UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Daiene Solange Dalamora

María Lugones, a interseccionalidade e os feminismos na sua produção: por uma história dos intelectuais, política e interdisciplinar

Belo Horizonte

2023

Daiene Solange Dalamora

María Lugones, a interseccionalidade e os feminismos na sua produção: por uma história dos intelectuais, política e interdisciplinar

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para obtenção do título de Mestre em História na linha de pesquisa História e Culturas Políticas.

Orientadora: Ana Paula Sampaio Caldeira

Belo Horizonte

2023

907.2
D136m
2023

Dalamora, Daiene Solange .

María Lugones, a interseccionalidade e os feminismos na sua produção [manuscrito] : por uma história dos intelectuais, política e interdisciplinar / Daiene Solange Dalamora. - 2023.

235 f.

Orientadora: Ana Paula Sampaio Caldeira.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1.História – Teses. 2. Lugones, María Gabriela. 3.Intelectuais – História – Teses. 4. Feminismo - Teses. 5. Interseccionalidade (Sociologia) – Teses . I. Caldeira, Ana Paula Sampaio. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

" María Lugones, a interseccionalidade e os feminismos na sua produção: por uma história dos intelectuais, política e interdisciplinar "

Daiene Solange Dalamora

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Profa. Dra. Ana Paula Sampaio Caldeira - Orientadora
UFMG

Profa. Dra. Ana Maria Veiga
UFPB

Profa. Dra. Géssica Góes Guimarães Gaio
UERJ

Prof. Dr. Douglas Attila Marcelino
UFMG

Belo Horizonte, 20 de dezembro de 2023.

Documento assinado eletronicamente por **Ana Paula Sampaio Caldeira**, **Professora do Magistério Superior**, em 21/12/2023, às 13:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Douglas Attila Marcelino**, **Professor do Magistério Superior**, em 21/12/2023, às 13:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Ana Maria Veiga**, **Usuário Externo**, em 22/12/2023, às 17:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Géssica Góes Guimarães Gaio**, **Usuária Externa**, em 16/01/2024, às 15:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2887430** e o código CRC **7120EA73**.

Para Maria,
que me possibilitou capturar a diferença e amá-la.

Agradecimentos

Pensando a alteridade sem nenhuma pretensão objetiva, e de maneira paradoxal, aspirando materializá-la, suponho que uma possível e intensa definição é a presença. Uma relação de alteridade é um presente do outro. Ainda que pequeno, talvez tão breve que caiba em um olhar, um toque ou sussurro, em qualquer sentido que permaneça vivo na lembrança. As reminiscências borradas de significados do presente, neste caso o tempo. A lembrança saturada de emoção e fantasma, possivelmente um fragmento de percepção do passado que contribua para significação do cotidiano. A vida, na maior parte das vezes, é comum com instantes fascinantes. Quem sabe essa alteridade seja o risco de desprender as palavras e ouvi-las ecoar como uma coisa estranha, nomeada de outro sentido.

O objeto de pesquisa desta dissertação é profundamente uma relação, ou pelo menos a sua intenção. O vínculo objetivo e subjetivo entre María Lugones e sua obra. Ao que tudo indica, ocorre um desencontro na linguagem e no discurso entre: a relação que María estabeleceu com a sua produção intelectual e o que eu capturei disso para esta historiografia. A alteridade do Outro, tão grande e enigmático da morte. Nas palavras de Michel de Certeau, nos resta como historiadores sepultá-lo em um túmulo escriturístico com o seu *não dito* em uma dimensão ficcional da História.

Em primeiro lugar, agradeço imensamente ao pensamento filosófico lugoneano, que contribuiu para minha formação em sentir e pensar, até então, possibilidades de sentidos de “mundos” inimagináveis para mim. O feminismo e a morte são o elo dos agradecimentos que faço ao meu avó Galdino, um homem negro atribuído de intersecções, a quem sou grata desde a infância pelo apoio e incentivo nos estudos e pela sua sugestão na minha constituição como pessoa que se interessou pela cultura política feminista, especialmente o feminismo negro. Agradeço a minha mãe Denise, que me ensinou a amar. Sem amor, a pesquisa seria impossível na minha vida. O investimento libidinal que transferimos para outros objetos. Ao meu pai Veclair, sou grata pelo seu *não dito* sobre a importância do trabalho em nossas vidas. Ele não precisa dizer o que faz todos os dias. A pesquisa e a escrita integraram parte da minha produção nesses pouco mais de dois anos. Em virtude dos meus pais terem me educado pelo princípio de que: o amor e o trabalho nos proporcionam felicidade e segurança.

Agradeço ao meu marido Wellington pela ajuda com a tecnologia, pelo cuidado com meu ambiente de trabalho e por me levar para casa há quase vinte anos. Mas principalmente o agradeço pelo encorajamento e pela tranquilidade em me ouvir sobre as humanidades, porque sabe que são importantes para mim. Agradeço a minha querida e amada filha Maria Eliza, por todas as interrupções durante a escrita para conversar. A sua presença pulsa vida em mim. Essa pesquisa é para você que preenche meu coração de amor e de razão para continuar.

Agradeço aos amigos Thelma e André pelo apoio e por celebrarem junto comigo, ainda que de longe, pelas etapas conquistadas da minha trajetória. Quanto à torcida, agradeço ao grupo de estimados professores, José Reinaldo, Giuliane, Lidiane, Fernanda, Rosana, Marcus e Aline. A educação básica é a porta de entrada, o acolhimento e a promoção do desenvolvimento de crianças e adolescentes. A formação dos professores e dos alunos é intrínseca. Meu muito obrigada a esses educadores.

Gostaria de agradecer à professora Adriane Vidal Costa, a quem sou enormemente grata por me ensinar teoria e metodologia de pesquisa na sala de aula e em campo. Foi um privilégio cursar suas disciplinas na graduação e pós-graduação. Obrigada a você e a Stella pela leitura, pelas recomendações e críticas ao pré-projeto que deu origem a essa dissertação. Agradeço à Isadora pelas indicações precedentes à entrevista.

Agradeço aos professores Ely Bergo de Carvalho, Alexandre Almeida Marcussi, Mariana de Moraes Silveira, Ana Carolina Vimieiro Gomes, Tatiane Muniz, Vitor Richter, Natally Vieira Dias e Douglas Attila Marcelino, por todo o aprendizado proporcionado aos alunos na pós-graduação. As disciplinas que cursei, lecionadas por esses docentes, colaboraram com as observações, as análises, as referências e a elaboração desta historiografia. Inspirei-me nos seus ensinamentos, e quando possível, os debato por meio das minhas reflexões.

Agradeço à professora Ana Maria Veiga, que contribuiu com a sua produção sobre María Lugones e sua influência no Brasil. Mais do que isso, muito obrigada pelos seus apontamentos sobre essa pesquisa e escrita, e pela benesse em manter viva na minha lembrança as contribuições de Lélia Gonzalez para a história e a psicanálise. Também agradeço à Gabriela Veronelli, pela gentileza de me enviar um valioso material com dados biográficos sobre María.

Em especial, agradeço à Ana Paula Sampaio Caldeira pelas conversas, pelas sugestões, pelas contribuições, pela leitura cuidadosa e generosa, pela paciência com os meus atrasos, pela liberdade responsável, pelo conhecimento sobre a história dos intelectuais e historiografia, enfim pela orientação.

Finalmente, agradeço ao Programa de Pós-graduação em História da UFMG e a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais pelo incentivo a esta pesquisa.

Resumo

Antes de mais nada, esta dissertação pertence ao campo teórico e metodológico de interseção entre a história dos intelectuais e a história política. Em virtude disso, a trajetória e a produção intelectual e política de María Lugones são os objetos desta pesquisa. Para ocasionar profundidade conceitual na análise do percurso da filósofa, a escrita dessa história se realizou pela interdisciplinaridade entre história e psicanálise. À vista disso, produzi uma *história objetiva/subjetiva*. A objetividade desse estudo se concentra na materialidade e variabilidade de suas fontes, no tempo em que a subjetividade dessa investigação ocorre pela interpretação interdisciplinar do material reunido. As seções do texto se subdividem em diferentes panoramas da "viagem" pelo "mundo" dessa pensadora dos feminismos. A trama perpassa pela identificação de María como mulher de cor, pela sua trajetória acadêmica, pela sua inserção nos movimentos feministas e pelos seus atravessamentos subjetivos narrados em sua escrita autobiográfica. Escrita ensaística e colecionadora de leituras, das quais esse trabalho se debruça em suas interlocuções textuais com Gloria Anzaldúa, Michel de Certeau, Elsa Brown, Anne McClintock e Audre Lorde. As teorias, os conceitos e a prática de María peregrinam pela moralidade nas relações pessoais e institucionais, pelos feminismos de coalizão e decolonial. Então, o interesse dessa escrita se inclinou, especialmente, sobre a interseccionalidade, o multiculturalismo, o desmascaramento do feminismo hegemônico, o *sistema moderno/colonial de gênero* e o feminismo decolonial em sua produção. Por fim, e posteriormente, esta observação se dedicou à recepção do pensamento filosófico lugoneano capturada por meio das emoções expressadas no livro *Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones*, – uma visão aprofundada das suas reflexões e uma homenagem a sua pessoa no seu morrer – bem como, a recepção da sua filosofia pela historiografia brasileira.

Palavras-chave: María Lugones; História dos Intelectuais; Interseccionalidade; Feminismos; Psicanálise; Interdisciplinaridade.

Abstract

First of all, this dissertation belongs to the theoretical and methodological field of intersection between the history of intellectuals and political history. By virtue from that, the trajectory and intellectual and political production of María Lugones are the objects of this research. To provide conceptual depth in the analysis of the philosopher's journey, the writing of this history was carried out through the interdisciplinarity between history and psychoanalysis. In light of this, I produced an *objective/subjective history*. The objectivity of this study focuses on the materiality and variability of its sources, while the subjectivity of this investigation occurs through the interdisciplinary interpretation of the material gathered. The sections of the text are subdivided into different panoramas of the "travel" to the "world" of this feminist thinker. The plot goes through María identification as a woman of color, her academic trajectory, her insertion in feminist movements and her subjective crossings narrated in her autobiographical writing. Essayistics writing and collector of readings, of which this job leans over in your textual intelocutions with Gloria Anzaldúa, Michel de Certeau, Elsa Brown, Anne McClintock and Audre Lorde. María theories, concepts and practice pilgrimage through the morality of personal and institutional relationships, through coalitional and decolonial feminisms. Then, the interest of this writing was especially focused on intersectionality, multiculturalism, the unmasking of hegemonic feminism, the *modern/colonial gender system* and decolonial feminism in its production. Finally, and subsequently, this observation was dedicated to the reception of lugoneano philosophical thought captured through the emotions expressed in the book *Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones*, – an in-depth view of his reflections and a tribute to your to die – as well, as the reception of his philosophy by Brazilian historiography.

Keywords: María Lugones; History of Intellectuals; Intersectionality; Feminisms; Psychoanalysis; Interdisciplinarity.

Sumário

Introdução _____12

Capítulo I – María Lugones: mulher de cor _____37

1.1. *Identificação*, *viajar-"mundos"* e as interconexões das espacialidades históricas _____55
1.2. Trajetória acadêmica, política, social e intelectual de Maria Lugones _____63
1.3. Atravessamento das subjetividades e práxis feminista _____70

Capítulo II – Escrita e diálogos textuais teóricos e práticos _____80

2.1. As fronteiras invisíveis e de amizade em Gloria Anzaldúa _____105
2.2. Proximidades e distâncias *estratégicas* e *táticas* em Michel De Certeau _____113
2.3. Elsa Brown e a polirritmia na escrita da história das mulheres _____118
2.4. Fantasia, fetiche e família em Anne McClintock _____124
2.5. Uma escrita desviante, Audre Lorde _____137

Capítulo III – Feminismos e interseccionalidade _____145

3.1. Interseccionalidade: por uma história do conceito e arqueologia do discurso __166
3.2. Multiculturalismo, intersecções e o desmascaramento do feminismo hegemônico_____178
3.3. Sistema moderno/colonial de gênero e seus marcos de análise _____184
3.4. Feminismo decolonial _____188

Capítulo IV – Recepção do pensamento filosófico lugoneano _____192

4.1. As emoções no mapeamento intelectual e acadêmico do pensamento lugoneano_____193
4.2. Recepção na historiografia brasileira _____208

Considerações conclusas e inconclusas _____239

Fontes e referências bibliográficas _____245

Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. [...] Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever.

(ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas... 2000, p. 232.)

Introdução

Esta pesquisa e escrita que disserto sobre a trajetória e a produção intelectual e política de María Lugones, produzindo e reorganizando o conhecimento histórico, tem a pretensão de possibilitar contribuições e discussões relevantes e originais, para a comunidade acadêmica e um pouco mais. Ao mesmo tempo em que desejo obter o título de mestre, tenho consciência que o caminho é fronteiriço a uma série de reflexões e questionamentos, abertos neste texto e em outros precedentes e consequentes dele. Dito isso, quero justificar que o projeto que apresentei à banca do processo seletivo para o Programa de Pós-graduação em História na UFMG e os textos para as bancas do mestrado sofreram alterações substanciais e importantes em função das contribuições e críticas dessas mesmas bancas, das orientações, das disciplinas e de mim mesma.

Optei por escrever em primeira pessoa pela responsabilidade do que historicizo e pergunto o quanto a história que produzimos é política.[1] Quanto a ideia de uma história política, não tenho a intenção de recomeçar as antigas disputas realizadas pelas ciências humanas sobre o que é a política, ou ainda, o que envolve o pensamento político na história. Apenas ser honesta ao afirmar que não produzo uma história distante, imparcial e apolítica, como alguns historiadores ainda hoje idealizam operar. Minha pesquisa e minha escrita são parciais e buscam escapar das armadilhas do relativismo e da universalização, afinal, produzo um *saber localizado*.[2]

Argumento ainda que o ineditismo de uma pesquisa acadêmica e histórica, pode acontecer por outros meios que os temáticos, os estudos de caso e as fontes utilizadas, mas também pela metodologia analítica, conceitual e

[1] Escrevo em primeira pessoa, no entanto, as concordâncias verbais na terceira pessoa do plural são a possibilidade de uma interlocução com o leitor.

[2] Considerando este trabalho de maneira integral, tenho por objetivo produzir uma história subjetiva/objetiva. No aspecto subjetivo, pretendo relatar as narrativas subjetivas de María Lugones intercaladas pelas narrativas sobre ela por seus pares acadêmicos e pela imprensa. Do ponto de vista objetivo, tenciono para a noção de *saber localizado* proposto por Donna Haraway, na qual a sua crítica feminista da epistemologia aponta para o privilégio da perspectiva parcial, responsável, identificada com o objeto, objetiva a partir de uma objetividade corporificada. HARAWAY, 1995, p. 07-41.

epistêmica. [3] Quero dizer com isto que, apesar de outros historiadores já pesquisarem María Lugones e sua obra, nesse estudo essa intelectual e sua produção foram analisadas pela parte da "operação historiográfica" que articula a teoria e os conceitos de Sigmund Freud, Jacques Lacan e Michel de Certeau.

À essa operação, a historiográfica, Certeau atribuiu características daquilo que Freud nos apresentou como o *retorno do recalcado*. Esse fenômeno que nos possibilita um modo distinto da organização da memória e do tempo pela psicanálise e pela historiografia. De acordo com o historiador, a psicanálise compreende a rememoração pela imbricação, pela repetição e pela ambiguidade. A historiografia, por sua vez, pela sucessividade, pela correlação, pela sequência e pelo distanciamento.[4] Nesse caso, entenda, ao longo do texto dissertativo fiz uso do tempo através do entendimento das duas disciplinas. A escrita, portanto, segue uma lógica sequencial dos acontecimentos, ao mesmo tempo repete algumas dessas circunstâncias acrescentando novas informações interpretativas do episódio. Uma obra não é determinada apenas pelas normas do seu contexto de criação, porque um significante exclusivamente não causa significação estruturante. Mas antes um processo de periodicidade e repetição, que tanto não diz quanto coloca as suas regras, produzindo efeito de substância. De certo modo, a prática de produção de um livro tem seu sentido na esfera da ação à repetição. A recorrência nessa dissertação de certos acontecimentos na trajetória de María[5] é situada também na possibilidade de uma variabilidade dessa repetição, em vista disso, uma reincidência renovada e criativa.

É parte substancial da História repetir, caso contrário não tem significado a relação temporal passado, presente e perspectiva de futuro. A temporalidade da *operação historiográfica* é inclusive constituída pela experiência histórica do *retorno do recalcado*, o retorno que nada mais é do que a repetição. Assim como o tempo histórico de Marc Bloch, que atribui à História mudanças e permanências pelos parâmetros culturais ocidentais de linearidade e progressividade.[6]

---

[3] Quando nos apropriamos de um conceito teórico para analisar nossas fontes, estamos agindo metodologicamente, ou seja, não estamos criando um novo conceito, mas formulando a partir dele uma análise original.
[4] CERTEAU, 2011, p. 73.
[5] Na maior parte das vezes estou me referindo à María Lugones pelo seu primeiro nome.
[6] NUNES, 1988, p. 21.

Mais além dessa discussão teórica sobre a temporalidade historiográfica e psicanalítica da metodologia dessa história, este estudo tem como prática democrática ouvir diferentes sujeitos sociais por entre a escrita. Segundo Elsa Brown, a História é uma espécie de *Gumbo ya ya*, termo africano que designa *todo mundo falando ao mesmo tempo*.[7] As pessoas e os episódios históricos sobre os quais pesquisamos e escrevemos não existem e não acontecem em isolamento. Na verdade, eles simbolizam uma melodia composta por vários instrumentos musicais ou uma conversa com milhares de indivíduos discutindo ao mesmo tempo.[8] A sutileza perspicaz acontece quando colocamos a interlocução em um contexto que desvela sua ligação com outros diálogos. Para a autora, alguns historiadores tiveram sua formação na música clássica, exigem absoluto silêncio dos espectadores e se abstêm de todas as percepções alternativas. Esta postura impossibilita a capacidade de reconhecer a diferença entre as pessoas. Compreender que as categorias raça, classe, sexualidade e gênero assumem um pano de fundo na história das mulheres permite a criação de uma nova nota musical que evidencia a variabilidade das experiências dessas mulheres. No entanto, a interseccionalidade categorial deve vir acompanhada das suas implicações políticas não somente para as mulheres que compõem o estudo, mas também, para os historiadores que escrevem essa história.[9]

Ainda que não seja uma historiadora, María Lugones e a sua produção intelectual têm se apresentado como uma notável referência teórica, conceitual e epistêmica na historiografia brasileira da história das mulheres, dos estudos de gênero, dos feminismos, da colonialidade e da decolonialidade. Nos estudos das

---

[7] *Gumbo ya ya* é uma expressão de origem incerta, possivelmente de um dialeto do tronco linguístico banto, da África Ocidental ou da África Central. Algumas dessas línguas como haucá e lingala traduzem “gumbo” para “quiabo”. Enquanto, “ya ya” é possivelmente uma adaptação da palavra “iya” do iorubá, sendo a sua tradução “mãe”. No uso desses dialetos em diferentes territórios colonizados da América, “ya ya” ou “iáiá” se tornaram a tradução de “mamãe”. No Brasil, por exemplo, “iaiá” foi uma palavra muito utilizada pelos africanos e afrodescendentes para se referirem às mães negras ou às senhoras das fazendas. As religiões afro-brasileiras designam o orixá Ìyá-Agbá (Mãe-Anciã) também de “iaiá”. No entanto, quando Elsa Brown se refere a expressão *gumbo ya ya*, seu uso não é apenas uma tradução, mas uma significação produzida pelos negros crioulos no estado da Louisiana nos Estados Unidos, mais especificamente em Nova Orleans. Nessa cidade existem duas principais significações culturais para essa expressão, uma se trata de uma sopa típica da região feita com temperos, quiabo, carnes e frutos do mar; já a outra, uma conversa com todos falando ao mesmo tempo. É através do *gumbo ya ya*, que os afro-americanos de Nova Orleans aprendem e transmitem culturalmente sobre os seus antepassados e sobre si mesmos. AMPADU, 2004; BROWN, 1991 & PETTER, 2005.

[8] BROWN, 1991, p. 85.

[9] BROWN, 1991, p. 86.

humanidades nos espaços norte-americano e latino americano, que se interessam pelas pessoas que historicamente foram invisibilizadas, silenciadas, violentadas, oprimidas, subordinadas e esquecidas; ela tem sido citada com muita frequência em artigos ou ensaios de relevantes plataformas, como por exemplo, a Scielo e a Jstor. Os seus estudos sobre a interseccionalidade, que integram o seu conceito de *colonialidade do gênero*, têm possibilitado uma renovação na historiografia e consequentemente no ensino de história. No caso da história do Brasil, tem acontecido uma espécie de reparação ou de compensação histórica em função do apagamento ou da fragmentação, principalmente, mas não exclusivamente, das mulheres negras e indígenas como sujeitas na história.

Posto isso, elucido que essa dissertação trata de todas essas temáticas supracitadas, em razão de que María é reconhecida intelectualmente nesses campos de saber. Porém, esse estudo se empenha na busca pelos não ditos da historiografia e das humanidades sobre essa filósofa e sua obra. Então, me debrucei pelos meios teóricos, conceituais, metodológicos e epistêmicos que a história dos intelectuais, a história política e a interdisciplinaridade entre história e psicanálise me proporcionaram para investigar María e sua produção.

Em outras palavras, o trabalho com maior tonalidade biográfica sobre María que encontrei foi o de María Luisa Femenías. Outros artigos e ensaios acadêmicos e da imprensa também buscaram homenagear a história de vida dessa intelectual após a sua morte, e paralelamente, teorizaram com base na sua produção. Menciono aqui alguns autores que o fizeram: Karina Bidaseca, Pedro DiPietro, Joshua Price, Ana Maria Veiga, Paula Jiménez España e Wallace de Moraes. As dimensões intelectual e política do trabalho de María, do mesmo modo, foram abordadas por esses autores, apesar disso, não do ponto de vista da história dos intelectuais e da história política. Em se tratando da interdisciplinaridade entre história e psicanálise não encontrei nenhum trabalho que tenha feito uma análise da história de vida, intelectual e da produção de María por meio dessa intersecção.

Meu convite é para uma leitura não estruturante e categorizadora, mas intricada, que atravessa as sistematizações temáticas da história e entrelaça esses diferentes setores da disciplina. Portanto, não produzi uma história dos intelectuais ou uma história política ou uma história interdisciplinar. Mas, uma trama que entrecruzou todas elas. Uma história sobre María Lugones, sua subjetividade, sua

produção intelectual, sua trajetória político-social e intelectual, suas interlocuções, sobre os feminismos e a interseccionalidade que ela teorizou e vivenciou, e ainda, sobre a recepção do seu pensamento filosófico por seus pares acadêmicos e na historiografia brasileira.

A princípio, o objeto desta pesquisa foi delimitado entre o período de 1993 a 2014, em função do ano de publicação das fontes analisadas. No entanto, essas fontes terminaram por ultrapassar o limite demarcado, inclusive, o quarto capítulo foi produzido com textos que extrapolaram essa marcação. Assim sendo, o marco temporal dessa investigação se baseou em três asserções, a primeira marcada pela trajetória intelectual de María, a segunda pela escolha da sua produção e a terceira pela recepção da sua filosofia.

No ano de 1993, María foi contratada como diretora do Programa de Estudos de Área da América Latina (LACAS) na Universidade de Binghamton.[10] Essa é uma universidade pública, inicialmente criada como filial da Universidade de Syracuse em 1946, e que se tornou uma instituição estadual de Nova York. O LACAS foi criado em 1973, inspirado pelo ativismo estudantil dos anos 1960. O programa oferecia cursos interdisciplinares livres e foi expandido na graduação e na pós-graduação. Na universidade, a intelectual também atuou no Programa de Filosofia, Interpretação e Cultura (PIC) e lecionou no departamento de Literatura Comparada e Women's Studies.[11] Para lecionar em Binghamton, ela deixou seu cargo como professora titular na Carleton College. A Carleton[12] é uma instituição privada de ensino superior estabelecida em Minnesota desde 1866. Nesse campus acadêmico, lecionou filosofia durante 22 anos. De acordo com a publicação da faculdade em ato de despedida, María motivou os alunos e os colegas às discussões sobre novas práticas políticas e sobre a ética dos relacionamentos. Sua persistência permitiu modificações institucionais que permaneceram mesmo após a sua saída da instituição.[13]

---

[10] A Binghamton ocupa a 83º posição no ranking da edição de 2022 das melhores faculdades pela *National Universities*. Retirado em: https://www.usnews.com/best-colleges/suny-binghamton-2836.

[11] Retirado em: https://www.binghamton.edu/news/story/2580/thought-and-practice-maria-lugones-leaves-a-global-legacy.

[12] A Carleton College está classificada em 9º lugar na *National Liberal Arts Colleges*. As escolas são classificadas de acordo com seu desempenho em um conjunto de indicadores de excelência amplamente aceitos. Retirado em: https://www.usnews.com/best-colleges/carleton-college-2340.

[13] A página de despedida da Carleton College é mantida por Carolyn Fure-Slocum, capelã da instituição.

O recorte me permitiu traçar a participação de María no movimento separatista lésbico, no grupo Modernidade/Colonialidade e sua peregrinação nas montanhas andinas em busca de respostas que resistam à imposição colonial de gênero. Essa sua prática de pesquisa, mobilizou sua teorização dos feminismos de coalizão para os feminismos decoloniais. María morreu aos 76 anos, em 14 de julho de 2020, vítima de uma parada cardíaca em virtude de complicações de um quadro de pneumonia e câncer no pulmão. Em 2016, recebeu a notoriedade de Mulher Filósofa Distinta do Ano pela Sociedade para Mulheres na Filosofia. Em 2020, foi premiada com o Frantz Fanon[14] pelo conjunto da sua obra. Seus processos subjetivos estão intrinsecamente ligados às suas escolhas de militância, pesquisa e escrita. Ela declarava um aforismo que expressou sinteticamente sua jornada: "Não vou pensar o que não vou praticar". [15]

Na segunda asserção, a da produção intelectual, o recorte possibilitou a análise do livro *Pilgrimage / Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions* (2003), uma obra que reúne dez dos principais ensaios publicados por María nos anos 1980 e 1990. Esse trabalho poderia também ser denominado de autobiografia, nele a filósofa acrescentou diversas narrativas de sua memória pessoal.[16] O livro foi traduzido e publicada a sua versão em espanhol em 2021, essa edição lhe acrescentou um prólogo escrito por Gabriela Veronelli e uma entrevista que a intelectual concedeu à jornalista Claudia Acuña.

Outras publicações de suma importância foram inseridas no marco temporal dessa dissertação. É o caso de On *Borderlands/La Frontera: An Interpretive Essay* (1992), ensaio dedicado à interpretação do livro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* de Gloria Anzaldúa, e dos ensaios *Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color* (2005), *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System* (2007) e *The Coloniality and Gender* (2008), que

[14] O prêmio Frantz Fanon é conferido anualmente para até três obras de notável interesse para o pensamento caribenho. "A placa de reconhecimento é entregue em uma cerimônia e sessão de livro na conferência anual da Associação Filosófica do Caribe." Minha tradução. Retirado: https://caribbeanphilosophy.org/frantz-fanon

[15] BingUNews, 07/08/2020.

[16] Recomendo os ensaios: "Hablando Cara a Cara/Speaking Face to Face: An Exploration of Ethnocentric Racism", "On the Logic of Pluralist Feminism", "Playfulness, 'World' – Traveling, and Loving Perception, "Hard-to-Handle Anger", "Purity, Impurity, and Separation", "Boomerang Perception and the Colonizing Gaze: Ginger Reflections on Horizontal Hostility", "Enticements and Danger of Community and Home for a Radical Politics" e "Tactical Strategies of the Streetwalker / Estrategias Tácticas de la Callejera".

me permitiram abordar seu pensamento crítico sobre o feminismo hegemônico, a heteronormatividade e o *sistema moderno colonial de gênero*. Finalmente, o ensaio *Rumo a um feminismo descolonial*, publicado na língua portuguesa em 2014.

Para explicitar possíveis questionamentos, não analisei toda a produção intelectual de María Lugones nessa dissertação. Na verdade, fiz uma escolha no sentido de centrar as análises em um momento específico da sua trajetória intelectual, justamente quando passou a teorizar sobre as múltiplas opressões nos anos 1980. A *posteriori* percebi que ela já fazia isso desde a pós-graduação, nos anos 1970, entretanto, se concentrava nas opressões institucionais e no pensamento filosófico clássico ao invés das opressões interseccionais da coletividade.

Na terceira e última afirmação, a da recepção da sua filosofia, as fontes selecionadas foram o livro *Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones*, e uma série de artigos e ensaios produzidos pela historiografia brasileira. A escolha do livro ocorreu para mostrar a recepção da obra da intelectual em âmbito internacional e as emoções de seus autores em relação a ela. Os artigos e ensaios tiveram como critério de seleção, a produção intelectual de María ter sido considerada como referência teórica, conceitual, metodológica ou epistêmica por seus pesquisadores, e esses responsáveis pela escrita serem historiadores.

Em termos espaciais, essa pesquisa se limitou à leitura, escrita, teoria e práxis intelectual e política feminista de María Lugones. Sua filosofia promoveu interlocução com autores latino-americanos, afrodescendentes, europeus e estadunidenses. Engajou-se nos feminismos norte-americanos, na teoria de coalizão relacional e psíquica, na educação popular no estado do Novo México, na cosmologia e na linguagem das comunidades andinas da Argentina e da Bolívia, enfim, todos esses espaços compõem esse objeto de pesquisa.

A base teórica e metodológica da interseção entre a história dos intelectuais e a história política desse estudo são as considerações de Jean-François Sirinelli e René Rémond. O primeiro aspecto a ser explicado sobre a escolha desses autores é que a história dos intelectuais em si mesma é política. De acordo com Sirinelli, a perspectiva política dessa tipologia de história a renegou ao terreno de *subobjeto*. Isso aconteceu em função das suas características

biográficas, de engajamento social e do tempo presente. [17] Pensando nessas propriedades atribuídas à história dos intelectuais é que inseri María e a sua produção nesse gênero da história. Ao longo da dissertação se torna evidente diversos enfoques em narrativas autobiográficas de María e biográficas sobre ela, assim como, seu engajamento nos movimentos feministas e o recorte temporal dessa pesquisa no tempo presente. Quanto à história política recorri às concepções de Rémond, que designa que os historiadores precisam lidar com as inquietações do político na história. A noção do político é ao mesmo tempo abstrata e concreta, passando por questões teóricas e da realidade na vida. Segundo o autor, um "povo se exprime tanto pela sua maneira de conceber, de praticar, de viver a política tanto quanto por sua literatura, seu cinema e sua cozinha."[18] Portanto, a participação de María nos movimentos feministas e a sua teorização de dentro deles, remete ao semblante político da sua história. O político exteriorizando sua identidade coletiva como mulher de cor, ao mesmo tempo, vinculada a uma cultura política, nesse caso o feminismo.

