



A PRODUÇÃO GENERIFICADA DO BRINQUEDO DE MIRITI: MARCAS DE COLONIALIDADE

THE GENERALIZED PRODUCTION OF THE MIRITI TOY: BRANDS OF COLONIALITY

Joyce Otânia Seixas Ribeiro
Universidade Federal do Pará – UFPA

Resumo:

O objetivo é analisar as marcas de colonialidade na produção generificada do brinquedo de miriti. Para tanto, por meio de pesquisa teórica, exploro as contribuições do giro decolonial para compreender as estratégias de poder e os mecanismos de domínio do sistema-mundo moderno/colonial. O aporte teórico conta com Quijano (2005), Mignolo (2003, 2005, 2008), Restrepo e Rojas (2010), Freyre (2003), Ribeiro (1995), Del Priore (2006, 2011, 2016) e Lugones (2008, 2011). Entre os resultados, é possível afirmar que a aventura colonial obteve sucesso pelo uso intensivo de quatro estratégias, a colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero, e de quatro mecanismos que funcionam interligados: a racialização, os binarismos, a representação e o eurocentismo. Dois aspectos da colonialidade de gênero constituem a produção generificada do brinquedo de miriti: o catolicismo e o patriarcalismo. Avançando sobre os efeitos duradouros do patriarcalismo, concluo que a divisão de tarefas por gênero e a produção familiar são traços do patriarcalismo lusitano, que ainda produzem identidades e subjetividades femininas e masculinas hierarquizadas e desiguais.

Palavras-chave: Giro decolonial. Colonialidade de gênero. Produção generificada.

Abstract:

The objective is to analyze the marks of coloniality in the generalized production of miriti toy. To do so, through theoretical research, I explore the contributions of decolonial turn to understand the strategies of power and the mechanisms of domination of the modern / colonial world-system. The theoretical contribution is made by Quijano (2005), Mignolo (2003, 2005, 2008), Restrepo and Rojas (2010), Freyre (2003), Ribeiro (1995), Del Priore (2006, 2011, 2016) and Lugones (2008, 2011). Among the results, it is possible to affirm that the colonial adventure was successful by the intensive use of four strategies, the coloniality of power, of knowledge, of being and of gender, and of four mechanisms that function interconnected: racialization, binarisms, representation and Eurocentism. Two aspects of the coloniality of gender constitute the generalized production of the toy of miriti: Catholicism and patriarchy. Moving forward on the enduring effects into of patriarchy, I conclude that the division of tasks by gender and family production are traits of Lusitanian patriarchy, which still produce hierarchical and unequal feminine and masculine identities and subjectivities.

Keywords: Decolonial turn. Coloniality of Gender. Gender Production.



1. Outras rotas

Este artigo resulta de pesquisa em desenvolvimento intitulada “A produção generificada do brinquedo de miriti: uma leitura a partir do pensamento decolonial de María Lugones”. Um dos objetivos do projeto é refletir as estratégias de domínio cultural e de subjetivação do sistema moderno/colonial de gênero neste estágio de globalidade imperial. Para este estudo, acionei Quijano (2005), Mignolo (2003, 2005, 2008), Castro-Gómez (2005), Escobar (2005), Restrepo e Rojas (2010), Freyre (2003), Ribeiro (1995), Del Priore (2006, 2011 2016) e Lugones (2008, 2011). A decisão metodológica é pela pesquisa teórica, que conta com o mapeamento de literatura, a seleção, a leitura, e documentação de artigos científicos, capítulos de livros e livros, com vista a análise.

Antes de seguir, acredito na necessidade de esclarecer sobre o sentido do que denominei de “produção generificada”. Durante pesquisa desenvolvida entre os anos de 2013-2015¹ identifiquei quatro elementos da bicentenária tradição do brinquedo de miriti do município de Abaetetuba²: a estética da miniaturização, os temas tradicionais, a relação com o Círio de Nazaré e a produção generificada. Esta é m processo caracterizado pela divisão generificada de tarefas e pela produção familiar nos ateliês. O processo está ancorado na crença de que existe trabalho bruto e trabalho leve, sendo que o trabalho considerado bruto consiste em tarefas masculinas como cortar-modelar, lixar, aplicar selador ou massa; o trabalho supostamente *leve*, o feminino, consiste na pintura e no acabamento das peças. Além desta crença, existe outra, a

¹ Pesquisa intitulada *O brinquedo de miriti no município de Abaetetuba: a tradução da tradição de um artefato pedagógico-cultural por meio das intersecções de gênero e sexualidade*/Prodoutor/UFPA 2013-15; contou com o apoio de duas bolsistas de Iniciação Científica: Lidia Sarges Lobato e Delisa Pinheiro Pinheiro.

² Abaetetuba é uma cidade típica do interior do Pará, conhecida por muitas e contingentes representações como: terra da cachaça, cidade da dança, cidade das olarias, cidade das drogas, cidade das águas, cidade da poesia, cidade dos autos, cidade da carpintaria naval, cidade da arte, terra das cestarias; a representação mais recente é *capital mundial do brinquedo de miriti*. A cultura do miriti é responsável por sua visibilidade e prestígio, e sua maior expressão é este artesanato popularmente chamado de brinquedo de miriti. A cultura do miriti se expressa na tradição e no patrimônio cultural. A tradição é bicentenária, de origem popular, e trazida aos dias atuais por meio da tradição oral. RIBEIRO, Joyce. *A produção generificada do brinquedo de miriti: espaço para o re-existir por meio da pedagogia decolonial*. 38 ANPED, São Luís: UFMA, 2017.



do *dom* masculino para cortar-modelar e dar vida às peças. O dom é masculino, pois só os homens o detêm, por serem habilidosos e destemidos no manuseio de uma faca com fio cortante para modelar. Em razão de ferimentos constantes mesmo em mãos hábeis como as masculinas, as mulheres são impedidas de cortar o miriti, limitando-se a pintura. O pai-provedor da família é o artesão-chefe do ateliê, posto adquirido pelo dom, habilidade e destemor; o artesão-chefe organiza e controla o ateliê, com a prerrogativa de ocupar a esfera pública. As mulheres dividem as atividades do ateliê com os afazeres domésticos, logo, sua circulação na esfera pública fica limitada. Resulta desse arranjo da produção generificada a hierarquização, invisibilização e a desigualdade entre artesão e artesãs do miriti, com visíveis desvantagens materiais e simbólicas para elas.

