

# María Lugones e o feminismo decolonial: poder, raça, gênero e ciscolonialidade

Maya Maia de Paiva

Bacharela em Filosofia (FFLCH/USP)

São Paulo, Brasil

maia.paiva@usp.br

## Resumo

Este trabalho tem como foco o pensamento de María Lugones, filósofa argentina e teórica da resistência fundamental para feminismo na América Latina. Ela mobiliza em sua teoria a crítica decolonial latinoamericana aliada às teorias e práticas feministas das pessoas de cor que habitam as fronteiras da ferida colonial. A noção de Colonialidade do Poder articula capitalismo, modernidade eurocêntrica, raça e colonialidade como uma ferramenta de análise crítica do poder global, no entanto, para a filósofa, esta teoria é incapaz de reconhecer a artificialidade do gênero da mesma forma que reconhece a raça como uma “ficção em termos biológicos”. Nesse sentido, Lugones propõe analisar a colonialidade do gênero pensando nesse poder como um sistema moderno-colonial de gênero e, a partir daí, aponta para o feminismo decolonial como uma prática de resistência a esse sistema. O pensamento de María Lugones nos permite ainda pensar em uma ciscolonialidade, ao aliá-lo à produção transfeminista de viviane vergueiro que reivindica a necessidade de nomear a norma cisgênera como estratégia de desnaturalizar o gênero em si e evidenciar suas violências.

Palavras-chave: gênero, raça, colonialidade do poder, feminismo decolonial

## Abstract

This work focuses on María Lugones' ideas, an Argentine philosopher and resistance theorist key name to feminism in Latin America. She combines in you philosophy Latin American decolonial theory and feminist theories and practices of people of color who live on the borders of the colonial wound. The notion of Coloniality of Power articulates capitalism, Eurocentric modernity, race and coloniality as a tool for critical analysis of global power, however, on the philosopher's view, this theory is unable to recognize the artificiality of gender in the same way as it recognizes race as a “fiction in biological terms”. In this sense, Lugones proposes to analyze the coloniality of gender by thinking about this power as a modern-colonial gender system and from there on she points to decolonial feminism as a practice of resistance to this system. María Lugones' thoughts

also allows us to think about ciscoloniality, by combining it with viviane vergueiro's transfeminist production that claims the need of naming the cisgender norm as a strategy to denaturalize gender itself and to emphasize its violences.

Keywords: gender, race, coloniality of power, decolonial feminism.

*Quando linguagens  
nos apagam através de silêncios e  
construtos coloniais [...]*

*É quando nós (também) escrevemos, gritando  
em noites de dores intermináveis e  
resistências coletivas. Desmantelando  
pequenos fragmentos de seus sistemas,*

*A cada ato de amor que efetivamos.*

*(viviane vergueiro, 2018)*

## 0. Introdução

O feminismo decolonial<sup>1</sup> é uma proposta radical e profundamente ancorada nas práxis e experiências de resistência das pessoas subalternizadas pelos regimes de raça e gênero no Sul Global e que revela estratégias teórico-práticas para a superação da colonialidade do gênero, o sistema global de opressão de gênero racializada heterossexual e capitalista que opera por meio da modernidade/colonialidade. Ambos os conceitos – feminismo decolonial e colonialidade de gênero – foram propostos inicialmente pela filósofa argentina María Lugones, partindo de duas principais matrizes de discussão: o feminismo negro e das mulheres do Sul Global e a Teoria Decolonial latino-americana. No entanto, faz-se necessário evidenciar que “em Abya Yala<sup>2</sup> aconteceram processos de descolonização com lutas que libertaram povos indígenas e negros do feito colonial [...] Assim, as práticas descolonizadas antecedem tudo que se chamou decolonial” (Curiel, 2020, p. 125), ou seja, o feminismo decolonial vem de muito antes de sua conceituação e essa retomada histórica é fundamental para as autoras que elaboram o tema de forma a não reforçar os apagamentos coloniais e epistemicídios<sup>3</sup>, sobre os quais nos debruçaremos mais à frente.

Revisitando os problemas fundamentais do feminismo tradicional e ampliando criticamente as discussões a partir das proposições dos campos de conhecimento supracitados, essa vertente do feminismo latino-americano propõe uma ruptura com a modernidade eurocêntrica racista e seu padrão mundial de poder capitalista: a colonialidade do poder, conceito-chave do pensador peruano Aníbal Quijano. Nesse

---

<sup>1</sup> Nas traduções e textos de pesquisadoras do tema, a grafia varia entre feminismo “descolonial” ou “decolonial”. Em nossas pesquisas, verificamos que ambas referem-se à mesma corrente teórico-política sendo variações de escrita apenas e, nesse sentido, adotamos “decolonial” como forma de alinhar evitar confusões e vincular a discussão mais diretamente ao campo da decolonialidade.

<sup>2</sup> Termo advindo da língua do povo Kuna, originário do norte da Colômbia, que significa “terra madura” ou “terra viva” e também é sinônimo de América. Desde 2004, o termo vem sendo usado pelos movimentos de povos originários do continente como forma de autodesignação em oposição a “América”, nome dado pelos colonizadores europeus e reafirmado pelas elites locais durante os processos de independência. Para saber mais ver: <https://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>

<sup>3</sup> Conceito proposto pela filósofa Sueli Carneiro a partir de Boaventura de Souza Santos para nomear o apagamento de conhecimentos e produções culturais dos povos negros e não-europeus. Aproximamos a proposição da argentina com essa noção da filósofa brasileira em um exercício interseccional e de agregar os feminismos de mulheres de cor do Sul Global, como feito pela própria Lugones.

sentido, cabe falar desse campo de estudos filosófico-social<sup>4</sup> como parte de um processo de renovação do debate filosófico contemporâneo com forte influência das ciências sociais, mas, sobretudo, interessado na elaboração de alternativas a uma racionalidade eurocêntrica, pretensamente universal e desarticulada de contextos sócio-históricos específicos. Esse campo está comprometido com um caminho alternativo ao da binariedade hierárquica: humano/não-humano, homem/mulher, centro/periferia, sujeito/objeto, teoria/prática, corpo/alma, bem/mal. Bem como com a construção de saídas para os impactos profundos da colonialidade do poder sobre as vidas, corporalidades e subjetividades das populações submetidas à dominação colonial.