Ao compreendermos María como mulher de cor, filósofa e feminista, a partir das formulações sobre a história dos intelectuais de Sirinelli e a história do político de Rémond, percebemos que a intelectual praticou a leitura, a escrita e as interlocuções criando conexões e distanciamentos entre sua tradicional formação filosófica e os feminismos que passou a teorizar. Segundo a autora, buscou desapegar-se da filosofia clássica de Aristóteles e da pragmática americana de Charles Peirce e William James e se aproximar da coletividade resistente feminista. Contudo, é perceptível na sua escrita importantes conexões entre esses pensadores e o pensamento dos feminismos das mulheres de cor e negro dos Estados Unidos. Como exemplo disso, podemos citar os nexos entre a amizade em Aristóteles e em Gloria Anzaldúa, ou ainda, quando laborou sobre as emoções, principalmente a raiva, em Audre Lorde, e da mesma maneira, com a teoria das emoções, que desencadeiam sensações subjetivas pelos estímulos ambientais em William James. Em vista disso, María desempenhou uma intelectualidade e uma política que estabeleceu conversas, vínculos e afastamentos entre uma filosofia

[17] SIRINELLI, 2003. p. 234.
[18] RÉMOND, 2003, p. 449-450

moderna e uma filosofia feminista de resistência da sua contemporaneidade, ambas estadunidenses.

Adepta de uma escrita ontológica aristotélica, María teorizou a partir de si para questões sociais mais amplas. As narrativas que ela produziu sobre si em seus ensaios e nas entrevistas que concedeu foram consideradas como elementos autobiográficos. Essas informações foram cruzadas com a sua produção intelectual traçando aspectos que relacionam a sua subjetividade com a sua produção. Para realizar esta tarefa recorri à intersecção entre a história e a psicanálise. Os conceitos analíticos que utilizei são em sua maioria psicanalíticos e estão presentes na *operação historiográfica*. Partindo dessa operação que articula história e psicanálise analisei o discurso de María, da imprensa e da academia sobre ela, constituindo uma trama que entrelaçou a objetividade e a subjetividade.

Na *operação historiográfica*, Michel de Certeau recorreu ao conhecimento psicanalítico para teorizar sobre a escrita da história. Nessa dissertação, como disse, apliquei sua teoria e conceitos, como também as de Sigmund Freud e Jacques Lacan, para analisar a produção intelectual de María e historicizá-la. Como minha pretensão não foi apenas historicizar a escrita de María, mas também da academia e da imprensa, realizei um estudo *heterológico*[19] desse conjunto de narrativas sobre a filósofa. Com o objetivo de descentralizar o debate teórico em torno de intelectuais europeus e inserir intelectuais da crítica pós-colonial, acrescentei as renovações sobre a ideia de *fetiche* dos autores Anne McClintock e Homi Bhabha. A inserção do *fetiche* como conceito tem por intuito esclarecer a relevância da conexão entre história e psicanálise, e ao mesmo tempo, os estereótipos impostos às pessoas colonizadas considerando o pensamento pós-colonial, que assim como o decolonial produz uma série de categorias explicativas e analíticas que criticam o modelo moderno colonial capitalista.

McClintock designa o *fetiche* como um conector entre o psíquico e o social, portanto, entre história e psicanálise. Bhabha o teoriza como a constituição formativa estereotipada dos sujeitos colonizados, que em uma analítica fetichista

[19] A noção de heterologia é introduzida por Georges Bataille em *O valor de uso de Sade*. Nessa dissertação, em uma adaptação do termo, entenda por estudo heterológico a interpretação realizada por meio de um ponto de vista psicanalítico e antropológico do discurso no texto, como por exemplo, nos ensaios e entrevistas. Um modo pelo qual busquei compreender a alteridade das interlocuções que María estabeleceu e as narrativas da imprensa e da academia sobre ela.

recusa e reconhece a diferença da pele, da raça e da cultura. Em síntese, produzi uma história que não abriu mão da psicanálise como método analítico das fontes. Alguns dizem que é uma narrativa, mas na verdade uma *história subjetiva/objetiva*. A comprovação por meio das fontes de modo objetivo da história e as interpretações subjetivas da psicanálise.

Sobre a escolha e a constituição de um objeto de pesquisa, José Costa D'Assunção Barros nos diz que são por elas mesmas resultado da intersubjetividade.[20] Para o autor, ademais da relação entre pesquisador e objeto de pesquisa, o contexto histórico também é um dos meios pelos quais se possibilitam a pesquisa. Logo, estudar a história das mulheres ou dos grupos subalternos se tornou possível somente a partir do século XX, quando essas categorias passaram por uma "certa emancipação" e pela intensificação da necessidade de uma reconstrução da história.[21] Bem como, nessa dissertação defendo que esse objeto de pesquisa é parte dos questionamentos do nosso tempo presente e pertence aos estudos de gênero, às teorias feministas e ao pensamento decolonial, temáticas que passaram pela reflexão da história dos intelectuais e pela história política.

No primeiro capítulo dessa dissertação, com o objetivo de compreender a complexidade do pensamento filosófico de María e entender a sua trajetória de maneira aprofundada, utilizei os seus próprios conceitos. Suas ideias-chave de *identificação*, *viajar-mundos*, *percepção-amorosa*, *espacialidades históricas*, e outras, são partes constituintes especialmente dessa seção do trabalho, mas também dele como um todo. Em outras palavras, as teorias da autora se estendem entrelaçando esta historiografia. Muitos dos seus termos são definidos e utilizados para analisar a sua trajetória e produção intelectual. Sucintamente, minha pretensão com essa dissertação é mostrar a contextualização histórica da trajetória de vida e intelectual de María Lugones. Por meio daquilo que denomino de uma *história subjetiva/objetiva*, que considera os aspectos intangíveis e tangíveis do seu percurso intelectual e político por meio da interdisciplinaridade entre história e psicanálise.

---

[20] Entenda por intersubjetividade a relação entre o pesquisador e seu objeto de pesquisa.
[21] BARROS, 2011.

Ainda nessa primeira parte, concentrei-me na identificação de María com as mulheres de cor nos Estados Unidos, sua trajetória de vida e intelectual e nos seus atravessamentos subjetivos na coletividade feminista. Para conseguir realizar esse trabalho, o livro *Pilgrimages/Peregrinajes* (2003/2021) se tornou substancialmente relevante. Nessa obra em meio as suas teorizações, María produz várias narrativas autobiográficas e uma *escrita de si*.[22] Além do livro, a imprensa como fonte histórica trouxe informações importantes para a pesquisa. Narrativas biográficas publicadas em artigos e notícias da imprensa não hegemônica, feminista e anticapitalista; matérias e ensaios da academia norte-americana e latino-americana; e entrevistas que María concedeu para a academia e para a imprensa me permitiram aprofundar em diversas questões da sua história. A razão pela qual me mobilizei em analisar essas fontes foi a possibilidade de contrapor os *dizeres* de María sobre si e os *dizeres* da imprensa e da academia sobre ela. O encontro entre esses *dizeres* consente em atribuir objetividade à pesquisa e à escrita dessa dissertação.

Minha intenção foi historicizar os *dizeres* sem uma perspectiva binária de verdadeiro ou falso, mas que busca a repetição, evidenciando aspectos subjetivos e intersubjetivos entre os discursos de María e os institucionais. Por um lado, "capturando" María como sujeito político, histórico, psicanalítico e intelectual, por outro lado, colocando as instituições em "mate", mostrando seus interesses políticos e profissionais. Recorro à Leonor Arfuch como base teórica para compreensão desses *dizeres*. Segundo a autora, a expansão do *espaço biográfico* vigente acompanhou o crescimento tecnológico e buscou proporcionar visibilidade aos intelectuais no campo das ciências sociais, a começar pelos anos 1970, com intuito de trazer historicidade para esses atores sociais. No entanto, "dar voz" impulsiona o espaço midiático, ao mesmo tempo em que radicaliza a diferença na academia, que demanda epistemologia e cientificidade. No horizonte acadêmico, a alteridade está localizada na perda da ingenuidade sobre o sentido literal dos relatos de vida,

[22] Segundo Angela de Castro Gomes, o gênero da *escrita de si*, pode incluir desde diários, biografias, autobiografias às entrevistas de histórias de vida. Esta tipologia de narrativa, que dirige ao leitor em primeira pessoa do singular e revela traços da intimidade do seu autor, pode ao mesmo tempo expressar a sua subjetividade e atribuir à experiência de vida do autor do documento um "efeito de verdade". À sinceridade do autor é concedida a legitimidade de "prova". No entanto, ao historiador cabe assumir que esta documentação não é exatamente a verdade, mas o ponto de vista do autor em relação ao que houve. GOMES, 2004, p. 14-15.

na legitimidade do caso específico para ampliações e na espontaneidade do *dizer* como elemento qualitativo. Para a autora, a percepção da vida e das identificações de nós mesmos e dos outros, é o caminho que direciona à *ilusão biográfica*. Essa ilusão é inevitável, porém, a consciência da sua existência por parte do pesquisador é a fronteira que separa os usos das informações biográficas e autobiográficas nas entrevistas pela ciência e pela mídia.[23]

Em vista disto, não tenho a pretensão de que as narrativas autobiográficas e biográficas coletadas representem a vida e a trajetória intelectual de María ao pé da letra. Apenas atribuir a devida importância da teia que cruza essas narrativas, as de María, as da imprensa e as da academia. Sem deixar de vista, que a maior parte dessas notícias foram produzidas em sua homenagem após a sua morte. No entanto, os *dizeres* dos acadêmicos sobre María têm consciência da diferença sobre o que ela dizia sobre si, o que os outros diziam sobre ela e o que ela praticava, ao mesmo tempo em que, defendem seus interesses profissionais. Enquanto, os *dizeres* da mídia jornalística cumprem um papel político feminista, anticapitalista, contra a hegemonia, narrando o papel da mulher intelectual no âmbito social.

Como a imprensa alternativa, feminista e latino americana é fonte histórica importante nessa pesquisa, publicações *in memorian* à Maria Lugones de algumas instituições acadêmicas e artigos de caráter biográfico foram investigados. Segundo Ivanor Luiz Guarnieri e Fábio Lopes Alves, o historiador que utiliza periódicos como objeto de pesquisa deve estar atento para alguns elementos importantes a serem observados. Como por exemplo, qual público aquela notícia quer satisfazer? Qual a temática enfatizada naquela publicação? Qual a linguagem e os interesses do periódico? Em outras palavras, o espaço preenchido pela notícia também diz sobre "a intencionalidade dos agentes responsáveis por sua publicação."[24] Para não tornar exaustivo cito apenas alguns aqui: *El Salto Diario*, *Washington Post*, *Lavaca*, *Página 12*, *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, *MALCS Journal*, entre outros. Todas essas fontes de tipologia periódica me permitiram agregar uma investigação para além da obra de María.

[23] ARFUCH, 2010, p. 239-275.
[24] GUARNIERI & ALVES, 2007, p. 74.

María Lugones é identificada internacionalmente como filósofa do feminismo decolonial. Boa parte da imprensa que noticiou sobre a sua trajetória após a sua morte busca caminhos alternativos à imposição hegemônica midiática. Em virtude disso, essa pesquisa está inserida também no campo do pensamento decolonial. Uma produção de saber alternativa e libertária contra a lógica da colonialidade na modernidade capitalista. A representação de uma possibilidade outra, diante do sistema de opressão da produção de conhecimento eurocêntrico. Em outras palavras, o pensamento decolonial se trata do reconhecimento da diferença entre as pessoas, da escuta dessa pluralidade e da viabilidade da busca pela justiça social. Mais do que isso, essa renovação da produção de saber pretende transcender a colonialidade. Atuando na intenção de agenciar outras formas de comunicação, essa vertente de entendimento do mundo encontrou espaço na denominada *imprensa alternativa*. Segundo Regina Dalva Festa, a concepção de *comunicação alternativa* é permeada por percepções parciais. O objetivo deste tipo de comunicação era modificar o quadro de injustiça das mídias sociais. O engajamento visava buscar espaço perante a *inércia histórica* que condiciona o discurso liberatório à opressão, ao silenciamento e à invisibilidade. A partir dos anos 1980 e 1990 emergiram na América Latina revolucionários métodos comunicativos seja por meios impressos, eletrônicos, digitais ou manifestações sociais. O contexto de oposição incluía movimentos populares, institucionais, educacionais e de pesquisa. Os atores que compunham a cena eram advindos de uma multiplicidade de demandas relativas à comunicação. Mulheres, negros, operários, trabalhadores que participavam de ações comunicativas sem antecedentes na história latino-americana. Festa aponta que essas mobilidades de manifestações muitas vezes utópicas recebiam inspiração de vertentes políticas e intelectuais.[25]

De modo mais específico ao âmbito da imprensa, Bernardo Kucinski diz que a *imprensa alternativa* começou a ser articulada, primeiramente, pela aspiração das esquerdas em tornar visível suas propostas. Jornalistas e intelectuais se engajaram em defender seus interesses e obterem “espaços alternativos à grande imprensa e à universidade.” [26] Assim, argumento que a imprensa como fonte que utilizo nessa pesquisa, em busca de narrativas biográficas sobre María, pertencem

[25] FESTA, 1993, p. 61-78.
[26] KUCINSKI, 2001, p. 6.

ao campo da noção de *comunicação alternativa* proposta por Festa. De modo mais característico, ao campo da *imprensa alternativa* apresentado por Kucinski. Jornais e revistas que, na maioria das vezes, mostram um posicionamento político anticapitalista, feminista, contra hegemônico e parcial.

Outra questão relevante diz respeito ao *objeto digital* e ao *arquivo digital*. Como não realizei uma pesquisa de arquivo físico, com exceção das bibliotecas, grande parte das minhas fontes pertencem ao campo do *objeto digital* conservadas em arquivos digitais. De acordo com Francisco Barbedo, o *objeto digital*, que também pode ser um documento de *arquivo digital*, tem inevitavelmente a característica de alterabilidade ao longo do tempo. Cabe ao pesquisador que examina esse objeto estar atento em saber o que é alterado, como e quando esta alteração acontece. Agindo dessa forma, tornam-se mais seguros e controláveis os elementos que sofrerão modificações. No cenário digital, a terminologia *documento* ainda é válida ao considerarmos o fator de alterabilidade. Os dados e a prova deixaram de se materializar apenas no corpo de um objeto modular e tradicional. [27]

Desta maneira, as notícias publicadas com objetivo de se despedir, homenagear e de atender ao consentimento de María em dar continuidade ao seu pensamento filosófico; as informações obituárias, as entrevistas, as publicações de memoriais, artigos, ensaios, notícias e matérias que abordam o feminismo decolonial proposto por María e que utilizo como fonte são objetos do contexto digital. Portanto, de acordo com a concepção articulada por Barbedo, que assumo como referência para minha argumentação, as fontes que opero continuam tendo sua capacidade de provação mantida, apenas necessitam de cuidado quanto às possíveis modificações que podem ocorrer devido sua especificidade digital.

Ademais dessas questões teóricas e metodológicas de análise das fontes utilizadas para a escrita do primeiro capítulo, essa seção do trabalho mostra que o ordenamento do pensamento filosófico de María teve início nos anos 1960, quando se mudou para os Estados Unidos. Neste país iniciou sua graduação na Universidade da Califórnia em Los Angeles, no ano de 1969,[28] e sua pós-graduação na Universidade de Wisconsin em Madison, entre 1973 e 1978.[29] Atuou como

[27] BARBEDO, 2005, p. 13.
[28] Ano de conclusão da graduação.
[29] Respectivamente, ano de conclusão do mestrado e do doutorado.

professora na Carleton College (1972-1994),[30] em Minnesota, e na Universidade de Binghamton, em Nova York (1993-2020).[31] Seus trabalhos acadêmicos sobre filosofia, ética, política, teorias feministas, teorias relacionais, teorias de resistência, educação popular, as intersecções entre gênero, raça, classe e sexualidade, o feminismo decolonial e a epistemologia feminista receberam fundamentação teórica e a intervenção do ativismo dos feminismos das mulheres de cor norte-americanas e das mulheres do Terceiro Mundo. Segundo María, a estrutura do que ela apresenta é fundamentada nestes feminismos e surge de dentro deles.

A partir dos anos 1990, seu trabalho passou a construir um percurso baseado em três direções: o enfrentamento e a resistência às violências de gênero contra as mulheres de cor, os debates emergentes das comunidades indígenas e dos afrodescendentes sobre as opressões convergentes dos padrões estruturais e globais da colonialidade do poder a partir do pensamento feminista decolonial, e ainda, suas próprias criações e recursos epistêmicos que almejava o comprometimento intelectual com a integridade comunal.[32] Em suma, a historiografia do primeiro capítulo dessa dissertação teve como fonte histórica entrevistas, notícias e livros publicados durante o morrer e após a morte de María, principalmente entre os anos de 2019 e 2021.

O segundo capítulo, por sua vez, é dedicado à escrita ensaística, às interlocuções textuais e à amizade política que María concebeu na sua trajetória intelectual. Os seus ensaios atravessaram a capacidade teórica, racional e objetiva da ciência e colocaram em prática uma escrita poética, estética e narrativa de uma teoria que parte da individualidade para a coletividade. Dessa produção intelectual ensaística, fiz uma seleção para a pesquisa e escrita dessa dissertação que pode ser dividida em duas coleções. A primeira, ensaios publicados nos anos 1980 e 1990, com objetivo de teorizar uma coalizão entre as mulheres para resistir às múltiplas opressões. A segunda, ensaios publicados nos anos 2000 e 2010, para se opor à *colonialidade do poder sobre o gênero*, a raça, a classe e a sexualidade. María escreveu especialmente sobre e para as mulheres, mas, não somente sobre

[30] De acordo com a publicação em despedida à María Lugones, de 16/07/2020 da Carleton College, a filósofa entrou em 1972 como instrutora e saiu em 1994 como professora titular.
[31] Na publicação *María Lugones leaves a global legacy*, de 07/08/2020 da Universidade de Binghamton, a professora trabalhou na instituição de 1993 até a sua morte em 2020.
[32] *Página12*, 24/07/2020.

e para elas. Seu pensamento filosófico se envolveu em questionamentos sobre a violência, as relações, o poder, a resistência, a coalizão, os feminismos, a raiva, o racismo, o etnocentrismo, o pluralismo, a identificação, o amor, a hostilidade, as tentativas de controle de pureza e separação da raça, os mecanismos de defesa das múltiplas identidades das pessoas subordinadas contra a sua fragmentação, a política comunitária, as táticas e as estratégias de rua, o gênero, os corpos, as fantasias sobre esses corpos, os impactos da colonização e do capitalismo global, a cumplicidade, a interseccionalidade, a decolonialidade e a epistemologia feminista. María escreveu do mesmo modo, sobre a sua leitura, a sua escrita, a sua memória, e ainda, sobre a educação popular.

Para compreender a leitura, a escrita, as interlocuções e a amizade que María estabeleceu, selecionei cinco autores. A intelectual nos concedeu uma vasta produção e promoveu diálogo com uma diversidade de pensadores, pesquisadores e intelectuais. Como não seria possível trabalhar com todos eles, fiz uma seleção. A escolha foi baseada no aprofundamento da teorização de María sobre a obra desses escritores e no relacionamento de amizade que ela estabeleceu com alguns deles. As obras e o seus autores são: *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* de Gloria Anzaldúa; *A invenção do Cotidiano: Artes de fazer* de Michel de Certeau; *Polyrhythms and Improvization: Lessons for Women's History* de Elsa Barkley Brown; *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial* de Anne McClintock e *Irmã Outsider* de Audre Lorde. María investigou trabalhos específicos desses autores e a partir deles elaborou ideias-chaves renovadas, como suas próprias teorizações sobre *amizade de fronteira* e *subjetividade táctico-estratégica ativa*.

Essas obras supracitadas e os diálogos textuais que María estabeleceu com esses autores, compõem o conteúdo do segundo capítulo dessa dissertação, e foram analisadas através de duas concepções. A primeira, pelo *discurso do autor* no pensamento foucaultiano e a segunda pelo *real* na formulação lacaniana. Segundo Michel Foucault, a escuta de um discurso é um investimento do desejo, na qual acreditamos para a sua glória ou angústia. Ela também pode ser mobilizada pela vontade de saber, a verdade que perpassa a história por séculos.[33] Foucault designa que existe um *tipo rarefeito do discurso*, que versa sobre o *autor*. Não seria

[33] FOUCAULT, 2014, p. 13-14.

ele – o autor – apenas um indivíduo que fala e escreve seu texto como seu conjunto de significados. O sentido dado ao autor mudou ao longo da história. Na contramão, o discurso literário e narrativo ganhou espaço. Nesse momento, iniciaram indagações sobre quem seria esse autor do texto, a verdade sobre o que ele escreve e de onde ele vem. [34]

> Pede-se que o autor preste contas da unidade de seu texto posta sob seu nome; pede-se-lhe que revele, ou ao menos sustente, o sentido oculto que os atravessa; pede-se-lhe que os articule com a sua vida pessoal e suas experiências vividas, com a história real que os viu nascer.[35]

Foucault antecipa possíveis críticas direcionadas à sua afirmação e acrescenta que, apesar de suas definições sobre o autor serem feitas após a sua reinvenção, é necessário propor uma temática que organize de maneira coerente o seu discurso. Como o segundo capítulo desse trabalho é dedicado ao diálogo textual que María Lugones estabeleceu com autores, parti dessa concepção sobre o *discurso do autor*. Na elaboração de Foucault, esse discurso não impossibilita ao mesmo tempo a ficção e a existência real do autor, seja ela da ordem da genialidade ou da loucura. “O autor é aquele que dá a inquietante linguagem da ficção suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção no real.” [36]

Quanto à formulação sobre o *real*, Jacques Lacan designa que ele só existe a partir do imaginário e simbólico. Disso compreendo que, para que o *real* surja no plano do pensamento, é necessário um conjunto de imagens e fantasias preexistentes no campo histórico e social. Juntamente, é preciso que o simbólico na materialidade da linguagem cause efeito psíquico capaz de fazê-lo surgir na angústia da consciência. Ao ser questionado por Serge Leclaire sobre o que é o *real,* Lacan respondeu que: “Na experiência analítica, para o sujeito, é sempre o choque com alguma coisa, por exemplo, com o silêncio do analista.”[37] Daqui entendo como o enunciado direcionado ao analista que tem como resposta o silêncio, essa ausência de som retorna à consciência de quem o diz como o conteúdo do seu próprio *real*. Em outras palavras, essa linguagem simbólica do sujeito que inquere o outro retorna a ele mesmo como o *não dito*, porque o analista

[34] FOUCAULT, 2014, p. 27.
[35] FOUCAULT, 2014, p. 27-28.
[36] FOUCAULT, 2014, p. 28.
[37] LACAN, 2005, p. 45.

que não sabe[38] não tem outra resposta que não seja a sua própria e não se importa em não deter todo o saber. Agora, antecipando a sua pergunta que me indaga no meu *real*: como consegui acessar esse *real* em minhas fontes e colocá-lo nessa historiografia? Através do *não dito* da *operação historiográfica*. O silêncio dos intelectuais para gratificar o grupo inteiro, que recompensa a sociabilidade na escrita. Porém, acessar o *real* não é escrevê-lo, mas, falar de seu silêncio, já que o *real* é esta coisa que "não cessa de não se escrever".[39]

Além da interlocução entre autores, o segundo capítulo dessa dissertação trata da escrita *ensaística lugoneana*, e para compreendê-la, parti das discussões de Nelly Richard, Carlos Altamirano e Jean Starobinski. Considerando que essa pesquisa se enquadra também no campo da história dos intelectuais, a seleção desses autores foi baseada em três asserções. A primeira insere a teorização de Nelly Richard, teórica e crítica cultural chilena. Suas argumentações contribuíram com a minha pesquisa para compreender as disputas sobre o gênero à volta do ensaísmo no contexto latino-americano. Dessa forma, levando em conta o que a autora nomeia de "ensaísmo feminino", analisei como essa noção reverberou na visibilidade ou invisibilidade do que existe de feminino na escrita ensaística lugoneana.

A segunda se trata das discussões de Carlos Altamirano, que argumenta sobre a relação entre história dos intelectuais e o "ensaísmo latino-americano". De acordo com o autor, a conexão entre esses dois campos de saber ocorreu em função da necessidade de responder interrogações sobre a identidade latino-americana. Sua teorização colaborou com essa pesquisa em razão de María se encontrar nesse ensaísmo, atendendo à demanda sobre a identidade coletiva feminista enquanto ensaísta latino-americana – mulher de cor – escrevendo nos Estados Unidos. A terceira e última asserção corresponde à indispensabilidade de compreender quais as características da *escrita ensaística lugoneana*, para isso, recorri às concepções do ensaio de Jean Starobinski. O autor nos mostra que é

[38] "O que tenho enfatizado sobre o sujeito suposto saber como fundante dos fenômenos da transferência, sempre sublinhei que não implica nenhuma certeza no sujeito analisando que seu analista saiba muito sobre isso, longe disso. Mas isso é perfeitamente compatível com o fato de que o conhecimento do analista se deve ao analisando considerado muito duvidoso, o que, aliás, é preciso acrescentar, frequentemente ocorre por razões muito objetivas: os analistas, afinal, nem sempre sabem tanto quanto deveriam pela simples razão de que muitas vezes não se importam muito." (LACAN, 1971-1972, p. 15) Minha tradução.

[39] LACAN, 1985, p. 81.

quase impossível definir completamente o ensaio, e que na verdade, sua concepção é legitimada por ele mesmo, ainda que desacerte na sua própria elaboração, deve se desprender e se empenhar em conseguir “ser ele mesmo uma obra”. Desse ponto de vista, a escrita ensaística lugoneana é também definida por ela mesma, assim como, pela sua estilística, intelectualidade e interpretação das obras de outros autores.

Os ensaios de María também foram analisados pelas noções conceituais do *não dito*, o *infamiliar*, o *real* e o *fetiche*.[40] À teorização freudiana sobre o *fetiche* acrescentei as argumentações do pensamento feminista e pós-colonial de Anne McClintock que vão além do falocentrismo. McClintock, posiciona o *fetiche* como uma fronteira entre o social e o psicológico. Segundo ela, o conceito coloca em proeminência “a irrelevância de separar os domínios da psicanálise e da história”.[41] Sua teoria avança o mito de Freud da diferença sexual e o simbolismo do falo em Lacan ao afirmar que mulheres como Hannah Cullwick são fetichistas, que apresentam outros modos de ficção em substituição simbólica. E principalmente, ao defender uma investigação renovada que abre espaço para compreender raça, gênero e sexualidade através de uma história complexa e do *fetiche*, na qual apela por “uma investigação mutuamente transformadora das relações de rejeição entre a psicanálise e a história social.”[42]

O terceiro capítulo desse trabalho, parte substancial de toda a dissertação, se dispôs inicialmente do horizonte histórico concebido por uma genealogia do termo *interseccionalidade* produzida por Claudia de Lima Costa. Costa realizou um estudo da origem cronológica de atribuição da concepção da interligação entre eixos sociais de opressão. Na busca por respostas, ela chegou à conclusão de que muitas autoras atribuem a originalidade do termo à Sojourner Truth e o Coletivo do Combahee River.[43] Considerando que essa pesquisa tem como objeto María e sua produção, reportei aos nomes que a intelectual decolonial

---

[40] A constituição do fetiche na narrativa freudiana retorna à cena primária traumática, do menino que recusa saber sobre sua própria assimilação, sua mãe não tem pênis. Essa falta, que representa uma ameaça ao seu próprio órgão sexual, faz com que a criança, ao mesmo tempo, reconheça e recuse a ideia indesejada de sua percepção. Apenas na direção do inconsciente, dos processos primários chega a um compromisso. Pela ótica do fetichismo, a mulher continua a ter um pênis, diferente, como um signo de êxito e proteção contra a ameaça de castração. A memória traumática é suprimida pela instituição do fetiche, que se fixa como ordem exclusiva de satisfação. FREUD, 2020, p. 315-325.
[41] MCCLINTOCK, 2010, p. 208.
[42] MCCLINTOCK, 2010, p. 275.
[43] COSTA, 2022, p. 2.

conferiu para a criação da interrogação sobre a opressão entrelaçada. A dissolução que obtive, é que María também designa Truth como a primeira mulher negra questionadora da subordinação do seu lugar social. Os nomes de Kimberlé Crenshaw e Audre Lorde são as principais referências para a discussão da *interseccionalidade* como conceito na obra de María.

Após a realização da genealogia de quem interpela a articulação das opressões categoriais, direcionei o estudo para uma história do conceito de interseccionalidade na produção intelectual de María. Isso significa, que partindo da História Conceitual de Reinhart Koselleck, sabemos que os conceitos são permeados por sobreposições temporais. Observando as justaposições cronológicas das pessoas e os seus discursos sobre termo, mencionadas por María, fiz uma arqueologia dos seus discursos por meio das publicações das obras dessas pensadoras. Michel Foucault em *Arqueologia do Saber* foram a base teórica e metodológica da análise dessas formações discursivas sobre a interseccionalidade.

O terceiro capítulo, juntamente, se estende sobre o Multiculturalismo, as intersecções e o desmascaramento do feminismo hegemônico. Seguido do *sistema moderno/colonial de gênero*, base para a teorização das ideias de *colonialidade de gênero* e do *feminismo decolonial*, que levaram ao reconhecimento do pensamento intelectual dessa filósofa. É importante esclarecer que esse sistema opressor de gênero inclui ademais do binarismo de gênero a dicotomia *humano/não-humano*, que reduziu os corpos, a subjetividade e os saberes dos povos colonizados.

As fontes utilizadas para execução dessa seção da dissertação foram os ensaios que María publicou depois da sua entrada para o grupo Modernidade/Colonialidade. Segundo ela, o gênero deve ser historicizado, pois a maior parte das nossas análises ainda são feitas com base no patriarcado. A nossa formação ainda ocorre na visão binária, hierárquica e opressiva da supremacia masculina. Portanto, uma observação analítica deve levar em conta a inseparabilidade dos mecanismos coercitivos do heterossexualismo, do capitalismo global e da classificação racial. “O patriarcado heterossexual tem sido um quadro de análise a-histórico.” [44]

María esteve interessada em propor uma práxis de coalizão contra a diversidade das opressões e na intersecção de gênero, raça, classe e sexualidade

[44] LUGONES, 2007, p. 187. Minha tradução.

como uma forma de evidenciar a indiferença das análises feministas – que ela denomina de feminismo branco hegemônico – e a cumplicidade dos homens, que também são vítimas da dominação racial, colonial e capitalista às violências que sofrem as mulheres de cor.[45] A sua concepção de práxis se encaminhou inspirada nos silogismos práticos de Aristóteles, e posteriormente no pensamento decolonial como práxis, ou seja, mais além das suas propostas teóricas. No sentido da ação de transformação social, política e das relações entre as pessoas.