Para proceder a análise de “produção generificada” por meio da “colonialidade de gênero”, conceito delineado nos marcos do “giro decolonial”, preciso retomar seus pressupostos. Desse modo, situo o “colonialismo” destacando as quatro colonialidades e os quatro mecanismos de domínio colonial, com destaque para a “colonialidade de gênero”. Encerro com uma breve incursão analítica sobre a cena colonial do Brasil, para entender a lógica organizacional dos ateliês do miriti, por meio de uma de suas marcas, o patriarcalismo.

Resta destacar que esta pesquisa tem se constituído em um desafio por várias razões: devido a crítica decolonial contar com muitos matizes teóricos, uma vastíssima produção, uma infinidade de ferramentas analíticas, e, por meu interesse e incursão serem recentes. Confesso que a potência social, epistêmica e educativa desta modalidade de crítica tem me energizado e mobilizado. Este é o primeiro exercício no manuseio de ferramentas decoloniais que considero vigorosas pelo imperativo da interseccionalidade - entre elementos da cultura europeia e das culturas nativas, entre teorias crítica e pós-críticas - para pensar uma *episteme outra* na América Latina.



2. O giro decolonial: outra modalidade de crítica

Não me deterei na cartografia do Grupo Modernidade/Colonialidade³, retomando sua origem, seus integrantes ou sua produção intelectual, pois outros estudos já se ocuparam desta tarefa⁴. Preferi discutir aspectos que considero fundamentais para a compreensão dos pressupostos do “giro decolonial”, um movimento teórico, ético e político que questiona as pretensões da política, da episteme e da ontologia da modernidade europeia.

Como o colonialismo se constitui em ponto de partida das reflexões e proposições do grupo, julgo necessário situá-lo. O colonialismo é um antigo modo de controle externo – do território, dos recursos da produção, do trabalho, da política e da cultura de povos colonizados – praticado por certa nação imperial. A aventura colonial, como bem sabemos, tem início com as missões cristãs do século XVI e se estende até após a 2ª Guerra Mundial. Restrepo e Rojas (2010), esclarecem que é preciso evitar confundir colonialismo com colonialidade; o primeiro é uma forma de dominação político-administrativa das colônias pelas metrópoles; já a segunda, é um padrão de poder global bem mais profundo e duradouro.

Uma vez concluído o processo de colonização, a colonialidade permanece vigente como esquema de pensamento e marco de ação que legitima a diferenças entre sociedade, sujeitos e conhecimentos. Em outras palavras, o colonialismo tem sido uma das experiências históricas constitutivas da colonialidade, mas a colonialidade não se esgota no colonialismo pois inclui muitas outras experiências e articulações que operam no presente (RESTREPO; ROJAS, 2010, p.16 – tradução livre).

Assim, a colonialidade é um padrão de poder de longa duração, considerada o lado obscuro da modernidade e ainda operando sobre as muitas experiências hoje, o que impõe

³ Entre os integrantes do Grupo Modernidade/Colonialidade estão: Anibal Quijano, Walter D. Mignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh e Maria Lugones.

⁴ Para mais sobre, ver: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Colombia: Universidad del Cauca, 2010; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas**. Porto Alegre v. 14, n. 1 pp. 66-80 jan.-abr. 2014.



redobrar as iniciativas de reflexão sobre suas ações e efeitos. Adicionalmente, para os autores acima mencionados, é preciso evitar confundir descolonização e decolonialidade.

Com descolonização se indica um processo de superação do colonialismo, geralmente associado as lutas anticoloniais no marco de estados concretos. A descolonização tende a se circunscrever ao que se tem denominado de independências políticas das colônias, que para as Américas inicia no final de século XVIII e ainda não terminou [...]. A decolonialidade [...] se refere ao processo que busca transcender historicamente a colonialidade [...]. Por isso, a decolonialidade supõe um projeto muito mais profundo e uma luta urgente no presente; supõe subverter o padrão de poder colonial, mesmo com a falência do colonialismo (RESTREPO; ROJAS, 2010, p.16-17 – tradução livre).

Estes esclarecimentos iniciais me permitem avançar. Muitos estudos sobre as causas e as consequências da modernidade foram produzidos, porém, os do Grupo Modernidade/Colonialidade promovem uma analítica particular e inovadora. Para o grupo, a modernidade e o capitalismo têm sido duramente criticados desde Marx, Freud, Nietzsche, passando por Adorno e Horkheimer até chegar ao amplo espectro das teorizações pós-modernas; do ponto de vista social, a modernidade é criticada pela violência da exploração, dominação e opressão; do ponto de vista epistêmico, pelo fundacionalismo, teleologismo, essencialismo e universalismo. Para Quijano (2005) estas críticas à modernidade são bastante parciais por estarem borradas pelo eurocentrismo, argumento reafirmado por Mignolo (2008) ao destacar que Hobsbawm e Adorno, por exemplo, teceram pesadas críticas ao barbarismo ocidental contra os Judeus, mas não contra os afrodescendentes, indígenas e mestiços, o que comprova o quanto a crítica ocidental é parcial, pois entretecida nos marcos das regras do jogo imperial eurocêntrico.

Para Quijano e Mignolo, na América Latina ainda pensamos, analisamos, refletimos, descrevemos e escrevemos a partir de excessiva obediência aos conceitos, categorias e axiomas europeus. Assim procedendo, mantemos uma identidade disciplinar com as Ciências Sociais e a filosofia ocidental, com sua cosmovisão monotópica, hermeticamente fechada no grego e no



latim, e nas seis línguas europeias modernas⁵ que produziram arte, política, ciência, cultura e marcaram nossas subjetividades. Mas nesta civilização de morte e terror, algumas vozes críticas cartografaram as insanas manifestações da irracionalidade moderna, mascaradas por representações de civilização salvadora e garantidora de bem-estar. Algumas destas vozes integram o Grupo Modernidade/Colonialidade, que nos anos de 1990, produziu novas armas para serem usadas no *front* decolonial. Essas teorizações promoveram impactos teórico-políticos na América Latina, sendo denominadas de “giro decolonial” ou “inflexão decolonial”, uma reação as “colonialidade”. Sua intenção é questionar a modernidade, o colonialismo, e a ciência moderna a partir da crítica às Ciências Sociais e Humanas, pois estas contribuíram para o sucesso da empreitada colonial, por meio de discursos que a legitimou. Para tanto, o giro decolonial coloca em cena outra ética, outra política e outra episteme, e se movimenta para além de algumas abordagens dos Estudos Culturais e dos estudos pós-coloniais, em razão de considerar difícil aplicar algumas de suas contribuições nesta região. Neste ponto, cabe destacar as diferenças entre o giro decolonial e os estudos pós-coloniais. Santiago Castro-Gómez e Grosfoguel (citados por RESTREPO; ROJAS, 2010)⁶ argumentam que os estudos pós-coloniais expressam conceitualmente as experiências pós-coloniais da Índia e a atual colonização da Palestina. Estes estudos estão ancorados Foucault, Gramsci, Derrida e Lacan, sendo os trabalhos de Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak as referências de maior visibilidade. Restrepo e Rojas (2010) indicam três aspectos que diferenciam o giro decolonial dos estudos pós-coloniais.

