Bogotá: Centro de Memoria Histórica, 2015. Disponible en <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2015/nacion-desplazada/una-nacion-desplazada.pdf>

LATINOAMERICANO DE SERVICIOS LEGALES ALTERNATIVOS (ILSA). Instituto Desplazamiento y retorno. Balance de una política. **Libro 2 Espirales del desplazamiento, El retorno de Bojayá, Chocó**. Bogotá: Gente de aquí y ahora, 2006. Disponible en http://www.ilsa.org.co/biblioteca/Textos_de_aqui_y_ahora/Textosdeaquiyahora_10/Desplazamiento_y_retorno_Libro_2_Espirales_del_desplazamiento_El_retorno_a_Bojay%C3%A1,_Choc%C3%B3_Luz_Piedad_Caicedo,_Daniel_Manrique,_Delma_Constanza_Mill%C3%A1n_y_Belky_Mary_Pulido_Collecci%C3%B3n_Textos_de_aqu%C3%AD_y_ahora_1a_Edici%C3%B3n_ILSAColombia,2006.pdf

CASTILLEJO, A. Entre el negacionismo y el revisionismo del pasado violento. **El espectador**, noviembre 13 de 2018. <https://www.elespectador.com/colombia-20/analistas/entre-el-negacionismo-y-el-revisionismo-del-pasado-violento-article/>.

CURSIVAS PROPIA*. En Colombia no hay 'masacres' sino 'homicidios colectivos': Duque. **El Colombiano**, Agosto 23 de 2020 <https://www.elcolombiano.com/colombia/duque-afirma-que-en-colombia-no-hay-masacres-sino-homicidios-colectivos-EP13498837>.

FACT CHECKIN. Origen del paramilitarismo. En **Rutas del conflicto**, abril de 2017 <https://www.youtube.com/watch?v=calfHXcr-Qc>.

ROBLES ZABALA, J. en Negar lo evidente, **Semana**, 2 de enero de 2019, disponible en <https://www.semana.com/opinion/articulo/negacionismo-en-colombia-por-joaquin-robles/596701/>.

RODRÍGUEZ, A. R. Bojayá por fin podrá hacer el duelo de su muerte. **El Tiempo**, 2019. Disponible en <https://www.eltiempo.com/infografias/2019/10/bojaya/desktop/>

S. A. En Colombia no hay 'masacres' sino 'homicidios colectivos': Duque. **El Colombiano**, Agosto 23 de 2020 <https://www.elcolombiano.com/colombia/duque-afirma-que-en-colombia-no-hay-masacres-sino-homicidios-colectivos-EP13498837>.

JUNIOR, J.; HENDRI, H.; GÓNGORA, N.; PLAY, A. **Quién los mató**, 2020 <https://www.youtube.com/watch?v=i7vBVwHBY>

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.



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 àqueles que têm sido dominados e victimizados 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 Yala².

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 escravizadxs – percebidxs 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

² “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 descreve³. 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-realidade⁴ 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-

⁴ 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 mesoamericanas⁵. 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 natureza⁶.

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 mesma⁷. 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: Oyèronké 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.

7 Ver o livro compreensivo de Yuderlys 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 “cumpriam 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,⁸ 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.⁹

⁸ Agradeço a Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet por essa observação.

⁹ 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 feminino¹⁰, 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,

¹⁰ 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
- 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.

Berta Cáceres e o feminismo decolonial

Ochy Curiel

Universidade Nacional da Colômbia

Tradução

Mariana Rocha Malheiros

¡DALE!, PPGICAL / UNILA

1 Este artigo foi originalmente publicado em espanhol, sob o título “Berta Cáceres y el feminismo decolonial”, nos anais do LASA FORUM, v. 50 n. 4, outubro de 2019, p. 64-69 (Nota das Editoras).

Berta Cáceres e o feminismo decolonial

Resumo:

Este artigo procura tratar do pensamento e da proposta de transformação social levada a cabo por Berta Cáceres. O objetivo não é definir Berta Cáceres como feminista decolonial, pois ela nunca se assumiu neste lugar, no entanto, como um dos princípios desta corrente é recuperar saberes, experiências, propostas e práticas individuais e coletivas que questionam as hierarquias históricas que são produzidas por sistemas de opressão e dominação, se definindo como feministas ou não, a autora do artigo se propõe neste texto em relacionar alguns posicionamentos e práticas de Berta Cáceres coincidentes com postulados chave do feminismo decolonial que explicam porque hoje seu legado é tão importante.

Palavras-chave: feminismo; anti capitalismo, anti patriarcado, anti racismo; Berta Cáceres.

Berta Cáceres y el feminismo decolonial

Resumen:

Este artículo pretende abordar el pensamiento y la propuesta de transformación social llevada a cabo por Berta Cáceres. El objetivo no es definir a Berta Cáceres como una feminista decolonial, ya que nunca asumió esta posición, pero como uno de los principios de esta corriente es recuperar conocimientos, experiencias, propuestas y prácticas individuales y colectivas que cuestionan las jerarquías históricas que producen los sistemas de opresión y dominación, definiéndose como feministas o no, la autora del artículo se propone en este texto relacionar algunas de las posiciones y prácticas de Berta Cáceres que coinciden con postulados clave del feminismo decolonial que explican por qué su legado es tan importante en la actualidad.