Em virtude da intelectual escolhida como objeto dessa investigação, os feminismos e o pensamento decolonial incluem as temáticas pesquisadas. Ao longo do seu percurso acadêmico, a partir da década de 1980, María Lugones teorizou intensamente sobre os feminismos plurais nos Estados Unidos, especialmente os feminismos das mulheres de cor e o negro. No início dos anos 2000, se interessou pela interseccionalidade e pela decolonialidade, enquanto conceitos, teorias e práxis. No ensaio *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*, María afirma que suas concepções sobre o *sistema moderno colonial de gênero* devem ser compreendidas a partir do que Aníbal Quijano denominou de *colonialidade do poder*. Todavia, reconhece a importância da noção proposta por Quijano e não deixa de criticá-la ao dizer que muitos estudiosos que levaram a sério a *colonialidade do poder* tenderam a naturalizar o gênero e desconsiderá-lo como parte central de seus argumentos.

Com intuito de trazer objetividade para essa pesquisa no que diz respeito à "colonialidade do gênero", à interseccionalidade e ao feminismo decolonial, selecionei e analisei os seguintes ensaios: *The inseparability of race, class, and gender in latino studies* publicado no *Latino Studies Journal* em 2003; *Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color*, editado pela *Revista Internacional de Filosofia Política* em 2005; *Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System,* reproduzido pela revista *Hypatia* em 2007; *The Coloniality and Gender* publicado *Worlds & Knowledges Otherwise* em 2008; *Interseccionalidad y feminismo decolonial*, pela *Editorial Pontificia Universidad Javeriana* em 2012, e *Toward a Decolonial Feminism*, novamente pela *Hypatia* em 2010.

O quadro geral desse conjunto de ensaios me permitiu historicizar a interseccionalidade como uma maneira encontrada por María para denunciar as

[45] LUGONES, 2007, p. 187.

opressões vivenciadas pelas mulheres de cor. O ensaio *Hacia metodologías de la decolonialidad*, publicado pela *Clacso* em 2015, escapou ao recorte temporal inicial dessa pesquisa, mas foi importante para entender as teorizações que a filósofa articulou sobre a intelectualidade. Sua primeira concepção faz uma crítica ao que ela denomina de *intelectual subalterno*, e sua sugestão vai ao encontro do que nomeia de *intelectual comprometido*.

No quarto e último capítulo dessa dissertação produzi dois tipos de investigações sobre a recepção do pensamento filosófico de María Lugones. A primeira sobre as emoções no mapeamento intelectual e acadêmico do pensamento lugoneano. Nesta operação utilizei os ensaios reunidos no livro *Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones*, publicado em 2019 em homenagem à filosofia de María. Essa obra reúne as discussões de acadêmicos e ativistas que revisitaram a sua produção intelectual e o seu trabalho dos últimos trinta anos. A segunda sobre a recepção da filosofia de María na historiografia brasileira. Para responder esse questionamento, fiz um levantamento em revistas de estudos feministas e de historiografia, averiguando o impacto da produção intelectual e feminista sobre a historiografia brasileira nos últimos anos.

A filosofia e a obra de María são aplicadas como referência teórica nos estudos feministas, de coalizão e de resistência nos Estados Unidos. De acordo com notícia do jornal *O Globo*, seu livro *Pilgrimages/Peregrinajes* é reconhecido por lançar as bases de uma práxis de libertação das mulheres de cor. Essa obra inclui o ensaio “Playful World Traveling and Loving Perception”, citado mais de 1500 vezes, e traduzido para o espanhol, o francês e o mandarim.[46] Na América Latina, o reconhecimento da contribuição intelectual de María na academia e fora dela é justamente sua crítica à colonialidade do gênero. Para produzir essa investigação, a interseccionalidade como conceito de análise social estruturou a sua produção intelectual no que concerne o feminismo decolonial. Na geopolítica latino-americana, parte dos trabalhos desenvolvidos no campo das ciências sociais, políticas e humanas que circundam uma perspectiva feminista decolonial também a tomam como referência.

O seu conceito de *colonialidade de gênero* é utilizado como marcador de análise por estudiosos desses mesmos campos do saber. Suas pesquisas nas

[46] *O Globo*, 14/07/2020 / Atualizado em 22/09/2020.

comunidades andinas da Argentina e da Bolívia em torno do gênero e da linguagem servem de parâmetro teórico para investigações da linguística e da epistemologia feminista. Apesar de tudo isso, não foram realizadas pesquisas que se concentram em María Lugones e sua produção intelectual como objetos de investigação da história dos intelectuais, da história política e da interdisciplinaridade entre história e psicanálise. Externamente à sua trajetória e escrita, do mesmo modo não foram produzidas pesquisas sobre seu percurso de intelectual feminista na óptica da imprensa. Quanto a recepção da sua produção intelectual no Brasil, parti do artigo de Ana Maria Veiga, intitulado *Fraturando o locus - a influência de María Lugones no Brasil*, como referência.

Em termos de descrição das fontes, fiz uso de quatro principais tipos para a escrita dessa dissertação, são elas: ensaios escritos por María Lugones, obras de autores que ela estabeleceu interlocução na sua produção intelectual, a imprensa com notícias e entrevistas sobre e com ela, e por último, para compreender a recepção do seu pensamento filosófico o livro *Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones*, artigos e ensaios publicados no Brasil com objetivo de traçar a recepção da sua obra por seus pares acadêmicos e na historiografia brasileira.

Diversos ensaios de María foram estudados para essa escrita, menciono particularmente *On Borderlands/La Frontera: An Interpretive Essay*, publicado pela revista *Hypatia* em 1992. Esse texto se reporta a sua identificação com a história e a escrita de Gloria Anzaldúa. O texto trata da teorização de uma psicologia de resistência à opressão, da *amizade fronteiriça* que desenvolveu com Anzaldúa e dos *insights* e metáforas que exercitaram seu pensamento no cotidiano. Dedica-se à pluralidade da nova mestiça que vive na fronteira entre o México e os Estados Unidos – uma interpretação do livro de Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* – um espaço, segundo María, onde ocorreram a crítica, a ruptura e a hibridização.

Outro ensaio é *Motion, stasis and resistance to interlocked oppressions* publicado pela *The University of Arizona Press* em 1998. De acordo com María, no mapa metafórico da opressão, é necessário o desenvolvimento de um movimento

para a *estase*[47] contra a dicotomia. As fronteiras e as margens da geografia imaginativa devem ser úteis para reconhecer a violência e ao mesmo tempo nos permitir resistir a ela em direção à libertação. O público ao qual se dirigem, as mulheres localizadas pela *diferença,*[48] é heterogêneo e a tarefa delas está atrelada à habilidade de entenderem que não chegaremos a um acordo total. Essas mulheres precisam assimilar os lugares onde estão e o interesse delas neles. Para a intelectual, é preciso a elaboração de um entendimento que apresente "uma perspectiva das necessidades dos outros que não seja violenta (descontando, desvalorizando, distorcendo radicalmente), mas que se baseie na comunicação através de diferenças culturais, situacionais e outras diferenças de grupo."[49] Sua teoria propõe uma prática na qual é necessário mais do que uma representatividade. Um espaço onde seja possível diminuir as fantasias criadas uns dos outros. Para isso, devemos "explicitar a complexidade da própria subjetividade, para articulá-la, para torná-la pública."[50]

A terceira obra selecionada é *Pilgrimage / Peregrinajes* (2003/2021), escolhida como o *coração* dos seus trabalhos, uma coleção que apresenta anos de reflexão teórica, política, educacional e relacional de práticas radicais, que se opõem e resistem às opressões interligadas. Esses ensaios são a base que movimentou seu desejo de pesquisa e práxis contra as múltiplas opressões impostas pelo racismo e pelo etnocentrismo. Com esse livro pude proporcionar objetividade e epistemologia a essa pesquisa, ao mesmo tempo, trabalhar com questões objetivas e subjetivas que impulsionaram María na sua escrita, intelectualidade e política. Uma obra impregnada de uma *escrita de si*. Narrativas que, juntamente com entrevistas concedidas para Mariana Ortega e Claudia Acunã, foram investigadas pela repetição e pela diferença em história e em psicanálise.

Atrelado a toda essa discussão teórica e ensaística de María, analisei artigos e notícias, em grande parte, escritos para homenageá-la após a sua morte. Desse modo, tenho, ao mesmo tempo, as narrativas de María sobre si e as narrativas de outros intelectuais e da imprensa sobre ela. Através da

---

[47] Maria define como *estase* a estagnação perante a dicotomia. Segundo a autora, devemos nos movimentar contra os binarismos.
[48] Mulheres interseccionadas.
[49] LUGONES, 1998, p. 52. Minha tradução.
[50] LUGONES, 1998, p. 52. Minha tradução.

contextualização histórica, da conceitualização psicanalítica e da temporalidade de ambas, produzi uma pesquisa e uma escrita subjetiva/objetiva. Ao examinar a *escrita de si*, as entrevistas e as narrativas de outros acadêmicos sobre María pela teoria-conceitual psicanalítica e pela contextualização histórica e historiográfica pude assimilar esse material na sua integridade e não apenas fragmentos dele.

Enfim, María é tracejada por essa dissertação como uma intelectual que estabeleceu uma profunda relação com a crítica ao racismo, ao etnocentrismo, ao patriarcado, ao heterossexualismo e ao capitalismo. Suas ideias e sua práxis política feminista são na verdade uma colaboração solidária com as pessoas que foram subordinadas na história pelo mundo. Pessoas que estiveram sujeitas a uma desumanização constitutiva por não serem brancas/anglo, heterossexuais e das classes economicamente privilegiadas na modernidade colonial. A sua teoria foi capaz de sustentar as ambiguidades dessas pessoas como substancial ao seu processo de resistência à colonização e a colonialidade, sem reduzi-las à fragmentação, ao estereótipo e ao fetiche. Os seus conceitos visam possibilitar uma subjetividade autoconsciente da sua corporeidade tático-estratégica ativa e resistente.

Capítulo I

María Lugones: mulher de cor

> Porque o trabalho é teórico-prático em todos os seus aspectos, o livro pede uma leitura teórico-prática. Não é uma obra contemplativa, nem visionária, nem pragmática. Ela assume, de dentro, um sentimento coletivo sem pressupor seus modos e constituição.[51]

A honestidade nem sempre floresce a liberdade. Sinceramente, algumas vezes, o efeito é a reclusão. Aos 17 anos, María Cristina Lugones optou por contar aos seus pais, Mercedes Leonor Renau e Zenón Mariano Lugones, sobre o seu desejo sexual em relação a um rapaz pelo qual se sentia atraída.[52] O resultado deste ato foi seu confinamento em um quarto de funcionários da propriedade de sua família localizada na Avenida Dom Bosco, na fronteira entre os bairros de La Matanza e Morón. Segundo María, em entrevista cedida à Cláudia Acuña, a punição permitiu conhecer suas habilidades e convicções que serviram de impulsionamento para o seu percurso intelectual.[53] Tomarei essa sentença como fio simbólico de entrelaçamento na construção de uma *história subjetiva/objetiva* atravessada por contribuições interdisciplinares, principalmente desencadeadas pela interconexão entre história e psicanálise, com intuito de traçar a trajetória dessa intelectual argentina. A análise também perpassará pela descrição e usos de conceitos desenvolvidos pela filósofa, para compreender seu engajamento político e sua produção intelectual.

María Lugones nasceu em 26 de janeiro de 1944, na cidade de Buenos Aires.[54] Ainda criança, subia nas árvores e jogava bola com os seus irmãos na quinta dos Lugones, circunvizinha de Los Toldos, na cidade de Morón. Sentada na sala de uma das casas do imóvel, de arquitetura rural situado em área urbana, ela rememora a raiva que sentia ao perceber que seus irmãos homens eram mais fortes

---

[51] LUGONES, 2003, p. IX. Minha tradução

[52] "Todas las muchachas que conocía tenían relaciones sexuales, pero lo escondían. Y pensé: no está bien esconder. Por muchas razones. Pero una principal es de seguridad: puede pasar cualquier cosa y no podés pedir ayuda porque estás mintiendo". *Revista MU* (138) ago./2019, p. 6-7.

[53] *Revista MU* (138) ago./2019, p. 6-7.

[54] *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, V. 7, N. 2, 2021, p. 14.

do que ela. “Isso me irritou muito”, admite em conversa com Claudia Acuña[55]. Seus pais Zenón e Mercedes a tiveram após a primogênita Leonor Mercedes Lugones. Em seguida, nasceram Zenón Roberto Lugones e o caçula Alejandro Luis Lugones.[56] No artigo *Homenaje a la investigadora y lesbofeminista María Lugones*,[57] os autores externaram que María tinha uma ideia muito peculiar sobre família. De acordo com eles, para a filósofa, não eram os laços de sangue que criavam as conexões entre as pessoas, mas, as conversas e o comprometimento grupal. O diálogo desses encontros com amigos, alunos, irmãos e colegas se transformavam em um tecido de criações capazes de tomar o seu mundo e o dos outros em uma imensidão de possibilidades. Segundo a narrativa desses autores, compostos por colegas e amigos acadêmicos de María e também de alguns dos seus familiares, ela era muito atenta aos detalhes, não abria mão da integridade, do equilíbrio, da história, da espontaneidade e da beleza. Incluindo as experiências com o belo, com a estética. Quando recebia uma pessoa em sua casa, era magnífica e generosa. Visitar María era ser convidado para adentrar em sua intimidade, ser cercado pela imaginação e experiência com as cores, as texturas e os sabores. Ao comemorar aniversários ou festas de fim de ano, a música e a dança preenchiam de maneira delirante todo o espaço. Mimos e cartões com ilustrações próprias, mensagens reflexivas e enigmáticas também faziam parte das festividades. Vestia-se de maneira lúdica e ao mesmo tempo sofisticada. Tocava piano e cantava tangos e blues tomada pela angústia e pelo deslocamento.[58]

Contrapondo à noção das relações familiares do ponto de vista dos autores do artigo em tributo à Maria. De certa forma, seu discernimento é pertinente, ao tratarmos das famílias que escolhemos. Em outras palavras, esse modelo de família que segundo os autores era como María percebia a definição de família, é possível se pudermos eleger nossos laços familiares. Mas de algum jeito, estaremos

---

[55] *Revista MU* (138) ago./2019, p. 6-7.

[56] Maria Lugones dedica seu livro *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions* à Alejandro Luis Lugones “A la memoria de Alejandro Lugones, Hermano, testigo fial, corazón tierno, espiritu revolucionário.”

[57] Publicado na revista *Página12* em 24 de julho de 2020 em homenagem à Maria Lugones. Vários autores: Pedro DiPietro (activista/intelectual, Syracuse University, FLACSO/PRIGEPP), Joshua Price (activista/intelectual, Binghamton University), Leonor Lugones, Agustina Veronelli, Silvana Veronelli (Familia Lugones), Catherine Walsh (intelectual militante, Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador), y Miembras/os/es del Centro de Filosofía, Interpretación, y Cultura (Universidad de Binghamton).

[58] *Página 12*, 24/07/2020.

estranhamente intricados a outros modos de vínculo familiar. No pensamento do filósofo francês Michel Foucault, dentro das famílias estão presentes pequenas relações de poder. Nessas associações familiares, podem se encontrar entre o casal, entre os pais e seus filhos, enfim, nas famílias, aquilo que Foucault denominou de *microlutas*, as conhecidas micro relações de poder. O mesmo pode acontecer entre professores e alunos, nas instituições educacionais, a disputa pelo saber. Sem demora, quando falamos de poder, em um movimento de associação livre, logo vem à cabeça e a voz, as instituições que exercem sua força sobre os indivíduos. No entanto, as pequenas *estratégias ou táticas* locais, de maneira violenta e reiterada, estão profundamente arraigadas em cada um de nós.

A reflexão foucaultiana nos desloca a pensar do seguinte modo: se é verdade que o Estado, do seu alto grau de comando, permite induzir as relações de dominação entre classes, no sentindo oposto, a estrutura estatal de domínio manobra sobre uma base fundamentada nessas micro relações de poder. Essas relações apresentam uma tecnologia variável, de acordo com a época e os níveis hierárquicos. Nem sempre são expressas rudemente, essas seriam situações extremas de poder. Claro que as relações de poder são também o enfrentamento de forças. No entanto, elas não impedem a possibilidade de resistência. E justamente a viabilidade de resistência é o que faz com que o dominador busque cada vez, com mais força, se manter no poder. Portanto, o que Foucault tornou evidente foi precisamente a luta permanente e multifacetada, e não um sistema dominante homogêneo.[59] A luta, as relações de poder e a resistência estão presentes em todos os lugares: nas famílias que enaltecem a liberdade sexual dos homens em detrimento das mulheres, no adolescente que recusa a autoridade de seus pais, no aluno que senta-se à frente ocupando o espaço docente e espelha seu professor, ou ainda, no professor que afirma “nesse ponto, eu sou bem foucaultiano, para mim saber é poder”. Será que era isso mesmo que Foucault queria dizer? Será que é para exercermos nosso saber-poder ou refletir, questionar e atuar sobre ele?

Usando essa reflexão foucaultiana sobre as relações de poder e a resistência nas famílias, posso afirmar que María resistiu ao poder de seu pai, que a trancou no quarto da Quinta. Recebia os alimentos por uma pequena janela.

[59] FOUCAULT, 1977, p. 231.

"Passei muito tempo morando aqui, sozinha",[60] diz ela ao avistar a mesma fresta na entrevista. Conseguiu quebrar o vidro da janela e fugiu, correndo em direção ao ponto de ônibus e pediu ao motorista carona até o centro da cidade. Foi à casa do seu namorado, esse que traiu a sua confiança e a entregou para sua família. “A cumplicidade patriarcal encenada”.[61] Ela foi internada pelo pai em um manicômio. Durante seu relato sobre este trágico episódio, María não diz nada sobre qualquer tipo de intervenção materna, nem sobre sua mãe estar a favor ou contra as atitudes repressoras do pai. Apenas diz que ela estava lá, no carro no qual a levaram para a instituição psiquiátrica. Ao compreendermos o comportamento de Mercedes no aspecto do silêncio, podemos evidenciar quatro proposições. A primeira, o silêncio *inquietante/unheimlich* ou *infamiliar* na compreensão freudiana. A segunda, o silêncio e sua relação com o *real* em Jacques Lacan. A terceira, o silêncio como o *não dito* em Michel de Certeau. A quarta, o silenciamento das mulheres nas estruturas de poder sobre este gênero em Joan Scott.

No ensaio *O Inquietante* (1919), Freud nos direciona à reflexão sobre a sensação inquietante ocasionada pelo silêncio, o sentimento de estranhamento emanado pela falta de som. A dicotomia entre silêncio/som também pode ganhar corpo como alteridade. O silêncio como desencadeador da angústia da criança na cena primária, fato da história libidinal que não desaparece completamente na vida adulta. O silêncio como resposta à um contexto histórico infantil de desamparo que se repete.[62] Podemos vincular o silêncio na cena de Marìa à negação da perda, do luto, da privação de liberdade. Ao buraco do real, da ordem do não inscrito, aquilo que Mercedes não consegue dizer por razões morais do seu tempo. O silêncio de uma política familiar que tenha lhe sido imposta. A apavorante angústia de não saber o que fazer diante do movimento insistente do desejo da sua filha. A infamiliar sensação que desperta o proibido e o perigoso da sexualidade.

Para respaldar a ideia do *real* uso a teoria de Jacques Lacan, “o impossível é o real”, esta coisa que “não cessa de não se escrever”, é o que escapa à linguagem e ao discurso, portanto, não pode ser falado ou escrito. O *real* só existe no entrelaçamento com o simbólico e o imaginário.[63] Ele não se define em ordem

[60] *Revista MU* (138) ago./2019, p. 6-7.
[61] *Revista MU* (138) ago./2019, p. 6-7.
[62] FREUD, 2010.
[63] LACAN, 1985, p. 81.

ontológica, nem mesmo é acessado pelo código linguístico, entretanto, não corresponde à uma impossibilidade no plano do pensamento.[64] Não temos acesso ao *real* dos afetos, da linguagem ou do discurso de Mercedes. A entrevista cedida por María não corresponde ao *real* de sua mãe. Apesar de não ser passado pelo método de provação, o *real* como presença é o que mata a palavra, e portanto, pode colocar no fato o silêncio. E o que nos resta como prova do posicionamento político familiar de Mercedes é o silêncio, que pode ter sido uma escolha, uma imposição ou um silenciamento no discurso de María ou da imprensa.

Michel de Certeau articula a terminologia do *não dito* como o silêncio epistemológico baseado em decisões pessoais. De um lado, teríamos intelectuais que optaram pelo isolamento das ideias filosóficas da historiografia. De outro, a discordância do ponto de vista profissional entre filósofos e historiadores, o primeiro grupo autorizado pela relação direta com o pensamento, já o segundo atrelado à objetividade. A pluralidade das subjetividades filosóficas implode a capacidade de provação histórica. O *não dito* atua na compensação de todos os integrantes do grupo na elucidação das diferentes concepções ou no privilégio de uma determinada relação com as ideias. “Nada dos ruídos de uma fabricação, de técnicas, de imposições sociais, de posições profissionais ou políticas perturbava a paz desta relação: um silêncio era o postulado desta epistemologia.”[65]

Certeau, afirma que a crítica ao *cientificismo* do início do século XX, retirou da história a ideia privilegiada de sua capacidade de reconstituir a *verdade* dos fatos. O que não significa que o historiador deixou de trabalhar em busca da veracidade empírica e da objetividade dos acontecimentos. No entanto, a escrita da história se deslocou para um outro lugar, o da *dúvida*, que nos causa uma sensação *infamiliar*. Nessa ocasião, surgiu espaço na historiografia para a entrada de um trabalho analítico que designava a *subjetividade do autor*. Neste contexto havia um certo *historicismo* alemão que apontava a influência da filosofia na escolha dos recortes de um material e na metodologia da sua interpretação. Na França, ainda de pesquisas positivistas, predominava um questionamento do que era feito na Alemanha. Ainda segundo Certeau, hoje sabemos que os fatos históricos são compostos por uma percepção objetiva verificável pela prática de pesquisa

[64] DUNKER, 2016.
[65] CERTEAU, 1982, p. 58.

histórica. A ênfase da crítica de Certeau está dirigida aos filósofos *vestidos* de historiadores, que se inclinam às predileções antes mesmo da observação, ainda que não sejam passíveis de verificação.[66]

Em outras palavras, Certeau situa a história no campo da objetividade científica, mas se vale do saber de outras disciplinas para escrevê-la, dessa forma, confere à história sua dimensão ficcional. Dito isto, ao valer-se da psicanálise estabelecendo novos limites teóricos para interpelar a história como prática de escrita e o ofício de pesquisa do historiador, Certeau ampliou os debates da epistemologia histórica.

> É nesta fronteira mutável, entre o dado e o criado, e finalmente entre a natureza e a cultura, que ocorre a pesquisa. A biologia descobre na "vida" uma linguagem falada antes que apareça um locutor. A psicanálise revela no discurso a articulação de um desejo constituído diferentemente do que o diz a consciência. [67]

Neste trabalho optei por produzir uma análise das fontes a partir da interdisciplinaridade entre história e psicanálise. Contando uma *história subjetiva/objetiva* da trajetória intelectual de María Lugones. Uma história da realidade e do *real*. Certeau afirma que a ficção sob os aspectos míticos, literários, científicos ou metafóricos "é o discurso que dá forma ao **real"**, sem a aspiração de simbolizá-lo ou ser autorizada por ele. Por isso, ela se contrapõe a uma historiografia que argumenta pretensiosamente na recuperação do real, não assumindo sua perda.[68] A história como uma prática de escrita, um discurso, uma disciplina sob a forma de uma produção na qual "a espessura e a extensão do 'real' não se designam, nem se lhes confere sentido senão em um discurso; porque esta restrição no emprego da palavra 'história' indica seu correspondente (a ciência histórica)." Na possibilidade do acolhimento do discurso e da sua confecção, entende-se mais a "natureza das relações que ele mantém com o seu outro, o *real*."[69] Em razão disso, argumento que apesar de María não dizer qual era o posicionamento de sua mãe referente às atitudes de seu pai, isto não representa que ela não tenha pensado sobre isso. Talvez fosse interessante para ela, enquanto uma teórica feminista, uma narrativa na qual o *não dito* de sua mãe fosse coerente

[66] CERTEAU, 1982, p. 57.
[67] CERTEAU, 1982, p. 70.
[68] CERTEAU, 2011, p. 48.
[69] CERTEAU, 1982, p. 24-25.

com seu próprio discurso, portanto, com o seu *real*. Ainda no âmbito da narrativa política feminista, alego a possibilidade de relevância para *Lavaca*,[70] casa virtual que também possui fluxo de periódicos impressos e se auto intitula como potencializadora da autonomia das pessoas e de suas organizações sociais, promover a liberdade das mulheres através do discurso feminista. Defendo a existência de proveito para uma revista alternativa e feminista que enfatiza a opressão de Zenón sobre María, no aspecto da crítica patriarcal no contexto de um episódio que ocorreu nos anos 1960. Uma agência de notícias e uma jornalista – Acuña – que ignoraram a responsabilidade de Mercedes quanto à internação da sua filha. A cumplicidade matriarcal e de gênero encenada.

Prosseguindo em direção à quarta proposição, o gênero como marcador de análise das estruturas de poder que silenciam as mulheres, alinhada ao pensamento foucaultiano,[71] Joan Scott define o gênero, também, como uma norma regulamentadora sobre suas próprias definições e resistências nos indivíduos e nos grupos. Sua ideia fundamental é a de conceituar o gênero enquanto uma categoria analítica útil à história das mulheres, mas também, à história. A historiadora argumenta que no campo aberto pela crítica das ciências humanas, do empiricismo e do humanismo articulado pelos pós-estruturalistas, as feministas foram ao encontro de sua própria articulação teórica, juntamente com cientistas e políticos, abordar o gênero, enquanto categoria de análise, nesse amplo espaço.[72]

Scott produz uma definição de gênero que é dividida em duas partes, que estão interligadas, mas devem ser pensadas de maneira distintas. A primeira enunciação define o gênero como um componente das relações sociais apoiado na diferença sexual. A segunda enunciação, mais complexa, compreende o gênero como um elemento primário que proporciona sentido para as relações de poder. Esta parte está subdividida em quatro subgrupos: os símbolos que produzem representações do gênero; os conceitos normativos que permitem a interpretação do significado dos símbolos; uma análise que inclua os aspectos políticos, institucionais e sociais; e por último, o ponto de vista da identidade subjetiva. A

[70] Agência de notícias e editora que mantém a revista MU, de Buenos Aires.
[71] "Enfim, precisamos substituir a noção de que o poder social é unificado, coerente e centralizado por alguma coisa que esteja próxima do conceito foucaultiano de poder, entendido como constelações dispersas de relações desiguais constituídas pelo discurso nos 'campos de força'." SCOTT, 1995, p. 86.
[72] SCOTT, Joan. Gênero: 2019, p. 66.

historiadora não descarta a importância da teoria lacaniana para reflexão, mas acrescenta que as historiadoras e os historiadores precisam analisar as formações das identidades com a relevância da investigação histórica.[73]

Considerando as formulações de Scott sobre o gênero e usando-a para compreender o silenciamento de Mercedes no episódio da internação de María, podemos concluir que: na relação de poder estabelecida entre o casal, pela diferença sexual, o posicionamento político familiar da matriarca, se tratando dos anos 1960 na Argentina, possivelmente não teria domínio sobre essa decisão. No entanto, isso não a isenta da responsabilidade de intervir. Levando em conta, a hipótese de que Mercedes tenha silenciado no momento da punição, e não nos *dizeres* de María durante a entrevista à Acuña. Em outra entrevista, publicada no mesmo ano, em 2019, concedida à filosofa Mariana Ortega, María conta como sua mãe viveu em servidão junto aos seus genitores, e que deu continuidade a essa prática na família que formou com Zenón. María reconhece que a maneira como Mercedes conseguiu resistir à opressão foi por meio da arte. “Foi centrando-me na minha mãe como artista que pude acompanhá-la em sua resistência cotidiana ao que a vida colocava em seu caminho.” [74]

Confiscando a historiografia como fonte para contextualizar o que foi feito da história das mulheres, particularmente no contexto latino-americano dos anos 1960 e 1970, conjuntura na qual María passou pela sua internação psiquiátrica e pela opressão de gênero e sexualidade em meio a sua família, me aproprio das contribuições de Carmen Ramos Escandón. A historiadora aponta que nos últimos anos surgiu um novo tipo de historiografia, que deixou de lado os aspectos da vida política como centro do debate e evidenciou o panorama da vida cotidiana. Uma história que, para além do olhar social, avista o prisma da vida pessoal. As portas que adentram para o interior das casas foram abertas. A comida, as roupas, as relações familiares, o cotidiano tornaram-se alvo das investigações da história e da história das mulheres. As mulheres, por sua vez, viveram mais intensamente o processo desta invasão. Historicamente e tradicionalmente, elas foram narrativamente concentradas no espaço da vida privada. No entanto, nem toda historiografia que trata da vida material e cotidiana e das suas transformações

[73] SCOTT, 1995, p. 86-87.
[74] LUGONES, 2019, p. 273-274.

inseriu indispensavelmente a mulher.[75] É importante elucidar que Escandón produziu suas investigações na década de 1990, mas com fontes da historiografia das décadas de 1960 e 1970.

Para a autora, os trabalhos que antecederam Foucault também centralizaram uma descrição das mulheres, como objeto de prazer, fundamental no discurso sobre a sexualidade. A história da sexualidade e a história da vida privada não devem ser confundidas com a história das mulheres, apesar das mulheres sobressaírem nessas tipologias de história, sobretudo como objetos de desejo do discurso da vida cotidiana e da prática da sexualidade. Outra narrativa historiográfica que focaliza nas mulheres é a história da família. Nas décadas de 1960 e 1970, os trabalhos da história das famílias nas suas linhas francesas, inglesas e norte-americanas também embasaram o conhecimento sobre as mulheres. Temáticas que discutiam os modelos de organização familiar, proporção e função econômica e reprodutora da família focaram sobre as mulheres. Concomitantemente, é importante deixar claro que essas pesquisas não compõem nelas próprias uma historiografia sobre as mulheres, justamente porque seu objeto de investigação não é precisamente as mulheres. Esses trabalhos não respondem à questionamentos teóricos sobre uma história da mulher. Segundo Escandón, a incapacidade de diferenciar a história do cotidiano, da sexualidade e da família da história das mulheres reduz a mulher ao espaço familiar e a condição de objeto sexual. Para a autora, uma autêntica história das mulheres "recuperará a presença da mulher em diferentes aspectos: na vida social e pessoal, na vida econômica, na representação visual, linguística e, sobretudo, enfatizará o aspecto social da relação entre os gêneros."[76]

Como disse em outros momentos dessa dissertação, a imprensa como fonte na história me permitiu conduzir a dimensão biográfica e parte da autobiografia de María, especialmente por meio de entrevistas. Para aprofundar nas análises dos discursos de María e da imprensa sobre ela, faço uso das teorizações de Maurice Mouillaud. Assim como outros autores franceses que investigam o discurso, Mouillaud utilizou o conceito de *real*[77] nas suas formulações sobre a inscrição das

[75] ESCANDÓN, 1993, p. 7-23.
[76] ESCANDÓN, 1993, p. 9. Minha tradução.
[77] O real não é a realidade, mas a fração que resiste à simbolização. A parte invisível da linguagem, que necessita de técnicas específicas de captura da sua fragmentação. Para maiores

informações. Seu objetivo foi capturar as “imagens” do jornalismo que não são nítidas, como por exemplo, a sua sombra. Nessa jornada, o autor aplicou a teoria das técnicas fotográficas para explicar como é possível ver o que não é visível das informações midiáticas. Ele nos ensina como podemos visualizar a sombra dessas informações, ou seja, o seu *real*. Como vimos, na teoria de Lacan, o *real* não pode ser inscrito, porque ele escapa da linguagem, no entanto, uma fração dele pode ser simbolizada nela. Assim como na fotografia, o que é possível ser visto pela lente objetiva não é o mesmo que pode ser capturado pela visão ocular. Algo da primeira se perde na segunda. Justamente esta parte que se perde é o *real* ou a sombra da linguagem que pode ser alcançado na análise do discurso do jornal.