Primeiro, a distinção entre colonialidade e colonialismo que referíamos anteriormente; a inflexão decolonial opera dentro do espaço de problematização aberto pela colonialidade, enquanto os estudos pós-coloniais não se constituem pelo colonialismo. Segundo, as experiências históricas e o lócus de enunciação são diferentes: o da inflexão decolonial é a diferença colonial que remonta a colonização da América Latina e do Caribe pelas primeiras potências europeias como Espanha e

⁵ As seis línguas europeias modernas são: inglês, francês, espanhol, italiano, português e alemão.

⁶ Cf. CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (eds.). **El giro Decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.



Portugal, entre os séculos XVI e XIX, no contexto da primeira modernidade; enquanto os estudos pós-coloniais se referem a colonização da Ásia e África entre os séculos XVIII ao XX, por parte das potências do norte europeu (França, Inglaterra, Alemanha) no contexto da segunda modernidade. Finalmente, como defende Mignolo ‘[...] o pensamento decolonial se diferencia da teoria pós-colonial ou dos estudos pós-coloniais em que a genealogia destes se localiza no pós-estruturalismo francês mais que na densa história do pensamento planetário decolonial’ [...] (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 24 – tradução livre).

O giro decolonial se refere especificamente às experiências, trajetórias intelectuais e políticas próprias da América Latina. Durante a revisão de literatura percebi uma multiplicidade teórica e política que resulta dos diferentes campos de saber dos quais parte a crítica: Sociologia, Antropologia, Filosofia e Pedagogia. De tudo, já não é mais possível permanecer na prática de oposição aos conceitos modernos e eurocêntricos, sendo imperativo avançar e ultrapassar os limites do Marxismo, do Freudismo, do Lacanismo, do Foucaultianismo, e do Derridianismo, mas sem deslegitimá-los; é necessário criticá-los a partir do nosso lugar, a partir da intersecção situada e do diálogo com a episteme europeia, até porque, não é possível ignorar os ideais europeus ainda caros na contemporaneidade como liberdade, igualdade e democracia⁷. Assim, o desafio é formular teorias regionais, uma *episteme outra* que é mestiça, e se constitui como um modo de agir e de pensar, considerando a política do lugar, a interculturalidade e a interseccionalidade em tempos de globalidade imperial⁸.

Como indiquei antes, para ser bem-sucedida a nação imperial fez uso intensivo da colonialidade que conta com quatro versões e quatro mecanismos de domínio.

⁷ Há muitos conhecimentos emergentes na América Latina designados como: *epistemologias do sul* de Santos; a *transmodernidade* de Dussel; a *episteme em relação* de Maritza Montero; e o *pensamento liminar* de Mignolo.

⁸ Casto-Gómez (2005) denomina o atual momento como uma *governamentalidade sem governo*, apontando o quanto é nebuloso, em razão de não necessitar do Estado para promover a regulação social. Neste sentido, a sujeição ao sistema-mundo já não é assegurada por instituições como a escola ou a fábrica, mas sim pela produção de bens simbólicos e pela sedução ao consumo. Contestando Casto-Gómez, Escobar (2005) argumenta que a *globalidade imperial* tem o objetivo de suprimir as culturas subalternas do desenho do mundo; este mapa atual é centrado nos EUA *pós 11 de setembro*, e funciona nos marcos eurocêntricos, com o objetivo de controlar territórios, recursos e populações para consolidar o modelo neoliberal. Para Escobar é preciso vislumbrar críticas e soluções não modernas para os problemas da região, considerando a intersecção entre *política do lugar* e *política da diferença* (Grifos nossos).



3. As estratégias e mecanismos de domínio dos povos nativos

Sem proceder a um estudo exaustivo, neste ponto explorarei as quatro estratégias de domínio colonial, a colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero, bem como os mecanismos acionados neste processo: a racialização, os binarismos, a representação e o eurocentrismo, destacando o que julgo essencial necessário para sua compreensão.

A “colonialidade do poder” foi delineada por Quijano (2005), como uma lógica de poder que constituiu a modernidade desde o século XVI, e inaugurou um novo sistema-mundo⁹, caracterizado pela apropriação massiva da terra, pela exploração do trabalho e pela dispensabilidade das vidas humanas; a dispensabilidade de vidas consideradas não-humanas se traduziu no genocídio étnico no passado – Incas, Maias, Astecas e muitas outras etnias nativas – e na contemporaneidade, com o genocídio de judeus e povos africanos. A colonialidade do poder foi imposta aos povos colonizados, afetando as relações socioculturais, a autoridade, e a produção do conhecimento por meio de mecanismos como a racialização, os binarismos, as representações e o eurocentrismo, explicados mais adiante.

Para Castro-Gómez (2005), a colonialidade do poder corrige e amplia o conceito foucaultiano de poder disciplinar, ao mostrar que os dispositivos panópticos erigidos pelo Estado moderno, inscrevem-se numa estrutura de caráter mundial, configurada pela relação colonial entre centro e periferias. Deste ponto de vista, é possível dizer que a modernidade é um projeto político com dispositivos disciplinares com dupla governamentalidade jurídica: para dentro e para fora; exercida para dentro pelos estados nacionais, em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação; exercida *para fora* pelas potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial, para assegurar o fluxo de

⁹ Noção desenvolvida por Immanuel Wallerstein (1974); para o autor, o sistema-mundo tem origem no século XVI na França e no Reino Unido, sendo constituído como fundamento das diferenças regionais e pela hierarquia entre centro, periferia e semiperiferia. Cf: WALLERSTEIN, Immanuel. **O sistema mundial moderno**. Vol. I: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Porto: Ed. Afrontamentos, 1974.



matérias-primas da periferia em direção ao centro. Ambos os processos formam uma única dinâmica estrutural.