Palabras clave: feminismo; anti capitalismo, anti patriarcado, anti racismo; Berta Cáceres.

BERTA CÁCERES AND DECOLONIAL FEMINISM

Abstract:

This article seeks to address the thought and proposal for social transformation carried out by Berta Cáceres. The objective is not to define Berta Cáceres as a decolonial feminist, because she never assumed this position. However, since one of the principles of this current is to recover knowledge, experiences, proposals and individual and collective practices that question the historical hierarchies that are produced by systems of oppression and domination, defining themselves as feminists or not, the author of the article proposes in this text to relate some of Berta Cáceres' positions and practices that coincide with key postulates of decolonial feminism that explain why her legacy is so important today.

Keywords: feminism; anti capitalism, anti patriarcado, anti racism; Berta Cáceres.

BERTA NAS ÁGUAS

poema de Melisa Cardoza

*Sagrado sal de nossas lutas
Chuva sobre as milpas²
Morangos divididos em todas as mãos
Por toda vida, Berta, companheira*

*Que saberá o assassino da luz de sua esperança
O covarde não poderá inclinar-se à utopia nem em palavras
Muitos séculos terão para pagar por esta morte
E tomara que apodreça a água em suas gargantas*

*Alto é o rio Gualcarque entre as montanhas
Ruge sua fúria e cimbre sua ameaça
Aqui, andamos enlutadas, choronas, feridas
Machucadas frente o inconcebível de suas flores
Murchas
Viemos ao seu leito
Nós, suas irmãs, rompidas pela terrível hora*

*Bertica nossa, Berta das águas
O ódio dos homens que tanto nos assinalam
Não podem com tanta beleza, força e graça
Por isso matam. Por isso matam. Por isso matam.
Não sabem da nossa vingança de sermos livres
E não mudar a rebeldia por nada*

*Lágrimas no rio
Muitas lágrimas
É hora da morte, dor, desventura
Mal fizemos em negar a dor e seus golpes
Convocamos ao fogo e a terra ao arrependimento
Refresque a água este manto de tristeza... e tanta*

*Não perdoaremos, nem esqueceremos, Bertita
Veja o que o amor alcança para amaldiçoar o mal onde quer que se
abaixe
Não escutaremos o esquecimento ao qual nos chamam
Damos as boas-vindas com seu nome
a todas as mulheres desviadas
aos corpos mutilados pela mesma dura mão que lhe assassinaram.
Lavamos neste rio as feridas das que nos faltam*

*Que venham os hipócritas de sempre
com seus papas, pastores e políticos
seus brancos direitos humanos
e todos os seus cúmplices
Que façam seus monumentos de lixo
E mostrem os sorrisos ensaiados*

*Nós, compita, oferecemos aqui nossa antiga raiva
Que estamos acumulando por séculos*

2 Milpas são sistemas produtivos utilizados na América Latina antes da invasão europeia. O nome Milpa deriva do idioma *Náhuatl* e significa "o que se semeia em cima da parcela". A Milpa integra tanto o espaço físico, a terra, como as espécies vegetais, a diversidade produtiva que cresce sobre ela. Também agrupa o conhecimento, a tecnologia e práticas agrícolas para atendimento das necessidades das comunidades campesinas. Assim, significa um sistema de conhecimentos que integra natureza e agricultura, tanto para sobrevivência biológica como reprodução social (Nota da Tradutora [N.T.]).

*Às vezes cheias de força, às vezes sangrando
Nós mesmas nos faremos justiça
Que aqui permaneça sua presença
Que os prantos do mundo nos acompanhem
Em todas as línguas e aldeias distantes
Que conseguiram entender sua prosa libertária*

*Que brinque o duende feliz
e cantem as meninas lencas ao gozo
com seu corpo nu entre as águas
Não é para a inveja, escárnio, desgraça
Que se levantarão em cada córrego e riacho
a memória dos seus passos*

*Desgraça é ter tanta luz
Em territórios povoados de ganância e astúcia
Nascer entre tantos bandidos, aí está a desgraça*

*Não vamos olhar de novo o fresco foco de água nas suas pupilas
Berta, irmã,
Não encontraremos mais seu bolso com papéis
a ligação urgente, as coisas para fazer, as longas viagens*

*As noites agora são extensas desde a terrível madrugada
mas um dia encontraremos consolo, compita
para saber que isto da morte é somente conversa
que o nosso é a vida sem permissões, sem negócios, sem conversa
fiada*

*Um dia haveremos de nos encontrar em algum sítio antigo de ma-
gia
para começar de novo, Bertica, porque aqui está cão
mas como, nem que tivéssemos em vez de sangue, orchata*

*Neste março de sangue, impunidade e lágrimas
irmã de alma, deixe-nos fazer este canto melancólico
entre as pedras frescas do rio que amava
a mãe terra contigo em seu aconchegante ventre
quanto e tão forte nos puxa
aqui estamos, seu povo, e a tarefa inconclusa
aqui, e para todos os tempos seu enérgico chamado*

Março nefasto deste triste 2016

Escrever sobre Berta Cáceres me remete para este poema de Melisa Cardoza: escritora, feminista, hondurenha, lutadora, amiga de Berta e minha amiga/irmã de longa data. Foi através dela que a conheci. Melisa me falou muitas vezes dessa mulher de forças e convicções, que algum dia devia conhecer.