Podemos compreender a fotografia ou a imagem gerada por ela, ou ainda, a “parte sombra da informação jornalística” como uma forma de representação e de linguagem que deixa um furo na realidade. Uma parte que falta, que não pode ser preenchida com uma peça idêntica, mas com o escuro, com o vulto, com a falta de luz, com a sombra. Assim, quando revelamos no papel ou na tela uma imagem fotográfica descobrimos uma verdade, que até então não tinha sido vista. Uma verdade “não toda” como diria Lacan. Na análise da informação jornalística ocorre algo semelhante para Mouillaud. “Não há, não pode haver um ‘todo informativo’”.[78] Uma parte é sombra. E justamente esta parte *sombra* e *real* que capturo no diálogo de María com a imprensa.

Pensando nisso, ou seja, no *real/sombra* da imprensa, retorno à entrevista que María Lugones concedeu à jornalista Claudia Acuña, e que foi publicada na página da *Lavaca* no dia 19 de agosto de 2019. Essa entrevista se tornou referência para outras publicações sobre a filósofa, como por exemplo, a edição do periódico *El Salto* do dia 16 de outubro de 2020 e a do *Blog sobre mulheres na filosofia da Unicamp*, que publicou um artigo sobre a trajetória e teoria de María em 15 de setembro de 2021. O mesmo diálogo entre Maria e Acuña foi publicado na edição em espanhol de *Peregrinajes: Teorizar uma Coalición Contra Múltiples Opresiones*, de 2021.

---

aprofundamentos recomendo a leitura do livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) de Jacques Lacan.

[78] MOUILLAUD, 2012, p. 57.

Essa conversa simboliza o *real* que entrelaça a subjetividade de María e suas escolhas de produção intelectual. Como ela aconteceu na antiga residência de veraneio da família Lugones, trouxe uma porção de memórias de María naquele lugar, ao mesmo tempo, possibilitou recordações que foram atravessadas pelas suas teorias feministas. De acordo com Acuña, conversaram por seis horas na antiga casa no subúrbio de Los Toldos. Durante o diálogo fizeram uma "viajem" no tempo, uma rememoração profunda, que foi desde a infância até a trajetória intelectual e política de María. Discutiram desde as lembranças da filósofa com seus irmãos e seus pais na Quinta, inclusive suas teorizações sobre o patriarcado e a colonialidade. Claro, não abriram mão de falar sobre a relação entre os gêneros.

Mercedes Leonor Renau se casou com Zenón Mariano Lugones e teve quatro filhos. Estava lá quando levaram María para o manicômio. Essas são as informações coletadas sobre a mãe de María Lugones, que foram publicadas em revistas e artigos digitais. Mesmo no trabalho de tonalidade biográfica de María Luisa Femenías, intitulado *María Lugones (1944-2020): in memorian*, a princípio não encontrei nada além disso. Mercedes foi silenciada pela imprensa, ou seja, nem todos os atores têm voz pelo discurso jornalístico. A surpresa desse ato se encontra no fato de que a jornalista que produziu a entrevista, Claudia Acuña, realiza investigações sobre a violência contra as mulheres.[79] A figura de Mercedes foi apenas mencionada como parte do discurso de María. O argumento deste silenciamento ganha mais força quando os mesmos trabalhos da imprensa e/ou biográficos dão voz a um discurso que retrata Zenón, pai de María. Isso acontece em virtude de que, segundo Acuña, depois da entrevista que a levou a compartilhar lágrimas com María, foi à procura de dados sobre a pessoa responsável pela internação da filha em uma instituição psiquiátrica. As informações que encontrou levaram-na a saber que Zenón foi o primeiro reitor da Faculdade de Bioquímica da Universidade de Buenos Aires. Elegeu-se como presidente do Centro Estudantil em 1932 e como presidente da Federação Universitária em 1934. Foi reeleito reitor em 1962 e renunciou em 1966 para renegar a incursão do governo de Juan Carlos

[79] "A jornalista Claudia Acuña passou a ser perseguida pela polícia e a justiça argentinas, segundo a organização Repórteres Sem Fronteiras [17/7/07], depois de denunciar a existência de uma rede de prostituição em Buenos Aires controlada por autoridades locais." Retirado em: https://www.observatoriodaimprensa.com.br/educacao-e-cidadania/caderno-da-cidadania/jornalista-ameacada-apos-denuncia-sobre-prostituicao/

Onganía Carballo, que significou o fim da autonomia das universidades, que tinha sido conquistada pela Reforma Universitária de 1918. Este episódio ficou conhecido como a Noite das Longas Bengalas.[80]

María Luisa Femenías, por sua vez, levantou dados bem próximos, porém, acrescentou que, após a restauração da democracia, Zenón foi nomeado reitor novamente em 1986 e morreu dez anos mais tarde.[81] Como podemos perceber, Zenón não foi reduzido apenas à história da vida privada. Foi descrito como um homem de engajamento político, de vida pública, para além do seu papel de pai e marido. Enquanto que Mercedes, nas vozes do discurso da imprensa ou da biografia foi afetada pela invisibilidade ou pela figuração. De todo modo, denegar voz à mulher no espaço público é tão excludente quanto detratar sua atuação no ambiente privado. A mulher mãe e esposa também tem uma história que deve ser contada. Será que era essa a história de Mercedes? O *real* matou sua voz, sua palavra. O *real* do não basta falar das mulheres, é preciso saber fazê-lo.

Diferentemente das publicações supracitadas, em *Pilgrimages/Peregrinajes*, María falou sobre sua mãe em diferentes momentos e soube fazê-lo. Essas lembranças sobre Mercedes foram grande inspiração no processo de teorização sobre suas ideias chaves, como: *peregrinação*, *identificação*, *viajar-mundos* e *percepção-amorosa*.

> Mamãe às vezes dizia coisas que não faziam sentido ou eram mentiras, como daquela vez com o vasinho que eu tinha que dar para a professora da quarta série e eu tinha quebrado antes de chegar na escola e ela colou e colocou na estante. "Bem" - disse ela - "eu me pergunto quando e como isso quebrou", como se tivesse acabado de acontecer e não há quarenta anos. Deslocava-se entre pessoas e tarefas dizendo coisas que não admitiam nenhum resgate interpretativo, a não ser que se prestasse atenção para ver onde aparecia a resistência. Depois de meses perguntando a ela, ela me disse: "Faço isso para me lembrar de que ninguém está ouvindo". Essa era minha mãe, uma poderosa resistente a qualquer tipo de amor barato que alguém lhe oferecesse, amor fácil de pessoas que não estavam dispostas a ir até o fim. [82]

Mercedes foi “pintada” por María como alguém capaz de criar histórias para certificar que não está sendo ouvida. O amor do outro sendo testado como

[80] *Revista MU* (138) ago./2019, p. 6-7.
[81] FEMENÍAS, 2020, pp. 1-9.
[82] LUGONES, 2021, p. 38-39. Minha tradução.

resistência. Um reconhecimento de alteridade. No tempo presente, muitas pessoas se surpreendem com a nossa incapacidade de ouvir o outro. Em uma cultura da indiferença, do ódio e da individualização surge uma reflexão importante, as pessoas não se escutam mais. Neste momento, aparece uma demanda da qual nos questionamos; como então podemos aprender ouvir o outro? Considerando o processo da escuta como um deslocamento e uma demanda de amor. Isto, "não é nem mesmo uma resposta suficiente, porque o amor demanda o amor. Ele não deixa de demandá-lo. Ele o demanda ... mais ... ainda. Mais, ainda, e o nome próprio dessa falha de onde, no Outro, parte a demanda do amor."[83] A memória afetiva e subjetiva de não se sentir escutada de Mercedes, pelo menos do ponto de vista da narrativa de María, pode ser compreendida como uma resposta de situações e contextos anteriores. Assim como na escrita da história que organiza episódios de outro tempo na atualidade, a historiografia "marca a rachadura de um *irreal* diferente (no exato momento em que – e, talvez, porque – ela apresenta essa possibilidade como o *real* de outrora)".[84]

As vezes esse processo de escuta é uma *peregrinação* para o mundo do outro. María escolheu *peregrinar*, de acordo com a leitura que fez de Victor Turner, um movimento de libertação das pessoas que desgarram dos modelos institucionais descritivos dos indivíduos, para isso é necessário um exercício de escuta da resistência. Esses padrões estruturais que criam espaços limitados podem ser flexibilizados pela possibilidade de novas compreensões dos *selfs* (*eus*). Para ela, seu desejo de pensar sobre as relações e realidades das pessoas não é momentâneo e efêmero, mas, uma maneira de interpretar a resistência às opressões estruturais e institucionalizadas. Em *Pilgrimages/Peregrinajes*, a teoria de María nos leva a pular a cerca, a invadir, a ocupar espaços. Ela cria um vocabulário próprio, um imaginário, um agrupamento de práticas, um exercício de pensamento prático com intuito de disseminar formas de resistências complexas às opressões entrelaçadas. Nesse intenso e profundo trabalho, María pensa sobre as *espacialidades de resistências* que existem dentro e contra as *espacialidades de dominação*.

[83] LACAN, 1985, p. 13.
[84] CERTEAU, 2011, p. 185.

María propõe uma abertura do nosso campo de visão. Segundo ela, devemos visualizar um mapa arquitetado pelas estruturas de poder. Nesta visão abstrata estariam rotas multifacetadas das direções do poder. Todas as direções levam a lugares dos quais poderíamos ou não ocupar, ainda assim, haveriam locais para cada um de nós. “Sua vida é mapeada espacialmente pelo poder.” [85] Ao observar a resistência às opressões, a intelectual afirma que as pessoas são categoricamente separadas. Esse processo de fragmentação é movido por interconexões complexas interligadas. A sugestão de María é o sentimento de *parceria resistente* capaz de enfrentar a monotonia, assim como as tramas do poder. Catalogar os desconfortos e as inquietações a partir de uma dialética de resistência permite um afeto coletivo, um entendimento plural e uma sociabilidade heterogênea. O processo analítico das relações interpessoais possibilita entender os limites, as omissões, as invasões, e ao mesmo tempo, o aumento ou redução das opressões e do enredo do poder. À medida que compreendemos as resistências, pulamos a cerca das *espacialidades das opressões* e produzimos uma nova arquitetura do mapa. Para isso é de extrema importância a inteligibilidade das relações espaciais de poder. No entanto, “pular a cerca é muito difícil, porque existem muitas maneiras de atraí-lo de volta ao caminho da cumplicidade com o poder.” [86]

As formulações filosóficas de María sobre a resistência carregam em si um aspecto de recalcamento dos seus afetos em relação ao tratamento repressivo de seu pai. Este que não conseguiu compreender o desejo da filha, levado pela moralidade do seu tempo, no qual as mulheres enfrentam aquilo que Foucault denominou de a economia dos discursos sobre o sexo, que trabalha com a dicotomia repressão versos liberação do sexo. Como resposta ao discurso de María e também da cultura na qual estava inserido, Zenón interna a filha no manicômio. Na entrevista que cede em 2019, María relata que nunca viu nenhum médico psiquiatra, apenas os enfermeiros. Colocaram-lhe uma camisa de força e amarram-na na cama. Recebeu tratamento com choques de insulina, seu colchão ficava molhado de tanto suor. Seu corpo não suportou e entrou em coma. Então aplicaram açúcar nas veias para que pudesse acordar. Isto ocorreu não uma vez, apenas. Em

[85] LUGONES, 2003, p. 8. Minha tradução.
[86] LUGONES, 2021, p. 44. Minha tradução.

uma das ocasiões, María perdeu a consciência por dez dias. Pararam com os choques de insulina e começaram com os eletrochoques. Depois, as pílulas, até não conseguir mais mexer com o próprio corpo e se perguntar por que estava ali.[87]

"Todos os dias eu tinha que me repetir: não vão me domar." [88] María temia ter sequelas cerebrais em decorrência dos eletrochoques. Por um tempo, perdeu a capacidade de calcular. Quando alguém da sua família ia visitá-la, lhe levavam livros, que depois eram tomados, até que um dia recebeu um dicionário de inglês, e este não foi retirado dela. Ela começou a estudar línguas e agarrou-se a isso para resistir à violência. Em um momento mais adiante da sua vida, foi leal ao pensamento de Gloria Anzaldúa, dizia que eram irmãs de alma. Em 1981, foi publicado o ensaio *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*, no qual Anzaldúa narra para as mulheres terceiro-mundistas sua trajetória de teórica feminista, tecendo uma costura sobre o seu processo de escrita, sua especialidade em inglês e a violência racial e institucional sofridas por essas mulheres. Gloria Anzaldúa relata no ensaio supracitado, que se tornou estudiosa da língua inglesa em resposta à opressão que sofria dos seus professores.[89]

A solidariedade entre as mulheres internas do asilo psiquiátrico, inspiraram a teorização de María. Segundo ela, se sentia tomada pela angústia por não ser avisada que passaria pela próxima sessão de tortura de eletrochoques. Apenas diziam para elas irem ao banheiro e quando retornavam não sabiam mais de quem seria a vez. No meio de toda essa situação aterrorizante, uma das internas em momentos de devaneios dizia: "não posso porque estou ocupada".[90] A oração repetidamente enunciada, como quem busca acolhimento em si mesma, na tentativa de isolar e acalmar seu próprio sofrimento, uma maneira pela qual resistiria à violência que estava sendo submetida. Ato que transmitia simultaneamente – naquela sala – a barbárie dos tratamentos psiquiátricos, a repressão da sexualidade das mulheres, o enquadre histórico da loucura feminina como depósito de sujeitos fora da norma e um sentimento coletivo da força que as unia para impulsionar a

---

[87] *El Salto Diario*, 16/10/2020.
[88] *Revista MU* (138) ago./2019, p. 6-7.
[89] "Eu, por exemplo, me tornei conhecedora e especialista em inglês, para irritar, para desafiar os professores arrogantes e racistas que pensavam que todas as crianças chicanas eram estupidas e sujas." (ANZALDÚA, 2000, p. 230)
[90] *Revista MU* (138) ago./2019, p. 6-7. Minha tradução.

resistência. A reciprocidade entre companheiras de dor.[91] Nos dias de hoje, persiste um certo desentendimento da ideia de *reciprocidade* e *relação de troca*. A reciprocidade ocorre quando alguém, sem a intenção de receber nada pelo que faz, é cordial, generoso e solidário com o outro. E este outro retribuiu o afeto sem cobrança. Um sentimento mútuo de amparo, companheirismo e solidariedade. A relação de troca é quando fazemos algo para alguém pensado se vale a pena, se essa pessoa merece e se ela vai retribuir, ou seja, cria-se uma expectativa de dar algo e receber em troca. Pessoas internadas e torturadas perderam quase tudo, não têm nada para dar em troca. A resistência que sobra é o amor, que não pede nada em troca. Para María, a resistência é sentir o *eu* comunitário.

Para compreender o enquadramento da construção de um modelo psiquiátrico e de criação de colônias e asilos de internação de doentes mentais, mas no caso dessa pesquisa, especialmente a institucionalização de pessoas que estavam fora das normas pressupostas pela sociedade e pela família, como, prostitutas, moradores de rua, libertinos e mulheres que de alguma maneira exteriorizaram seus desejos sexuais, recorro à história da loucura foucaultiana. E percebo que quando confronto os levantamentos de Michel Foucault – que apesar de fazerem uma digressão considerando a conjuntura da internação de María, historicizando a concepção de asilos e colônias dos séculos XVII a XIX – com os estudos de Laura Natalia Vanadia, no panorama argentino do século XX, encontro um elemento recorrente, a moralidade. Apenas uma "consciência moral" divide dicotomicamente razão e loucura. A medicina positivista e cientificista não exerceu uma divisão ética, usando um termo lugoneano, e *impura* que reconhecesse que ninguém é tão racional que não possa divagar e tão louco que não possa ter razão.

> O louco não é mais o insensato no espaço dividido do desatino clássico; ele é o alienado na forma moderna da doença. Nessa loucura, o homem não é mais considerado numa espécie de recuo absoluto em relação à verdade; ele é, aí, sua verdade e o contrário de sua verdade; é ele mesmo e outra coisa que não ele mesmo; é considerado na objetividade do verdadeiro, mas é verdadeira subjetividade; está mergulhado naquilo que é sua perdição, mas só entrega aquilo que quiser entregar; é inocente porque não é aquilo que é, e culpado por ser aquilo que não é.[92]

---

[91] Quando María concede esta entrevista à Claudia Acuña, ela já tinha realizado suas pesquisas sobre a cosmologia andina. Ela compactua da cultura milenar de reciprocidade dos povos andinos, denominada Ayni. A Ayni entende reciprocidade como as relações interpessoais de ajuda mútua. Ayni é uma palavra quéchua que significa cooperação e solidariedade.

[92] FOUCAULT, 1972, p. 573.

A sobreposição dos tratamentos da loucura verdadeira ou da loucura inventada era destinada às mesmas instituições. Os hospitais, os asilos e as colônias eram o receptáculo da histeria, da melancolia e da raiva. Esses diagnósticos tinham um lugar específico no mundo do internamento a "consciência moral" das suas características de inumanidade, ao mesmo tempo, a vergonha dos sujeitos desalinhados das normas imperativas dos patriarcas das famílias.

Assim, argumento ainda, que na *espacialidade histórica* latino-americana a imposição desses tratamentos é uma prática da colonialidade. De acordo com Rossana Maria Seabra Sade, no século XIX, a Inglaterra e, em seguida, a França aprovaram e homologaram no Parlamento as primeiras leis europeias sobre as internações dos alienados. As internações nas instituições psiquiátricas passaram a ser previstas por dois modelos: voluntária e compulsória. "A internação voluntária poderia ocorrer quando solicitada por familiares, segundo parecer médico; a compulsória fica ao encargo das forças públicas, para indivíduos ditos perigosos." A psiquiatria foi sendo organizada com o objetivo de manter um certo controle da conduta humana. Os pacientes eram punidos e castigados conforme seu comportamento se distanciasse da ordem social. O modelo francês serviu de parâmetro na constituição das legislações de saúde mental de diversos países latino-americanos. [93]

O pensamento do psiquiatra italiano Franco Basaglia sobre os obstáculos enfrentados pela saúde mental na Itália a partir da década de 1960 serviram de base para as discussões sobre a temática no Brasil e na Argentina. Segundo o autor, os exemplos de violência e maus tratos realizados sobre os pacientes nas instituições psiquiátricas eram infinitos e organizavam a sociedade. Filhos que não correspondiam às expectativas dos seus pais quanto ao seu desempenho escolar poderiam ser internados nessas organizações. Para Basaglia, o que existia em comum nessas instituições "é a violência exercida por aqueles que empunham a faca contra os que se encontram sob a sua lâmina." A família, a escola, a empresa, a universidade e o hospital são espaços nos quais se torna evidente a divisão entre quem tem o poder e quem não o tem. A subdivisão das funções expressa a

[93] SADE, 2014, p. 22.

opressão e a exclusão. “A violência e a exclusão estão na base de todas as relações que se estabelecem em nossa sociedade.”[94]

Afinal de contas, como disse anteriormente, esse primeiro capítulo da dissertação apresenta a história de vida e da trajetória intelectual de María Lugones interligada pelos seus processos subjetivos, isso inclui a sua internação psiquiátrica, tomada como referência pela filósofa nas suas teorizações. Aqui, em uma escrita histórica por meio da psicanálise redijo sobre sua identificação como mulher de cor em espaço norte-americano e sua teoria baseada nos feminismos dessas mulheres. A teoria-conceitual dos seus ensaios dos anos 1980 e 1990, as propostas da intelectual para o atravessamento das subjetividades das pessoas subordinadas e suas ideias para uma práxis feminista plural, também foram inseridas nessa parte do texto dissertativo. Sem abrir mão do seu percurso acadêmico, social, político e de educadora popular.

Segundo Sigmund Freud, em *Psicologia das massas e a análise do eu*, a identificação é um mecanismo psíquico pelo qual o sujeito expressa de maneira primordial seu vínculo afetivo com o outro. Essa defesa perpassa pelo *complexo de édipo*, ao mesmo tempo em que, incluiu o sujeito no seu lugar social. De acordo com matéria publicada na *Página 12*, María desenvolveu com Buenos Aires uma relação ambígua. Isso em razão de que, morava em um prédio em um bairro nobre, o Ricoleta, mas recebia das pessoas da sua família e dos trabalhadores do edifício um tratamento que na época não conseguia nomear, ao mesmo tempo, tinha intimidade com muitos lugares da cidade. Mas *a posteriori*, compreendeu sua experiência *inquietante* através da interseccionalidade, os eixos categoriais que a oprimiam estavam presentes desde a infância na Argentina, não sem motivo era chamada de “la negrita” por sua família. Seu sintoma de amor mobilizou seu afeto pelas mulheres de cor. [95]

[94] BASAGLIA, 1985, p. 101.

[95] Na psicanálise lacaniana o amor é um sintoma e não um afeto. E um sintoma é a posição psíquica do sujeito. É o acordo entre o confronto de duas forças psíquicas, *prazer* contrapondo a *repressão*. Ele, o amor/sintoma, está na linguagem e nos processos de identificação.

1.1. Identificação, viajar-"mundos" e as interconexões das espacialidades históricas

María se mudou para os Estados Unidos no final da década de 1960 e se identificou com as mulheres de cor norte-americanas, em razão disso, se tornou uma teórica da identificação e da *percepção-amorosa*. Essa experiência foi a maneira pela qual resistiu à opressão e às práticas de poder. No ensaio *Playfulness, "World" – Travelling, and Loving Perception*, publicado em 1987 pela revista *Hypatia*,[96] ela nos conta que esse trabalho entrelaça dois aspectos da sua vida. O primeiro, sua tomada de consciência de identificação como mulher de cor nos Estados Unidos. O segundo, sua teoria e prática de um feminismo pluralista, que evidencia a multiplicidade de cada mulher, como elemento fundamental na construção de uma ontologia e uma epistemе feminista e amorosa.

De acordo com ela, como pessoas subordinadas, as mulheres negras ou de modo amplo as mulheres de cor nos Estados Unidos, por necessidade, acabam realizando muitas "*viagens"-mundos*. Esta prática, que revela uma forma de ser e viver, possibilita o desenvolvimento de habilidades como a criatividade e a capacidade de lidar com determinadas circunstâncias nas quais demandam o amor. A teórica reconhece que grande parte das viagens dessas mulheres não são movidas pelo desejo, mas, pela imposição de viverem em mundos branco/anglo. O tratamento hostil desse espaço torna obrigatória a rota conectada ao amor. Isso acontece em razão de que, o racismo está sustentado em uma base que apaga e desvaloriza as experiências e competências de criar conexões, que envolvem a capacidade de "*viajar"-mundos*. A sugestão de María é a afirmação da prática de "*viajar"-mundos* pelas mulheres de cor da América, um ato de amor transcultural e transracial. Justamente, esta postura oferece uma renovação de significado para coalizão entre as mulheres de cor e todas as pessoas de modo geral.

Com o intuito de proporcionar uma concepção concisa da sua ideia-chave de *identificação*, María recorre a conceituação de *arrogância* de Marilyn Frye. Para Frye, a arrogância está relacionada à percepção que fazemos dos outros. Portanto, o sentido que damos aos outros na sua razão de ser, na sua substância.

---

[96] E também como capítulo do livro *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions* em 2003, e ainda, na tradução em espanhol de 2021.

Partindo deste princípio, María aprofunda a *percepção arrogante* como uma incapacidade de se identificar com determinadas pessoas das quais arrogamos ou percebemos com prepotência. Ao dar continuidade ao seu processo teórico e conceitual, ela cria uma conexão entre a *percepção arrogante* e o amor. Diferentemente de Frye, que dá sentindo à ideia de amor concordante com a *percepção arrogante* como algo que nos arrasta para a servidão incondicional, María estabelece dois tipos de conexões entre o amor e a *percepção arrogante*. A primeira está associada ao amor ou identificação fracassada, na qual o amor em servidão é abnegado ou altruísta. A segunda é caracterizada como uma viagem lúdica e alegre, ao invés de percebermos e vermos os outros com arrogância, passamos a nos identificar com eles sem abrir mão de amá-los nas suas particularidades, ao mesmo tempo, sem nos tornarmos como eles.

A identificação é, portanto, uma espécie de conexão que mantém o laço social e a identidade coletiva do movimento feminista, um comunitarismo e uma coalizão entre as mulheres. No entanto, não representa uma introjeção ou um ser o outro, apesar disso, uma maneira de percebê-lo em uma horizontalidade e semelhança. Identificar-se com o outro, no pensamento filosófico lugoneano, também é um modo de reconhecermos em nós mesmos o que arrogamos no outro. Quiçá, um tipo de antídoto para a projeção e a *percepção-arrogante*.

Como cresceu na Argentina, María diz ter valorizado sua descendência gaúcha e rural. Pesquisadora do pensamento aristotélico, reitera que seu *ethos* simbolizava independência, coragem e autoconfiança, mesmo em meio à pobreza e à solidão. Inspirada nesse *ethos*, a intelectual prometeu a si mesma não ser fragmentada pela *percepção arrogante*. No entanto, na construção da sua relação amorosa e de identificação com a própria mãe, ela viveu um certo paradoxo que permitiu sua teorização e, ao mesmo tempo, a transformação de como poderia perceber Mercedes, a si própria e as outras pessoas. Esse processo possibilitou a produção do seu pensamento filosófico sobre o *eu individual* e o *eu comunitário*.

> Minha mãe me parecia sobretudo como uma vítima da percepção arrogante. Eu fui leal à construção que o observador arrogante fez dela e, portanto, desleal a ela, ao presumir que fosse totalmente abrangida por essa construção. Eu não queria ser como ela e achava que me identificar com ela, me ver nela, exigia que eu me tornasse alguém como ela. Eu estava errada, tanto ao presumir que estava totalmente englobada pelo construto arrogante do observador quanto na maneira como entendia a

> identificação. Não acho que estava errada ao pensar que a identificação fazia parte do amor e envolvia em parte me ver nela. Percebi, mediante a viagem ao seu "mundo", que ela não era alcançável e fixada, que não estava totalmente abrangida pela construção que a cultura dominante patriarcal argentina fez dela. Percebi que existem "mundos" nos quais ela brilha como um ser criativo. Ver-me nela através da viagem aos seus "mundos" significou ver como sou diferente dela em seu "mundo".[97]

O amor pela sua mãe exigiu que a feminista a olhasse com seus próprios olhos e não com os olhos do observador arrogante. Dito de outra forma, María adentrou pelo "*mundo"* de Mercedes através de um deslocamento não distorcido pela dominação patriarcal hegemônica e se identificou com ela, não foi indiferente a ela ou se viu separada dela. Nesse "*mundo"* inter-relacional, afetivo e teórico-prático, as duas estavam conectadas, vendo uma à outra por uma *percepção amorosa* e alegre, como quem estivesse em uma brincadeira. *Playfulness*, é uma teoria que também utiliza como fonte de investigação uma ontologia de si. María nos diz que na sua infância foi ensinada a perceber as outras pessoas com arrogância. Mesmo não sendo uma mulher branca/anglo, estava claro para ela, no seu processo de conscientização, que sua formação havia sido de uma observadora arrogante. Não apenas em termos teóricos, sobretudo, em uma razão pragmática, a feminista conseguiu traspassar sua própria subjetividade. Em sua escrita ensaística e ontológica, ela confessou que foi arrogante com a sua mãe e as mulheres que trabalhavam em sua casa, antes de percebê-las amorosamente. A capacidade de admitir sua sombra, digo, sua arrogância é o que a permitiu elaborar sua práxis da *percepção-amorosa*. Um exercício político de autocrítica, de observação, de mobilidade cognitiva, de subjetividade, de afeto e emoção. Ainda que tenha observado as pessoas a sua volta de maneira arrogante, María também foi objeto desse gênero de percepção.

A ideia de *percepção amorosa* criada por María se resume à habilidade de reconhecermos que nossa desconfiança advém, também, da nossa discriminação e intolerância. Admitirmos que não desejamos nos identificarmos com determinadas pessoas devido à uma organização social excludente, nos permite atravessarmos nossa arrogância para irmos ao encontro do amor. Como alguém a favor da ética da psicanálise lacaniana, acrescento que devemos estar atentos ao

[97] LUGONES, 2021, p. 159-160. Minha tradução.

ato do amor como sintoma impossibilitar o desejo. Quero dizer com isso que o amor abnegado de si mesmo inibe a realização do desejo em qualquer tom. A identificação amorosa não é uma antropofagia simbólica do outro, mas, tomá-lo na sua incompletude. No processo analítico seja de um sujeito ou de uma fonte, identificar-se amorosamente em demasiado pode tornar invisível qual desejo está em jogo. Por isso, a análise não deve corresponder à demanda de amor, mas trazer à tona o desejo. Ainda que este trabalho proponha uma parcialidade identificada com o objeto, esta identificação, eticamente pretende observar e descrever quais possíveis anseios de María, dos seus familiares, dos seus colegas acadêmicos e da imprensa estão em cena. Mas claro, sem deixar no esquecimento que eu como analista dessas fontes, não sei, apesar disso, suponho.