A “colonialidade do saber” foi delineada por Mignolo (2005), como resultado da violenta conquista ibérica; não se constitui em violência militar, mas em violência epistêmica, uma ação planejada que define as regras do jogo científico, suas bases, seus fundamentos, tendo uma dupla finalidade: a de constituir o conhecimento – negando todo e qualquer conhecimento diferente do europeu –, e de subjetivar os povos colonizados. A *colonialidade do saber* é camuflada por um universalismo não universal. Contestando a violência epistêmica e implodindo a sujeição do conhecimento produzido pelos povos do sul, Mignolo (2008) esclarece que os gregos inventaram o pensamento filosófico, mas não o pensamento; e Porto-Gonçalves (2005, p.3) reforça esta ideia ao argumentar que o “[...] pensamento está em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram”, havendo muitos modos de vida e múltiplas epistemes sobre a vida, as águas, a terra, o fogo, e o ar, e que são patrimônio da humanidade.

Com a colonialidade do saber, o pensamento ocidental promoveu a exotização e a fetichização da diferença colonial. A razão colonial procedeu assim por ser indolente – ter preguiça de pensar a diferença – e arrogante, ao impor verdades absolutas e inquestionáveis, produzindo inexistências como a saída mais fácil, rápida e eficiente (SANTOS, 2000). A desobediência epistêmica é, portanto, uma responsabilidade política, científica e ética no fazer intelectual em nossa região.

Nelson Maldonado-Torres¹⁰ é quem mais tem se ocupado da colonialidade do ser, a dimensão ontológica da colonialidade do poder (RESTREPO; ROJAS, 2010), que se refere a experiência vivida no sistema-mundo moderno/colonial que inferioriza e desumaniza certas populações. É um processo que se materializa a partir de estereótipos negativos do *Outro* colonizado, e os mais recorrentes são aqueles que afirmam categoricamente que estes são

¹⁰ Nelson Maldonado-Torres é Presidente da Associação Caribenha de Filosofia e Professor Adjunto de Estudos Étnicos Comparados, do Departamento de Estudos Étnicos da Universidade de Califórnia, Berkeley.



desprovidos de cultura, de razão científica, e de habilidades cognitivas para produzir conhecimento. Da perspectiva dos processos de subjetivação, a bondade, a humanidade, e a temperança são próprias do colonizador, ao passo que a maldade, a barbárie e a incontinência são marcas do colonizado, o que faz com que ambas as identidades se excluam, impedindo a comunicação entre colonizador-colonizado de realizar-se no campo da cultura, em razão de seus códigos serem impenetráveis. Por meio da colonialidade do ser se constitui identidades e subjetividades subalternas, inferiorizadas e silenciadas – a despeito das resistências –, na tentativa de garantir a hegemonia imperial.

Por meio das colonialidades as nações imperiais controlaram territórios, produziram conhecimentos descontextualizados, descorporizados, *des-subjetivados* (LANDER, 2005a, 2005b), e inventaram a diferença colonial, lançando mão de quatro mecanismos indissociáveis.

A racialização é um mecanismo disciplinar que inferioriza as culturas (costumes, conhecimentos, línguas, religião, memórias) e os povos de regiões colonizadas. É um processo intencional que funciona a partir da lógica binária, instituindo representações (verdades) a partir de um padrão supostamente universal; por meio da racialização foram produzidas as diferenças e as alteridades inferiorizadas.

Os binarismos são operações de pensamento ancoradas em opostos que inventam os contrastes necessários à feição colonial do mundo. Neste mapa político de governo e domínio, os binarismos – colonizador/colonizado, centro/periferia, branco/negro/indígena/mestiço, superior/inferior, racional/irracional, culto/inculto, civilizado/selvagem, homem/mulher, cultura/natureza, desenvolvido/atrasado, passado-moderno, humano-não humano – produzem dualismos que impedem o diálogo.

As representações são discursos de domínio, controle, subordinação, amplamente naturalizadas como verdades incontestáveis. Por meio destes discursos, o oriente foi representado como o *Outro* do ocidente, mas, por outro lado, a América Latina, foi e ainda é representada como nação de terceira classe ou nação subdesenvolvida. Esta é a grande narrativa universal da modernidade colonial europeia dos séculos XVIII e XIX, disseminada por



cronistas, viajantes, filósofos e teólogos. Nesta narrativa, o *Outro* colonizado foi representado como aquele a quem falta algo: inferior, selvagem, inculto, irracional, indolente, rude, sem capacidade cognitiva, violento, bruto, sem modos, sem controle da sexualidade, enfim, não-humano. Os povos violentamente colonizados foram negativamente representados e seus saberes foram ignorados pela razão colonial.

O eurocentrismo é uma lógica que destaca a Europa como referência civilizatória, superior, universal, incomparável; nesta dinâmica, a modernidade não é problematizada como associada e/ou resultante da aventura colonial nas Américas, assim como são ignorados seus negativos efeitos econômicos, políticos e culturais sob os povos colonizados. Da perspectiva do eurocentrismo, as nações não europeias são consideradas como o passado e o atraso, e os demais povos colonizados como débeis física e cognitivamente.

Passo, agora, a quarta estratégia de domínio, a dimensão de gênero da aventura colonial nas américas.

4. Colonialidade de gênero: a inferiorização das indígenas, negras e mestiças

As três colonialidades promoveram a internalização da subalternidade nas estruturas subjetivas de mulheres e homens colonizados, sendo uma das dimensões da lógica moderna hegemônica de classificação das pessoas (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014). Para analisar as peculiaridades das relações entre os gêneros no mapa da colonialidade, agora contamos com uma ferramenta inovadora: a colonialidade de gênero, que foi delineada pela filósofa feminista María Lugones¹¹, em seu artigo *Colonialidad y género* (2008). Neste artigo, Lugones acompanha o *giro decolonial* e tece críticas à noção de gênero de Quijano (2005), considerada por ela como limitada; por essa trilha, a autora chega a noção de *colonialidade de gênero*, ferramenta específica para a análise da dominação colonial de gênero na América Latina.

Em relação ao sistema-mundo moderno/colonial, Lugones (2008, 2011) concorda que a modernidade tem relação de interdependência com a colonialidade, e que a colonialidade do

¹¹ Lugones é argentina e professora de Estudos da Mulher e Literatura Comparada na Universidade de Binghamton, Nova York.



poder garantiu a dominação colonial nas muitas dimensões da vida, por meio da constituição de um espaço para a introdução do sistema moderno/colonial de gênero. Como o sistema moderno/colonial possui uma dimensão de gênero, a crítica precisa ser disparada, a partir da intersecção entre racialização, gênero e colonialidade.