A primeira vez que a escutei foi em frente de um público multitudinário que se assumia como feminista na luta contra o capitalismo, o patriarcado e o racismo. Eu fiquei maravilhada pela maneira em que aquela charmosa e potente mulher lenca³ colocava com tranquilidade, mas com contundência, cada palavra, cada expressão, seu pensamento e sua proposta de transformação social.

3 Os lencas são povos indígenas que habitavam os territórios de Honduras e El Salvador antes da invasão espanhola. Hoje, estão concentrados nos municípios hondurenhos de San Miguelito, Jesús de Otoro, Yamagranguila, La Esperanza e Intibucá. Apesar da violência colonialista, os lencas conseguiram conservar sua cosmovisão, idioma e cultura. (N.T.).

Depois, em uma jornada na Guatemala que organizamos como Grupo Latino-Americano de Estudos, Formação e Ação Feminista – GLEFAS – no qual participamos ativistas e pensadoras de diferentes países para falar sobre racismos, expulsões do território, decolonialidade e definir nossas lutas políticas, eu pude me aproximar mais de Berta, entender a situação em Honduras de modo mais elaborado e conhecer mais sobre as ações que distintos movimentos sociais estavam realizando frente à expulsão e repressão. A partir dali, Berta Cáceres foi se transformando em uma referência importante para mim, porque sua proposta política coincidia com muitos dos meus posicionamentos como feminista decolonial.

Não pretendo definir Berta Cáceres como feminista decolonial, pois ela nunca se assumiu neste lugar, no entanto, como um dos princípios desta corrente é recuperar saberes, experiências, propostas e práticas individuais e coletivas que questionam as hierarquias históricas que são produzidas por sistemas de opressão e dominação, se definindo como feministas ou não, me proponho neste texto em relacionar alguns posicionamentos e práticas de Berta Cáceres coincidentes com postulados-chaves do feminismo decolonial que explicam porque hoje seu legado é tão importante para muitas de nós.

O ponto de vista

Yuderkys Espinosa Minõso, em seu texto *Del por qué es necesario un feminismo decolonial* (2016)⁴ já caracterizou o que é o feminismo decolonial em *Abya Yala*⁵. Segundo a autora, se trata de um ponto de inflexão e uma bifurcação no caminho que muitas temos recorrido através das correntes mais críticas que questionaram a universalização das experiências das mulheres baseadas em sexo/gênero, situadas geopoliticamente no Norte, com privilégios de raça e classe.

A autora apresenta que uma das fontes em que se referencia esta corrente são as teorizações, análises e propostas do Feminismo Negro, o feminismo de cor e terceiro mundista dos Estados Unidos da América (EUA), assim como o de mulheres e feministas afrodescendentes e indígenas que a partir de *Abya Yala*, em sua crítica à postura feminista clássica centrada somente no gênero, e sua proposta em considerar a imbricação das opressões de classe, raça, gênero, sexualidade.

Ainda, destaca que o feminismo decolonial também se nutre da corrente feminista autônoma latino-americana, surgida na década de 1990, que denunciou a institucionalização do feminismo que produziu a interferência de políticas desenvolvimentistas nos países do chamado terceiro mundo, o que conduziu a uma agenda global de desenvolvimento e de direitos, políticas que obedeceram aos interesses neocoloniais no Norte Global, entre outras fontes importantes. Espinosa aponta que o feminismo decolonial reinterpreta a história com chave crítica da modernidade, “já não só por seu androcentrismo e misoginia, como feito pela epistemologia feminista clássica, mas também por seu caráter profundamente racista e eurocêntrico” (Espinosa, 2016, p. 144).

⁴ O artigo mencionado pela autora foi traduzido para o português por Cecília Floresta e Gabriel Bueno sob o título “Sobre por que é necessário um feminismo decolonial: diferenciação, dominação coconstitutiva da modernidade ocidental”, publicado no *Masp Afterall*, 2020, p. 03-12. Como a versão traduzida foi reduzida, optei pela manutenção da referência de Curiel sobre o texto original em espanhol (N.T.).

⁵ *Abya Yala* pode ser entendido como “terra viva”, “terra madura” e “terra em florescimento”. Possui origem no idioma do povo Kuna, originário do Norte da Colômbia e que atualmente habita a costa caribenha do Panamá. *Abya Yala* vem sendo usado pelos povos indígenas para designar a América, em contraponto às denominações impostas pelos europeus (N.T.).