O mais interessante de tudo isso é que o conceito de *arrogância* não é utilizado por María apenas para descrever as relações das mulheres de cor com homens brancos/anglos. Mas, para uma pluralidade de inter-relações, de uma maneira transcultural. Isso nos dá um grande sinal: uma mulher negra também pode produzir percepções arrogantes? Essas mulheres que em uma óptica interseccional, para María, sofrem uma indiferença em nossas comunidades, podem arrogar entre elas mesmas? Respondendo à esta pergunta na perspectiva da antropóloga dominicana Ochy Curiel, sim. Apesar do feminismo negro ser uma das vertentes mais integralizadas dos feminismos existentes, pois, diferentemente do feminismo branco hegemônico e sexista, fomenta a teoria feminista e a teoria do racismo ao mesmo tempo que intersecciona sexismo e classismo nos processos de opressões das mulheres. Uma mulher negra professora universitária como a própria Curiel, não sofre as mesmas opressões que uma outra mulher negra que exerce trabalhos domésticos, por exemplo.[98]

É evidente no processo de teorização de María, pelo menos nos anos 1980 e 1990, sua ideia de que nos Estados Unidos e na Argentina, as mulheres foram ensinadas a perceber arrogantemente umas às outras. Segundo ela, a *percepção arrogante* é parte da educação ontológica das mulheres brancas/anglos e das mulheres das classes medianas. Como uma mulher criada em uma família de classe média, ela diz abertamente que não aprendeu a amar as “criadas” que trabalhavam em sua casa. “Claramente eu não supunha amar as criadas: eu poderia

[98] CURIEL, 2007, p. 92-101.

abusar delas sem me identificar, sem me ver nelas."[99] Ao mesmo tempo, compreendia que seu amor por sua mãe era imperfeito, já que não tinha a intenção de se tornar como ela. Pressupunha que amar sua mãe correspondia a exigir dela serviços domésticos, e que se identificar com ela era se ver nela. Na *percepção arrogante* de María, as "criadas" que trabalhavam em sua casa e sua mãe tinham uma certa semelhança, servir. E ela se recusava a se identificar com este lugar. Existia na relação entre as duas um obstáculo de identificação. Esse embaraço, impedia não apenas se identificar com sua mãe, mas com a coletividade de mulheres que tiveram uma ancestralidade de subordinação. Em virtude disso, uma prática difícil e necessária. O reconhecimento da sua ascendência e a integração da memória da sua mãe como parte da sua história, possibilitou que María teorizasse sobre os feminismos das mulheres de cor como uma pessoa de dentro e não de fora dessa coletividade.

Segundo Karina Bidaseca no artigo *María Lugones,* publicado na edição eletrônica do *Blog da Unicamp*, a mãe de María "era de ascendência catalã de origem humilde."[100] Na *percepção amorosa* ocorreu um exercício de deslocamento, no qual María se viu no "mundo" através da visão de sua mãe e servir não era mais uma abnegação e ganhou um novo sentido. Dessa forma, pode se identificar com ela, sem necessariamente ser ela, daí servir seus amigos depois do seu processo de conscientização se tornou um ato de amor e não uma servidão incondicional.

É bom esclarecer que o sentido de viajar usado pela autora não remete a uma condição de espaço "pelo mundo", sair de um lugar para o outro como se tem em mente as classes medianas ocidentais. Mas *viajar-mundos*, em uma mobilidade de descobrir os "mundos" de outras pessoas, sem torná-las vítimas de uma *percepção arrogante* do não sujeito. Pessoas subordinadas, exploradas e escravizadas foram forçadas a *viajar-mundos*. Esse giro opressor reduziu e delimitou a capacidade subjetiva dessas pessoas, não exclusivamente das mulheres, mas principalmente delas. Resistir à opressão direcionado pelas interconexões categoriais permite a criação de outras realidades das *espacialidades*

[99] LUGONES, 2021, p. 135. Minha tradução.
[100] *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, V. 7, N. 2, 2021, p. 14.

históricas. Viajar para o mundo de outras pessoas, para a intelectual, significa conhecê-las e amá-las, porém, não representa ter intimidade com elas.[101]

Em seu livro *Pilgrimages/Peregrinajes*, a filósofa argentina usou repetidamente um vocabulário espacial com o objetivo de fortalecer o engajamento de uma *lógica de resistência* contra uma *lógica de opressão*. Na elaboração desse vocabulário, ela afirmou que foram necessárias diversas leituras sobre história, geografia, pessoas, relações e possibilidades. Um dos termos utilizados foi *viagem*, viajar ao mundo de outra pessoa através de uma *percepção amorosa*. María relata que se absteve da literatura sobre viagens de trajeto físico e da leitura filosófica que trata da vida sem um modo espacial de ser e viver e que dá ênfase à uma retórica abstrata. Ao invés disso, optou por um exercício "como uma exposição da multiplicidade psíquica e meu esforço para lhe dar sentido localizando múltiplos seres no espaço, concebendo o próprio espaço como múltiplo, intersectando realidades contemporâneas." [102] O interesse pela literatura de viagem em outros aspectos começou a surgir para María, sobretudo, pelas obras de Janet Wolff e Caren Kaplan. As críticas aos discursos de viagem como um complexo agrupamento de práticas listadas pela lógica do poder passaram a ser apreciadas no seu processo de leitura. Nesse ponto, ela entendeu que sua forma de perceber as viagens foi intrinsicamente subversiva.

Nas décadas de 1960 e 1970, segundo Leon Kaminski e Danusa Vieira, nos tempos da contracultura, a juventude ia em busca de uma alternativa para *cair fora* da norma. E um dos caminhos insurgentes adotados foi colocar a mochila nas costas, pegar uma carona e *viajar*. Na contramão do turismo de massa, surgiu um jeito de viajar contracultural. Algumas pessoas passaram a viajar dessa maneira para desconectar momentaneamente das pressões da vida cotidiana. Esse movimento de *viajem alternativa* avança na mesma direção do ressurgimento do feminismo em sua segunda onda. As vias, enquanto uma espacialidade majoritariamente masculina, começaram a ser ocupada pelas mulheres à procura de liberdade e do controle de suas próprias vidas. [103]

---

[101] LUGONES, 2021, p. 52.
[102] LUGONES, 2021, p. 50. Minha tradução.
[103] KAMINSKI & VIEIRA, 2020.

Wolff e Kaplan, na análise de María, teorizam sobre um novo conceito de viagem que está fora da hegemonia cultural. O fomento da curiosidade das autoras está na propagação de metáforas sobre a viagem dentro da perspectiva crítica relativa à cultura. Para elas, o turismo é uma prática de dominação. As mulheres são excluídas das viagens e das ideias de locomoção com objetivo educacional, artístico, científico, político e instrutivo. Wolff, menciona que a mobilidade não descentraliza da masculinidade, o sistema de fronteiras conecta intrinsecamente os homens às viagens. Baseada neste argumento, María aprofundou na sua construção de *viajar-"mundos"*. Ao rechaçar o mito do sentido de viajem, seu objetivo em mente foi subverter a lógica do turismo a partir da crítica da exploração colonial.

Do ponto de vista de María, existe uma tensão entre a opressão colonial, imperial e racial de encontro à resistência dos colonizados e racializados que viabiliza diferentes práticas de construção das *espacialidades históricas*. O entendimento histórico dos processos colonizadores, de racialização e do sistema capitalista de poder criar uma realidade material e espacial que possibilita as conexões entre as pessoas na relação com o poder. Ao dizer *viajar-"mundos"*, María produz uma espacialidade subversiva que atravessa a opressão que delimita os espaços. "O racismo e o sexismo têm interesse em obscurecer e desvalorizar as habilidades complexas envolvidas no que chamo de '*viajar-'mundo"*". [104]

A matização da palavra viagem, a partir da ideia de uma individuação de entretenimento da classe média, dominou o discurso moderno de acordo com o deslocamento opressivo do turismo como prática de dominação. Os discursos modernos e pós-modernos sobre a mobilidade enfatizaram o turismo, o nomadismo, o exílio e a repatriação, ocultando a relação com as conexões dominantes. Portanto, é relevante as discussões sobre este aspecto da colonização, esclarecendo que os atores deste enunciado estão submersos em seu próprio narcisismo. É nessa medida que pensar e criar outras formas de locomoção na contraposição do colonialismo e do imperialismo global são de fundamental relevância. Além, é claro, das pesquisas sobre as práticas de resistência na intersecção com o descolamento hegemônico.[105]

---

[104] LUGONES, 2021, p. 52. Minha tradução.
[105] LUGONES, 2021, p. 55.

Em minha concepção, é bastante interessante a ideia de uma viagem da ordem psíquica e relacional proposta por María. A capacidade de peregrinar para os interesses, práticas de resistência e demandas das mulheres, umas com as outras, é uma alternativa que se opõem ao sistema moderno colonial de gênero. É de extrema importância destacar que o conceito de *viajar-"mundos"* não é apenas da ordem da metáfora ou da abstração. O sentido é teórico-prático, portanto, discursivo. Esse exercício está presente, por exemplo, na luta por políticas públicas de mobilidade social, no engajamento feminista na demarcação do investimento do deslocamento das mulheres e na emancipação feminina na experiência individual de viajar. Olhar para as mulheres em contextos de autonomia em *viagens-"mundos"* ou viagens nos ajuda a compreender as limitações e libertações no mapeamento da ocupação das espacialidades históricas na história das mulheres.

A teoria e a prática de *viagens-"mundos"* desenvolvida por María, tem por intuito conceber um processo de renovação da ideia de viagem. Do mesmo modo, apontar para novas noções de *mundo*. Lembrando que a concepção de *mundo*, desenvolvida pela intelectual, é na verdade, uma mobilização pela diferença entre as pessoas nos seus aspectos sociais, culturais, de raça, classe, gênero e sexualidade. Ela também cria uma diferenciação entre *mundos possíveis* e *mundos atuais.* Essa distinção é norteada pela lógica que organiza os elos, as vivências sociais, múltiplas e heterogêneas entre as pessoas. *Mundos possíveis* são uma alternativa teórico-prática para os *mundos atuais*. No campo social, as relações intersubjetivas produzem tensões e forças que sensibilizam a diversidade de todos os tipos de *mundo*.

A introdução da noção de multiplicidade de *mundos* elaborada pela filósofa, nos permite um entendimento semântico e material da lógica da construção de novos caminhos sociais. Para ela, podemos dar um novo significado linguístico para as relações intersubjetivas e colocar em prática uma atitude feminista de um *mundo possível*. Neste processo, María aponta o vínculo entre a categoria gênero com o *mundo atual*. Este *mundo atual* não é justo com o termo gênero, uma vez que existem disputas entre *mundos de modelos atuais* que intercalam relações de poder entre gêneros. Sua interpretação é direcionada pelo parâmetro social e heterogêneo em aspectos de *mundos*. Seu interesse se concentra em teorizar a resistência às

opressões interligadas, no entanto, não somente no campo simbólico, mas, em redes relacionais complexas e inquietantes. [106]

No fim das contas, no pensamento filosófico lugoneano, a identificação, as viagens-"mundos" e as espacialidades históricas estão interconectadas. Isso acontece em virtude de que, quando nos identificamos com uma pessoa ou um grupo delas, nos tornamos capazes de nos deslocarmos para os seus *mundos* e significados. Quando María morava na Argentina com sua família, não conseguiu se identificar com sua mãe, entretanto, a espacialidade histórica dos Estados Unidos e os feminismos das mulheres de cor dos anos 1970, possibilitaram que ela percebesse que foi arrogante e objeto desse tipo de observação. Para ela, essas pessoas que historicamente foram subordinadas a depender do *mundo* em que habitam, continuamente resistem à dominação, no entanto, essa resistência é recorrentemente silenciada ou distorcida. O diálogo é intricado. Os sentidos e significados transmitidos nas relações intersubjetivas de maneira indireta se torna tangível de acordo com o poder social. Então, a resistência implica em quebrar fronteiras estabelecidas pelos processos políticos e ideológicos que criam experiências individuais ou coletivas abstrata de *mundo*. María é uma crítica da abstração, sua teorização defende sempre um sentido pragmático.

Portanto, o *mundo*, que como vimos, pode ser compreendido como individual ou coletivo é movido pela prática relacional. A proposta é que a noção de *mundo* não seja entendida apenas pela via dos signos e significados, mas principalmente, pelas interações, comunicações, disputas de poder e resistências das pessoas e dos grupos no cenário do sistema moderno colonial capitalista e global.

1.2. Trajetória acadêmica, política, social e intelectual de Maria Lugones

Quando saiu do manicômio com a permissão de sua família, María foi realizar seus estudos superiores nos Estados Unidos, concluindo a graduação em 1969, na Universidade pública da Califórnia.[107] Nos anos seguintes, cursou seu

[106] LUGONES, 2021, p. 55.
[107] *Revista MU* (138) ago./2019, p. 6-7; *Página 12, 27/05/2016* e 16/08/2020; *El Salto* 14/10/2020; *The Washington Post*, 21/07/2020.

mestrado defendendo dissertação intitulada "Moralidade e Relações Públicas", desta vez, pelo Departamento de Filosofia da Universidade de Wisconsin, em Madison, em 1973. Em 1978, logrou seu doutorado em filosofia, com segunda menção em ciências políticas, pela mesma Universidade. Sua tese tinha como temática a moralidade e as relações pessoais e institucionais baseada no conceito de amizade em Aristóteles na obra *Ética a Nicômaco*. Marcus George Singer, prestigiado filósofo sobre questões relacionadas à ética foi seu orientador.[108] Naquele ano, passou a integrar o Comitê Científico do Programa de Estudos da Mulher na Carleton College, onde permaneceu até 1989. Em 1993, iniciou seu trabalho em Binghamton. Nesta instituição, também atuou como diretora do Programa de Filosofia, Interpretação e Cultura (PIC) e do Departamento de Literatura Comparada e Women's Studies. No PIC desenvolveu um trabalho interdisciplinar, que reconhecia a importância geopolítica, epistemológica e ontológica de um coletivo que rompeu e resistiu com a produção de conhecimento eurocêntrica.

Na década de 1970, enquanto estava na pós-graduação, María começou a participar de um grupo de conscientização feminista com Claudia Card e se envolveu com o feminismo lésbico. Card foi uma das primeiras membras ativas da *Midwest Society for Women in Philos*ophy[109] e foi precursora na articulação da filosofia feminista lésbica. "Foi então que me apaixonei por Claudia Carl - que morreu de câncer de pulmão há alguns anos - e descobri que ela era lésbica."[110] Dessa forma, se engajou no ativismo do separatismo lésbico.[111] Ela abraçou o movimento feminista lésbico como uma maneira de demonstrar seu amor pelas outras mulheres, na sua diversidade.

> A razão pela qual penso que viajar para o mundo dos outros é uma maneira de nos identificarmos com eles é que, viajando para o mundo deles, podemos entender o que significa ser eles e o que significa ser nós em

[108] *The Washington Post*, 21/07/2020.
[109] "A Sociedade para Mulheres na Filosofia foi fundada em 1972 para promover e apoiar as mulheres na filosofia. A SWIP realiza reuniões divisionais, reuniões em conjunto com as reuniões da *American Philosophical Associatio*n e publica boletins informativos."
Retirado: https://www.uh.edu/~cfreelan/SWIP/
[110] *Revista MU* (138) ago./2019.
[111] Na década de 1960, grupos feministas radicais norte-americanos começaram a discutir a ideia de associações políticas exclusivas para mulheres lésbicas. Esses grupos tinham como objetivo pensar sobre a inserção dessas mulheres na sociedade. Algumas lésbicas usaram o termo "separatismo" para significar a maior separação possível dos homens; outras também o usaram para significar separatismo de mulheres que não são lésbicas.

> seus olhos. Somente quando viajamos para os mundos uns dos outros é que nos reconhecemos reciprocamente como sujeitos. [112]

Uma das maneiras de nos reconhecermos pelas nossas diferenças foi laborada por María nas suas teorizações sobre o separatismo lésbico. Essa sua práxis foi de suma importância no seu engajamento político e social, e na sua contribuição de uma solidariedade política feminista. Nessa associação de mulheres, ela constituiu profundas amizades, particularmente com Sarah Hoagland e Jackie Anderson. Por meio da sua militância proveitosa nesse movimento, María desenvolveu sua ideia de *separación-cuajado*. Este termo foi criado em associação à uma das muitas lembranças cotidianas descritas pela autora em seus textos. Quando criança, ao tentar bater maionese para sua mãe, na cozinha, a investida era fracassada e a receita coagulava ou coalhava – a depender da tradução – "Mamá, la mayonesa se separó!".[113]

Em 1994, foi publicado o ensaio *Purity, Impurity, and Separation*, no periódico Signs, da Universidade de Chicago. Esse trabalho também foi reproduzido em *Pilgrimages/Peregrinajes*. Aqui, partindo de uma criação mesclada e da tradição pensada por autores latinos, que trabalham com a ideia de miscigenação e a multiplicidade nos Estados Unidos, foram articuladas possibilidades de liberdade e resistência. Uma das seções do ensaio é dedicada à separação lésbica. María diz que quando pensa na separação deste grupo imagina uma *separación-cuajado*. "Nesse sentido de separação eu sou uma lésbica separatista." [114] Em um processo de metáfora da separação das gemas e da clara do ovo, a filósofa teoriza sobre a lógica da pureza que marginaliza sujeitos que saem fora do aspecto puro, como os chicanos em espaço norte americano ou as mulheres lésbicas em meio ao heterossexualismo. Essas mulheres estariam fora do alcance dos amantes da pureza e à margem dos seus marcadores de análises conceituais. Mesmo ao ensaiar a divisão *mitad varón/mitad mujer* a impureza deste grupo deve ser reconhecida, estão no limiar da fronteira dicotômica que separa homem e mulher, elas rechaçam esta pureza.

---

[112] LUGONES, 2021, p. 158. Minha tradução.
[113] De acordo com o jornal eletrônico *Hypatia* da Universidade de Cambrigde ago/2020.
[114] LUGONES, 2021, p. 219. Minha tradução.

Ainda no mesmo trabalho, María escreveu sobre a homogeneidade e a heterogeneidade na sociedade. Segunda ela, a investida em homogeneizar as pessoas e os grupos pela unificação dominante e a ordenação hierárquica resulta na fragmentação dos indivíduos. Portanto, se uma pessoa está fragmentada, é devido à divisão social em grupos. Esta estrutura grupal tenta tornar pura e homogênea uma parcela da coletividade. No entanto, esta faceta evidencia determinados membros do grupo. Assim, parte dos indivíduos ficam separados em uma dialética capciosa. Já a heterogeneidade está baseada na complexibilidade das pessoas. Ela é substancial na sociedade e pode requerer da mesma forma a existência de grupos. A diferença é que a diversidade permite a inclusão de vozes heterogêneas que tornam visíveis as impurezas raciais, de gênero, sexualidade, cultura e classe que organizam a identidade dos integrantes dos grupos sociais. Dito isso, María deixa claro que essa perspectiva se distancia do que é orientado pela literatura pós-moderna, claramente as posições levantadas por Judith Butler e Donna Haraway,[115] que estão na contramão de uma política identitária e de grupos. O posicionamento da María busca reafirmar um ponto de vista de uma política de identidade e de grupos complexa.[116]

Além do movimento feminista lésbico, María também atuou como pedagoga popular inspirada na metodologia pedagógica de Paulo Freire e Myles Horton. Nos anos 1990, juntamente com o seu marido Charles Geoffrey Bryce,[117] fundou a Escola Popular de Nortenha em Valdez, Novo México. Na Escola Popular de Nortenha, foi colocada em prática a teoria de coalizão da filósofa argentina. Para ela, a Universidade era apenas um espaço e, como tal, deveria ser ocupado pela práxis feminista, e isso não deveria ser diferente na escola em Valdez. A instituição fornece educação para mulheres de cor.

O livro *Pensamento indígena e popular na América*, do filósofo argentino Rodolfo Kusch, foi traduzido para o inglês e publicada essa versão em 2010. A

---

[115] Ao relatar essa diferença do seu posicionamento quanto as perspectivas identitárias e de grupos em relação ao que é proposto por Butler e Haraway, ela se refere aos seguintes trabalhos: *Gender trouble* (1990) e *A manifesto for cyborgs* (1990).

[116] LUGONES, 2021, p. 218-219.

[117] Bryce, também foi professor de filosofia na Carleton College em Northfield e frequentou a Universidade de Wisconsin em Madison. Nos últimos anos de sua vida, ele trabalhou intensamente na aprovação da legislação para distribuição de irrigação de água no alto deserto do Novo México. Morreu em um acidente de carro em 2004 nos arredores de Taos, onde morava com María, de acordo com seu obituário publicado no The Washington Post.

tradução foi realizada por Marìa Lugones e Joshua Price. A obra marca as discussões pós-coloniais, latino-americanas e indígenas da última década anterior à sua primeira edição, em 1970. Para produzir a tradução, María e Joshua realizaram pesquisas nas montanhas andinas. Segundo o jornal eletrônico *Hypatia*, da Universidade de Cambridge, a partir dos anos 2000, María conviveu rotineiramente em Maimará, um vilarejo nos Andes argentinos, também em Cochabamba e La Paz, na Bolívia. Neste momento, passou a se aprofundar nas cosmologias andinas e deu início à construção do seu interesse pelo pensamento decolonial. Sua professora de língua aimará, Filomena Miranda Casas, a fez compreender que a organização que as comunidades fazem da vida material andina se contrapõe à ideia de que a divisão do trabalho serviu de base para a ordenação do gênero anterior à colonização. Neste ponto, começa sua crítica de que cientistas sociais, quando investigam as sociedades colonizadas, estão em busca da diferença sexual e da distinção de tarefas entre os gêneros, e acabam por reafirmar a inseparabilidade entre sexo e gênero das primeiras análises feministas.

Ainda no aspecto das traduções, de acordo com Gabriela Veronelli no prólogo de *Pilgrimages/Peregrinajes*, María estava entusiasmada com a tradução do livro e a circulação de sua obra em espanhol. Essa euforia não se dava pela fama acadêmica, mas, porque a maioria dos que liam e discutiam sobre a colonialidade de gênero desconheciam seu trabalho sobre coalizão e resistência às múltiplas opressões. Portanto, podemos entender a tradução do trabalho como um caminho sistemático de introdução do pensamento de Lugones às (aos) leitoras (res) das suas origens, na Argentina e na América Latina de maneira geral. [118]

> María Lugones tinha uma ideia e uma experiência clara do que a tradução nega ou possibilita. É preciso ler com essa ideia de fundo. Quando traduzir se baseia em encontrar equivalências entre palavras e entre realidades, o jogo da dominação. Contra esse sentido fragmentário, *Peregrinações* foi traduzido e convida a ser lido com um sentido renovado e complexo de tradução, que se baseia em encontrar conexões mundanas, cotidianas, vividas para interpretar desde lá o que está sendo lido e dar-lhe um sentido subalterno.[119]

Vejamos aqui algo que à primeira vista pode parecer um impasse, mas, quando visto partindo do princípio de que a linguagem é uma alteridade e a tradução

[118] LUGONES, 2021, p. 11.
[119] Prólogo de Gabriela Veronelli. LUGONES, 2021, p. 12.

um método que tem como característica introduzir os códigos linguísticos de um e torná-los familiar a um outro, é possível produzirmos uma rica interpretação da tradução que incluem elementos como a temporalidade, a espacialidade, a cultura, a classe, o gênero, e ainda, os processos de subalternização e subjetivação advindos da colonização. Trabalhando com os feminismos decoloniais e a política de tradução, a professora de teorias feministas e crítica literária, Claudia de Lima Costa nos diz que María Lugones, respaldada na investigação da nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí e da indígena Paula Allen Gunn, argumenta que o gênero é uma construção colonial, assim como a raça. Esse grupo de teóricas feministas afirmam que o gênero não foi um preceito ordenador da sociedade iorubá ou das comunidades indígenas aimarás antes da imposição colonial. E ainda que, nessas organizações pré-coloniais não existia a prática de divisão sexual do trabalho, e que as relações econômicas eram por vias da reciprocidade e da complementaridade. [120]

Com objetivo de fazer uma intervenção sobre os debates de existir ou não o marcador social de gênero antes da colonização, Costa afirma que

> ao trazer a colonialidade do gênero como elemento recalcitrante na teorização da colonialidade do poder, abre-se um importante espaço para o projeto de descolonização do saber eurocêntrico-colonial por intermédio do poder interpretativo das teorias feministas, visando o que Catherine Walsh irá chamar de *pensamiento próprio latino-americano*.[121]

A autora nos adverte que apesar de Walsh não referir às teorias feministas latino-americanas como *pensamientos próprios*, que compõem o movimento de descolonização do saber, ainda assim, se apropria da sua argumentação “sobre a geopolítica do conhecimento e a necessidade de construção de novas cosmologias e epistemologias a partir de outros lugares de enunciação”, isso com intuito de inserir a interferência “política feminista de tradução translocal”, juntamente com outras teorizações, interpretações e intermédios nos espaços de produção de saber latino-americano.[122]

As pesquisas nas comunidades andinas, especialmente as questões relativas à sexualidade e ao gênero, permitiram que María adentrasse ao grupo de

[120] COSTA, 2020, p. 326.
[121] COSTA, 2020, p. 326.
[122] COSTA, 2020, p. 327.

pensamento crítico da América Latina, *Modernidade/Colonialidade*. Luciana Ballestrin produz uma investigação sobre esse grupo, que foi publicada em 2013. Nesse artigo ela não menciona Lugones como integrante do grupo. Minha afirmação de que María compôs o grupo é com base na imprensa como fonte da história política dessa intelectual. Em outras palavras, diversas pessoas do ambiente acadêmico e da coletividade feminista que conheciam e conviveram com María, disseram em entrevistas ou mesmo escreveram após a sua morte que ela integrava o grupo. Entre essas pessoas, menciono Pedro DiPietro, Joshua Price, Catherine Walsh e Gabriela Veronelli. No grupo, encontrou espaço e coletividade para pensar e teorizar a decolonialidade. Outros intelectuais que integravam o grupo são: Catherine Walsh, Zulma Palermo, Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, entre outros.

Aníbal Quijano, seu colega de trabalho na Universidade de Binghamton, intelectual de suma relevância para o grupo *Modernidade/Colonialidade*, recebeu seu conhecido posicionamento publicado no ensaio *Colonialidade e Gênero*.[123] Outra questão bastante interessante que me deparei nas fontes pesquisadas, seja de cunho acadêmico ou da imprensa, é a diferença da interpretação da crítica que Lugones fez ao trabalho de Quijano. Enquanto as fontes produzidas nos Estados Unidos minimizam o posicionamento da filósofa argentina, as fontes publicadas na América Latina intensificam a observação de Lugones. De toda forma, ela não rechaça o pensamento do sociólogo peruano, mas produz contribuições importantes.

Sua análise, baseada no modelo de *colonialidade do poder* proposto por Quijano, entende que o sociólogo parte de pressupostos heteronormativos e do binarismo biológico dos sexos. O objetivo da intelectual ao produzir essa crítica, foi inserir o que ela denomina de *sistema moderno/colonial de gênero*, nas investigações sobre a colonialidade na modernidade. É importante esclarecer que esse complexo sistema elaborado pelas análises de María, propõe mais do que a inserção da categoria de gênero, mas múltiplos eixos marcadores de opressão pela óptica da interseccionalidade.

Além de *Colonialidade e gênero*, outro ensaio muito significativo da produção intelectual de María, é *Rumo a um feminismo decolonial*. Esse texto,

[123] *Página 12*, 24/07/2020

publicado em 2010 e traduzido para o português em 2014, tem por intuito propor práticas de resistência à colonialidade dos gêneros. Em 2015, ela publicou *Hacia metodologías de la decolonialidad*, um trabalho dedicado às metodologias e epistemologias decoloniais. Nas suas palavras, uma co-teorização engajada de dentro e de fora da academia. As obras de María foram traduzidas para diversos idiomas. Em 2019, aconteceu a publicação de *Speaking Face to Face: The Visionary Philosophy of María Lugones*, um livro que discorreu sobre suas contribuições em diversos estudos realizados pelo mundo. Enfim, a tradução para o espanhol de *Pilgrimages/Peregrinajes* se materializou em 2021. O seu pensamento intelectual, engajamento político e feminista florescem por diferentes sentidos de *mundos*.

1.3. Atravessamento das subjetividades e práxis feminista

Segundo Aníbal Quijano[124], no artigo *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, a noção de raça, na concepção moderna, não possui historicidade antes da colonização da América. Algumas hipóteses apontam uma origem em referências fenotípicas entre colonizadores e colonizados. A construção da sua concepção se remete a menções sobre estruturas biológicas entre os grupos supracitados. A constituição de relações sociais baseadas na ideia de raça criou identidades com uma certa mobilidade histórica e social. Índios, negros e mestiços fizeram parte dessa nova matização racial. Os novos modelos de organização social passaram a ordenar as relações de dominação. E as identidades foram associadas a determinados papéis sociais. Então, a raça e a identidade se tornaram instrumento de categorização e poder social.[125]

A Europa Ocidental se tornou o centro do moderno sistema mundo e esta visão unilateral desenvolveu nos europeus o etnocentrismo, um traço trivial aos dominadores coloniais da história. O etnocentrismo colonial e a classificação racial da população mundial foram fenômenos que promoveram o sentimento de superioridade dos europeus sobre os outros povos do mundo. Esta iminência social

[124] De acordo com o artigo supracitado e também com o *Colonialidad y modernidad-racionalidad* publicado em 1992 e retirado: https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf.
[125] QUIJANO, 2005, p. 117.

e histórica produziu uma *operação mental* capaz de interferir substancialmente na organização do poder global, sobretudo, nas relações intersubjetivas. Os europeus criaram uma renovação no entendimento de temporalidade histórica e uma perspectiva hegemônica de quem detém o conhecimento. Nessa dinâmica, a modernidade e a racionalidade foram atribuídas unicamente aos europeus. As relações intersubjetivas passaram a ser compreendidas pelas dicotomias: primitivo/civilizado; mítico/científico; irracional/racional e tradicional/moderno. Nessa lógica binária, o índio americano e o negro africano foram empurrados para o campo primitivo e inferior. O mundo se dividiu entre europeu e não europeu. Evolucionismo e dualismo figuram como elementos balizadores da experiência eurocêntrica.[126]

Segundo Homi Bhabha, o discurso colonial moderno desponta pela lógica ambivalente entre uma fixação na norma e uma repetição dela de modo pervertido. O estereótipo, neste caso, se faz presente como uma estratégia discursiva que produz uma maneira ambígua de conhecimento, identificação e poder. A sua tarefa é propor uma leitura analítica dessa ambivalência que se desloca de uma ideia positiva ou negativa do estereótipo para um entendimento dos processos de subjetivação possíveis através do discurso. O julgamento da imagem estereotipada com base na norma política é o mesmo que rejeitá-la. Enquanto que, deslocá-la permite compreendê-la de forma proveitosa do ponto de vista da dominação e da resistência que constitui o sujeito da identificação colonial. Esse tipo de concepção crítica possibilita ao mesmo tempo a localização fronteiriça do discurso colonial e a sua transgressão. Bhabha nos diz que a representação como um conceito que articula o histórico e a fantasia, como encenação do desejo, na montagem das respostas políticas do discurso, deve receber uma maior atenção como instrumento de análise do discurso. Sua intervenção mais significativa sugere uma leitura do estereótipo na perspectiva do fetiche. A cena primária da castração e da diferença sexual substitui o pênis da mãe em termos de fetiche. O fetichismo recusa a diferença e retorna de maneira fixada à castração. Para Bhabha, a angústia associada a falta ou a diferença na interpretação freudiana pode ser direcionada em termos de pele, raça ou cultura. No cenário colonial os discursos de poder, sexualidade e raça funcionam em efeitos de camadas que ressoam ou contradizem os outros modelos discursivos, ocasionando uma heterogeneidade em diferentes

[126] QUIJANO, 2005, p. 121-122.

pontos. O elo entre o fetiche e o estereótipo viabiliza a leitura da identidade do sujeito colonial embasada na dominação, no prazer, na ansiedade e na defesa, já que proporciona uma convicção ambígua que reconhece e recusa a diferença.[127]

> Este conflito entre prazer/desprazer, dominação/defesa conhecimento/recusa, ausência/presença, tem uma significação fundamental para o discurso colonial. Isto porque a cena do fetichismo é também a cena da reativação e repetição da fantasia primária – o desejo do sujeito por uma origem pura que é sempre ameaçada por sua divisão, pois o sujeito deve ser dotado de gênero para ser engendrado, para se falado.[128]

María Lugones, inclusive, se dedica às análises do estereótipo, e para isso, recorre à noção de *percepção-boomerang* de Elizabeth Spelman em uma perspectiva colonial. No sétimo capítulo de *Peregrinajes (2021)*, a sua escrita é destinada especialmente às mulheres de cor. Mas não exclusivamente, pois escreve também para as mulheres e os homens negros. Segundo ela, a tonalidade da voz, as expressões faciais, os movimentos corporais, as roupas, o sotaque e a cultura dessas pessoas são elementos inspecionados com desconfiança. Esses sujeitos serão checados repetidamente por homens e mulheres brancos que gostariam de criar laços sociais. Como eles estão em busca de uma identidade, acabam por serem levados de grupo em grupo em busca do sentimento de pertencimento. Carecem de legitimação, e por isso, carregam em si a sensação de serem olhados e observados como objetos de suspeição. Apesar de possuírem habilidades e humanidade seus atributos são verificados por uma via narcísica que reiteradamente tornam suas características como inautênticas pelos brancos/anglos.