Através da proposta do *sistema moderno-colonial de gênero*, María Lugones articula a crítica ao sistema global capitalista racializado de Quijano a uma crítica ao patriarcado branco biologizante, ecoando aqui várias autoras negras e não-brancas e as práticas de resistências coletivas do Sul Global. Sua proposta é fundamental para todo o desenvolvimento dos estudos feministas e decoloniais, sendo do nosso interesse aqui detalhá-la após uma breve apresentação da colonialidade do poder de Quijano, a fim de compreender melhor sua crítica ao autor. A articulação dos marcadores de “gênero” e “raça” nesse sistema e os impactos dela nas subjetividades colonizadas são também pontos importantes para este trabalho, bem como o entendimento dos seus efeitos na produção de normas e apagamentos. Nos interessa ainda perceber os desdobramentos mais recentes do pensamento de Lugones através da produção da transfeminista brasileira viviane vergueiro, que complementa o sistema da argentina ao introduzir a noção de *cisgeneridade* como estratégia de “nomear a norma”<sup>5</sup>, aglutinando em um só conceito uma série de elementos já mapeados por Lugones e aproximando seu pensamento dos estudos trans.

---

<sup>4</sup> O termo *filosófico-social* é proposto por Aníbal Quijano e adotado em seu pensamento de forma a borrar as fronteiras de uma suposta filosofia pura (metafísica eurocêntrica) e os estudos históricos, políticos e sociais, barreiras essas construídas pela própria colonialidade do saber a fim de hierarquizar conhecimentos (Quijano, 2009, p. 83).

<sup>5</sup> “Nomear a norma é o primeiro passo rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência, porque a norma é o que não se nomeia, e nisso consiste seu privilégio. A não marcação é o que garante às posições privilegiadas (normativas) seu princípio de não questionamento, isto é: seu conforto ontológico, sua habilidade de se perceber como norma e ao mundo como espelho” (Mombaça, 2021, p. 75).

Compreender a produção dessa “teórica da resistência”, como se autodeclara Lugones em *Rumo a um feminismo decolonial* (2014), nos oferece um horizonte de análise não só das relações de gênero e sexualidade, mas de todo o empreendimento capitalista moderno colonial. Sua ênfase na resistência enquanto uma tensão entre a “sujeitificação” e a subjetividade ativa<sup>6</sup> é reveladora por nos chamar a atenção para as práticas que já vêm sendo realizadas desde o advento da colonização, no âmbito do lócus fraturado das pessoas e comunidades que habitam a *diferença colonial*. Portanto, a proposta do feminismo decolonial aprofunda a crítica da colonialidade do poder e propõe a realização de um giro ou virada decolonial através de uma teoria que demanda uma prática concreta de respeito e valorização das multiplicidades subalternas e dos saberes por elas produzidos.

## 1. A colonialidade do poder

Durante os anos 1990, diversos intelectuais e ativistas latino-americanos se dedicaram a estudar as relações de poder do sistema capitalista global a partir de uma perspectiva própria que busca evidenciar o caráter colonial deste e desvelar camadas até então não debatidas na crítica ao sistema. O grupo modernidade/colonialidade e o projeto decolonial se consolidam no final da década, apresentando uma teoria crítica conectada às tradições das ciências humanas desenvolvidas na América Latina e no Caribe, sendo alguns de seus membros participantes de movimentos indígenas e negros no continente e do Fórum Social Mundial (Curiel, 2020). Ainda que constituído por origens e perspectivas teórico-políticas diversas, no grupo há o entendimento comum quanto à indissociabilidade do capitalismo global, da modernidade ocidental eurocêntrica e da colonialidade. Afirma-se que “com a conquista das sociedades e culturas que habitavam o que hoje é chamado de América Latina, começou a formação de uma ordem mundial que culmina, 500 anos depois, em um poder global que articula

---

<sup>6</sup> Conceito utilizado para captar a noção mínima de agenciamento daquela que resiste a múltiplas opressões e cuja subjetividade múltipla é reduzida pelas compreensões hegemônicas/compreensões coloniais/compreensões racistas-gendradas até o ponto de apagar qualquer agenciamento. É o pertencimento a comunidades impuras que dá vida ao seu agenciamento (Lugones, 2014, p. 940).

todo o planeta” (Quijano, 1992, p. 11, tradução nossa.)”, ou seja, toma-se a invasão das Américas em 1492 como o momento disparador para o desenvolvimento dessa ordem.

Aníbal Quijano é um dos principais nomes desse movimento, sobretudo por sua contribuição com o conceito de colonialidade do poder, sobre o qual nos debruçamos mais adiante. Ele traça uma distinção objetiva entre o colonialismo – estrutura de dominação/exploração política, econômica e social em que um povo específico domina outro localizado em um território distinto do primeiro, sem necessariamente implicar em relações racistas de poder (Quijano, 2009) – e a colonialidade, que decorre do primeiro, mas tem efeitos mais duradouros e profundos, vez que está enraizado na própria subjetividade dos povos colonizados, sem um necessário domínio político explícito, mas estruturando as relações socioculturais de poder e de saber a partir de classificações hierárquicas que, posteriormente, foram codificadas como raciais/étnicas (Quijano, 1992). A colonialidade tem como pedra angular a dominação capitalista eurocêntrica estruturada nessa classificação racial e geográfica que alcança dimensões materiais e subjetivas globais, operando sobretudo através do imaginário dos povos colonizados e lhes constituindo, sendo ela originada e mundializada a partir das Américas, segundo o autor.

É simultaneamente à consolidação da dominação colonial europeia nas Américas que se constrói o complexo cultural da racionalidade/modernidade ocidental que, através da violenta repressão cultural de outras epistemologias e do genocídio massivo de povos diversos em todo mundo, tornou-se paradigma universal de produção de conhecimento e da relação entre as humanidades e a “natureza”. Essa simultaneidade não foi acidental, sendo graças a ela, e à ascensão das relações sociais urbanas e capitalistas na Europa, que se deu o advento desse sistema, o que justifica a escolha do autor em falar sempre de modernidade/colonialidade, estratégia de evidenciar o imbricamento desses fenômenos. Quijano argumenta que:

Com a constituição da América (Latina), no mesmo momento e no mesmo movimento históricos, o emergente poder capitalista torna-se mundial, os seus centros hegemônicos localizam-se nas zonas situadas sobre o Atlântico – que depois se identificarão como Europa – e como eixos centrais do seu novo padrão de dominação

estabelecem-se também a colonialidade e a modernidade. Em pouco tempo, com a América (Latina), o capitalismo torna-se mundial, eurocentrado, e a colonialidade e modernidade instalam-se associadas como eixos constitutivos do seu específico padrão de poder, até hoje (Quijano, 2009, p. 73-74).