Contribuindo com os argumentos desta autora, com quem temos compartilhado a construção desta corrente política, queria adicionar que a diferença de muitas das que hoje se assumem como feministas decoloniais que se limitam a um exercício acadêmico e teórico, a maioria das que nos localizamos nesta linha genealógica temos sido ativistas destas correntes políticas críticas, como afrodescendentes, indígenas, lésbicas, migrantes, portanto, as teorizações e análises que temos feito estão sendo construídas a partir das práticas políticas coletivas de acordo com esses lugares de enunciação que produzem pontos de vistas particulares.

Como analisou a afroamericana Patricia Hill Collins (1990) para o caso das afro-americanas, o ponto de vista tem dois componentes fundamentais: experiências política-econômica-sociais que oferecem uma perspectiva particular e a consciência que se cria a partir destas experiências, o que permite entender como se experimenta, se problematiza e se atua sobre uma matriz de opressão. O ponto de vista de Berta Cáceres também se localiza nesta relação dialética da sua experiência particular e sua consciência sobre as injustiças sociais, o que segundo suas próprias palavras herdou de sua mãe:

Cresci em um ambiente de luta, que vem de minha mãe, que igualmente é uma lutadora, uma defensora, em que coube viver contextos de ditadura, dentro do contexto da guerra fria na América Central e se converteu em uma pessoa muito ativa, além disso, rompendo todo o imposto... todo o poder militar, patriarcal, rompendo esquemas, se converteu também em uma líder política apoiando aos refugiados salvadorenhos... desde acompanhar o parto das refugiadas, o que era um crime, porque minha mãe era parteira. Seu trabalho de saúde sempre foi com as mulheres lenças. Realmente, acredito que vem dela minha construção da consciência de lutar, do sentido da justiça (Berta Cáceres in: IM-Defensoras, 2019).

Berta Cáceres compreendeu como se localizam o racismo, o sexismo e o classismo com as novas políticas neocoloniais a partir de um ponto de vista situado e encarnado, por sua experiência de mulher, parte de uma comunidade lenca localizada em um país centro-americano, sem privilégios de classe e raça, e neste lugar impulsionou suas práticas políticas.

Da colonialidade à coloniagem

Um marco de análise importante para o feminismo decolonial tem sido as propostas do Grupo Modernidade/Decolonialidade as quais têm permitido entender as condições históricas que deram origem a uma organização social, produto do colonialismo, repleta de hierarquias sociais de raça, sexo, sexualidade, nacionalidade, geopolítica e que se sustentam ao longo da história deste continente cujas vítimas principais têm sido povos indígenas e negros. A partir desta proposta, é importante para todas nós o conceito de colonialidade definido por Aníbal Quijano (2000) como um “padrão de poder” que surge do colonialismo, mas que perdura até nossos tempos, que tem se sustentado com base na exploração do trabalho, promovendo e legitimando um tipo de conhecimento definido dentro de uma racionalidade eurocêntrica e branca, que afeta, inclusive, relações intersubjetivas. Este padrão de poder sustenta o mercado capitalista mundial e em todo ele a ideia de raça é fundamental.

Berta Cáceres, embora não tenha utilizado o conceito de colonialidade, partia do colonialismo como a condição histórica que gerou estruturas hierárquicas de opressão. Assinalou que tudo o que se sofria em Honduras (e para além) em relação a pobreza, pilhagem, racismo e violência, era uma continuidade do que ela chamou *coloniagem*⁶:

⁶ A palavra trazida por Curiel é *coloniaje*. (N.T.).

É a mesma coisa. Se alteram os nomes, mas é o mesmo. É a colônia, a mesma de 500 anos atrás e agora vemos uma investida do capitalismo de modo mais agressivo aos povos indígenas. Estamos em um ponto que temos que lutar pela sobrevivência dos povos indígenas. Estamos em um ponto em que se não o fizermos vamos desaparecer em pouco tempo (Berta Cáceres, *in*: Olivé y Bilbao, 2012).

Para Berta, a continuidade do que chamou colônia supunha entender que a violência contra os povos indígenas e afros, suas culturas, seus bens naturais, sua autonomia e autodeterminação, teria uma origem e era o colonialismo, entretanto, analisou como na atualidade existia uma reconfiguração hegemônica imperial que invade os territórios e povos mediante projetos de anexação, bases militares, monopólios, invasão cultural e midiática, planos contrarrevolucionários que eram sustentados pelas elites brancas e ricas do Norte e também as crioulas da América Latina (KOROL, 2018, p. 62-63). Podemos dizer que a colônia de Berta Cáceres é outra maneira de denominar a um padrão de poder que envolve o extrativismo, a dependência econômica dos países do Sul com o do Norte, com base na exploração de alguns grupos, a desigual distribuição das riquezas em nível global, mas também no interior dos países do Sul, com o curso da desumanização material, social e espiritual de certos grupos que historicamente têm sido colocados nas mais baixas hierarquias sociais como indígenas, negros e camponeses.