Na elucidação da sensação de homens e mulheres de cor em um processo de integralização com brancos/anglos, a intelectual usa como exemplo, a adoção de uma criança não branca por uma família branca. Segundo ela, o sujeito adotado teria a impressão de falta de alma. A cultura de seus ancestrais não seria um assunto adequado para o ambiente público. Algo do mundo privado, doméstico. Isso proporcionaria um sentimento ambivalente de pertencimento/não pertencimento à um determinado grupo. Um camaleão, inquieto, imigrante, sem laço

[127] BHABHA, 1998, p. 105-128.
[128] BHABHA, 1998, p. 116-117.

social. A leitura que a filósofa faz de Edward Said sobre a criação do Oriente pelo Ocidente permite entender uma similaridade entre a *percepção-boomerang* e a manobra psíquica pela qual os sujeitos não brancos passam pela concepção de domésticos e exóticos. Said denomina esta estratégia de *geografia imaginativa*, o processo pelo qual o exótico foi criado. Nessa concepção, nossas mentes estabelecem limites imaginários para um espaço familiar "nossa terra" e para um espaço desconhecido "a terra dos bárbaros". Portanto, uma operação psíquica que permite tornar o exótico uma intimidação controlada e domesticada. Enfim, o estrangeiro adquire uma condição *mais do que menos familiar*.[129]

Todos esses estudos sobre os mecanismos psíquicos articulados por meio das relações intersubjetivas, não começaram com as discussões mobilizadas pelas teorias pós-coloniais e decoloniais. *O infamiliar/ Das unheimliche (1919)* de Freud já nos dizia isso. As hipóteses levantadas pelos pesquisadores pós-coloniais e decoloniais vincularam essas operações anímicas às explicações históricas da colonização e da colonialidade. Vejamos que as formações do estereótipo e as suas características de representação estão vinculadas por um viés estético. As investigações sobre a estética restrita à beleza, poucas vezes, foram do interesse dos historiadores instrumentalizados pela psicanálise e dos psicanalistas que contextualizam historicamente as análises que fazem dos sujeitos e da cultura. Segundo Freud, o psicanalista trabalha com outras sobreposições da vida psíquica e tem pouco a fazer no que diz respeito à estética. No entanto, esta pode se tornar interessante para ser investigada, quando vista pelo atributo do *infamiliar*. Semanticamente esta palavra está associada, sem sombra de dúvidas, de acordo com Freud, ao aterrorizante e ao angustiante. Se à palavra estética foi atribuída a beleza, ao *infamiliar* foi conferido o horror. O *infamiliar* da língua, da tradução, da cultura, da raça, do ataque epilético, da morte, da loucura e das práticas sadomasoquistas. Conectando o termo *infamiliar* de Freud à *percepção-boomerang* aprofundada por María, encadeio a seguinte problematização: o que é o horror nas percepções arremessadas no laço social entre os corpos colonizados e não colonizados? Historicamente, o que assusta, e ao mesmo tempo produz desejo, em

[129] LUGONES, 2021, p. 240.

uma defesa neurótica e, portanto, angustiante entre essas pessoas localizadas pela diferença colonial e da colonialidade?

Diante do que foi descrito até aqui, de que maneira María propõe o atravessamento das subjetividades e a práxis feminista como resistência aos processos de dominação? Como vimos, historicamente as conjunturas e estruturas de poder são entrelaçadas pelas intersecções categoriais no campo político, social, econômico, mas também, psíquico. O etnocentrismo e o racismo desempenharam papel fundamental de um espelhamento distorcido e das percepções estereotipadas das subjetividades colonizadas. Para María, o etnocentrismo e o racismo fomentaram a *percepção-arrogante* e a indiferença sobre os outros modos culturais. Na *percepção-boomerang* o sujeito branco reflete a originalidade, enquanto que a pessoa negra é apenas uma miragem. Ainda que as pessoas brancas possam ter boas intenções em relação aos negros, estes não servem de parâmetros comparativos e de inspiração.

Este subcapítulo menciona o atravessamento das subjetividades e a práxis feminista no aspecto da coalizão, portanto, no pacto feminista e plural de resistência às opressões. Em *Pilgrimages/Peregrinajes*, María abandona a ideia unificada de sujeito e passa a compreender as pessoas de maneira individual e coletiva, portanto, pluralizada. Seu objetivo era abrir mão do conhecimento sobre as pessoas na visão dominante. As culturas subordinadas são compostas por sujeitos que experienciam em si mesmos diferentes formas de desejar, sentir as emoções e se inserir dentro da realidade social. Como pesquisadora do pensamento aristotélico, María afirma que os silogismos práticos não são capazes de deduzir todas as realidades dessas pessoas, pois são muitas as possibilidades. As realidades subjetivas e sociais sofrem uma mutabilidade a depender do seu contexto, da temporalidade, da memória e da subjetividade. A memória ou o esquecimento das pessoas em um determinado contexto pode dar significado à invisibilidade dos sujeitos subordinados. A inteligibilidade dessa invisibilidade necessita de condições básicas de responsabilidade. O exercício de lembrar de si mesmo em uma outra realidade é difícil e ao mesmo tempo de liberdade. O vínculo entre o silogismo prático, a pluralidade ontológica e a teoria de libertação da opressão está presente na capacidade dos subordinados conhecerem a si mesmos

em realidades nas quais possam produzir intenções fora das opções possíveis no mundo em que são assediados.[130]

Em entrevista, María afirma que era chamada na infância em sua casa de *la negra*.[131] Somente nos anos 1970, participando de grupos de conscientização feminista, começou a compreender sua experiência interligada pelas intersecções categoriais. Em *Pilgrimajes (2003)* foi publicado o ensaio *On the Logico of Pluralist Feminism*. Nele a feminista começa dizendo que sua escrita parte de um lugar, *o escuro*. Ela enuncia que faz diferença o lugar do qual escreve. Nem sempre ela escreve do mesmo lugar. Algumas vezes escreve do lugar da "brincadeira", onde se promovem novas possibilidades para as pessoas, outras vezes escreve do lugar do "entre", que pode ser o lugar da peregrinação e da fronteira. Mas, também escreve do lugar de "dentro", local da resistência e da passagem "ao outro lado", que é o lugar onde tanto a luz como a escuridão se fazem presentes. O traspassamento "ao outro lado" é justamente o lugar onde a ensaísta e feminista nos conta que reside. Segundo ela, suas sensações nesse lugar são de raiva, dor, urgência, prisão e de "fazer as paredes tremerem com as palavras". A filósofa admite que escreve de um lugar escuro e, deste lugar, ela vê as mulheres brancas/anglo do outro lado, do lado iluminado pelas relações de poder. Seu traspassamento subjetivo a leva a se reconhecer como mulher de cor, mas não se fixa apenas nesse lugar. [132]

Segundo a historiadora Lissell Quiroz, María era descendente de imigrantes europeus, que fizeram parte da onda migratória da Argentina, entre 1880 e 1940. A crescente migração aumentou a população branca do país e reduziu o número de indígenas e afrodescendentes. Seus pais eram da Catalunha. A família de sua mãe era de Barcelona e havia se estabelecido recentemente na Argentina. [133] Como as identificações sociais partem de um contexto histórico e são suscetíveis à uma certa variação temporal, política e relacional. A mudança de María para os Estados Unidos a torna uma mulher não branca ou uma mulher de cor. Latino-americana residente em espaço geopolítico de poder majoritariamente nas mãos de pessoas brancas/anglo. A intelectual perdeu sua condição social de "superioridade

---

[130] LUGONES, 2021.
[131] *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, V. 7, N. 2, 2021.
[132] LUGONES, 2003, p. 65.
[133] *Hypotheses*, 27/08/2020.

racial" pelo deslocamento geográfico, que configura junto com ela uma estrutura racial de poder.

Lélia Gonzales, produz um marcador de análise nomeado por ela de "racismo por denegação". Uma modalidade de racismo velado que tem como destino as populações latino-americanas. Segundo a intelectual, a América Latina "é mais ameríndia e amefricana do que outra coisa". Sobretudo a colonização luso-espanhola desta fração do continente americano, deve ser olhada com cuidado no que concerne a sua formação histórica racial. A conquista moura da península ibérica do século VIII, deixou uma forte herança racial e cultural negra e africana na constituição desta região. Uma ocupação de quase oito séculos.

> Por aí se entende por que o racismo por denegação tem, na América Latina, um lugar privilegiado de expressão, na medida em que Espanha e Portugal adquiriram uma sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais.[134]

Fazendo uso da teoria e do conceito de Gonzales, argumento a hipótese de que María Lugones, ocupa um lugar de ambiguidade enquanto latino-americana. Isso acontece em virtude de que na Argentina ela é percebida como estereótipo da mulher branca, mas nos Estados Unidos se torna uma mulher de cor, pois não é uma branca/anglo. Então, ela vivencia um duplo racismo por denegação, uma recusa da sua brancura pelas pessoas brancas/anglo e uma negação da sua cor pelas mulheres negras. As mulheres de cor nos Estados Unidos se identificam e se unem por serem pessoas não brancas, no entanto, reconhecem que em meio a essa coletividade existem diferenças entre elas. Em razão disso, acontecem subdivisões de lutas desse grupo maior com pautas mais específicas, como por exemplo, o feminismo negro e o feminismo interseccional. Mas, isso não representa uma separação entre elas, apenas uma organização heterogênea, que nas palavras de María é uma coletividade impura. Com isso, posso afirmar que a escrita ensaística de María é de cor e de uma identificação de um lugar escuro. Uma percepção da sua pluralidade e das pessoas subordinadas pelo racismo colonial e da colonialidade.

---

[134] GONZALES, 2020, p. 131.

Os feminismos plurais teorizados por María reconhecem a diferença entre as mulheres e criticam a ideia da categoria *mulher* como universal. Segundo a intelectual, as feministas brancas ignoram a diferença nas suas teorizações. Ao teorizar, costumam entender as mulheres como iguais. Parte delas começa a admitir a diferença. Como exemplo, ela certifica o trabalho de Elizabeth Spelman. Outra parte, por outro lado, permanece encarcerada pelo racismo, não somente do ponto de vista contextual, mas também do racismo que trazem dentro de si e daquele no qual teorizam. Assim, o racismo e a teoria são inseparáveis, da mesma forma a teoria e o contexto de teorização.

Em um segundo momento, María destaca a importância da identificação na práxis feminista que resiste ao racismo estrutural. Aqui, ela recorre a Marilyn Frye, dizendo que as mulheres brancas acreditam piamente na sua própria bondade e retidão. Assim, como creem na benevolência das outras pessoas brancas. No entanto, o mesmo não ocorre na relação com as pessoas não brancas. As mulheres brancas não criam expectativas quanto à decência e ao cuidado das mulheres de cor. Isso bloqueia a identificação. Reconhecer a si própria no espelho da mulher de cor assusta a mulher branca e acorda seu fantasma. A identificação requer interação autoconsciente. As mulheres do feminismo hegemônico impossibilitam a identificação porque temem a pluralidade. A pluralidade fala sobre um mundo oculto no qual as noções básicas de responsabilidade, intencionalidade e voluntariedade não são suficientes para clarificar a ideia dos seres que se localizam lá. A resposta da lógica do feminismo pluralista tem por objetivo ativar uma estratégia criativa resistente capaz de apreciar a ambiguidade da diferença. Quando as intelectuais feministas não teorizam considerando a pluralidade, acabam por dar lugar ao fantasma que imita grosseiramente sua própria imagem.[135]

Outra práxis feminista proposta por María e que está alinhada à articulação de Marilyn Fridman sobre um feminismo comunitário, é uma "subjetividade comunitária" organizada por dois modos de relacionamento. O primeiro pela "involuntariamente ligada" que seria determinada pelo lugar da comunidade. O segundo denominado de "comunidades de escolha", capaz de respeitar as particularidades ontológicas do *eu*. Algumas pessoas são interpretadas como resistentes ou com comportamentos que se distanciam da norma de suas

[135] LUGONES, 2021, p. 65-75.

comunidades de origem. As normas sociais predominantes que balizam a atuação dos papéis sociais, nem sempre são as escolhidas por determinadas pessoas. Por vezes, temos que deixar nossas comunidades de origem organizada pela relação "involuntariamente ligada", se desejarmos conhecer quem realmente somos. Neste momento, partirmos para comunidades escolhidas, encontradas ou criadas.[136]

Na verdade, ao posicionar-se sobre as práxis feministas, María sempre deixou claro que vivemos realidades históricas múltiplas e, ao mesmo tempo, inseparáveis. As nossas diferenças nos localizam e, concomitantemente, nos interseccionam, seja pela dominação ou pela resistência. No nosso cotidiano se fazem presentes as práticas de negociação, que possibilitam de modo desconcertante reconhecermos que estamos conscientes da hegemonia, da subordinação e da *impureza*. A necessidade de homogeneidade é disruptiva, enquanto, a impureza demanda a sociabilidade. Não basta tolerarmos a pluralidade, é preciso admitirmos que justamente ela é que se opõe à lógica da sujeição.

A história da trajetória intelectual de María e sua produção extrapola, portanto, a sua vida e obra. Ela nos conta sobre sua subjetividade, seus modos de identificação e seus encontros com outras feministas de teoria e prática múltipla e plural. Seu passado e o produto de sua criação e trabalho remontam suas *viagens*, que tencionam em direção à um deslocamento intersubjetivo estratégico e tático, que pretendem compreender a alteridade e promover uma inter-relação pautada na admissão da diferença. Assim como Brown, María preconiza a confissão da diferença relacional entre a multiplicidade de gênero, de raça, de classe e sexualidade na vida. Justamente o reconhecimento da diferença como verdadeira, que nos permite entendermos sua teorização sobre a interseccionalidade. Neste capítulo, demandei, antes de tudo, remontar uma *história subjetiva/objetiva* do percurso de vida, acadêmico, político e social de María marcada por uma análise histórica e psicanalítica certeauniana. De modo semelhante, procurei criar conexões entre o percurso de María, por meio de um estudo teórico-conceitual de Freud e Lacan.

De modo geral, também vimos que a crítica das pensadoras e dos pensadores sobre o que permaneceu das práticas, dos discursos e da cultura com o fim do colonialismo histórico não tem por objetivo excluir as teorias epistêmicas

[136] LUGONES, 2021, 273-274.

dos intelectuais brancos localizados nos espaços de poder. Mas, promover um debate entre o modelo moderno/colonial a partir de um conjunto de conceitos analíticos e explicativos cuja a função é fazer um parecer e elaborar possibilidades de intervenção e de ações práticas contra a colonialidade. Em suma, busquei mostrar as distinções e interligações entre a teorização da intelectual argentina, sobre a coalizão e resistência contra uma diversidade de práticas de opressão, e ainda, a crítica que ela fez ao racismo, ao etnocentrismo e a colonialidade. Sem abrir mão de usar a sua teoria-conceitual para compreender a complexidade do seu pensamento filosófico.

Capítulo II

Escrita e diálogos textuais teóricos e práticos

> Mas se uma generalização normativa não é uma razão apropriada para ação no contexto de um relacionamento pessoal, o que é? Eu respondo a esta pergunta com respeito a um relacionamento pessoal, a amizade. Eu foco na amizade, porque é uma relação pessoal sem vínculo em contrapartida institucional. Eu argumento que as premissas normativas gerais são desnecessárias em silogismos ideais no contexto de amizade e que a razão "Ela (ele) é minha amiga (o)" é uma razão apropriada para este tipo de contexto de ação. [137]

A produção intelectual de María Lugones que selecionei para leitura analítica e escrita dessa dissertação foram ensaios, redigidos ao longo de aproximadamente quarenta anos de sua trajetória dentro e fora da academia. Para compreendermos com clareza esses textos, os dividi em duas séries. A primeira se trata de um conjunto de ensaios que foram reunidos no livro *Pilgrimages/Peregrinajes* (2003/2021), onde ela desenvolve uma teoria feminista de coalizão sobreposta em uma escrita ensaística e ontológica. María os tornou públicos separadamente nos anos 1980 e 1990. A maior parte deles foi publicada originalmente em inglês e em revistas de filosofia feminista nos Estados Unidos, como é o caso do periódico *Hypatia*, vinculado à University Press Cambridge. De modo geral, esta obra ecoa outros referenciais teóricos que criticavam o racismo, o etnocentrismo e o capitalismo global e que vinham sendo difundidos pelos feminismos plurais norte-americanos desde os anos 1970. Sua inovação se concentra nos métodos de investigação das múltiplas opressões direcionadas às pessoas marginalizadas e subordinadas de dentro dos movimentos de resistência. Ao mesmo tempo, cria sua proposta de uma filosofia das relações subjetivas e intersubjetivas e uma interpretação própria da teoria de coalizão de Audre Lorde e do comunitarismo feminista de Marilyn Friedman. No fim das contas, estão presentes nestes ensaios um pacto de uma práxis de resistência entre as mulheres, mas não exclusivamente delas. Esses ensaios foram intensamente abordados nesse segundo capítulo.

---

[137] Trecho retirado da tese de doutorado da autora e traduzido por mim. LUGONES, 1978, p. III.

A segunda série de ensaios se versa sobre o estudo teórico, conceitual, metodológico e epistemológico em torno da crítica à colonialidade, proposta da teoria feminista decolonial. Partindo do conceito de interseccionalidade, do gênero como marcador de análise e da colonialidade do poder teorizada por Aníbal Quijano, a intelectual analisa as estratégias de poder do feminismo branco hegemônico, do multiculturalismo ornamental e do sistema moderno colonial de gênero, sem se esquecer de denunciar a cumplicidade dos homens de cor na violência endereçada às mulheres de cor. Esse segundo grupo de textos foi escrito nas décadas de 2000 e 2010. A entrada da intelectual para o grupo *Modernidade/Colonialidade* foi a fronteira que dividiu a sua escrita de uma teoria de coalizão para uma teoria decolonial. Esses ensaios serão discutidos com profundidade no terceiro capítulo dessa dissertação.

Regressando um pouco no tempo anterior ao recorte da seleção da obra de María para este trabalho, vimos que ela defendeu sua tese de doutorado em 1978. Pesquisadora do pensamento filosófico aristotélico desde o mestrado, a temática de sua argumentação no doutorado foi a moralidade das relações pessoais e institucionais. Para caracterizar e distinguir estes dois tipos de relações, a filósofa se baseou no conceito de *amizade* da obra *Ética a Nicômaco*, uma reunião de textos escritos por Aristóteles (384 a 322 a.C.), quando este fundou a Escola de Liceu (335 a 323 a.C.). Na teoria do filósofo clássico, a moral está atrelada fundamentalmente à ação consciente movida pela racionalidade. De acordo com as pesquisas de María baseadas no pensamento aristotélico, as ações normativas gerais de contextos institucionais não são adequadas para compreendermos os relacionamentos pessoais de amizade. Nas relações de amizade somos mobilizados pela razão de enxergarmos as pessoas na sua individualidade, enquanto que, nas relações institucionais, conhecemos as pessoas pela sua função. “Relacionamentos institucionais são relacionamentos de papéis enquanto as relações pessoais não são.”[138] O retorno à tese de María é importante para compreendermos o elo entre sua imersão na teoria conceitual aristotélica e sua escrita ensaística. Seus usos da ontologia, dos silogismos, da moralidade e das teorias relacionais do pensador estagirita, não ficaram presos à sua dissertação e tese, mas livres na sua escrita de modo geral.

[138] LUGONES, 1978, p. 1. Minha tradução.

María se importou em explicitar sua metodologia de investigação e de escrita. Segundo ela, em *Pilgrimages/Peregrinajes* (2003/2021) não utilizou exemplos hipotéticos, mas localizados de modo temporal e geográfico. Reconhece que seus métodos não são nem de uma historiadora e nem de uma cientista social, mas que não abre mão do conhecimento interdisciplinar nas suas investigações. Contudo trabalha como uma filósofa que parte da lógica narrativa/exemplo. Esta lógica tem por objetivo reunir diferentes narrativas/exemplos, não com o intuito de argumentar a partir de uma única narrativa ou uma ideia universal. Mas, de detalhar pormenorizadamente cada narrativa/exemplo instigada pelo contexto no qual a narrativa está inserida, revelando uma multiplicidade de realidades sociais. A intelectual continua dizendo que sua metodologia de investigação é em si mesma um ato político de resistência, já que labora pela ótica do pluralismo e da ideia de sujeito não unificado, multicultural e não etnocêntrico. [139]

No que se refere à escrita, María assume seu engajamento na exploração retórica.[140] A retórica no entendimento aristotélico não se define apenas pelas aparências ou pela habilidade de se expressar eloquentemente. Em termos semânticos, não é o mesmo que a oratória. Por vezes, as duas são “trocadas” visto que ambas foram associadas à interlocução, no entanto, a oratória visa proferir em público de modo bem sucedido, enquanto, a retórica tem como compromisso ser também um instrumento de jurisdição, arte e estética da linguagem. O modo de persuadir seu interlocutor pela lógica da razão sem gambitar a moralidade e a ética jurídica, pedagógica e política. Um dos principais métodos próprios da retórica é o emprego de silogismos. María esclarece que compreende, o que ela denomina como “silogismo prático”, da mesma maneira que Aristóteles o descreveu em *Ética a Nicómaco*. Não como uma argumentação baseada em duas proposições verdadeiras para defender uma terceira suposição. Mas, como um raciocínio lógico que termina em uma prática. A filósofa constantemente utilizou os silogismos na sua investigação e escrita. Ela narra que, como estava interessada na *opressão*, recorreu ao relato de Aristóteles sobre a *escravidão*. Desse modo, observou que às ações das mulheres percebidas arrogantemente em seus silogismos práticos, são

[139] LUGONES, 2021, p. 65-70.
[140] LUGONES, 2021, p. 69.

em alguns pontos semelhantes à maneira como Aristóteles constatou sobre as ações dos escravos em seus silogismos práticos.

> Existem semelhanças e diferenças interessantes entre a ação do escravo em relação ao silogismo prático e a ação da mulher percebida arrogantemente relacionada ao silogismo prático. O ato de arrogar a substância de alguém acaba com a possibilidade de que esse sujeito se dê um silogismo prático que pode levar à ação e não seja severamente afetado pelo silogismo prático do observador arrogante.[141]

Sua intenção acerca da retórica foi de escrever de dentro da resistência e não sobre ela. Os primeiros capítulos de *Pilgrimages/Peregrinajes* são distintos dos últimos. A diferença da sua escrita nos capítulos ocorre, em parte, devido ao seu processo de aprendizagem em aos poucos se distanciar da sua formação tradicional norte-americana em filosofia e se aproximar de movimentos formativos de resistência ao nível da coletividade. A sua interlocução também se movimenta ao longo do livro. A princípio, estabelece diálogo com pessoas próximas. Mais adiante, as conversas são estabelecidas com filósofas feministas americanas que se ampliam entre as mulheres de cor de realidades heterogêneas nos Estados Unidos. Nesse período, María se aproximou dos escritos de Audre Lorde e disse que ninguém falou melhor sobre a coalizão do que essa escritora. Sua metodologia de investigação teórica encontrou companhia nos escritos de muitas chicanas, asiáticas e afro-americanas. Todas essas conversas textuais afetaram seus experimentos retóricos na escrita por uma multiplicidade de possibilidades lógicas dos feminismos e seus silogismos práticos. Um exercício de deslocamento para o mundo dos resistentes promovido por uma observação não arrogante, mas de dentro.[142]

A proposta deste segundo capítulo é discutir as possíveis razões que levaram María a praticar a escrita ensaística e, do mesmo modo, promover uma interlocução textual entre a filósofa e outros cinco intelectuais, com os quais ela dialogou nos seus ensaios ao longo de quatro décadas. Um desafio que conduzirei pela conceituação da *amizade* em Aristóteles e na interpretação e argumentação dela por María. No livro oito da coletânea *Ética a Nicômaco*, Aristóteles começa dizendo que a amizade é uma virtude necessária à vida. Ao que tudo indica, um

---

[141] LUGONES, 2003, p. 56. Minha tradução.
[142] LUGONES, 2003, p. 30.

sentimento natural entre pais e filhos e que não se restringe aos homens, mas está presente entre os animais. “Quando os homens são amigos, não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade.”[143] O filósofo clássico reconhece que certos pontos referentes à amizade são motivos de debate. Entretanto, não existe uma única interpretação dessa virtude. Na verdade, essa relação mútua entre as pessoas pode ser classificada em diferentes níveis ou tipos.

A amizade aristotélica é nivelada pelo amor. Diante disso, podemos nos perguntar: tudo ou todos podem ser objetos de amor, logo de amizade? O que faz um objeto tornar-se objeto de amor e amizade? O objeto em si ou aquele que o ama? A grande pergunta de Aristóteles sobre o amor é: “Os homens amam, então, o que é bom em si ou o que é bom para eles?”[144] Uma proposição não exclui a outra. Podemos amar o que é bom para nós e, ao mesmo tempo, o que é bom em si. A vicissitude se encontra na fixação de amarmos apenas localizados em uma das asserções. Não podemos nos esquecer que, assim como as outras virtudes, o filósofo às compreende pela ótica da ética e não da lei. A resposta para pergunta não é obrigatória, mas uma escolha responsável.

Para Aristóteles, as pessoas amam e são amigas (os) umas (uns) das (os) outras (os) por três razões. Desses motivos ele excluiu o amor por objetos inanimados pois não existe a reciprocidade, portanto, não há a possibilidade de uma relação de amizade. A primeira razão que as pessoas se amam e se tornam amigas é a *utilidade* do amigo e não o amigo em si mesmo. Logo, a razão é “por causa da utilidade, amam pelo que é bom para eles mesmos”. O segundo raciocínio é quase idêntico ao primeiro, mas se diferenciam pela substituição da utilidade pelo *prazer*. Portanto, a razão é “amam em virtude do que é agradável a eles.” Tanto na primeira como na segunda o amor é endereçado na medida em que o outro é útil ou agradável e não pela pessoa amada. Esses dois primeiros tipos de amizade se dissipam no mesmo ritmo em que os efeitos da utilidade e da agradabilidade cessam. A parte da amizade interessada apenas pelo que o outro lhe proporciona deixa de amar na medida em que a serventia e o prazer acabam. O que é útil e agradável em uma relação de amizade muda com o passar do tempo.

[143] ARISTÓTELES, 1984, p. 179.
[144] ARISTÓTELES, 1984, p. 180.

Semelhantemente, o interesse por determinado tipo de amizade não ocorre da mesma maneira entre as pessoas de diferentes idades. Aristóteles alega que as pessoas com mais idade buscam mais o útil do que o agradável, uma vez que, provocam umas nas outras "a esperança de algum bem futuro." Enquanto, as pessoas com menos idade prezam pelo prazer, "pois eles são guiados pela emoção e buscam acima de tudo o que lhes é agradável."[145]

A condição *sine qua non* que caracteriza a *verdadeira amizade* é que os amigos se desejam bem mutuamente. De modo instigante, Aristóteles articula que a utilidade e o prazer também constituem o terceiro tipo de amizade, a verdadeira. Ser útil e agradável são virtudes das boas pessoas que elaboram a lapidação da amizade. E a bondade é em si mesma um atributo durável, assim como a relação estabelecida por esse tipo de amizade. Logo, na verdadeira amizade, a razão é que "os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos".[146] Ora, nesta amizade, cada amigo é ontologicamente bom, útil e agradável e, neles mesmos, proporcionam uns aos outros a bondade, a utilidade e o prazer. Porém, este tipo de amor e de amizade ideal são tão raros como as pessoas que as desenvolvem. O desejo de ter esta estimável amizade pode revelar-se apressadamente, mas a amizade verdadeira não.[147] No fim das contas, para que as pessoas experienciem a verdadeira amizade da filosofia aristotélica, precisam conhecer umas às outras com intimidade, examinarem os atos que envolvem essa relação de amizade e, isso, demanda tempo. E justamente a temporalidade é o elemento que ensaia honestamente uma relação de amizade.

Ao compreendermos a teoria da amizade em Aristóteles, percebemos que ao longo da sua escrita, María utilizou o conceito nas suas hipóteses e argumentos. Quanto a isso, podemos mencionar dois momentos importantes. O primeiro deles, durante a sua formação filosófica na pós-graduação e, portanto, na sua escrita acadêmica do doutorado (1974-1978). Nessa ocasião, a autora usou a terminologia na construção da sua tese sobre o contraste entre as relações pessoais e institucionais. O segundo, no seu engajamento político e feminista em meio às mulheres de cor norte-americanas, como é o caso da sua interpretação do livro

[145] ARISTÓTELES, 1984, p. 181.
[146] ARISTÓTELES, 1984, p. 182.
[147] ARISTÓTELES, 1984, p. 181-182.

Borderlands/La Frontera: The new mestiza, de Gloria Anzaldúa, no ensaio *On Borderlands/La Frontera: An Interpretive Essay* de 1992. Neste texto, María procurou se dedicar ao que nomeou de *amizade de fronteira* entre seu pensamento e as ideias e metáforas de Anzaldúa. Segundo ela, desde quando se deparou com os escritos da autora chicana pensou que as duas fossem irmãs de pensamento. Justamente nesta espacialidade localiza a ocupação da ensaísta, na borda entre suas experiências pessoais e seu empenho em investigar e refletir sobre as realidades plurais.