Enquanto se criavam identidades raciais societais hierarquizadas nas colônias, a saber: índios, negros, amarelos, mestiços, brancos; e geográficas no mundo: América, África, Ásia, Europa/Ocidente e Oriente; se desenvolvia no século XVII, nos principais centros hegemônicos da Europa, um modo de produzir conhecimento que dava suporte às necessidades do capitalismo: a medição cartesiana, a objetivação do cognoscível (relação sujeito-objeto), o sujeito individual e sua negação do “Outro” e a organização do mundo em categorias duais hierárquicas. Esse arcabouço teórico foi naturalizado de forma a tomar apenas a cultura europeia como racional, e as desigualdades culturais de outros povos como inferiores, fundamentando sua dominação e exploração. Este mesmo paradigma leva ao advento da noção de humanidade, no século XVIII, que sistematiza uma classificação da população global em “inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (Quijano, 2009, p. 75). e passa a conceituar as identidades raciais desenvolvidas anteriormente por meio das metodologias científicas elaboradas pela própria modernidade.

Dentro desse universo, Quijano argumenta que a colonialidade do poder, construída nesse longo processo, está estruturada em três pilares fundamentais: a modernidade eurocêntrica, o capitalismo mundial e a colonialidade. Este poder articula-se através de uma malha de relações sociais de exploração/dominação/conflito que asseguram a sua própria reprodução e regulação em função de cinco campos de controle: “1) o trabalho e os seus produtos; 2) a natureza e os seus produtos; 3) o sexo, os seus produtos e a reprodução da espécie; 4) a subjetividade e os seus produtos [...], incluindo o conhecimento; 5) a autoridade e seus instrumentos” (Quijano, 2009, p. 76). Foge do escopo desta pesquisa detalhar de forma precisa cada um desses campos, mas nos parece importante apontar a densidade da proposição de Quijano que apresenta uma tese da “heterogeneidade histórico-estrutural do poder”, em que cada um desses campos se interligam e convivem com formas e temporalidades distintas, o que o afasta das teorias políticas e econômicas totalizantes e hegemônicas. Ele reconhece que há



descontinuidades e incongruências nas formas de regulação desses meios, que operam sob a primazia da forma dominante. No caso da sociedade colonial, as formas modernas se impõem: o Estado-nação, a família burguesa e a racionalidade moderna, mas coexistem com formas classificadas como “primitivas” (Quijano, 2009).

Essa tese demarca também uma crítica à ideia de totalidade típica do pensamento ocidental eurocêntrico, que, segundo o autor, leva a um reducionismo teórico e a uma “metafísica do macro sujeito histórico” – em uma crítica indireta à metafísica hegeliana e seus desdobramentos<sup>7</sup>. Tal totalidade universalizante distorce a percepção do mundo e das próprias relações que o organizam, reduzindo a complexidade das articulações dos campos sociais, ao que o autor se contrapõe propondo que “cada elemento de uma totalidade é uma particularidade e, ao mesmo tempo, uma especificidade e, eventualmente, até uma singularidade. Todos eles se movem dentro da tendência geral do conjunto, mas têm ou podem ter uma autonomia relativa (...) eventualmente conflituosa com a do conjunto” (Quijano, 2009, p. 86). A partir disso, ele nos permite pensar em uma estrutura axiforme em que os eixos todos constituem e são constituídos pelas múltiplas relações de poder em cada domínio da vida humana, bem como pelas contradições e disputas inerentes a eles. Esta estrutura será fundamental para pensar as articulações de opressões e poder dentro da modernidade/colonialidade, sendo ela bastante útil para a proposta de María Lugones como veremos.

Dentro desse complexo sistema da colonialidade do poder, há ainda a classificação social como elemento necessário para se analisar o poder capitalista eurocêntrico. O autor afirma que existem três linhas diferentes que, como as anteriormente citadas, também operam de forma conjunta: trabalho, raça e gênero, resultando em “classes sociais” descontínuas e conflituosas articuladas pela própria colonialidade do poder e sujeitas a constantes desclassificações e reclassificações dos indivíduos (Quijano, 2009). Quijano argumenta ainda que a partir das Américas

---

<sup>7</sup> Quijano tece uma longa crítica às teorias baseadas na ideia de totalidade, seja o idealismo hegeliano, o estruturalismo ou mesmo o materialismo histórico mais clássico, buscando filiar-se a um marxismo desenvolvido desde a América Latina e propor outro sistema de análise do poder global. Para ver mais indicamos a leitura de Quijano, 2009.

acrescentou-se o fenótipo enquanto uma categoria de classificação. Já o sexo, a idade e a força de trabalho são muito antigos, sendo os dois primeiros “atributos biológicos diferenciais, ainda que seu lugar nas relações de exploração/dominação/conflito esteja associado à elaboração desses atributos como categorias sociais” (Quijano, 2009, p. 105) e o último desvinculado da estrutura biológica, fruto de disputas históricas nos meios sociais e naturalizado, assim como o fenótipo<sup>8</sup>.

É importante notar a centralidade dada ao advento do racial para a consolidação desse padrão de poder moderno/colonial no pensamento de Quijano, pois “a ‘racialização’ das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do caráter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjetivo” (Quijano, 2009, p. 107).

Esta classificação foi difundida mundialmente tomando diferenças fenotípicas como evidências de desigualdades raciais e geográficas e, conseqüentemente, de superioridade e dominância (europeus > não-europeus — centro/Europa > periferia/Sul Global). Outro ponto importante para o interesse específico deste trabalho é o reconhecimento da criação de normas, padrões comportamentais sexuais e de organização familiar construídos no campo das relações de gênero vinculados à classificação racial e que partem das distinções biológicas do sexo (Quijano, 2009). Os padrões europeus de família e sexualidade produzem a desintegração das unidades familiares que não se enquadram na família burguesa, e o “livre” (não-pago) acesso homens brancos às mulheres negras, indígenas e de outras etnias, enquanto na Europa se estabelece uma suposta fidelidade às esposas brancas aliada à prostituição (acesso remunerado ao corpo feminino).

Essas categorias de dominação/exploração de uma corporeidade colonialmente produzida são naturalizadas e tornadas ahistóricas de forma mitológica e poderosa, “o exemplo mais conhecido é a produção do ‘gênero’ como se fosse idêntico a sexo” (Quijano, 2009, p. 112). Quijano defende que, apesar de tudo, o sexo é um atributo

---

<sup>8</sup> “Enquanto a produção social da categoria ‘gênero’ a partir do sexo é, sem dúvida, a mais antiga na história social, a produção da categoria ‘raça’ a partir do fenótipo é relativamente recente e a sua plena incorporação na classificação dos indivíduos nas relações de poder tem apenas 500 anos, começa com a América e a mundialização do padrão de poder capitalista” (Quijano, 2009, p. 106)

biológico e tem alguma relação com o gênero, enquanto que a ‘cor’ e a ‘raça’ são literalmente invenções eurocêtricas. Mas, ambas se materializam definitivamente na corporalidade, sendo o corpo nível decisivo das relações de poder e espaço de consolidação quase inescapável da colonialidade, fazendo-se necessário reconhecer o lugar central desse elemento no caminho de libertação das pessoas e dos povos desse poder colonial global (Quijano, 2009). Tal dimensão do acesso ao corpo se torna ainda mais simbólica quando levamos em conta a naturalização da distinção judaico-cristã entre corpo e alma, marcada pela inferioridade e submissão do primeiro.