A aposta não fragmentada das lutas contra as opressões

Um dos aportes-chaves que recupera o feminismo decolonial do feminismo negro, é sua proposta de não fragmentar as análises sobre as realidades, considerando que o racismo, o classismo e o heterossexismo se articulavam e interligavam na vida das mulheres negras. Vários conceitos explicam esta proposta política: encadeamento de opressões (Coletiva do Rio Combahee)⁷, matriz de opressão ou dominação (Hill Collins, 1990), interseccionalidade (Crenshaw, 1993), co-constituição de opressões (Lugones, 2008). A partir destas contribuições e tornando-o mais complexo com análises da colonialidade, nós, feministas decoloniais, entendemos que um dos efeitos do sistema moderno/colonial vem sendo gerar a *diferença colonial* (Mignolo, 2007), produto de uma classificação que marcou a diferença como inferioridade para justificar a exploração, a pilhagem e a violência. Indixs, negrxs, lésbicas, homossexuais, transsexuais, empobrecidxs, mulheres etc., todos têm sido categorias, lugares sociais e experiências individuais e coletivas produto da hierarquização social que produziu o colonialismo e que continua na colonialidade, que, somada ao impacto do multiculturalismo liberal – que reforça as políticas identitárias – apresenta como resultado a fragmentação das lutas políticas e visões de mundo. As propostas que as feministas negras têm formulado significam que não é possível entender nem teórica e analiticamente os sistemas de dominação separados, muito menos empreender uma luta política que priorize algumas lutas sobre outras. Nesse sentido, da mesma forma que as feministas negras, Berta Cáceres considerou sempre um feminismo que lutasse contra todas as formas de dominação.

Não vamos ser ingênuas. Nós estamos demandando um feminismo que realmente desmonte todas as formas de dominação, não com maquiagem ou discurso demagogo, mas com o desmonte concreto e que enfrente a essas formas de dominação de diversas maneiras (BERTA CÁCERES *in*: KOROL, 2018, p. 104-105).

⁷ O Combahee River Collective iniciou suas reuniões em 1974. O grupo reunia feministas negras e lésbicas em Boston, nos EUA. O coletivo permaneceu em atividade até 1980. Optei pela tradução em língua portuguesa realizada pela Difusão Herética, mas este mesmo grupo já foi traduzido como Coletivo Combahee River em várias publicações em português. Ou seja, se trata do mesmo coletivo (N.T.).

Para Berta, essas formas de dominação eram fundamentalmente o capitalismo, o racismo e o patriarcado (KINORAMA, 2016). Este posicionamento de entender e atuar à frente e contra todos os sistemas de opressão, nos têm levado a problematizar o separatismo pelo qual muitas de nós havíamos optado e exercido, aprendido do feminismo branco e hegemônico que assume que o sistema sexo/gênero (RUBÍN, 1975) era a base comum da opressão de todas as mulheres, por isso, assumíamos que todos os homens eram nossos inimigos naturais. Contudo, entendendo que uma aposta decolonial de transformação social não pode ser limitada à luta pelo fim da violência contra as mulheres, mas também às violências racistas, heterossexistas, neoliberais, ecocidas, que não afetam somente as mulheres, mas comunidades inteiras, incluindo os homens e pessoas de dissidência sexual, o que implica compreender que as lutas devem envolver sujeitos múltiplos. Nesse sentido, apostamos em recuperar a comunidade, não só territorial ou incentivando lutas integrais, mas também as resistências históricas que foram construídas por todas as partes de *Abya Yala*.

Berta Cáceres atuou sempre em comunidade. No Conselho Cívico de Organizações Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), surgido em 1993 e que articula mais de 100 (cem) comunidades, realizou suas lutas centrais, junto com outros e outras. Embora consciente do machismo dos homens e das violências que muitos exerciam contra as mulheres, sendo ela mesma vítima de violência de seus ex-companheiros, entendia que essas reflexões precisavam ser realizadas na comunidade, de modo coletivo. Assim, foram se construindo os pilares da luta do COPINH: o anticapitalismo, o antipatriarcado e o antirracismo. “Nós, as mulheres, levamos esta luta tripla e queríamos também que os homens a levassem para desmontar todas as formas de Opressão” (BERTA CÁCERES In: KINORAMA, 2016).

Em várias ocasiões declarou que no COPINH não era fácil difundir a luta antipatriarcal, porém, para ela, como para outras mulheres da organização, era fundamental que todos e todas assumissem todas as lutas que foram propostas. Por isso, desenvolveram processos de formação política:

Nessas assembleias, por exemplo, quando se falava de tema antipatriarcal, não só participavam mulheres, também os homens. No tópico de assembleia dos jovens, não somente eram os jovens, mas também as demais pessoas. Na mesa de povos indígenas, igualmente. Foi muito integral, porque sempre ocorria deste modo, mas no fim da luta antipatriarcal só restavam as mulheres. De qualquer modo, foi uma integração em todos estes debates (CÁCERES; KÖROL, 2018, p. 112-113).

Como feministas decoloniais sabemos as consequências da separação das lutas políticas. Isto tem significado que a maioria das feministas não assumem a luta contra o racismo, que movimentos indígenas e negros pouco assumem a luta pelo fim da violência contra as mulheres e de dissidentes sexuais, o que provoca a reprodução destes sistemas de dominação dentro dos movimentos sociais. Berta tinha tudo isto muito nítido, propunha um mundo sem nenhum tipo de opressão e para isso era necessário que a luta coletiva se dirigisse para eliminar todas elas.