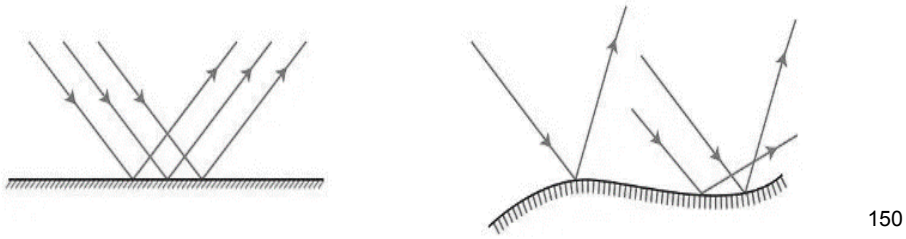
Isso posto, argumento duas razões com a intenção de esclarecer os motivos que levaram María Lugones a escrever majoritariamente no gênero ensaio. Uma originária e também teórica, que parte propriamente do interesse na pesquisa da ontologia aristotélica desempenhando um estudo do sentido do ser, principalmente dentro das categorias de substância e das relações. Em outras palavras, uma teoria das substâncias que investiga as particularidades do ser por si mesmo, ou seja, independente. Da mesma maneira, uma teoria das relações que estuda as propriedades em termos de semelhanças e distanciamentos nas associações interpessoais, melhor dizendo, nas interdependências. Um exercício lógico de entendimento do seu próprio ser e dos seres. Uma ontologia crítica das realidades, baseada em análises contextuais e práticas das pessoas e seus coletivos.

Segundo Sylvio Lago Jr., o *autor do ensaio*[148] escreve quase sempre na primeira pessoa do singular. Isso não representa que seja um narcisista e que fala apenas de si mesmo, mas que escreve espelhando "suas impressões e conclusões de suas leituras ou de suas conversações interiores ou do diálogo imaginário com outros autores, com pensamentos e argumentações que se desdobram ao longo de seu processo criador."[149] María produziu a escrita de sua tese de doutorado no gênero ensaístico, fazendo suas defesas e argumentações na primeira pessoa. Não como quem pensa fundamentada tão somente sobre suas experiências pessoais, mas como quem começa seus estudos partindo de uma ontologia de si para uma replicação no horizonte social. O ato de refletir do ensaiador acontece como o

[148] "(...) passa por um processo de reflexão e de apreensão de ideias e materiais alheios e próprios com longos cuidados de quem capta, aclara e escreve, valendo-se de argumentos que fundamentam as questões estudadas." JR, 2002, p. 5.
[149] JR, 2002, p. 5.

reflexo de uma imagem “eu” que emite suas representações regulares e/ou difusas “nós” do respectivo ser em si e nas suas exterioridades alegóricas. Semelhantemente à ocorrência da incidência de um fleche de luz sobre uma superfície plana ou curva que espelha um objeto/imagem propagando o fenômeno óptico da reflexão em escala, seja metafórica, filosófica, histórica e/ou objetiva.

Como a representação do reflexo dos fleches da imagem abaixo:



150

A primeira imagem representa a incidência de luz sobre uma superfície plana, neste caso, a ilustração metafórica do ensaísta escrevendo em primeira pessoa e projetando o reflexo do seu ser/eu. Em vista disso, os fleches de luz são mais simétricos.	A segunda imagem representa a incidência de luz sobre uma superfície curva, neste caso, a representação metafórica da escrita ensaística que considera a multiplicidade dos outros seres/nós. Em razão disso, os fleches de luz são assimétricos.

A outra razão é secundária e também uma práxis, que começa com o envolvimento da filósofa nos grupos feministas nos Estados Unidos, quando passou a produzir uma teoria com o uso da primeira pessoa do singular que se encontra na rua. Ao escrever com o uso do “eu”, a intelectual entendeu que se mobilizava em uma multiplicidade de interlocuções históricas e geográficas. Segundo ela, o processo de escrita é “em si mesmo um encontro, que não faz sentido fora do diálogo e é afetado pela incerteza”.[151] Neste sentido, o de que a escrita ensaística não é centralizada no “eu”, mas nas interlocuções que esse “eu” estabelece com o “outro”, Lago Jr. diz que o ensaísta se dedica ao esclarecimento das problematizações que surgem nesse diálogo, e para isso, se aprofunda nos conceitos, nas teorias e nas pesquisas, sem a necessidade de uma percepção apressada, inflexível e generalizada. María, por sua vez, diz que os ensaios de

[150] Imagem reproduzida por Rafael Helerbrock e retirada em: https://mundoeducacao.uol.com.br/fisica/espelhos-planos.htm. A imagem era colorida alterei a sua cor para toda preta.
[151] LUGONES, 2021, p. 338. Minha tradução.

Pilgrimages/Peregrinajes (2003/2021) envolveram, sobretudo, conversas que estabeleceu com a coletividade filosófica e feminista norte-americana. Diálogos realizados principalmente com a heterogeneidade das mulheres de cor sobre resistência e coalizão.

Ao passo que, nos últimos ensaios desse livro, propôs uma visão interdisciplinar. A intelectual explica aos seus leitores que podem encontrar vestígios de suas interlocuções teóricas com a filósofa inglesa Elizabeth Anscombe (1919-2001), que produziu trabalhos importantes sobre o raciocínio prático em Aristóteles na Universidade de Oxford nos anos 1950. Ao mesmo tempo, traços dos pragmatistas William James (1842-1910), intelectual responsável pelo pioneirismo na abordagem filosófica intermediada pela psicologia e pela temática das emoções e, de Charles Sanders Peirce (1839-1914), ensaísta e precursor da semiótica contemporânea e da lógica das relações. Ambos autores norte-americanos, isto significa que a formação de María foi baseada no pensamento de Aristóteles e na filosofia moral racional moderna e estadunidense do século XX, e não, na filosofia europeia continental dos séculos XIX e XX. [152]

Dando sequência a outras possibilidades de defesa sobre o que nomearei de *ensaísmo lugoneano*, recorro às hipóteses históricas teorizadas por Jean Starobinski. Segundo o mesmo, a universidade no auge positivista demarcou as normas e os cânones da metodologia rigorosa de pesquisa. Neste processo, o ensaio e o ensaísmo foram excluídos e correram o risco de terem seu estilo e ousadia banidos do meio acadêmico. Nas salas de aula, julgado pelo conselho de tese, o ensaísta foi, e algumas vezes ainda é, compreendido como um "amador que vai juntar-se ao crítico impressionista na zona suspeita da não-cientificidade."[153] Para o premiado ensaísta suíço, a convicção de que a história da palavra *ensaio* é universalmente marcada por um significado homogêneo está longe de triunfar. Uma certa ambiguidade da potência ensaística persiste na contemporaneidade.

O traço de caráter do ensaio é a capacidade de abordar uma pluralidade de possibilidades e realidades. Portanto, *O ensaio não existe*. Adequado ao aforismo de Jacques Lacan, que nos possibilita pensar um constructo de variabilidade e parcialidade do que seria um gênero ensaístico. Starobinski aponta

[152] LUGONES, 2021, p. 69.
[153] STAROBINSKI, 2011, p. 14-15.

duas direções do ensaio, uma objetiva e a outra subjetiva. No entanto, sublinha imediatamente a existência de uma relação indesatável, como o *nó borromeano*, entre elas. O ensaio coloca em teste o poder de experimentar, observar e refletir. Para cumprir integralmente com as regras do ensaio, é necessário que "o 'ensaiador' se ensaie a si mesmo".[154] Ao escrever um ensaio direcionado à realidade externa, o ensaísta experimenta suas próprias habilidades intelectuais em um refinamento reflexivo. Na capacidade de observação, o ensaio permite sua vertente subjetiva, a consciência de si para si.[155] Ao abordar questões de grande interesse de base empírica, o ensaio expõe sua face objetiva.

María produz uma narrativa autobiográfica em meio a sua escrita ensaísta, narrando suas memórias íntimas, revelando suas experiências de vida e sua subjetividade. Ela realiza em inúmeras passagens, especialmente nos seus ensaios dos anos 1980 e 1990, uma série de relatos sobre suas histórias pessoais e suas relações intersubjetivas. Em termos certeaunianos, a prática de uma ontologia de si que caminha em direção a uma heterologia. Posso argumentar, ainda, que sua prática de escrita se empenha na observação, na escuta, no recolhimento de narrativas, na criação de novos pensamentos e uma práxis, sem deixar de expressar seu posicionamento político. De modo simples, sua escrita ensaísta promove uma intersecção entre a objetividade científica e as intersubjetividades, preenchida por sua história de vida e experimentação. Sua atitude ensaística, analisada pela teoria de Lago Jr. "se caracteriza, além disso, pelo livre-exame, pela reflexão, pela crítica, pela paciente investigação e pela elasticidade mental do autor no exercício do compreender e do explicar."[156]

Starobinski debruçou-se sobre a história do filósofo, jurista e escritor francês Michel de Montaigne (1533-1592), considerado o criador do ensaio pessoal. O historiador acrescenta que Montaigne não produziu um diário que relatasse sua intimidade, nem mesmo uma autobiografia. Entretanto, ele "se pinta olhando-se ao espelho",[157] delineando a sua peculiar definição de maneira indireta, "como que se esquecendo de si – exprimindo sua opinião: ele se pinta com pinceladas esparsas, a partir de questões de interesse geral: a presunção, a vaidade, o arrependimento,

[154] STAROBINSKI, 2011, p. 19.
[155] STAROBINSKI, 2011, p. 19.
[156] JR, 2002, p. 6.
[157] JR, 2002, p. 6.

a experiência."[158] Neste ponto, proponho uma compreensão para "se pinta olhando-se ao espelho" através da concepção do *estádio do espelho* lacaniana, na qual a nossa experiência de conceber um *eu* é dissuadida pelo sistema *percepção-consciência* que organiza o *princípio da realidade*. A experiência do latente ao observar sua imagem no espelho é tomada como uma metáfora por Lacan para designar os processos psíquicos de formação da identidade. É o mecanismo pelo qual ocorre uma imprecisão de definição entre o *eu* e o outro.[159]

Quando María se muda para os Estados Unidos e passa a acompanhar os grupos feministas, a consumir múltiplas leituras sobre os feminismos e a colher os relatos das mulheres de cor nos anos 1970, ela se identifica com este lugar, o de mulher de cor. Sua teorização perpassa pela identificação e pelo espelhamento. Ao teorizar sobre as opressões vivenciadas pelas mulheres de cor, ela também se olha no espelho. A mulher de cor latino-americana nos Estados Unidos é a María e as outras mulheres de cor. Seu "eu" é um *espelho* que reflete em um "nós". Sua criação *yo – nosotras* baseia-se na ideia certeauniana de estratégia e tática. Estratégia como uma ontologia de si e táctica como uma heterologia do outro. Segundo ela, uma capacidade performática, interativa, política e de rua.[160]

É também na perspectiva da história intelectual que este capítulo é destinado à escrita ensaística de María Lugones e às interlocuções que ela estabeleceu com outros autores. De acordo com Carlos Altamirano, no campo da história intelectual, o gênero ensaio é costumeiramente agrupado à terminologia do "pensamento". Isto ocorre devido às características de discussão, argumentação e polêmica deste tipo de texto. Para Altamirano, é mais adequado nomear, o que para ele é um gênero literário, uma "literatura das ideias". Desse modo, o ensaio se torna um tipo de texto que objetiva e documenta o pensamento latino-americano ou pelo menos de suas elites intelectuais. O autor continua sua hipótese afirmando que, quem aborda os escritos ensaísticos, comumente não se apega à "sua forma (sua retórica, suas metáforas, suas ficções)", porém, esse gênero de escrita possibilita uma mediação política e social no tempo de sua produção, mesmo que possua uma boa dose de ficção. [161] Uma hipótese levantada por Altamirano para o crescimento

[158] JR, 2002, p. 6.
[159] LACAN, 1998, p. 96-103.
[160] LUGONES, 2021.
[161] ALTAMIRANO, 2007, p. 11-14.

da escrita ensaística latino-americana no campo da história intelectual é a necessidade de responder aos questionamentos sobre a identidade. Perguntas de cunho auto interpretativas e de autodefinição são privilegiadas por esse gênero da escrita.[162]

O pensamento intelectual lugoneano se interessou em analisar e compreender diversas estratégias de resistência das pessoas subordinadas pelo patriarcado, pelo racismo, pelo etnocentrismo e pelo capitalismo. María, no atributo de filósofa do feminismo exerceu através da sua escrita ensaística e práxis um papel crucial no movimento feminista de coalizão e de decolonialidade nos Estados Unidos e na América Latina. Seu engajamento político contra a opressão endereçada às populações latino-americanas pela conduta hegemônica norte-americana evidenciou as violências experienciadas pelos sujeitos à margem em espaço geopolítico de poder. Ela escreveu sobre as múltiplas e heterogêneas subjetividades que constituíram seu próprio ser e dos latino-americanos que viviam nos Estados Unidos. Uma escrita de resistência à demanda de um "eu" coerente, homogêneo e racional, mas capaz de emergir suas ambiguidades e emoções substanciais e relacionais. A ideia de autodefinição mencionada por Altamirano, também pode ser utilizada para entendermos a escrita "ensaiada" por ela. María desenvolveu bastante a definição de si, se colocando na própria escrita e buscando se conhecer teoricamente. Um pensamento ordenado por relatos de sua própria vida, de posicionamentos políticos, definições de "eu", interpretações ontológicas, intersubjetivas e conversas textuais abordadas profundamente nos seus ensaios.

Maria da Glória de Oliveira analisa o silenciamento da escrita feminina através do conceito de *colonialidade de gênero* desenvolvido por María Lugones. A autora argumenta que o *sistema moderno colonial de gênero* criticado pela filósofa, atravessa as categorias da interseccionalidade inviabilizando as produções intelectuais das mulheres subordinadas. O controle sobre raça/sexo/subjetividades e sobre a autoridade de quem detém o saber e o poder articulado por Aníbal Quijano, também permite explicar a invisibilidade das produções intelectuais das mulheres, de maneira geral e especificamente na historiografia, foco da pesquisa de Oliveira.[163] Nelly Richard, por sua vez, diz que a produção intelectual das

[162] ALTAMIRANO, 2007, p. 9-17.
[163] OLIVEIRA, 2018, p. 104-140.

mulheres é silenciada pelo ensaísmo latino-americano que invisibiliza a escrita feminina. A escassez da escrita das mulheres no campo de estudo da história intelectual é denominada por ela de “ensaismo feminino”. De acordo com a autora, a leitura e a recepção são marcadas por modelos que indicam os caminhos dos autores que serão lidos e da interpretação de seus trabalhos. O cânone é produzido por uma maioria hegemônica masculina. Os leitores também possuem o poder de criação canônica de leitura, pois escolhem quais autores serão consagrados ou não.[164]

María Lugones é uma ensaísta que ocupa um lugar de ambiguidade na academia. Sua escrita é reconhecida por estudiosos dos feminismos e da decolonialidade, especialmente na América Latina, que pertence à geopolítica onde o pensamento de resistência às opressões interseccionais e impostas pela colonização e pela colonialidade receberam mais destaque. Enquanto intelectual que desenvolveu seu pensamento e escrita nas academias norte-americanas, ela reconheceu as discriminações e invisibilidade das teorizações e da escrita dos intelectuais latino-americanos que produzem nesse espaço de poder. Também produziu sugestões de resistência, a partir do feminismo decolonial, a essas imposições que inviabilizam o trabalho dos intelectuais do pensamento decolonial. De acordo com María, o *intelectual subalterno*, seria o pensador, escritor, pesquisador e acadêmico que parte de um histórico de subalternidade, mas, produz a partir de espaços hegemônicos. Esse intelectual, nem sempre seria capaz de considerar em suas análises a relevância do gênero, da cultura, da tradição, da cosmologia e da organização comunitária. O que leva a uma dupla discriminação, além de ser excluído nas academias do norte, o intelectual subalterno ignora a possibilidade de trabalhar com os saberes colonizados.

Em razão disso, María sugere a noção de *intelectual comprometido*, essa ideia está relacionada ao intelectual engajado e pesquisador academicamente treinado, capaz de dialogar de dentro da academia e em espaços fluidos e dinâmicos. Portanto, promoveria um ambiente fronteiriço capaz de comunicar entre os saberes dos povos colonizados e os saberes acadêmicos hegemônicos. No ensaio *Hacia metodologías de la decolonialidad*, María apresenta metodologias de

[164] RICHARD, 2002.

uma epistemologia feminista decolonial.[165] Nessa proposta epistêmica, a intelectual feminista decolonial deve estar apta a co-teorizar “de dentro” e “de fora” e formar coalizões que levem em consideração a interseccionalidade e a colonialidade de gênero.[166]

Considerando as opressões impostas às pessoas interseccionadas e a colonialidade de gênero, o pensamento filosófico e a escrita ensaística lugoneana passou por discriminações e invisibilidade nos campos epistêmicos, científicos e acadêmicos dominados pelo etnocentrismo, pelo racismo e pelo capitalismo. Apesar de sua obra ser evidente nos estudos decoloniais e feministas, se comparada às discussões das teorias feministas da hegemonia branca das academias norte-americanas, onde se formou, ou das academias europeias, sua produção intelectual perde em reconhecimento. No entanto, se compara com teorias feministas latino-americanas e decoloniais ganha em prêmios e condecorações.

Para produzir sua escrita ensaística, María desenvolveu uma prática de leitura e de interlocução com uma imensa relação de autores, como não seria possível investigar todos eles e suas obras, fiz uma seleção de acordo com a tabela abaixo.

AUTOR	**OBRA**	**ANO**
Gloria Anzaldúa	*Borderlands/La Frontera: The new mestiza*	1987
Michel De Certeau	*A invenção do cotidiano: Artes de fazer*	1988/2014
Elsa Barkley Brown	*Polyrhythms and Improvization: Lessons for Women's History*	1991
Anne McClintock	*Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*	1995/2010
Audre Lorde	*Irmã outsider*	1983/2019[167]

[165] LUGONES, 2018. p. 75-92.
[166] Acrescento aqui a ideia de pesquisadores “de fora” e “de dentro” co-teorizada pela equipe de Joanne Rappaport. Saberes de dentro e de fora da academia, espaços fluídos e de poder. A partir deste conceito Lugones articula o trabalho do intelectual comprometido.
[167] Algumas obras estão com duas datas, em função de que, María trabalhou com edições mais antigas e eu com edições mais recentes.

A escolha desses autores e obras é justificada em razão de que, no que se refere a alguns deles, María escreveu especificamente para interpretar suas teorias, como são os casos de Anzaldúa e Certeau. Nessa pesquisa, a temática também serviu de base para a escolha de cada autor. Isso não significa que outros autores não foram inseridos na discussão. Até essa parte do segundo capítulo, tracejei algumas possibilidades para esclarecer os motivos que levaram María a escrever principalmente no gênero ensaio. A partir daqui, entrarei propriamente nos diálogos textuais que ela estabeleceu com os autores supracitados, isso representa que as temáticas que a intelectual trabalhou com cada autor foram aprofundadas em meio ao levantamento das interlocuções. Lembrando que esta conversa foi conduzida pelo uso do conceito de *amizade* em Aristóteles e pela interpretação dele em María.

O pensamento de fronteira de Gloria Anzaldúa sempre foi dirigido aos sujeitos à margem. Uma intelectual mediadora do "meio" e da "borda". Sua escrita em *Borderlands/La Frontera: The new mestiza* é sem sombra de dúvidas inclinada à variabilidade de gêneros textuais. Ora se expressa em linguagem poética, ora autobiográfica, analítica, ficcional. Mas a todo momento marcada pela identificação e pela teoria racial da mestiçagem. Uma ideia contrária ao entendimento de uma raça pura e confluente às correntes de uma descendência híbrida. Ademais de um debate puramente biológico, acrescenta os aspectos políticos, ideológicos, históricos, míticos e psíquicos à consciência contemporânea da mulher mestiça. Para Anzaldúa, essa consciência é prisioneira do dualismo sujeito-objeto e para alcançar sua liberdade precisa quebrá-lo. A recomendação da autora é um desenraizamento do pensamento dualista, seja individualmente ou na coletividade. O que permitiria o princípio de uma longa luta contra a violência. Esse livro de Anzaldúa foi muito importante para a teorização de María. No ensaio *Pureza, Impureza e separação*[168] publicado originalmente em 1994, María reitera a seriedade de reconhecermos nossa complexidade ao estarmos juntos. Ela entende que "o viver na fronteira" de Anzaldúa significa dizermos que somos mestiços e, ao mesmo tempo, não dicotômicos no gênero. Nem homem e nem mulher, mas, os dois simultaneamente. Afinal de contas, um constante estado de transição. Nas palavras de Anzaldúa, a personalidade da mestiça é atormentada pela ambivalência

[168] Minha tradução.

e pela inquietação. O resultado de conflitos internos e estados emocionais de uma série de vozes na consciência. [169]

Essa *amizade de fronteira* entre os pensamentos de Anzaldúa e María bordejam algo do *real*, demandando uma leitura e uma escuta do "entre dito", do "meio dito" ou do "não dito". Uma decifração ontológica das estratégias dos "seres ambíguas/os", nas palavras de María. No seu pensamento, a falta de previsibilidade ou de roteiro do ser da/o ambígua/o soa como uma ameaça para o/os outro/os. Como um traço incontrolável, não permitindo um ensaio repetido da outra parte na relação, seja ela na linguagem, nas estruturas ou nas instituições. "O ambíguo ameaça, porque é criativo, mutável e desafia as normas feitas para subjugá-lo." [170]

Próximo a esse entendimento, Michel de Certeau elaborou a dicotomia de "estratégia" e "tática" em *A invenção do cotidiano*, e María dialogou com as suas teorizações no ensaio *Tactical Strategies of the Streetwalker/Estrategias Tácticas de la Callejera*. O historiador articulou essa dicotomia conceitual como lugares ocupados. Para Certeau, as estratégias são ações que, devido à pressuposição de um lugar de poder, elaboram teorias e discursos totalizantes. Com isso, sistematizam estes três lugares: as ações, o poder e a teoria. Elas visam privilegiar determinadas relações espaciais em detrimento de relações temporais. A dialética entre *estratégia* e *tática* pode "ser iluminada pela antiga arte da sofística". Enquanto, a tática é deliberada pela ausência de poder, a estratégia por sua vez é ordenada pela suposição de um poder. Na visão de Aristóteles que, segundo Certeau, era "autor de um grande sistema estratégico", os sofistas tinham como objetivo vencer o debate, ainda que isso significasse perverter a ordem da verdade.[171] Desse modo, a verdade em si não era necessariamente o *real*, apenas aparentava ser.

A tática, por outro lado, na compreensão certeauniana, se trata do fortalecimento da posição do mais fraco. Um conjunto de procedimentos, que, ao contrário das estratégias, dão relevância ao tempo em desfavor do espaço. Como, por exemplo, as circunstâncias que um *instante* pode transformar uma situação em favorável ou desfavorável. As estratégias procuram um lugar de um "próprio", ou seja, "o lugar do poder e do querer próprios". O lugar das ciências ou das

[169] ANZALDÚA, 1987, p. 78.
[170] LUGONES, 2021, p. 222. Minha tradução.
[171] CERTEAU, 2014, P. 96.

instituições, por exemplo. As táticas, em contrapartida “não têm por lugar senão o do outro”. Certeau continua dizendo que a tática não tem recursos em si mesma para observar à distância e, com isso, criar meios para prever o movimento do inimigo. Ela não consegue visualizar seu oponente em uma totalidade e, portanto, objetivá-lo. “Ela opera golpe por golpe, lance por lance.” Mas, ao mesmo tempo, “consegue estar onde ninguém espera”.[172] Um elemento surpresa. Disso, María compreende que é claro para Certeau, o fraco não é passivo diante da ordem social dominante, mas alguém, capaz de se mover com indisciplina para escapar das suas imposições. Ela não descarta a argumentação certeauniana, contudo, traz maior complexidade para o ponto de vista do mais fraco, portanto, da tática. Partindo da discussão sobre a resistência no campo social, María cria a noção de *subjetividade táctico-estratégica ativa*, que promove uma mobilidade de rua, que se baseia na inexistência do seu próprio lugar para criar estratégias de resistência sobre o tempo e o espaço.

Conduzindo esse diálogo para o campo da história das mulheres, em 1991, Elsa Barkley Brown publicou o ensaio, *Polyrhythms and Improvization: Lessons for Women's History*. Nele, a historiadora escreveu sobre a multiplicidade de vozes que se fazem presentes na história. Para a autora, o historiador, no ofício da sua investigação, precisa saber separar um diálogo, interpretá-lo isoladamente em seu contexto e, ao mesmo tempo, compreendê-lo em um conjunto de outras vozes. Nessa polirritmia, algumas vozes são privilegiadas e centralizadas, enquanto outras são colocadas em desvantagem ou silenciadas. O instrumento analítico que permite ao historiador perceber esse efeito de ressonância ou silenciamento de determinadas vozes é a intersecção das categorias de gênero, raça, classe e sexualidade. María, como uma notável pesquisadora do conceito de interseccionalidade, assume a teoria de Brown como referência em seus estudos históricos para explicar que, as mulheres latino-americanas brancas da classe média precisam reconhecer que se elas vivem o que vivem é porque às mulheres não brancas da classe trabalhadora vivem o que vivem. São evidentes as relações de poder estabelecidas entre mulheres brancas e mulheres não brancas latino-americanas. [173]

[172] CERTEAU, 2014, P. 94-95.
[173] LUGONES, 2005.

Neste instante, capturo uma interlocução teórica entre Brown, María e Certeau. Ainda que não tenha sido a intenção dos autores, teoricamente podemos escutá-los afinadamente em uma conversa ensaiada. O que me possibilita aprofundar no debate sobre as relações de poder das vozes das mulheres brancas da classe média latino-americanas sobre as vozes das mulheres não brancas da classe trabalhadora latino-americanas em suas iniciativas e reivindicações na ciência e nas instituições. O primeiro grupo tem suas produções e demandas ouvidas e ecoadas, mesmo com a histórica subordinação patriarcal dessas mulheres e, ainda, com a objeção da apropriação delas nos espaços e na produtividade científica. Ao passo que, o segundo grupo precisa dizer mais uma vez, elevar a voz e ser beligerante para compor a comunidade científica e integrarem as instituições. A diversidade dos feminismos que emergiram a partir dos anos 1970 e a crítica pós-colonial e decolonial permitiram visualizar as redes transnacionais de dominação e subordinação que privilegiam alguns grupos e excluem outros nos espaços de poder e de saber. Esses feminismos esclarecem o cotidiano e a vida das mulheres e das pessoas interseccionadas, não somente pelo gênero, mas também pela raça, pela classe e pela sexualidade. O feminismo branco hegemônico que María critica não consegue, com base apenas nas suas experiências e perspectivas, compreender a posição dos subordinados e destituídos de poder em condições subjetivas e objetivas.

Segundo Sandra Harding, a "modernidade, sua racionalidade e suas ciências parecem distintas do ponto de vista das diferentes localizações sociais e culturais das mulheres, no contexto local e global dos sistemas de empoderamento, opressão e exploração."[174] As diferenças socioculturais entre as mulheres proporcionam ou impedem a diversidade da presença delas nas academias e instituições científicas no mundo. Do mesmo modo, suas pesquisas e inovações recebem mais ou menos visibilidade a depender dos seus corpos e da discriminação endereçada aos mesmos. A raça, a classe, o gênero e a sexualidade servindo de fatores de suspeição para a produção do conhecimento científico e epistêmico. bell hooks, no ensaio *Choosing the Margin as a Space of Radical Openness* de 1989, teoriza sobre a distinção entre a "marginalidade imposta pelas estruturas dominantes e opressivas" e a escolha da pessoa pela "margem como um local de

[174] HARDING, 2008, p.14. Minha tradução.

resistência e de possibilidades radicais". Seu argumento se concentra nas margens como um lugar de potencialidades radicais de pensamento crítico. Essa argumentação aponta que os grupos dominantes tendem a apoiar as teorias críticas que legitimam seu próprio grupo, estruturados em categorias de exploração interseccional. A alternativa é entender a margem como um espaço de abertura radical e de outras perspectivas de teoria crítica e de resistência.

Deslocando essas reflexões sobre as mulheres na história da ciência e como a interseccionalidade nos permite visualizarmos a discriminação que incidem sobre seus corpos nas instituições de produção acadêmica, é interessante pensarmos como as políticas de ações afirmativas têm contribuído para transformar esse quadro. De acordo com Carlos Moore Wedderburn, na *Coleção Educação para Todos*, lançada pelo Ministério da Educação e pela UNESCO em 2004, no contexto histórico da América Latina, as políticas públicas de ações afirmativas emergiram como parte dos processos de redemocratização dos regimes militares, entre as décadas de 1960 e 1980. As cotas raciais foram constituídas a partir das lutas emancipatórias da população racializada, pela democracia, acesso e integralização nas instituições educacionais nessa fração do continente.

> Deste contexto surgiram, tanto do lado indígena como do lado afrodescendente, as propostas em prol da aplicação de políticas públicas de ações afirmativas na América Latina como estratégia capaz de reverter o quadro sócio-racial de marginalização e discriminações seculares exercidas contra esses dois segmentos populacionais.[175]

O acesso da população negra e indígena à educação superior e à ciência cresceu nos últimos anos, com as medidas públicas de combate à desigualdade que privilegia um grupo racial em detrimento de outros. No entanto, ainda persiste no cenário contemporâneo uma significativa oposição quanto à prática de cotas raciais. Por outro lado,

> existe no continente uma opinião pública favorável ao mecanismo das cotas baseadas no gênero. Contudo, encontramos uma *resistência orgânica às políticas de mesma natureza* em favor dos 150 milhões de afrodescendentes, e não menos de 130 milhões de indígenas, na América Latina. A mera menção de cotas em favor desses dois grupos provoca uma verdadeira cruzada contrária, vinda dos mais diversos setores da sociedade.[176]

[175] WEDDERBURN, 2007, p. 317.
[176] WEDDERBURN, 2007, p. 317.

Retornando à dicotomia das *estratégias* e as *táticas* na teoria certeuniana, para compreendermos as relações de poder de um grupo sobre o outro, sabemos que as *estratégias* partem do lugar de um “próprio”, ou seja, do querer e do poder sociopolítico do sujeito, que pode ser “uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica”. Certeau, as chama de “relações de forças” que produzem discursos universalizantes, assim, como a epistemologia do feminismo branco hegemônico, que trabalhou com a ideia universal da categoria “mulher”. Segundo Brown, esta suposição epistemológica, de que todas as mulheres têm o mesmo gênero e enfrentam cotidianamente nos espaços públicos e privados as mesmas questões políticas e econômicas, ignora a raça como uma questão profunda, que estrutura as opressões sociais. Essa conclusão totalizante não representou a realidade de uma grande parte das mulheres. O “real” da epistemologia feminista hegemônica sobre a ideia universal da categoria “mulher” se manteve “não dito” até a emergência dos feminismos anticoloniais, pós-coloniais e decoloniais. Logo, a verdade dos discursos feministas dominantes foi de aparência sofística, se pensarmos pela lógica aristotélica. O que não faz do seu discurso uma inverdade, apenas a verdade do seu “lugar próprio”. Uma parte que se dizia total.