É justo nesse ponto da relação entre gênero e sexo, bem como do entendimento do racismo enquanto uma “ficção em termos biológicos” (Lugones, 2020) que reside o cerne da crítica de María Lugones ao sofisticado empreendimento de Quijano. Tanto o pensador peruano quanto Lugones estão em confluência em relação à necessidade urgente de uma descolonização epistemológica, a fim de desmontar a colonialidade do poder e acabar com o racismo, que é condição articuladora do padrão universal do capitalismo. No entanto, concordamos com a crítica da filósofa argentina de que há em Quijano uma naturalização do dimorfismo sexual, do gênero biologizado, da distribuição patriarcal do poder e da heterossexualidade enquanto pressupostos. Portanto, é imprescindível uma complexificação desse sistema de poder a partir da consideração do gênero enquanto categoria imposta pela colonialidade e indispensável, tanto quanto a raça, para o seu êxito global. A questão da corporalidade, como bem reconhece Quijano, é essencial para um desmonte da colonialidade do poder, cabendo ao feminismo decolonial debruçar-se sobre esse ponto por sua análise dos imbricamentos de poder que produzem os corpos.

## **2. O sistema moderno-colonial de gênero e a colonialidade do gênero**

Em sua longa investigação acerca do imbricamento entre raça, classe, gênero e sexualidade, María Lugones se propõe a criticar a organização ontológica do mundo a partir das categorias homogêneas, atômicas e hierárquicas da modernidade, sendo papel dos feminismos das mulheres de cor e do terceiro mundo realizar a crítica do universalismo e da lógica categorial, dando a ver essas intersecções para além das

categorias homogêneas e fixas. Nesse sentido, o sistema moderno-colonial de gênero é uma lente para aprofundar o estudo da opressão da modernidade colonial e de suas dicotomias hierárquicas (Lugones, 2014), sendo ele elaborado, como visto antes, a partir da colonialidade do poder e dos feminismos negros e decoloniais. A autora argumenta que há ainda uma cumplicidade silenciosa dos homens colonizados e de cor em relação à dominação patriarcal, sendo o seu o objetivo “fazer visível a instrumentalidade do sistema de gênero colonial/moderno em nossa subjugação - tanto dos homens quanto das mulheres de cor - em todos os âmbitos da vida” (Lugones, 2020, p. 55).

Como vimos, a proposição da colonialidade do poder já carrega em si a percepção do entrelaçamento de raça e gênero enquanto estruturas gerais de dominação. No entanto, há uma limitação na definição da esfera sexo/gênero apenas enquanto uma disputa pelo controle do “acesso ao sexo, seus recursos e produtos” (Quijano *apud* Lugones, 2020, p. 56), pois a perspectiva de Quijano pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo e seus recursos, além de uma redução desse campo a termos reprodutivos. Há uma incongruência nesta forma de análise por manter velada uma naturalização da opressão heterossexual e patriarcal imposta sobre mulheres colonizadas e não brancas e pessoas LGBTQIA+ no geral. A autora argumenta, na contramão desse entendimento, afirmando que não se faz necessária uma organização em termos de gênero para as relações sociais, muito menos que sejam obrigatoriamente heterossexuais e patriarcais. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade e o patriarcado são chamados por Lugones de “o lado iluminado/visível da organização colonial/moderna de gênero” e estão inscritos no próprio significado de gênero (Lugones, 2020, p. 56). Este fato não foi percebido por Quijano, o que o levou a conformar-se com o sentido hegemônico de gênero em sua argumentação.

Considerando que a colonialidade do poder é responsável pela introdução de classificações sociais universais a partir da ideia de “raça”, o que produz uma profunda transformação na organização das relações globais, Lugones propõe perceber que o imbricamento entre raça e gênero no esquema axiomático e descontínuo de Quijano leva necessariamente a entender o “sexo” e o “gênero” de maneira parecida. A

proposta do sistema moderno-colonial de gênero visa justamente evidenciar a artificialidade não só do “gênero” como também do “sexo” e a sua centralidade no processo de expansão colonial com a sua classificação da população em identidades estanques e em posições desiguais de poder, acesso e visibilidade. As feministas de cor há tempos denunciam que as categorias binárias coloniais negam brutalmente suas próprias existências nesse sistema e “somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissolúvelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor” (Lugones, 2020, p. 60), uma vez que essas categorias tomam o grupo dominante como parâmetro (mulher = mulher branca burguesa heterossexual / negro = homem negro heterossexual).

Ora, considerando que os eixos estruturais axiomáticos de Quijano já revelam essa indissociabilidade, faz-se necessário então abandonar a hiperbiologização do gênero e perceber que, tal qual a relação raça-fenótipo, a relação gênero-sexo é uma ficção em termos biológicos inventada pela colonialidade. A crítica à colonialidade do gênero aponta para a necessidade de reconceituar – ou até abandonar – essas categorias, pensando sua intersecção a partir da contribuição da interseccionalidade estadunidense, mas não tomando as categorias como homogêneas. É preciso reconhecer a ambivalência da posição das sujeitas colonizadas nesse *lócus fraturado*: simultaneamente oprimidas e resistentes; simultaneamente racializadas e generificadas e se autodeterminando a partir de noções próprias que escapam a essas categorias<sup>9</sup>. O sistema de gênero é hierárquico e racialmente diferenciado, logo, a racialização nega humanidade e gênero às pessoas colonizadas, sendo urgente desnaturalizar suas normas e revelar horizontes no passado e no futuro para organizações sociais que partam de outras lógicas relacionais.

---

<sup>9</sup>Lugones tece uma breve crítica à interseccionalidade desenvolvida pelo feminismo negro estadunidense reconhecendo sua importância ao revelar que “mostra a falha das instituições em incluir discriminação ou opressão contra mulheres de cor”, mas não é capaz de pensar a presença dessas sujeitas tanto como oprimidas como enquanto resistentes por se pautar na lógica categorial moderna (identidades estáticas, homogêneas e atomizadas e dicotômicas). Ela inspira-se na interseccionalidade, mas também percebe suas fragilidades, pensando uma leitura própria dessa noção a partir de sua experiência e outras pessoas do Sul Global. Para saber mais, veja Lugones, 2014, p. 942-943, nota 13.