A luta contra a acumulação por espoliação

Berta Cáceres se opôs ao grande monstro do capitalismo global: os megaprojetos mineiros e hidroelétricos, que não são mais que a expressão da “acumulação por espoliação”, uma das categorias propostas pelo geógrafo marxista David Harvey (2004) que aponta as formas que

o capitalismo neoliberal transnacional retira as comunidades de suas águas, bosques, saberes, conhecimentos e de suas vidas. Seus responsáveis: as grandes mineradoras, agroindústrias, hidroelétricas, farmacêuticas transnacionais que, com a anuência de governos locais, acumulam capital em nível global, acompanhado do discurso de desenvolvimento que se transforma em intervenção concreta através da espoliação, que não afeta somente as subjetividades, mas culturas, sociedades e mundos completos, trazendo consigo a ideia de progresso da modernidade ocidental que se instalou desde o período colonial (ESCOBAR, 2007).

Esta foi uma luta permanente de Berta Cáceres desde que o COPINH iniciou, mas se tornou mais contundente quando se formou a Frente Nacional de Resistência Popular que surgiu durante o golpe de estado de 2009 dado ao governo do presidente Manuel Zelaya, do qual ela e o COPINH faziam parte. O COPINH denunciou que haviam iniciado uma grande quantidade de megaprojetos que produziam a destruição e privatização de comunidades indígenas, afros e campesinas, e que o governo golpista havia concedido 30% do território nacional em concessões mineiras⁸. As lutas do COPINH contra este monstro capitalista se fortaleceram em anos posteriores. Aqui está uma das declarações de Berta em 2013:

Desde 1º de abril de 2013 nos encontramos nesta ação histórica das comunidades do Setor Norte do Município de Intibucá, no Rio Branco⁹, composta por várias comunidades lenças que por séculos e séculos estão defendendo a vida, o território, o bosque, a água, os rios. Isto é o que estamos fazendo precisamente hoje, seguindo o legado de Lempira¹⁰. Temos que lembrar que este projeto foi favorecido pelo golpe de Estado, que outorgou autorizações às empresas. Toda a entrega de bens comuns foi determinada sem consulta e respeito, violentando – no caso dos Povos Originários – o direito à consulta plena, livre e informada, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais do Mundo, a Declaração da ONU sobre Povos Indígenas, títulos antigos e o direito ancestral ao território, suas culturas e espiritualidade, patrimônios econômicos e comunitários. Temo uma ação nas imediações do projeto hidrelétrico Água Zarca. As comunidades de Rio Branco tomaram a decisão de impedir que se instale esse projeto aqui, que veio privatizar o Rio Gualcarque por mais vinte anos, dando a concessão às empresas DESA, a SINOHYDRO, transnacional chinesa com participação de FICOHSA, um banco que se apropriou de grande parte da dívida interna de Honduras, que desempenhou um papel ativo no golpe de estado e tem interesses em muitos setores, não só energético, mas o turístico e outros, sendo favorecido com os fundos do BCIE (Banco Centro-Americano de Integração Econômica), do Banco Francês, da USIC que são fundos do Governo dos EUA (CÁCERES; KOROL, 2018, p. 163).

Berta denunciava com nomes próprios os responsáveis pela espoliação. Grandes monopólios do extrativismo econômico e financeiro, empreendendo junto às comunidades ações de resistência. Por esta questão foi perseguida, ameaçada de morte, assediada sexualmente pelos representantes das empresas, policiais, militares e servidores do governo.

8 As concessões mineiras (concesiones mineras) outorgam direitos aos entes particulares, para exploração de recursos minerais no subsolo da área concedida pelos governos dos países latino-americanos (N.T.).

9 O Rio Blanco é um riacho que se localiza no município de Intibucá, no Departamento de Intibucá, em Honduras (N.T.).

10 Lempira foi um importante cacique lenca que encabeçou uma rebelião contra os espanhóis em 1537, unindo contra todo o povo lenca contra os invasores. Ele faleceu neste mesmo ano, lutando na defesa do território lenca. A história da resistência protagonizada por Lempira é tão importante para o povo hondurenho que um dos Departamentos do país recebeu o seu nome, bem como a unidade monetária de Honduras, tendo ainda seu rosto estampado na nota de 1 lempira (N.T.).

Sua luta incansável fez com que recebesse vários prêmios. Dentro deles, possivelmente o mais importante foi o Prêmio Goldman 2015, de significativo reconhecimento para lutadores e lutadores ambientalistas. Ainda que Berta Cáceres não tenha sido somente ambientalista, nem creio que tenha se definido desta forma, este prêmio, como ela mesma disse, representava um reconhecimento aos processos de resistência das comunidades, mas também apontou que: “o que nos inspira não são os prêmios, mas os princípios. Aqui, com ou sem reconhecimento, temos lutado e seguiremos lutando” (CÁCERES; ARCHIVO VIVO, 2018).