A autora argumenta que o sistema moderno/colonial de gênero possui um lado claro e outro obscuro: o lado claro, é o hegemônico, binário, branco e heterossexual; o lado obscuro é a invisibilização e a exclusão da diferença colonial, dos não-ditos, não-brancos e transgêneros. Seguindo a trilha delineada pelo *giro decolonial*, Lugones busca desconstruir as colonialidades ainda presentes nas relações sócio culturais no atual mapa do sistema-mundo moderno/colonial, mascaradas pela hierarquização racializada dos humanos: o homem branco, naturalmente racional; a mulher branca, reprodutora da dominação colonial; e os não-brancos, negros, índios e mestiços, os bestializados. A hierarquia racializada consegue agudizar ainda mais a exclusão de gênero, ao não representar as mulheres indígenas-negras-mestiças, por considerar que estas não podem ser representadas na categoria universal “mulher”, nem nas categorias índio e negro.

A crítica à Quijano (2005) delinea-se a partir do argumento de que o sociólogo peruano procede a uma análise potente da colonialidade do poder, porém, ao descrever e analisar as relações de gênero, se mantém atado ao padrão heterossexual eurocêntrico, focando na disputa pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Ao centrar suas análises nas relações inerentes ao controle do sexo, ou sobre quem controla e quem é controlado, para Lugones (2008), o autor pensa o sexo nos limites patriarcais, ainda ancorado em aspectos biológicos, nos binarismos e na dominação polarizada e heteronormativa. Lugones (2008) conclui que Quijano não percebe o gênero como modo subjetivo de dominação e desconsidera a intersecção entre gênero e outros marcadores sociais como raça, etnia, sexualidade, geração, classe.

Para delinear sua noção de gênero como construção social, Lugones recorre a duas experiências ocorridas no cenário colonial, para comprovar que a hierarquia e a dominação de gênero não existiam entre certos nativos antes da conquista europeia. A primeira é sobre a sociedade africana Yorubá (do estudo de Oyéronké Oyewùmí), cujas relações de gênero antes



da colonização não se constituíam como binárias nem hierárquicas. A nação imperial impôs seu sistema patriarcal à esta comunidade matriarcal alterando sua organização social, política e cultural; mulheres antes criativas, autônomas e com liderança foram excluídas e subjetivadas a partir da matriz feminina europeia, ou seja, como mulheres submissas, frágeis e incapazes de exercer o poder. A segunda, a experiência dos nativos Americanos que manifestavam crenças na espiritualidade, consideravam o feminino e a igualdade de gênero, contrariando a cultura de gênero das nações imperiais europeias, cuja a economia, a autoridade e a produção do conhecimento era patriarcal e hierárquica. Desse modo, resultou das colonialidades, a extinção de filosofias nativas e sua substituição por filosofias europeias, bem como a substituição da criatividade e do governo feminino pela racionalidade do governo masculino.

Com estes dois exemplos fica claro que a dominação de sociedades matriarcais dependeu da destruição das estruturas econômicas, sociais e espirituais das nações colonizadas, e da exclusão e inferiorização de mulheres indígenas e negras. Com isso, tribos originalmente matriarcais quando não foram completamente dizimadas, sofreram intervenções decisivas para se tornarem patriarcais. Os efeitos negativos, mas duradouros, dessa ofensiva cultural para as relações entre mulheres e homens são: a hierarquização, a inferiorização, a desigualdade e a invisibilização. A partir dessas experiências, Lugones (2008) demonstra como o processo de colonização enraizou a concepção ocidental de gênero binário, hierárquico e desigual.

Por meio da noção de colonialidade de gênero, Lugones (2008, 2011) parte da cartografia das relações de gênero constituídas no contexto modernidade/colonialidade, buscando uma crítica a tal arranjo. Para a autora, a colonialidade de gênero foi uma estratégia usada para legitimar a dominação e o controle colonial, produzindo o masculino e o feminino por meio de intervenções cirúrgicas nos corpos e mentes, na intimidade, nos modos de sentir das vivências cotidianas, tudo para constituir identidades e subjetividades adequadas aos gêneros e sexualidades europeus, supostamente normais.

Como as três colonialidades anteriores, a colonialidade de gênero é dependente de binarismos como homem-mulher, branco-negro-índio-mestiço, heterossexual-homossexual,



desconsiderando as mulheres e homens de cor, a geração e as sexualidades múltiplas. Depende também do controle da representação e do eurocentrismo. Para desmontar esta estratégia, é imperativo outra noção de gênero.

Na teorização de Lugones (2008), o gênero é um construto social, relacional, uma ficção ancorada na diferença colonial produzida por suas estratégias e mecanismos de domínio para legitimar o poder imperial. Assim, considerando a modernidade/colonialidade e esta noção de gênero, Lugones compõe a colonialidade de gênero, uma noção útil para descrever, explicar e analisar como os gêneros europeus hegemônicos foram reproduzidos e produzidos no Sul, bem como para se contrapor aos discursos coloniais de gênero e sexualidade.

Para superar o domínio colonial de gênero, Lugones (2008) argumenta sobre a necessidade de pensar e produzir um feminismo decolonial, capaz de constituir as ferramentas representativas dos não-ditos da modernidade colonial, mulheres índias-negras-mestiças-lésbicas, provocando questionamentos e impulsos de superação das colonialidades que homogeneizaram a “mulher” para manter a universalidade de gênero e invisibilizar a realidade das nativas.

Para pensar as opressões múltiplas, Lugones (2008) propõe a interseccionalidade para evitar a essencialização e a naturalização dos gêneros, das sexualidades e da racialização. A produtividade da interseccionalidade está em considerar as muitas opressões vividas – raça-etnia-gênero-sexualidade-nação-religião-geração-deficiência física –, e romper a indiferença em relação as mulheres de cor, as nativas e transgêneros, visibilizando suas lutas e suas particularidades. A interseccionalidade, complexifica e amplia o poder analítico da crítica decolonial, incitando a resistência, qualificando o enfrentamento, as negociações, com vista a despatriarcalização da região.

4.1 - Traços da colonialidade de gênero na produção generificada

Vimos que o sistema-mundo moderno/colonial buscou consolidar sua hegemonia por meio de quatro estratégias, entre as quais, a colonialidade de gênero. Por esta via, mantém os binarismos homem-mulher, branco-negro-índio-mestiço, heterossexual-homosexual, controla



as representações, as identidades e subjetividades dos povos nativos. Muitos estudos se debruçam nos seus efeitos nas nações vizinhas, mas como operou e quais seus efeitos da aventura colonial no Brasil?