Para tal, Lugones apresenta inúmeras evidências que desmontam o lado “iluminado/visível” do sistema moderno colonial de gênero (a construção hegemônica e a-histórica do gênero), como já mencionado anteriormente. Através do pensamento de Julie Greenberg, a autora revela como o próprio dimorfismo sexual é socialmente construído, através do fato de que 1% a 4% da população mundial é intersexual, o que demonstra que a biologia é, em si, uma interpretação de dados realizada através do apagamento de outros fatos, sendo a patologização e as “correções” cirúrgicas e hormonais mecanismos de controle que buscam invisibilizar a realidade plural da própria conformação dos corpos. Paula Gunn Allen é também evocada para fundamentar evidências de sociedades tribais pré-colonial que não adotavam classificação sexual binária, ou mesmo que funcionavam a partir de um igualitarismo de gênero ginocêntrico, que tinha a força feminina como primordial para o funcionamento de sua cosmologia e reconheciam de forma positiva tanto a homossexualidade quanto o “terceiro gênero” (Lugones, 2020).

Uma autora crucial para a argumentação de Lugones é a nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí. Sua impactante pesquisa sobre a cultura iorubá a leva a afirmar que “o opressivo sistema de gênero imposto à sociedade iorubá fez bem mais que transformar a organização da reprodução” (Oyěwùmí, 2020, p. 64), houve uma introdução de diferenças de gênero e de uma lógica que não existia naquela comunidade. Para Oyěwùmí, “o gênero tornou-se importante nos estudos sobre os povos iorubá, não como um artefato da vida iorubá, mas porque a vida iorubá, passada e presente, foi traduzida para o inglês para se adequar ao padrão ocidental de raciocínio corporal. Esse padrão é aquele em que o gênero é onipresente, o masculino é a norma e o feminino é a exceção” (Oyěwùmí, 1997, p. 30). Ela segue defendendo que o gênero é uma produção sociocultural e que a categoria “mulher” não é universal, denunciando que o feminismo branco euro-estadunidense e sua centralidade dada a essa categoria oculta outras formas de opressão colonial (Oyěwùmí, 2020).

A pensadora nigeriana entende que o gênero é uma ferramenta introduzida pelo Ocidente para produzir categorias sociais que se opõem de forma binária e hierárquica que viabilizaram a dominação, dividindo a população colonizada entre antagonismos internos levando os homens colonizados a colaborarem com a dominação. Ela afirma

que “uma das primeiras conquistas do estado colonial foi a criação da categoria ‘mulheres’” (Oyěwùmí *apud* Lugones, 2020, p. 66), vez que a sociedade iorubá era caracterizada por um igualitarismo sem gênero e que esse advento levou os “homens” a aliarem-se à colonialidade contra “mulheres”. A tradução das noções iorubá de *obinrin* e *okunrin* como “fêmea/mulher” e “macho/homem”, respectivamente, é imprecisa, já que não há oposição binária nem mesmo hierárquica entre elas. O empreendimento colonial impõe raça e gênero armando uma inferiorização dos africanos e uma inferiorização das “anafêmeas” (proposição da autora para escapar da ideia de mulher/fêmea ocidental), desmontando os laços organizacionais iorubá pautados no princípio da ancianidade que é dinâmico e fluido e na matrifocalidade, que tem a maternidade como instituição primordial.

Nesse sentido, a missão civilizatória cristã e o epistemicídio imposto pelo empreendimento colonial, não só em África, mas em todo Sul Global, foram basilares para a naturalização da heterossexualidade compulsória, bem como a patriarcalização das relações e a binarização do gênero. Sequer é possível falar em gênero ou sexualidade em inúmeras sociedades pré-coloniais que tinham cosmopercepções<sup>10</sup> radicalmente distintas das construídas pelo referencial moderno-colonial que rege o que restou delas hoje, existindo povos mesoamericanos que percebiam até mesmo o sexo em termos fluidos (Lugones, 2009). É através do lado oculto/obscuro do sistema moderno colonial de gênero que essas mudanças foram introduzidas violentamente por meio de processos dispersos, lentos e vinculados diretamente à colonialidade do poder: o genocídio massivo dos povos, a exploração das forças de trabalho até a morte, as violações sexuais e hipersexualização, o desmantelamento das relações comunitárias igualitárias, a perseguição, condenação e apagamento de práticas culturais e religiosas etc. O triunfo do cristianismo instaurou a normatividade de conexão entre gênero e civilização que focou “no apagamento de práticas comunitárias ecológicas, saberes de

---

<sup>10</sup>“O termo ‘cosmovisão’, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais [...] ‘cosmopercepção’ será usada ao descrever os povos iorubás e outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos” (Oyěwùmí, 1997, p. 3).

cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle e práticas reprodutivas sexuais” (Lugones, 2009, p. 938).

Por fim, podemos concluir esta seção evidenciando que a naturalização do dimorfismo biológico, da redução do gênero ao campo do privado e do controle do sexo e seus recursos e produtos é uma opção ideológica apresentada como biológica com impactos profundos nas corporalidades colonizadas. E, considerando que “a raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero - ambas são ficções poderosas” (Lugones, 2020, p. 73), não faz sentido perpetuar uma crítica à colonialidade do poder ancorada na manutenção da colonialidade do gênero. O sistema moderno-colonial de gênero é uma contribuição crucial para um desenvolvimento da crítica ao capitalismo global e ao feminismo hegemônico, em suma, um aperfeiçoamento crítico da proposição de Quijano que denuncia suas fragilidades e aponta para a superação delas. Para Lugones, “colonialidade” revela mais do que a classificação social pela colonialidade do poder e de gênero, mas também a “redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos” (Lugones, 2020, p. 939).

### 3. O feminismo decolonial

A colonialidade do gênero nos permite compreender a opressão através da interação complexa dos sistemas econômicos, raciais e de gênero. No entanto, a opressão é apenas um dos elementos ativos na história de quem resiste, sendo fundamental se reconhecer as práticas dessas pessoas resistentes a fim de revelar o que é eclipsado pelo poder. Para tanto, Lugones propõe o feminismo decolonial enquanto possibilidade de superação do sistema. Essa proposta extrapola a opressão, oferecendo materiais para a compreensão da situação sem sucumbir a ela, compreendendo os processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista e heteronormatividade, que se impõem sobre as sujeitas subalternizadas, ao mesmo tempo em que reconhece suas relações comunitárias resistentes, suas *subjetividades ativas*. Descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis, não



reduzível apenas a uma análise epistemológica, mas sobretudo pautada na educação popular e no reconhecimento das estruturas do poder para desmascará-las e levar à recusa delas por meio da organização coletiva (Lugones, 2020, p. 941).