A cosmovisão lenca

Nós, feministas decoloniais, recuperamos espiritualidades dos povos e comunidades das quais somos parte. São expressões de resistência à imposição judaico-cristã que trouxe o colonialismo que apagou e deslegitimou espiritualidades, religiões e tradições sagradas não-cristãs. Apesar da violência com que foi implantado o judeu-cristianismo, a tal ponto que atualmente as igrejas em toda *Abya Yala* possuem uma força política extraordinária, estas espiritualidades “outras” permaneceram e têm sido fundamentais para a vida e lutas dos povos.

Na cosmovisão lenca, como outras de povos indígenas e afrodescendentes, não há uma separação entre xs humanxs, a água, as montanhas, os animais, o ar, a terra, os mortos e mortas. Toda forma parte de vida existência comunitária, que precisa cuidar e preservar, não somente para si mesma, mas para toda humanidade:

Em nossas cosmovisões somos seres que surgiram da terra, da água e do milho. Dos rios nós, povo lenca, somos guardiões ancestrais, além disso, protegidos pelos espíritos das meninas que nos ensinam que dar a vida de múltiplas formas na defesa dos rios é dar a vida para o bem da humanidade e deste planeta (CÁCERES, 2015).

É por esta cosmovisão que a defesa dos territórios não se trata somente de materialidades que permitem a sobrevivência, mas uma conexão dos seres com a transcendência espiritual. Na cosmovisão lenca, os rios são fundamentais, não só porque suas águas permitem vida, mas porque neles habitam os espíritos das meninas, guardiãs das águas. Por isso, Berta foi uma guardiã dos rios, como tantas outras e outros deste povo. Era tanto o que significavam os rios, que ela disse em várias ocasiões que sabia que ganharia a luta contra a instalação da hidroelétrica no Rio Gualcarque porque “me disse o rio”.

Estas forças espirituais, a concepção dos territórios não como mercadorias, mas como comunidades de vida coletiva, que questiona a ideia de um desenvolvimento que busca a espoliação e a depredação, foram centrais para Berta Cáceres:

Nossas consciências serão sacudidas pelo fato de somente estarmos contemplando a autodestruição baseada na depredação capitalista, racista e patriarcal. O Rio Gualcarque nos tem chamado, assim como os demais que estão seriamente ameaçados. Devemos acudir. A Mãe Terra militarizada, cercada, envenenada, onde se viola sistematicamente os direitos elementares, nos exige atuar. Então, construamos sociedades capazes de coexistir de maneira justa, digna e pela vida. Nos juntemos e sigamos com esperança, defendendo e cuidando do sangue da terra e dos espíritos (CÁCERES, 2015).

Mas, para os depredadores, capitalistas, colonialistas, heteropatriarcais e racistas não interessam estas cosmovisões, seu objetivo é acumular a margem da produção ecológica, material,

espiritual e epistemológica dos povos e, para alcançar seu objetivo, precisam eliminar quem se opõe. Por isso assassinaram Berta Cáceres. Ela representava a ação política comunitária, a oposição à violência contra as mulheres, a luta contra as políticas neocoloniais que roubam e eliminam as vidas dos que, historicamente, são considerados como não humanos, produto de um racismo estrutural que se formou há mais de 500 anos. Ela representava a vida em comunidade.

A palavra de ordem que deu a volta ao mundo: “Berta não morreu, se multiplicou”, reflete o legado que nos deixou sua luta e compromisso, e depois que tantas e tantos choramos seu assassinato, hoje ela revive em nossos pensamentos e política feminista decolonial e queremos seguir seu legado, pois como disse Melisa Cardozo em seu poema dedicado a Berta:

*Nós, compita, oferecemos aqui nossa antiga raiva
Que estamos acumulando por séculos
Às vezes cheias de força, às vezes sangrando
Nós mesmas nos faremos justiça
Que aqui permaneça sua presença
Que os prantos do mundo nos acompanhem
Em todas as línguas e aldeias distantes
Que conseguiram entender sua prosa libertária*

Referências

CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics, In: **D. Kelley Weisberg** (ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*. Philadelphia: Temple University Press, pp 383-395, 1993.

CÁCERES, B. **Discurso Prêmio Ambiental Goldman**. 2015. Disponível em: <http://www.rel-uita.org/archivo/index.php/es/bertha-caceres/item/7422-discurso-de-bertha-caceres-al-recibir-el-premio-ambiental-goldman-2015>. Acesso em 12 de fevereiro de 2022.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. The Combahee River Collective Statement, In: Barbara Smith (comp.), *Home Girls, A Black Feminist Anthology*. New York: Kitchen Table; Women of Colors Press, Inc., pp. 272-282, 1983/1977.

ESCOBAR, A. **La invención del Tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo**. Caracas: Editorial el perro y la rana, 2007.

ESPINOSA, Y. De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. **Solar**, 12 (1),141-171, 2016.

IM-DEFENSORAS. **La Lucha feminista de Berta Cáceres**. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BJtv7Xc7euY>. Acesso em 12 de fevereiro de 2022.

HILL COLLINS, P. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the politics of Empowerment**. New York: Routledge Classics, 1990.

HARVEY, D. **El nuevo imperialismo**. Akal, Madrid, 2004.