Nesta introdução a uma analítica decolonial da produção generificada, meu objetivo é unicamente perceber alguns traços da colonialidade de gênero neste processo; porém, para uma análise das marcas duradouras do patriarcalismo, acredito na necessidade de explorar, de modo conciso, a cena do Brasil colonial. Essa incursão na colonialidade lusitana, demanda considerar as contribuições de estudiosos como Freyre (2003) e Ribeiro (1995), que, a despeito de não serem reconhecidamente decoloniais, são indispensáveis para a compreensão dos efeitos sócio culturais e subjetivos da colonialidade.

No Brasil, o processo de colonização, semelhante ao dos demais países latinos, se deu também por meio do uso intensivo da violência, da exploração, marcando, segundo Ribeiro (1995), a conflituosa “integração” racial entre colonizador x colonizado, um processo de mestiçagem entre indígenas, africanos e lusitanos, com sucessivas tentativas de supressão do Outro, das identidades étnicas originárias, por meio do uso intensivo da repressão e da opressão. Assim, o processo de colonização do Novo Mundo e de formação deste país foi trágico.

Ainda para Ribeiro (1995), o sucesso da aventura colonial lusitana se deu por meio do extermínio e da estratificação social, que nos termos do giro colonial, é a efetiva ação da colonialidade do poder e de seus mecanismos de domínio - racialização, eurocentrismo, binarismos, representações.

No Brasil colônia, entre os binarismos, os mais comuns são selvagem x civilizado, desenvolvido x atrasado, colonizador x colonizado; os povos indígenas foram representados como bárbaros, atrasados, vítimas, derrotados, vencidos, subjugados, aculturados, e pelo desejo da nação imperial, considerados praticamente extintos. Segundo Ribeiro (1995), alguns povos indígenas foram representados de modos diferenciados: os Tupis foram representados como mansos, e os Tapuias como selvagens, em clara tentativa de ocultar a multiplicidade cultural dos povos indígenas espalhados pelas diversas regiões do país. O eurocentrismo se manifestou



pela vontade de “civilizar” os indígenas, pela da imposição da cultura lusitana e por meio da catequese. A noção de civilização que orienta tais ações é aquela da modernidade, ancorada na racionalidade científica e no progresso, na sociedade organizada pelo Estado, na propriedade privada, nos conhecimentos científicos e tecnológicos, e na família monogâmica e cristã. Sem estes traços, os povos não europeus, indígenas, africanos e asiáticos, foram, e ainda são, representados como primitivos. A catequese foi uma ação contínua com um único objetivo: civilizar, educando a partir da cultura europeia: língua, valores e religião. A catequese levada a efeito pela igreja católica (jesuítas) promoveu a colonização linguística (MARIANI, 2003) e a colonialidade de gênero, impondo a língua portuguesa, o catolicismo e o patriarcalismo, subjetivando homens e mulheres nativos a partir do padrão europeu de gênero. A despeito de terem sido forçados a esquecer suas tradições ancestrais, a língua materna dos primeiros brasileiros até meados do século XVIII, foi o tupi.

A ocupação lusitana do litoral se consolidou em meio a conflitos, pois quando os indígenas escasseavam (por morte ou fuga), os colonos capturavam mais indígenas para serem aldeados, escravizados e catequizados. Não demorou para que fossem introduzidos contingentes de negros africanos para o trabalho nos engenhos de açúcar. Neste período inicial, segundo Ribeiro (1995), o negro importado valia muito mais que o índio cativo, por isso, os indígenas se tornavam escravos dos pobres, realizando tarefas alheias a economia de exportação (plantações de açúcar).

Esse encontro interétnico não foi apenas tenso, foi violento, sendo registrado na história do Brasil¹² por muitas guerras e conflitos que desencaminharam a hegemonia territorial e cultural lusitana. Em meio a estes conflitos e guerras muitas tribos foram dizimadas por serem consideradas hostis, outras fugiram para o interior, mas muitas resistiram ao poder imperial como forma de manter seu modo de vida. Fazendo uso de artifícios e astúcias cotidianas, os

¹² As guerras de extermínio são inúmeras: guerra entre portugueses e índios que não aceitaram o jugo lusitano; a Guerra dos Tamoios, quando os indígenas contestaram a opressão e o domínio luso; Guerra entre colonos e jesuítas que defendiam os índios; a Cabanagem, guerra entre lusitanos e caboclos; a Guerra dos Palmares, entre negros fugidos e senhores de escravos; a Guerra de Canudos, entre pobres e fazendeiros (RIBEIRO, 1995).



povos indígenas praticaram uma resistência invisível, aparentando ser derrotados, simulando aderir ao catolicismo, mas seguindo com suas práticas religiosas ancestrais, sabotando as colonialidades e exasperando o poder imperial. Outras formas de resistência cotidiana são registradas nos novos estudos antropológicos, expressas nas apropriações, acordos, alianças, negociações, e reformulações simbólicas que hibridizaram a cultura lusitana, na tentativa de convivência e sobrevivência no mundo colonial. A resistência nativa resultou nas atuais estatísticas de 900 mil indígenas distribuídos pelo país, reivindicando território e identidade cultural (SILVA, 2015).

Ao final, o processo de destruição das culturas indígenas e negras foi bastante semelhante, marcados pela coerção permanente e castigos atrozes na tentativa de deculturar. Como resultado, indígenas e negros africanos foram continuamente desapropriados de si, deixando de ser eles próprios, para serem reduzidos a animais de carga (RIBEIRO, 1995).

Alguns traços da colonialidade de gênero são perceptíveis no estudo de Freyre (2003), quando reafirma a exploração, as relações hierárquicas e de poder sempre eivadas pela discriminação dos povos nativos, particularmente das mulheres indígenas, negras e mestiças, que estavam sob o domínio do patriarca e da mulher branca. Os lusitanos faziam filhos nas índias e negras, e estes primeiros brasileiros foram representados como “impuros filhos da terra” e rejeitados, mas, no final, acabaram por constituir este Brasil mestiço.

Como esta noção de mestiçagem presente em Ribeiro (1995) e em Freyre (2003) leva ao mito da integração e assimilação pacífica, abro um breve parêntese para esclarecer sobre a necessidade de outra noção, e penso que a de hibridez de Bernd (2009) é útil, pois permite o alcance do sentido de decolonialidade. Desse modo, as resistências se constituíram não na mistura, mas na tensão permanente. Apoiando-se em Donald Schüler, Bernd (2009) argumenta que a hibridez floresce nas culturas empurradas para as margens, a periferia, constituindo-se como impuras e renovando-se em movimentos e discursos rebeldes à lógica. Se a mestiçagem, é uma cilada moderna que se reduz a mistura étnico-racial de um projeto racista, a hibridez diz respeito a misturas múltiplas: de cores, ideias e textos resultado de desterritorialização



simbólicas, as quais não podem ser consideradas isentas da tensão entre significados hegemônicos e subalternos.