A hierarquia dicotômica do humano e não-humano é central na modernidade colonial, onde povos indígenas e africanos são espécies não-humanas, logo, não são sequer homens ou mulheres. Lugones afirma que o sistema moderno-colonial de gênero foi imposto ainda na primeira fase da modernidade, momento da invasão das Américas, e através da missão civilizatória cristã foi difundido para as populações colonizadas, justificando suas crueldades diversas através da ideologia da colonialidade do gênero. No entanto, nunca houve qualquer interesse em generificar ou sequer humanizar as colonizadas, suas diferenças “sexuais” eram vistas apenas enquanto macho-fêmea, tal qual os animais, e suas corporalidades são apenas objeto de exploração extrativista até seu esgotamento – na escravidão ou na exploração de mão de obra precarizada.

O objetivo da autora é, a partir dessa compreensão, perceber as relações “íntimas e cotidianas que resistem à diferença colonial”, entendendo a intimidade como a vida entretecida por pessoas que não ocupam autoridades (Lugones, 2020, p. 936). Ela defende que a categoria “mulher colonizada” é vazia, vez que “nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher”. Para sair desse paradigma, é necessário trazer ao centro do pensamento os “seres que resistem” a partir da diferença colonial, afastando-se de uma leitura que lê pessoas colonizadas apenas como oprimidas. Sua teoria da resistência propõe que pensemos em uma subjetividade ativa, que é o reconhecimento do agenciamento daquelas que resistem às múltiplas opressões e que têm suas subjetividades constituídas também de formas múltiplas. O conceito revela uma saída da compreensão dessas sujeitas apenas na ótica hegemônica da epistemologia colonial racista-gendrada que promove um apagamento dos seus agenciamentos comunitários (Lugones, 2014).

Essa subjetividade resistente se expressa infrapoliticamente, ou seja, em um espaço de dentro, que não apenas o espaço público, da legitimidade, da autoridade, da voz, do sentido e da visibilidade. Ela demonstra o potencial libertador das comunidades de oprimidas, que recusam os significados e a organização social construídas pelo

poder, se autodeterminando através das bases que residem na diferença colonial, território entre mundos que as comunidades colonizadas ocupam e desde onde produzem suas existências coletivas: “somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna. Esta é uma vitória infrapolítica.” (Lugones, 2014). María Lugones argumenta que uma dedicação total aos mecanismos de micro e macrocirculação de poder exaure as forças de resistência, descaracterizando o próprio sentido de libertação, sendo necessário atentar para a práxis desse entre-lugar das comunidades que operam a partir de seu *locus* fraturado.

De forma bastante inspiradora, a autora nos convida a entender o sistema global capitalista colonial não como algo totalmente exitoso, mas sim como um processo continuamente resistido até hoje. Esse *locus* fraturado habitado pelas colonizadas é constituído tanto pelo mundo imaginado/imposto pela colonialidade quanto pelos complexos culturais preexistentes a ela e construídos nos encontros subjetivos e intersubjetivos a partir dela (Lugones, 2014). Há processos de negociações e diálogos muitíssimo desiguais nesse encontro colonial, mas que, ainda assim, são atravessados por múltiplas vias: as cosmologias eurocêntricas e as outras diversas que se encontram na Abya Yala ou na Améfrica Ladina<sup>11</sup>, em uma multiplicidade relacional. Portanto, faz-se necessário ler o mundo a partir de suas próprias cosmologias “mestiças” a fim de encontrar saídas de uma leitura que reitere epistemicídios e a colonialidade do poder.

Este movimento radical de descolonização do olhar e do pensamento é constitutivo do feminismo decolonial. Por meio de um reconhecimento profundo das práticas constituídas a partir, e apesar, da diferença colonial, que continuamente resistem à colonialidade e simultaneamente são por ela constituídas. O sistema moderno-colonial de gênero se infiltra em todas as camadas da vida, mas as respostas ao poder são constituídas em um movimento constante dos corpos marcados por essa fraturada de mundos. Nesse movimento, residem as formas criativas de reflexão e

---

<sup>11</sup> Proposição de Lélia Gonzalez que reposiciona no centro a participação dos povos africanos na constituição histórico-cultural do continente que se convencionou chamar de América Latina. Em sua argumentação, Gonzalez demarca que a latinidade europeia é inexistente, defendendo que o caráter “ladino”, ou seja, da esperteza e malandragem é constitutivo dessa cultura mais do que aquela. Para saber mais, ver Lélia Gonzalez, 2020.

comportamentos que não são consentidos pelo poder, muito menos autorizados por ele. Habitar a fratura da diferença colonial é a única possibilidade para o ser que é atravessado por duas interpretações de vida, um espaço de confronto entre histórias que desafiam dicotomias, como por exemplo os encontros entre as cosmologias cristãs e ameríndias, ou cristã e africanas, ou cristãs e islâmicas etc<sup>12</sup>.

O “*locus* fraturado de enunciação a partir da perspectiva subalterna define o pensamento de fronteira como respostas à diferença colonial” (Mignolo *apud* Lugones, p. 947). É nesse *locus* que o saber subalterno se constitui e onde esse pensamento de fronteira emerge, e é nesse sentido que María Lugones propõe um pensamento feminista de fronteira, uma construção que “vê a colonialidade de gênero e rejeição, resistência e resposta” ao mesmo tempo, um pensamento que resiste ao hábito epistemológico do apagamento, que adota uma perspectiva da subalternidade e se propõe partir de um terreno epistemológico novo. Interessa à autora a multiplicidade intrínseca à fratura, uma tensa multiplicidade que escapa ao congelamento fossilizado da colonialidade do poder e das identidades do sistema moderno-colonial de gênero.