KINORAMA COLOMBIA. **Volveré y seré millones, Homenaje a Berta Cáceres**, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MBTRLmAjXfl>. Acesso em 12 de fevereiro de 2022.

KOROL, C. **Las revoluciones de Berta**. Buenos Aires: América Libre, 2018.

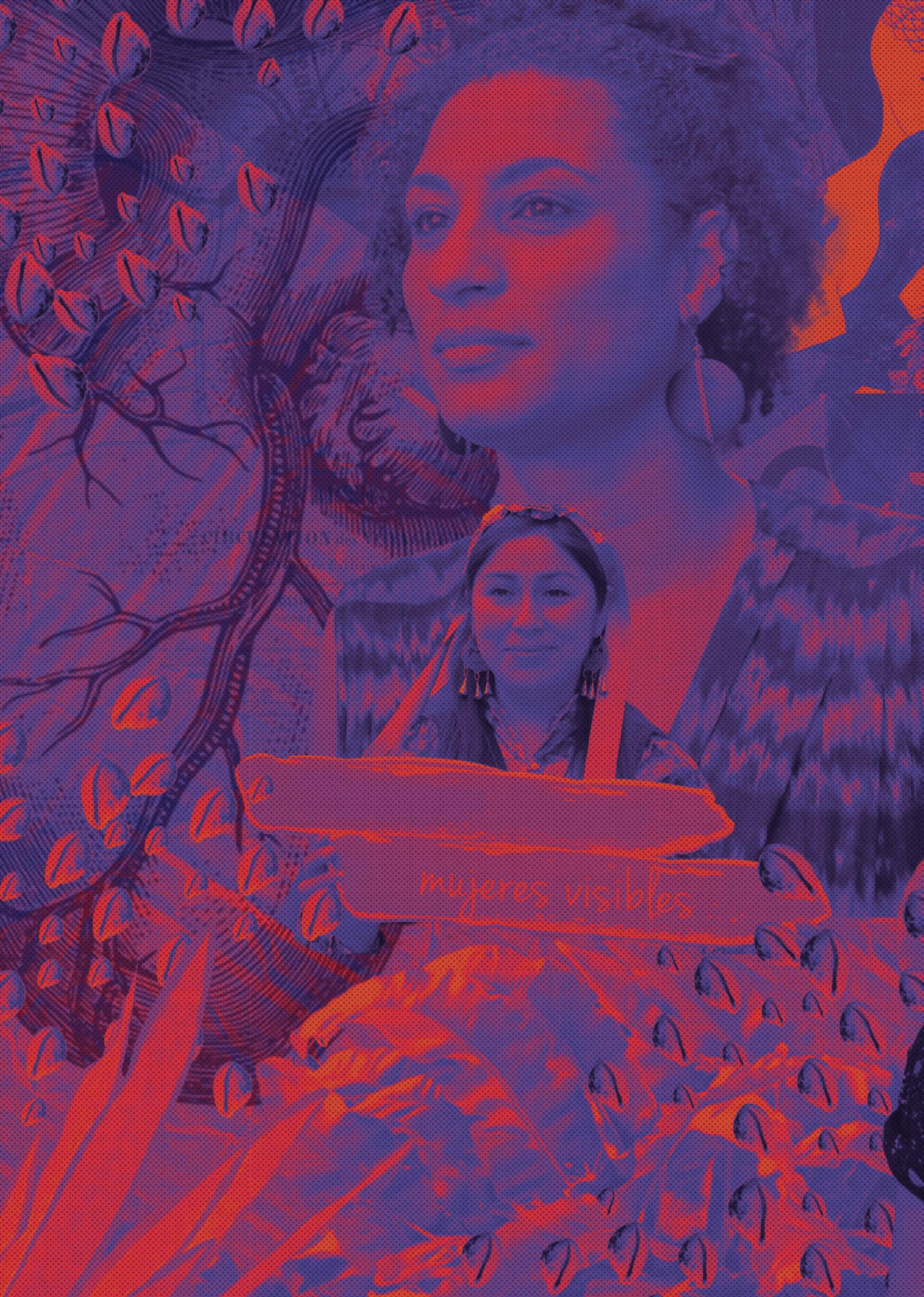
LUGONES, M. Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial, In: W, Mignolo (comp.), **Género y Descolonialidad**. Buenos Aires: Del signo, 2008.

OLIVÉ, C.; BILBAO, A. **Verde Carne Tierra Muerta**, 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TUWtC3wtdio>. Acesso em 12 de fevereiro de 2022.

PAULO FREIRE ARCHIVO VIVO. **Entrevista Berta Cáceres**, 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_GEIDuFeokA. Acesso em 12 de fevereiro de 2022.

RUBIN, G. The traffic in women : notes on the political economy of sex, In: Reiter, R. (ed.). **Toward and Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press. pp. 157-210, 1975.

QUIJANO, A. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América latina, In: **La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales**. LANDER, E. (coord.) Buenos Aires: Clacso. p. 1-14, 2000.



mujeres visibles



THE FUTURE
IS GENDER-FREE

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/ desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana, em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655



ISSN 2526-7655



9 772526 - 7655 4