Retomando a colonialidade de gênero no Brasil colônia, mulheres negras e indígenas foram escravizadas e inferiorizadas, viviam em situação de pobreza em um cenário no qual a exploração sexual e a prostituição eram recorrentes. Aqui, a desigualdade social era desconcertante: aos poucos proprietários rurais ou comerciais uma esmagadora maioria de servos e escravos. Mulheres e crianças pobres e negras trabalhavam em ocupações disponíveis nas cidades e nos latifúndios sob os caprichos do poder patriarcal escravista (BERNARD, 2013).

O patriarcalismo da cultura ibérica foi reforçado pela lógica cristã, que impunha um modelo de família formado por pai e mãe casados na Igreja, o que traduzia o ideário do Vaticano definido no Concílio de Trento (1545-1563). Este modelo de família foi parcialmente concretizado, pois a despeito do discurso religioso oficial, outros arranjos familiares¹³ foram negociados no cotidiano, já que o casamento exigia recursos financeiros que a maioria das pessoas não dispunha, sendo mais prático viver juntos, amasiados. Na vida privada, a grande família se reunia em torno de um chefe, pai e provedor temido, que estabelecia a lei e a ordem em seus domínios; a autoridade patriarcal garantia a união entre parentes e a obediência dos escravos. Na esfera privada, muitas mulheres detinham certo poder sobre os criados e negociavam com o marido direitos e tarefas (DEL PRIORE, 2006, 2011).

Como se nota, a família foi central no processo de colonização, constituindo-se como pilar sócio cultural do Brasil colonial. Neste cenário, a condição da mulher é determinada por este traço patriarcal, traduzindo-se em um grande contingente de mulheres subordinadas às normas ditadas por homens, pais e/ou maridos. Mas esse infortúnio das mulheres foi mais

¹³ Para as classes populares, o casamento legal era raro em razão da precária situação financeira; as famílias eram formadas por ligações transitórias e consensuais – concubinato - entre homens e mulheres livres, pobres e escravos, cuja necessidade de estabilidade a fazia muito semelhante à família patriarcal, com respeito e solidariedade; mas era comum tensões e violência em ambos os arranjos familiares (DEL PRIORI, 2016).



severo para mulheres indígenas, negras e mestiças, inferiorizadas, ostensivamente assediadas sexualmente, e invariavelmente castigadas e mortas pelas senhoras brancas enciumadas.

No século XVII, nas cidades aumentou o número das *escravas de ganho*, mulheres negras e mestiças ambulantes que comercializavam doces, pães, bolos, rendas, bordados, tecidos e miudezas de todo o tipo, entregando aos seus donos e donas o ganho do dia. O objetivo deste tipo de comércio era conceder às mulheres pobres um *exercício honesto de sustentação* evitando a prostituição¹⁴. Nos centros urbanos do século XVIII muitas mulheres estavam envolvidas com o comércio¹⁵, enquanto outras rompiam com o casamento e lutavam por autonomia em uma sociedade cuja sobrevivência era masculina. Estas mulheres não só transitavam nas cidades, sustentavam suas casas. Sendo assim, para Del Priore (2016), o lugar da mulher no espaço colonial constituiu-se como plural. No contexto da descolonização, o interesse político nas questões de gênero e da Mulher seguiram fortes, já que discursos sobre o seu “papel¹⁶” na construção da nova nação foram recorrentes, conclamando-as ao empenho no projeto de descolonização com a justificativa de que sua contribuição seria significativa. Na maioria dos casos, esta contribuição se reduziu aos cuidados e educação dos futuros cidadãos.

Hoje, é possível perceber a longevidade da colonialidade de gênero expressa nos binarismos, nas representações negativas, na racialização presente no trato dispensado às mulheres indígenas, negras e mestiças (o que precisa ser analisado de modo mais detido), bem como no eurocentrismo manifesto na intenção de civilizar, impondo o padrão europeu, branco, cristão e patriarcal no Brasil e na Amazônia. Nos ateliês de produção do brinquedo de miriti, além da língua, do catolicismo e dos arranjos da família patriarcal naturalizados, noto também

¹⁴ Mulheres livres e escravas vendiam também seus corpos, provocando tensão entre estas, os comerciantes e escravos ambulantes, gerando reclamações em razão da obrigatoriedade de pagar impostos. O toque de recolher ou regulamentos que as obrigavam a ficar atrás do balcão raramente as incomodava (DEL PRIORI, 2016).

¹⁵ O comércio de que fala Del Priore (2016), refere-se a administração de pequenos negócios como tavernas e vendas; as mulheres eram estalajadeiras, costureiras, tecedeiras, padeiras; como padeiras promoviam greves, elaboravam petições e protestos para controlar o preço do pão.

¹⁶ O uso do termo “papel” é criticado por Louro (1997), pois remete a condutas e ações fixas, o que impediria certas ultrapassagens de fronteiras e negociações na experiência de gênero.



os binarismos: homem habilidoso-destemido, mulher frágil/doce; heterossexual-homossexual, público-privado; as representações: homens provedores e chefes, mulheres vistas como mães, esposas e ajudantes nos ateliês.

O patriarcalismo desse arranjo é flagrante também na hierarquização do poder, na invisibilização das mulheres, e no separatismo de corpos masculinos e femininos; na produção generificada, os homens que detém um dom divino, são hábeis e destemidos, assumem funções mais nobres e com isso, ocupam a esfera pública. Às artesãs, subjetivadas no padrão feminino europeu como doces e frágeis, acabam permanecendo no espaço privado. O patriarcalismo ainda é forte, com a imagem do pai-provedor-artesão-chefe que organiza e define a vida na família e nos ateliês. Hoje, é possível notar certo recuo da família como um grupo pré-definido, o aumento de união estável e de divórcios, maternidade e paternidade fora do casamento, e o casamento *gay*. Contudo, a produção generificada tem, ainda, muitas marcas do passado colonial: a família continua sendo produtora e reprodutora de costumes e tradições e segue com sua função sócio cultural de repassar valores e definir condutas; ao final, a família ainda é um espaço de poder.