A autora afirma ainda que não se resiste sozinha à colonialidade do gênero, esse movimento opera desde dentro, na forma de estar, compreender e viver no mundo de maneira compartilhada e interrelacional. São comunidades mais que indivíduos que realizam esse fazer cotidiano, onde se produz a si mesmo e a outras práticas econômicas, ecológicas e sociais que afirmam a vida ao invés do lucro. Por isso, Lugones argumenta em favor de uma *ética de coalizão*, que desafia as dicotomias hegemônicas e não reduz as multiplicidades e diferenças, mas reconhece a criatividade resistente das respostas das comunidades dos *lócus* fraturados. Seu pensamento é de uma teoria que só se sustenta através de práticas e que não prescreve respostas e modos de agir pré-definidos, mas aponta perguntas e mapeia caminhos tecidos no seio das comunidades

---

<sup>12</sup> “[A diferença colonial] é, finalmente, a localização tanto física como imaginária onde a colonialidade do poder opera na confrontação entre dois tipos de histórias locais dispostas em diferentes espaços e tempos ao redor do planeta. Se a cosmologia ocidental é o ponto de referência historicamente inevitável, as múltiplas confrontações de dois tipos de histórias locais desafiam dicotomias. Cosmologias cristã e indígena-americana, cosmologias cristã e ameríndia, cosmologias cristã e islâmica, cosmologias cristã e confuciana, entre outras, só acionam dicotomias onde você as olha uma por uma, não quando você as compara nos confins geo-históricos do sistema moderno/colonial mundial” (Mignolo *apud* Lugones, 2020, p. 946).

que resistem desde o princípio da invasão colonial-capitalista até os tempos contemporâneos.

#### **4. A cisgeneridade: uma proposição transfeminista**

Ao longo desse mergulho no pensamento Lugones e das autoras com quem ela dialoga, nos parece inevitável refletir sobre as formas que sua proposta rumo a um feminismo decolonial têm sido praticadas em território brasileiro. São muitas as aproximações possíveis com autoras como Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez e mesmo com os movimentos feministas das mulheres do campo, mulheres indígenas, negras e periféricas. Nesse sentido, nos chama a atenção a originalidade dos desdobramentos dessa filosofia no pensamento de viviane vergueiro, uma transfeminista contemporânea em diálogo com as proposições de Lugones busca pensar as experiências e lutas trans, travestis e gênero-diversas.

A definição do conceito de cisgeneridade é o ponto de partida fundamental para vergueiro, que busca fundamentar teoricamente essa noção proposta pelos movimentos trans para se referir às pessoas cuja identidade de gênero com a qual se identificam corresponde ao sexo que lhes foi atribuído em seu nascimento. Em resumo, o termo “cisgênero” se refere às pessoas “não-transgênero” (Jesus *apud* Vergueiro, 2018, p. 27):

Trata-se de um esforço no sentido de encontrar formas de se referir às normalidades corporais e de identidades de gênero sem recorrer a terminologias que, de uma maneira ou outra, partem da naturalidade ou superioridade cisgênera – como, por exemplo, o uso de termos como “biólogo” e “de verdade” para designar pessoas que não sejam trans travestis. Para além desta equiparação necessária, analisar a cisgeneridade implica também em uma possibilidade de refletir sobre a normalidade e os dispositivos de poder que produzem sua naturalização: uma análise sistêmica que nos viabilize cartografias críticas acerca das violências institucionalizadas e não institucionalizadas contra as diversidades corporais e de identidades de gênero (vergueiro, 2016, p. 252 - 253).

Esta estratégia de dar nome à norma nos parece complementar a crítica de Lugones à colonialidade de gênero por sua capacidade de sintetizar em um conceito-

chave diversos apontamentos da argentina quanto ao gênero biologizante, ao dimorfismo sexual e à heterossexualidade compulsória. Esse pensamento crítico da cisgeneridade, compreendendo-a como um arcabouço de práticas, normas e poderes mais do que uma identidade estanque, revela uma complexificação do estudo sobre as violências normativas, algo totalmente diverso de uma simples oposição de identidades binárias (cis — trans). A noção de cisgeneridade é uma ferramenta poderosa para explicitar a marginalização imposta a pessoas e comunidades trans travestis e sexo-dissidentes, o controle rigoroso das identidades de gênero e sexualidade e a própria artificialidade do gênero. Essa proposta é “uma forma, enfim, de identificar ciscolonialidades e as exigências políticas necessárias e estratégicas diante destas violências” (vergueiro, 2016, p. 256).

Essa disputa conceitual opera na linguagem um tensionamento que explicita não apenas uma proposição teórico-analítica, mas sobretudo um posicionamento “epistêmico+político”, como defende viviane vergueiro. Assim como a colonialidade em sua constituição axiomática, a cisgeneridade está apoiada em três eixos fundamentais: a pré-discursividade, a binariedade e a permanência (vergueiro, 2016, p. 257). Esses três eixos ecoam temas presentes já na teoria da colonialidade do gênero de Lugones como, por exemplo, a crítica à pré-definição de sexos e gêneros a partir de critérios objetivos e características corporais independente dos contextos sócio-culturais e a naturalização a própria ideia de um “sexo biológico” natural (pré-discursividade); e a explicitação da colonialidade na binariedade e no dimorfismo sexual típico das ciências euro-americanas (binariedade). Por fim, há também a ideia de permanência que desmonta a crença em uma coerência física e psicológica dos corpos ao longo do tempo com o seu ideal de gênero marcado a partir do “sexo biológico”. Esta noção não nos parece estar presente em Lugones, mas dialoga com sua crítica às identidades enquanto cristalizações das subjetividades em ideais coloniais brancos e europeus. Por fim, para as pessoas mais familiarizadas com a teoria queer, é evidente que vergueiro se apoia também em Judith Butler, estando alinhada a uma compreensão do gênero enquanto de

performatividade<sup>13</sup>, e não enquanto uma experiência de permanência e binariedade cristalizada. No entanto, para a autora os estudos queer são, em si, limitados pela sua incapacidade de abarcar um enfrentamento à colonialidade, com autoras/es/us queer majoritariamente do Norte Global e uma desarticulação de suas proposições diante de outros aspectos da crítica à modernidade/colonialidade, vistos no início deste trabalho. É nesse sentido que viviane vergueiro nos propõe pensar em uma ciscolonialidade, articulando a crítica à cisgeneridade realizada pelos estudos queer e pelos movimentos LGBTQIA+ aos pensamentos e lutas decoloniais. Este movimento nos parece aprofundar todo o sistema de María Lugones, oferecendo ferramentas fundamentais para tecer saídas à colonialidade do gênero.

O enfrentamento à ciscolonialidade e à colonialidade de gênero se constrói, segundo viviane vergueiro, ao “estabelecer processos de re+escrita e des+aprendizados críticos, legitimar e valorizar os conhecimentos específicos provenientes de nossas comunidades, particularmente nas suas intersecções” (vergueiro, 2016, p. 267). Não é mera coincidência a confluência de suas propostas com as do feminismo decolonial de Lugones, ambas produzem teorias que reconhecem a práxis das experiências resistentes nas pessoas que habitam a fronteira do mundo colonial e o tensionam cotidianamente. Vergueiro segue defendendo que:

Quando contrapomos nossas experiências complexas e interseccionalmente localizadas contra as epistemologias dominantes que simplificam e condescendem nossas comunidades e pessoas trans travestis, construímos fissuras na ciscolonialidade que, espero, possam explicitar e denunciar as funções morais por detrás das supostas objetividade e neutralidade das ciências, permitindo a constituição de outros modelos de gênero (vergueiro, 2018, p. 267).