Outros eventos e situações próprios do patriarcalismo marcam o cotidiano dos ateliês como a espacialização generificada, observada no ateliê da Asamab. O prédio deste ateliê possui dois pavimentos: os homens se reúnem e desenvolvem atividades no pavimento inferior e as mulheres no pavimento superior. Não há trânsito e muito diálogo entre as pessoas nos momentos de produção: homens não sobem e mulheres não descem. O artesão-chefe justifica a espacialização, argumentando que assim não há “distração”. Cada um, cada uma produz o brinquedo de miriti no seu devido lugar. Aqui a espacialização generificada é bem demarcada, dispondo homens e mulheres, por meio do que Foucault (1987) chama de esquadramento. Destaco a espacialização, pois considero que a arquitetura possui uma poética, ou seja, tem intenções morais em relação ao sujeito que deseja produzir. Neste caso, as intenções morais dizem respeito aos significados de gênero que circulam no local almejando a subjetivação de mulheres e homens.



A política da espacialização planeja, organiza, ordena o espaço, enclausurando e imobilizando o sujeito, impedindo e/ou autorizando a circulação e a permanência em certos espaços. A espacialização tem como finalidade um modo de existência, uma arte da vida, o cuidado de si com vista à constituição de um sujeito moral. No ateliê da Asamab, por meio desta ética generificada, a espacialização define a relação entre os corpos masculinos e femininos, por meio de uma relação ordenada pelo separatismo, pelo isolamento, pela falta de contato e de diálogo.

A espacialização, enfim, diferencia homens e mulheres informando seus lugares pela geometria definida; assim, aprisiona o sujeito em certo espaço geométrico, tentando anular seus esforços (ARGAN, 1991). O traçado do ateliê da Asamab permite que seja definido o lugar dos homens e das mulheres e, mais, define por onde devem andar, sentar, criar, cortar, lixar, pintar, contornar, conversar, comer, ouvir música e assistir a TV. Nesse processo de espacialização, até o momento, há aceitação tácita desse lugar, pois não percebi contestação.

Para Frago e Escolano (1998), qualquer espaço arquitetural possui uma poética espacial e ensina algo, por meio de um conjunto de significados que transmitem uma grande quantidade de saberes e valores. Ao final, essa poética espacial marca o ateliê como espaço organizado e disciplinar. A poética de gênero da tradição bicentenária do brinquedo de miriti reforça a feminilidade e a masculinidade hegemônica – o trabalho leve para as mulheres pouco habilidosas com a faca, e o trabalho bruto para os homens destemidos e hábeis que possuem o *dom*; no ateliê da Asamab, homens e mulheres expressam o gênero esperado e só saem desta zona de conforto quando são autorizados pelo artesão-chefe, quando há a pressão pela entrega de uma grande encomenda. Nestes momentos, qualquer pessoa pode cortar-modelar ou pintar e fazer o acabamento. O importante é cumprir o compromisso e entregar a encomenda na data estipulada.

Estes são alguns traços da colonialidade de gênero presentes na produção generificada do brinquedo de miriti; neste século XXI, suas estratégias e mecanismos seguem impondo



ideias, costumes, tradições, hábitos, gestos, crenças, valores, marcando corpos e mentes, constituindo identidades e subjetividades de mulheres e homens no interior da Amazônia.

Encerrando temporariamente

O colonialismo é um antigo modo de controle externo dos recursos da produção, do trabalho, do território, da política e da cultura de certos povos; já a colonialidade é um padrão de poder forjado no interior do colonialismo, sendo muito mais profundo e duradouro. Por mais de 500 anos as colonialidades tem afetado as relações sócio culturais das nações colonizadas, com a finalidade de garantir hegemonia das nações imperiais. Por meio de estratégias e de certos mecanismos de controle e domínio, a América Latina foi e ainda é representada como nação de terceira classe, e seus povos representados como selvagens, indolentes e não-humanos.

A colonialidade de gênero impôs a cultura de gênero lusitana no Brasil, e seus efeitos se fazem sentir ainda hoje, tanto que, ao analisar a produção generificada nos ateliês de produção do brinquedo de miriti, é possível perceber que o patriarcalismo e a família, associados ao catolicismo, ainda subjetivam homens e mulheres. Para Lugones (2011), é preciso disparar a crítica a partir do nosso lugar, afirmando a interseccionalidade para romper com a indiferença em relação às mulheres nativas.

Referências

ARGAN, Giúlio C. **Arte Moderna**. Trad. Denise Bottamnn e Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BERND, Zilá. Híbrido. **E-dicionário**. Disponível: <http://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/hibrido>

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DEL PRIORE, Mary. **História do Amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006.



_____. **Histórias íntimas:** sexualidade e erotismo na história do Brasil. São Paulo: Planeta, 2011.

_____. **História da gente brasileira:** a colônia v.1. São Paulo: LeYa, 2016.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir.** 27ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRAGO, Antonio V.; ESCOLANO, Augustín. **Currículo, espaço e subjetividade:** a arquitetura como programa. Tradução Alfredo Veiga-Neto. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala:** formação da família brasileira sob o regime da família patriarcal. 48ª ed. São Paulo: Global, 2003.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005a.

_____. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005b.

LUGONES, María. Hacía um feminismo descolonial. **La manzana da discórdia.** V. 6, N. 2, 2011.

_____. Colonialidad y género. **Tabula rasa.** Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia n. 9, 2008. p. 73-101.

MARIANI, Bethania. Política de colonização linguística. **Letras,** Revista do Pós-Graduação em Letras. N. 26, Santa Maria/PPGL, 2003.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adélia. Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas.** Porto Alegre v. 14, n. 1 pp. 66-80 jan.-abr. 2014.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado da identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF.** n. 34, 2008. pp. 287-324.



_____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2000.

SILVA, Edson. Os índios e a civilização ou a civilização dos índios? discutindo conceitos, concepções e lugares na História. **Boletim do Tempo Presente**. ISSN 1981-3384, n. 10, 15, p. 1-12. Disponível: <http://www.seer.ufs.br/index.php/tempopresente>

Sobre a autora

Joyce Otânia Seixas Ribeiro

Doutora em Educação/ICED/UFPA. Professora do PPGCITI – Programa de Pós-Graduação em Cidades: Territórios e identidades, na Linha de Pesquisa: Identidades: linguagens, práticas e representações. Professora de Didática/FAECS/Campus Universitário de Abaetetuba/UFPA. E-mail: joyce@ufpa.br

Recebido em: 20/06/2018

Aceito para publicação em: 18/07/2018