Esse encontro entre os estudos trans e a filosofia de María Lugones não é exclusividade do pensamento de viviane vergueiro, há pensadoras trans em diversos

---

<sup>13</sup>“O gênero não deve ser interpretado como uma identidade estável ou um lugar em que se assenta a capacidade de ação e de onde resultam diversos atos, senão como uma identidade fragilmente constituída no tempo, instituída em um espaço exterior mediante uma reiteração estilizada de atos [...] uma concepção do gênero como temporalidade social constituída” (Butler apud vergueiro, 2016, p. 261).

lugares do mundo bebendo do seu pensamento <sup>14</sup> e construindo importantes contribuições para o feminismo decolonial como um todo. Sem dúvida, as pessoas trans e travestis são também essas subjetividades ativas que habitam a ferida colonial e produzem as resistências às quais Lugones frequentemente se refere. O transfeminismo brasileiro é, nesse sentido, uma força bastante inspiradora, destacando-se globalmente por sua inventividade e radicalidade, sobretudo das pessoas trans não-brancas que têm ocupado espaços de poder na mídia, política, cultura e educação do país. Este é um movimento também profundamente ancorado na práxis das ruas e dessas experiências do lócus fraturado que escapam do poder da cisgeneridade construindo para si subjetividades singulares e resistentes desde uma infra até uma macropolítica.

### **Considerações finais**

O percurso ambicioso deste trabalho, que passa rapidamente por proposições densas e bastante complexas, tem como propósito construir um panorama breve e qualificado da complexidade das forças que constituem a colonialidade do poder. Tomando como cerne o pensamento de María Lugones e sua crítica a Aníbal Quijano, buscamos contribuir para a visibilidade e difusão das propostas radicais do feminismo decolonial latinoamericano. Nos parece importante reconhecer que essa vertente feminista, ao nos revelar o sistema moderno-colonial de gênero, abarca a multiplicidade das experiências generificadas e compreende sua indissociabilidade do processo de racialização imposto aos povos colonizados em todo o mundo. O empreendimento moderno-colonial é um complexo de imbricamentos de raça, gênero e cisgeneridade a serviço do capitalismo global eurocêntrico, e as saídas deste sistema vêm sendo gestadas e vividas pelas subjetividades ativas que habitam as fronteiras deste mundo, negociando epistemologias conflitantes de formas criativas e inspiradoras.

---

<sup>14</sup> Ver o debate virtual “The Philosophy of María Lugones Meets Transgender Studies: A Complex Conversation” realizado pela California State University. O encontro na íntegra está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Op3yTmPFytk> Acesso em: 15 jan. 2023.

Tomamos aqui o caso do transfeminismo brasileiro, a partir das proposições de viviane vergueiro, como exemplo para compreender o funcionamento destas teorias-práticas resistentes. A ciscolonialidade pode ser encarada como o próprio sistema moderno-colonial de gênero, e as tecnologias coletivas de nomear e resistir a ele são múltiplas e devem ser observadas atentamente por quem deseja se somar a esse campo de luta e pensamento. Como bem afirma, María Lugones:

As perguntas proliferam neste momento e as respostas são difíceis. Elas requerem colocar, novamente, a ênfase em metodologias que se adequam a nossas vidas, de maneira que o sentido de responsabilidade seja máximo. Como aprendemos umas das outras? [...] Como nos entrecruzarmos sem assumir o controle? Com quem fazemos esse trabalho? O teórico aqui é imediatamente prático [...] Como praticamos umas com as outras, engajando-nos em diálogo na diferença colonial? Como saber que estamos fazendo isso? [...] Estamos nos movendo em um tempo de encruzilhadas, de vermos umas às outras na diferença colonial construindo uma nova sujeita de uma nova geopolítica feminista de saber e amar (Lugones, 2014, p. 950-951).

Na intenção de fazer parte da ética da coalizão que ela nos ensina, costuramos ao da autora pensamentos diversos que reconhecem que a resistência decolonial é muito anterior a nós e seguirá para muito depois das nossas vidas. É necessário reverberar e reconhecer o fazer filosófico que está presente nestes pensamentos que, rebeldemente, não se enquadram em campos da filosofia bem definidos e nem sequer na própria filosofia totalmente, ao extrapolá-la em diálogo com outros campos do saber. O campo dos estudos decoloniais ainda é bastante marginalizado dentro e fora das academias, assim como os estudos trans, mas ambos têm se expandido e alcançado muitos espaços, de forma que seguir aprofundando-os é parte do compromisso com demandas do tempo em que vivemos e das lutas com as quais compactuamos.

## Referências bibliográficas



ABYA YALA. In: *Enciclopédia Latinoamericana*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015. Disponível em: <<https://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>>. Acesso em: 12 nov. 2023.

CAL STATE LA Department of Philosophy. *The Philosophy of María Lugones Meets Transgender Studies: A Complex Conversation*. Youtube, 17 de junho de 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0p3yTmPFytk>>. Acesso em: 15 jan. 2023.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 96 – 124.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 121-136.

GONZALEZ, Léila. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: LIMA, Márcia, RIOS, Flavia (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2020, p. 127-138.

LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 53-83.

\_\_\_\_\_. Rumo a um feminismo descolonial. Tradução de Juliana Watson e Tatiana Nascimento. *Estudos Feministas*, v. 22, nº 3, p. 935-952, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>>. Acesso em: 20 jul. 2024.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

OYĖWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 84 - 95.

\_\_\_\_\_. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in:

COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de wanderson flor do nascimento. Disponível em:

<[https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81\\_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\\_-\\_visualizando\\_o\\_corpo.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_visualizando_o_corpo.pdf)>. Acesso em: 20 jul. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENDES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 73 - 117. Disponível em: <<https://ayalaboratorio.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/09/quijano-anibal-colonialidade-do-poder-e-classificac3a7c3a3o-social.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2024.

\_\_\_\_\_. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: *Perú Indígena*, vol. 13, n.29, p.11-20, 1992.

Disponível em: <<https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>> Acesso em: 20 jul. 2024.

VERGUEIRO, viviane. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In: MESSEDER, S., CASTRO, M.G., and MOUTINHO, L., orgs. *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 249-270.

Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/mg3c9/pdf/messeder-9788523218669-14.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2024.

\_\_\_\_\_. *Sou travestis: estudando a cisgeneridade como uma possibilidade decolonial*. Brasília: padê editorial, 2018.