As *táticas*, por sua parte, são aplicadas de acordo com as condições obrigatórias. A observação atenta e vigilante sobre as brechas deixadas pelo “poder próprio das estratégias” é de fundamental importância para os procedimentos táticos. O aproveitamento das oportunidades diante da suposição de um poder, método de acesso ao outro. Na composição *tática* contemporânea temos os intelectuais subalternos, as pessoas não brancas, ou seja, negras, indígenas, latinas, chicanas, asiáticas, mestiças, afrodescendentes e, outros, como a comunidade LGBTQIA+, as PCD e as “classes sociais subalternas”. Esses representantes dos feminismos pós-coloniais e decoloniais, essas pessoas que evidenciam a crítica ao patriarcado, ao racismo, ao classismo, ao heterossexualismo e a exclusão e, são desprovidos de poder no entendimento certeauniano, pois para o autor agem pelo “acaso do tempo” e não possuem *estratégia*, mas perspicácia.

María, acrescenta à teoria certeauniana uma ideia não opositiva, mas interconectada entre *estratégia* e *tática*. Nesse caso, os dois “métodos praticados

pela arte da guerra cotidiana" estão inclusos nos movimentos políticos radicais e de resistência dos oprimidos. Para a intelectual, o *distanciamento* no entendimento certeauniano é uma ficção e, por isso, prende o tático na estagnação ficcional de ser "marionete do mestre" e agir de acordo com os desejos dele. A intelectual concede na sua teorização o atributo *estratégico* ao *sujeito tático*, que passa a ser "tático-estrategista". Na sua erudição ontológica aristotélica, o *tático-estrategista* é movido pela concretude das sensações, em razão disso, possui uma perspectiva "tátil-áudio-olfativa-visual". Suas ações deixam de ser mobilizadas apenas pelo querer do "lugar próprio da estratégia" e passam pelos sentidos corporais tangíveis, permitindo a ocupação de um espaço próprio. Essa teoria não tem a intenção de relativizar ou totalizar as ações dos opressores, mas potencializar as ações dos resistentes.

> A subjetividade tático-estratégica ativa é explorada aqui não de fora, mas de dentro de uma multidão de rua que se move criativamente em espaços que não são nem o "nenhum lugar" do tático de De Certeau nem o "lugar próprio" do estrategista. Enquanto para Certeau, a mobilidade do tático é baseada na ausência de um lugar próprio e, portanto, privilegia o tempo sobre o espaço, a espaço-temporalidade do tático-estrategista é a espacialidade móvel da rua, experimentada não como "nenhum lugar", mas como "guarida de andar por aí".[177]

Habitar o lugar da resistência para os feminismos tem muitos sentidos, um deles é subverter a lógica da fantasia sobre a feminilidade e a sexualidade das mulheres brancas e não brancas. Em *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*, Anne McClintock esquadrinhou a alteridade colonial e racial da fantasia sobre o feminino, através do conceito de fetichismo na modernidade. A primeira crítica da autora se concentrou na teorização do conceito de fetiche sobre um corpo masculino. Segundo ela, a psicanálise de Freud e Lacan negou o fetichismo feminino e evidenciou o falocentrismo. Essa prática impediu as mulheres de possuírem seus próprios desejos e as colocou no lugar de gesticuladoras das normas do desejo masculino.

Em *Fetichismo (1927)*, Sigmund Freud declarou que o fetiche "é um substituto do pênis", um objeto que foi especial para o menino na sua infância e é irrecuperável. Para compreendermos de fato o conceito de fetiche precisamos

[177] María conceitua de "guarida" a prática cotidiana de habitar o lugar da resistência. LUGONES, 2021, p. 320. Minha tradução.

desassociar, assim como feito por Freud, o *destino da representação* do *destino do afeto*. Na teoria freudiana, o menino, ao constatar que a mulher não possui pênis, produz uma bifurcação da informação. Por um lado, a percepção afetiva da angústia da castração é recalcada, não apagada, mas, salva com alterações. Desse modo, o destino do afeto é o recalcamento. Por outro lado, a representação da realidade de que o corpo da mulher é destituído de pênis é recusada. Portanto, o destino da representação é a recusa. Numa interpretação biológica centrada no órgão sexual masculino e na ausência dele no corpo da mulher, Freud descreve a cena da castração: "Não, isso não pode ser verdade, pois, se a mulher é castrada, seu próprio pênis está ameaçado, e contra isso se rebela a parte do narcisismo, com o qual a natureza precavidamente dotou esse órgão."[178]

Ao substituir o pênis, o fetiche se torna um signo dotado da capacidade de pulverizar a ameaça de castração. No que diz respeito à diferença anatômica entre os sexos e a relação do sujeito com a significação do falo, Jacques Lacan aponta que as possíveis interpretações são desconfortáveis "na mulher e em relação à mulher". Para isso, ele aponta quatro pontos que nomeiam alguns fatos de observação: o primeiro, a percepção da menina de ser desprovida do falo, ela acredita que foi castrada por sua mãe e pelo seu pai; o segundo, ambos os sexos acreditam que a mãe é fálica; o terceiro, a significação da castração ocorre clinicamente na formação dos sintomas, quando descobrem que a mãe também é castrada e; por último, a "razão, no desenvolvimento, da fase fálica", que se desenha pela "dominância imaginária do atributo fálico", ou ainda, pelo "gozo da mulher no clitóris, assim promovido à função do falo". [179]

Ampliando a discussão da significação do falo, para além do corpo genital, indo em direção à sua dimensão simbólica na linguagem e na subjetividade, Lacan produz a seguinte definição do falo:

> Pois o falo é um significante, um significante cuja função, na economia intra-subjetiva da análise, levanta, quem sabe, o véu daquela que ele mantinha envolta em mistérios. Pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante.[180]

---

[178] FREUD, 2020, p. 317.
[179] LACAN, 1998, p. 693.
[180] LACAN, 1998, p. 697.

Na teoria lacaniana, a dialética da formulação do falo, enquanto desejo da mulher e em relação a ela, ocorre na medida em que exterioriza o significante do desejo do outro. Para o autor, a mulher esbarra com o significante do seu respectivo desejo "no corpo daquele a quem sua demanda de amor é endereçada". Ao mesmo tempo, ela vai recusar uma fração da sua feminilidade para se tornar objeto de desejo do outro. Justamente pelo atributo fálico que ela não tem e não é, que tenciona em ser desejada. Lacan contemporiza a concepção freudiana de que, "o órgão que se reveste dessa função significante adquire um valor de fetiche". [181]

Diante dessa teorização sobre o fetiche e o significante falo em Freud e Lacan, façamos o exercício de compreendermos a crítica de McClintock aos autores. Ela foi precisa na sua análise de que nas considerações dos psicanalistas, as mulheres foram barradas de portar seus próprios desejos pela aspiração de preservação do falo como centro da conceitualização do fetiche. A crítica da intelectual pós-colonial também colocou em questão a teorização de Homi Bhabha, que acompanhou Freud com as interpretações de que,

> A cena do fetichismo funciona de forma similar como, ao mesmo tempo, uma reativação do material da fantasia original - a ansiedade da castração e da diferença sexual - e como uma normalização daquela diferença e perturbação em termos do objeto fetiche como substituto para o pênis da mãe.[182]

McClintock encerra dizendo que a insistência no falo e na castração são nelas mesmas um consolo fetichista e uma recusa da diferença sexual baseada na narrativa masculina,[183] o que posso evidenciar como um véu na teoria psicanalítica freudiana sobre o fetiche e o seu sexual primordial. Isso porque, Freud produziu uma relevante investigação clínica e teórica sobre a sexualidade e deixou claro que a genital é uma das fases psicossexuais e a propriedade erógena e sua meta se juntam à diferentes áreas corporais, para além de uma ficção fálica. Quando recusou o fetichismo feminino ao dizer que é um fato concreto "a mulher não possui pênis" e "o fetiche é um substituto do pênis", e também "é o substituto para o falo da mulher",[184] ao mesmo tempo, comparou anatomicamente o clitóris da mulher ao

[181] LACAN, 1998, p. 701.
[182] BHABHA, 1998, p. 116.
[183] MCCLINTOCK, 2010, p. 274-275.
[184] FREUD, 2020, p. 316.

pênis do homem, ao dizer que “o modelo normal do fetiche é o pênis do homem, assim como o modelo de órgão inferior é o pequeno pênis da mulher, o clitóris”.[185] Freud recusou no mesmo momento em que constatou o pênis na mulher na sua teorização fetichista. Sua análise não admite o fetiche feminino porque nega o órgão que constitui o fetiche no corpo da mulher, e quando o reconhece, não é mais o mesmo de antes.

Quanto à angústia de castração, Freud identifica a produção no psiquismo de uma relação de ambiguidade de “ternura e hostilidade no tratamento do fetiche”[186], que recusa e reconhece a concretude. A angústia como indício do pavor da percepção da realidade, a mobilidade do conteúdo recalcado ou recusado, da satisfação e insatisfação do teor sexual na fantasia alienada ou não do fetiche. McClintock salienta que o reducionismo da teoria de Freud e Lacan da cena da castração ao falo impossibilita a inserção do feminino, da raça e da classe como categorias sociais constituintes do fetiche, tanto do ponto de vista psicanalítico quanto histórico.[187] Sua defesa é de uma história mais complexa, na qual a raça e a classe possam ser consideradas formadoras do fetichismo quanto à sexualidade.

Através da conexão teórica entre McClintock, Freud e Lacan podemos compreender o fetichismo como um “dispositivo” esclarecedor dos processos de subjetivação e estruturação da sociedade. Por meio da história, da psicanálise e da teoria social se torna evidente a engenhosidade do fetiche ao estruturar os pontos de alienação e desejo, que excluem ou incluem os diferentes gêneros, a sexualidade, a raça e a classe. O que me desperta curiosidade é a reivindicação do fetichismo feminino de McClintock. A fixação é uma das principais características da modalidade de satisfação do fetiche. A satisfação em si mesma não é necessariamente fixa, apenas quando exteriorizada na forma de fetiche, portanto, deslocá-lo para outro objeto ademais do falo não afasta a sua característica de imobilidade. Logo, o que se coloca em jogo não é o falo ou a castração neles mesmos, mas a *propriedade de fixação* do fetiche. Se alterarmos o *objeto falo* e substituirmos por outro objeto, mas mantermos a *propriedade de fixação*, excluiremos de toda forma uma parcela social representada em seu grupo ou classe

[185] FREUD, 2020, p. 322.
[186] FREUD, 2020, p. 322.
[187] MCCLINTOCK, 2010, p. 275.

e privilegiaremos outros. O fetiche é um “dispositivo” produtivo para teoria crítica do patriarcado e de outros marcadores sociais, no entanto, não permite uma ruptura com as práticas coloniais na modernidade. Proposta essa dos pensadores pós-coloniais e decoloniais.

McClintock e María teorizaram sobre a fantasia endereçada aos corpos das mulheres. Segundo as autoras, o feminismo branco hegemônico do século XX ignorou a diferença colonial e teorizou como se as mulheres fossem todas iguais. Ao fazer isso, esse feminismo evidenciou sua indignação sobre a formação da fantasia das mulheres como frágeis, afastadas em um mundo privado e sexualmente passivas. Mas, se esqueceu que essa caracterização foi produzida para a fantasia da mulher branca e burguesa. Historicamente, as mulheres não brancas colonizadas foram paramentadas de características como força para qualquer tipo de trabalho, agressividade e perversões sexuais. As formulações das autoras se encontraram teoricamente sobre a diferença colonial que impactou as mulheres brancas e não brancas, as díspares fantasias sexuais incididas sobre os corpos dessas mulheres e também dos homens não brancos foram temáticas abordadas por ambas.

Audre Lorde, autora feminista bastante referida por María, também escreveu sobre os preconceitos e opressões sobre o erotismo e a sexualidade feminina. Segundo a escritora, a erótica feminina foi atormentada e demonizada pela cultura europeia ocidental. Sua crítica se concentra sobre a superficialidade das discussões sobre a erótica feminina, que levam para um caminho que inferioriza as mulheres. Os diálogos sobre o erotismo feminino não podem submetê-las ao sentimento de culpa ou ao desrespeito. O erótico foi distorcido pelo machismo, que na contemporaneidade o confundiu com a pornografia. Lorde sugere que as mulheres devem explorar o erotismo como uma fonte de informação e poder oposta à pornografia. A “pornografia é uma negação direta do poder do erótico, pois representa a supressão do sentimento. A pornografia enfatiza sensações sem sentimentos.”[188]

Resumidamente, apesar de não ter acontecido uma interlocução textual entre María, Lorde e McClintock conjuntamente, já que Lorde e McClintock não mencionam uma à outra, pelo menos nessas obras analisadas, ainda assim, as três

[188] LORDE, 2019, p. 66-67.

argumentam em defesa de uma investigação que intersecciona gênero/raça/classe como constituinte das fantasias e do imaginário em torno da sexualidade feminina e das mulheres. Essas autoras trabalham com a hipótese de que a violência sexual contra as mulheres, seja da ordem física e explícita ou da ordem imaginária e implícita compõe o quadro das imposições coloniais e da colonialidade sexual das mulheres. Mais do que isso, essa exploração sexual é distinta perante a diferença dos corpos das mulheres, algumas vezes fantasiosas outras fetichistas.

Essa abertura do capítulo apresenta as principais hipóteses que levantei a respeito das virtudes que conduziram e inspiraram Mária ao desenvolvimento da escrita ensaística. Da mesma maneira, nessa fração da dissertação realizei uma sucinta introdução sobre as interlocuções textuais que ela estabeleceu com Gloria Anzaldúa, Michel de Certeau, Elsa Brown, Anne McClintocke e Audre Lorde. De agora em diante, o capítulo se dedica ao aprofundamento desses diálogos e teorizações desses autores.

2.1. As fronteiras invisíveis e de amizade em Gloria Anzaldúa

A fronteira entre a memória pessoal e a memória histórica como atributo do fetiche formulada por Anne McClintock, tem por objetivo clarear a invisibilidade dos traços costumeiros e recorrentes que estruturam as práticas cotidianas de domínio do espaço privado – historicamente atribuído ao feminino – e a invenção do espaço público masculino de correntes universalizantes.[189] No âmbito da fronteira não dicotômica entre masculino e feminino, Gloria Anzaldúa escreveu que existe algo de sedutor em ser ao mesmo tempo homem e feminino, como prática é a representação da ocupação de dois mundos. As pessoas *queers*, para a autora, são a junção de dois em apenas um só corpo. Essas pessoas se contrapõem aos princípios psiquiátricos de que estariam sofrendo de uma desordem de identidade

[189] Recorro aqui a pergunta de Maíra Marcondes Moreira “O feminismo é feminino?”. Moreira questionou o papel do feminino dentro do discurso político feminista, por meio da teoria da sexuação de Jacques Lacan, da teoria discursiva de Michel Foucault e da teoria queer de Judith Butler. Segundo ela, mais do que desconstruir o feminino submetido ao universal e a lei patriarcal, devemos brincar com ele. Referir-se ao feminino como “não-todo”, sem simplesmente desapossar os sujeitos dos seus atributos, o que poderia direcioná-los “a um sofrimento de indeterminação”. Moreira propõe um convite para que os corpos se abram à individualidade e não uma banalização da ideia de desconstrução. 2021, p. 187. Dessa pergunta, podemos questionar o discurso do feminismo branco hegemônico criticado por María, pois a universalização da categoria de mulher foi feita pelo feminino? Ou por uma “performance” masculina do feminismo? Ou ainda, uma submissão à lei patriarcal?

sexual ou de gênero. O sofrimento advém da ordem tirânica que não admite a ocupação espacial de ser dois em um. [190] Como na encenação privada sadomasoquista dos vitorianos Hannah Cullwick e Arthur Munby, minuciosamente analisada por McClintock. Em seu diário, Cullwick, na posição exibicionista, escrevia sobre a observação voyeurista das senhoras para as quais exercia a ritualidade do seu trabalho doméstico. Ao mesmo tempo, sua narrativa coloca Munby na "infamiliariade" do feminino, "ocupando o mesmo lugar de *voyeur* do espetáculo proibido do trabalho de Cullwick ocupado por suas patroas".[191]

Esse casal que simboliza com muita clareza a fronteira invisível entre homem e mulher, entre masculino e feminino, entre público e privado, entre exibicionismo e voyeurismo, entre o psíquico e o social, entre a domesticidade, o imperialismo e o colonialismo. Todas essas dicotomias entrecruzadas e colocadas na visão-"*borderlands*" entre história e psicanálise. Assim como uma memória pessoal de Anzaldúa, uma narrativa que relembra os comentários indiscretos que as pessoas faziam sobre uma menina que morava perto da sua casa, quando criança. "Eles diziam que por seis meses ela era uma mulher, que tinha uma vagina que sangrava uma vez por mês, e nos outros seis meses ela era homem, tinha pênis e fazia xixi em pé."[192] Uma ficção, um desvio de meta, uma perversão para a psicanálise de Freud e Lacan. Uma "meio a meio", na visão das culturas dos povos originários mencionadas por Anzaldúa, uma anormalidade dotada de magia. Acreditavam que as pessoas mutiladas, loucas e sexualmente divergentes exerciam poderes sobrenaturais, o preço que pagavam pelo presente era ser uma fora da norma.[193]

Estar localizado fora da norma pode ser uma razão para o desencadeamento de uma das emoções humanas – autêntica a depender do contexto, da intensidade e da frequência: a raiva. María entende que a raiva, que ela denomina de "primeiro grau", é a consistência de um conteúdo retrospecto. Em relação aos subordinados, a raiva advém do retorno na memória de um momento de subordinação. Podendo ser do próprio sujeito ou de outra pessoa que tenha sido magoada ou prejudicada. Pensando em termos históricos e estruturais, que tenha

[190] ANZALDÚA, 1987, p. 19.
[191] MCCLINTOCK, 2010, p. 227.
[192] ANZALDÚA, 1987, p. 19.
[193] ANZALDÚA, 1987, p. 19.

sido escravizada ou explorada. Pela teoria freudiana, o destino do afeto que retorna de um conteúdo recalcado, da qual Certeau estendeu para o campo historiográfico. Um fenômeno que organiza a memória e o tempo pela psicanálise e pela história. Uma das interpretações da raiva realizada por María, e que considera a escrita de Anzaldúa, é a que teve origem no "ser do meio". Esse ser amedrontado, que ocupa a fronteira entre o mundo anglo e o mundo latino-americano. Habitar o espaço entre-mundos é o caminho pelo qual o "ser do meio" atravessa sua própria transformação e se torna a nova mestiça.[194]

O "ser do entre" pode optar por praticar a emoção da raiva de modo bem sucedido e inteligível. Para que isso aconteça, é preciso compreender os significados dos mundos que reside. E com a raiva, passar a exercer domínio ou a exigir compensação sobre o outro ou do outro, que lhe inflige. Nos dois casos, "a inteligibilidade e a agência" são supostas para que "o ato de raiva" seja exitoso. A expectativa criada de entendimento do que a pessoa com raiva quer comunicar, deve ser precedida de um trabalho político. Contudo, o exercício da raiva pode também fracassar, e quando isso acontece o "ser do entre" pode se afastar dos outros, e no isolamento alienálos para se proteger da exposição. María utiliza como nome para essas afetações, o mesmo criado por Anzaldúa, "terrorismo íntimo". A errância em tentar comunicar raiva com raiva, de modo ininteligível. Ao mesmo tempo, é necessário abrir espaço para a própria existência, já que toda essa raiva reconhece os sinais de mais de um mundo. Para María, as pessoas afetadas precisam criar não apenas um discurso diferente, mas um ser diferente. Quando são intimamente paralisadas pela raiva, com sentimentos de medo e rejeição é que se tornou de "segundo grau". [195]

A cidade de Nova York, na memória histórica dos anos 1960 e 1970, foi a casa e a rua de uma parcela significativa da comunidade LGBTQIA+. A fronteira invisível entre o público e o privado, uma rede de sociabilidade e morada de diversão e violência. Os bares gays eram um dos esconderijos onde as pessoas podiam expor seu gênero e sexualidade. O subterfúgio do resto oculto do capital, a oportunidade de exploração criminosa e de sua suspeição. A realidade de sua irregularidade alcoólica ou o *real* "não dito" da desconfiança sobre os seus

[194] LUGONES, 2021, p. 178 e 179.
[195] LUGONES, 2021, p. 179.

frequentadores. Anzaldúa escreve que as pessoas *queers* tem medo de voltar para casa por causa da homofobia. Segundo a escritora, quando lecionou na New England College, apenas a presença de algumas lésbicas deixava alunos e professores heterossexuais conservadores atemorizados. Voltar para casa transcende as paredes de uma residência e simboliza o acolhimento de ser quem é. A teórica feminista continua dizendo que as pessoas *queers* têm um medo inconsciente de serem abandonadas por suas mães, por suas culturas e por suas raças. A angústia de ser rejeitado faz com que alguns deles escondam partes de si mesmos nas sombras.

Uma dessas sombras escondidas foi a razão pela qual ocorreu um dos movimentos pela liberdade e direitos LGBTQIA+ com maior intensidade da história das Américas. Na madrugada do dia 28 de junho de 1969, um grupo de gays, lésbicas, *drag queens*, transexuais, prostitutas e outros marginalizados escolheu, com muita raiva, não aceitar mais os frequentes abusos policiais dos quais eram submetidos. O lugar da passagem ao ato foi Stonewall Inn, um bar gay do Greenwich Village em Manhattan, Nova York.

A revolta resultou em uma série de manifestações autênticas e violentas. Uma mobilidade da história moderna de gênero, sexual, norte-americana, pelo direito e “streetwalker”. Uma semana depois do levante, policiais tentavam afastar as aglomerações que se formavam próximo ao Stonewall Inn. Lembrando que, antes da revolta, as abordagens policiais nos bares gays em Manhattan, eram recorrentes. Os policiais adentravam agredindo as pessoas que frequentavam esses locais.

Mas, algumas vezes, a revolução é voltar para casa e se tornar consciente, do que Anzaldúa chamou de “Besta das Sombras”. Essa prática demanda olhar para o seu próprio desejo sexual, sem deixar de vista o desejo de destruição da ordem dominante masculina e heterossexual. Poucas pessoas são capazes de confrontar a Besta das Sombras no espelho sem desviar diante do que vê, se o que vê te mata disfarçado de segurança. Em outras palavras, no entendimento de Anzaldúa, as pessoas *queer* precisam confrontar seus próprios desejos e o desejo de aniquilamento fomentado pela discriminação. Deslocando essa discussão para o caso Stonewall Inn, os policiais são agentes responsáveis pela segurança das pessoas de modo geral, no entanto, quando se trata da

comunidade LGBTQIA+, o preconceito faz com que a violência, e em alguns casos até mesmo a morte, esteja presente ao invés da proteção. Para Anzaldúa: “O mundo não é um lugar seguro para se viver”. [196]

Para este diálogo, María nos ofereceu a sistematização de um pensamento, que nos permite entender como o heterossexualismo foi a fração fundamental que estruturou o gênero como uma das estratégias do poder colonial. As práticas de imposição de gênero, sexualidade, subjetividade, raça e de classificação das pessoas na modernidade, que persistem na contemporaneidade, são o que ela chama de *colonialidade de gênero*. De acordo com ela, o colonialismo não impôs o gênero heteronormativo europeu pré-colonial sobre os colonizados. Na verdade, impôs um sistema moderno de gênero colonial. Um complexo arranjo com disposições muito demarcadas e diferentes para machos e fêmeas não brancos colonizados do que para brancos colonizadores. A supremacia colonial, criticada por María, não é somente sobre o gênero, mas sobre os mecanismos hierárquicos invisíveis e as fronteiras dicotômicas do heterossexualismo, do capitalismo global colonial e da classificação racial. Todos esses “dispositivos” nos possibilitam visualizar a sombra da nossa presente organização de poder que tem em prática a colonialidade sobre os corpos, as pessoas e suas subjetividades.[197]

O que importa em termos históricos não é tornar o levante de Stonewall Inn o pioneiro na luta pelos direitos da comunidade LGBTQIA+. Mas esclarecer a espacialidade histórica desse lugar, que não é apenas um local de encontro e de conversa ademais da heteronormatividade. Sobretudo, um espaço onde as pessoas estão “travestidas” delas mesmas. Seus frequentadores, no contexto dos anos 1960/70, tinham medo de voltar para casa, mas com raiva, inteligibilidade e agência resistiram à imposição de poder. A revolta representa mais do que um começo, mas seu símbolo. Simbologia que passa ao ato de encorajamento e adesão de outras forças que continuam até hoje a lutar contra a discriminação e pelo direito desse grupo colorido. Um ano após a insubordinação discursiva, segundo notícias veiculadas, ativistas passaram a comemorar a data e a nomeá-la de Dia da Libertação da Cristopher Street, rua onde se localiza o bar. O grupo colocou em prática uma atividade intensa *tática-estratégia ativa* lugoneana. Para Donna

[196] ANZALDÚA, 1987, p. 20.
[197] LUGONES, 2007, p. 187.

Haraway, os manifestantes seriam mitos ciborgues transgressores da fronteira entre humano e animal, potentes de possibilidades perigosas e de fusões. Elementos que podem ser explorados por pessoas progressistas como componentes de um necessário trabalho político. [198]

Uma busca por uma política espacial de *calle*. Segundo María, a política de rua funciona como um encontro tenso entre os significados dos mundos dos resistentes e os significados dos mundos dos opressores. Uma fronteira invisível. Diante desse embate se faz necessário uma teorização callejera, que propõe práticas contra as hostilidades e a fragmentação dos marginalizados. A teoria de rua deve caminhar em direção ao rompimento do senso comum, que está presente em todos os lugares, seja pelo que defendemos ou pelo que contestamos. A propriedade ficcional do senso comum e a política circulam na rua. A *calle* se torna cúmplice de uma leve e despretensiosa conversa, onde as palavras e a gesticulação estão enrijecidas por significados estruturais. É preciso muito trabalho para quebrá-los. Esses significados vão sendo depositados sobre a coletividade que produz e legitima sua institucionalização. Quando se tornam institucionalizados, perdem a possibilidade e o risco do diálogo. [199] Em outras palavras, María escreve em defesa de uma teorização de rua, que está disposta a se arriscar com as diferentes contestações cotidianas e a interagir com a ficção e a realidade fora e dentro das instituições, na fronteira.

A rua pode não ser um lugar seguro e o risco consegue emergir por outras razões, ademais da capacidade das relações democráticas. Anzaldúa nos lembra que a mulher não se sente segura na rua, “quando os machos de todas as raças a caçam como presa”. [200] A repetição dessa insegurança ocorre quando a própria cultura latino-americana e a cultura branca-anglo julgam a mulher. Quando não tem consciência dos procedimentos de sua “cultura mãe” e da cultura dominante, as mulheres se sentem arriscando e com medo de sofrer violência na rua. A objetificação voyeurista sobre o corpo da mulher, engodos, importunações, assédios sexuais, e mais gravemente, o estupro. Todas essas situações paralisam as mulheres e as impossibilitam de entender os espaços e os significados dos

[198] HARAWAY, 2009, p. 45.
[199] LUGONES, 2021, p. 330.
[200] ANZALDÚA, 1987, p. 20.

diferentes mundos que habitam. O temor se faz presente ao sair e ao voltar para casa. Algumas vezes, o medo não acaba quando elas estão em casa. Outra fronteira invisível: a violência endereçada à mulher nos espaços públicos e domésticos. A inquietação deve ser deslocada, da conduta das mulheres para a naturalização patriarcal da hostilidade masculina em relação a elas. E mais do que isso, demandas de políticas públicas de segurança feminina. A caça famigerada é sobre o feminino.

Quando foi entrevistada por Claudia Acuña em 2019, María disse que ao sair do manicômio encontrou o rapaz pelo qual se sentia atraída e ele a estuprou. Na época não se sentiu segura para contar a ninguém, o "senso comum" lhe dizia que sua família não suportaria o peso dessa história, então foi estudar nos Estados Unidos.[201] O caminho que teve a oportunidade de trilhar foi o "não dito", o aprofundamento na filosofia de Aristóteles e na sua teoria da amizade. Essa bem querença entre as pessoas e, posteriormente, sua aproximação dos escritos de Anzaldúa criou uma amizade de fronteira. Uma fronteira invisível entre alienação e desalienação. Anzaldúa desvendou que as mulheres violentadas perdem a capacidade de responder e para recuperá-la precisam se conscientizar sobre o que é ocupar o lugar da nova mestiça. De acordo com a autora, "a capacidade de responder é o que se entende por responsabilidade", mas violentamente as nossas culturas arrancam das mulheres a propriedade de resposta. Com a aparência de acolhimento fazem na verdade um domínio sobre as suas narrativas. [202]

Diante da Besta das Sombras, as mulheres se veem em um nó e a única escolha que resta é "sentir-se uma vítima onde outra pessoa está no controle e, portanto, responsável e culpada, (ser vítima e transferir a culpa para a cultura, a mãe, o pai, o ex-amante, o amigo e se absolver da responsabilidade), ou para se sentir forte e, na maior parte, no controle."[203] Devemos nos atentar que Anzaldúa produz uma escrita que percorre, algumas vezes por suas lembranças pessoais e outras vezes com uma certa dose de ficção. Minha recomendação é deslocarmos dos verbos sentir e ser, e de seu teor ficcional, e irmos pelo caminho da existência e da realidade. É uma realidade que a vítima existe. A violência sexual ou de outros

[201] ACUÑA, 2021, p. 369-370.
[202] ANZALDÚA, 1987, p. 20-21.
[203] ANZALDÚA, 1987, p. 21. Minha tradução.

traços contra as mulheres é real. Ela não se faz presente apenas pelo afeto ou pela ontologia. A violência contra as mulheres é um fato histórico, sobretudo, em se tratando do continente americano colonizado, impetuosa. Referindo-se a contemporânea realidade brasileira, de acordo com o Décimo Quarto Anuário de Segurança Pública de 2020, uma mulher é estuprada entre 8 e 10 minutos no Brasil. Já o Fórum Brasileiro de Segurança Pública de 2021 aponta que "o número total de estupros de vítimas do gênero feminino no país foi de 61.531 em 2019, passando para 54.116 em 2020, e a 56.098 em 2021".[204]

María, em sua análise sobre a colonialidade de gênero expõe que

> o estupro heterossexual de mulheres indianas ou de africanas escravizadas coexistiu com o concubinato, bem como com a imposição do entendimento heterossexual das relações de gênero entre os colonizados – quando isso foi conveniente e favorável ao capitalismo eurocêntrico global e à dominação heterossexual das mulheres brancas.[205]

O estudo sobre essa hostilidade é a desalienação fronteiriça entre a responsabilidade e a culpabilização das mulheres enquanto vítimas. A morada nesse espaço é um movimento de desfragmentação e transformação das pessoas mestiças e marginalizadas. Anzaldúa optou por produzir uma escrita que se encontra à margem dos cânones norte-americanos, a de mulher de cor. A finalidade foi colocar no centro quem não estava lá. Para a escritora chicana, a mulher de cor foi invisibilizada pelos homens e mulheres brancos, mas reconhece que esse quadro tem mudado gradativamente. "Nosso discurso também não é ouvido. Nós falamos em línguas, como os proscritos e os loucos."[206] María, como mulher de cor, diz que encontrou companhia e amizade na leitura de *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*, e escreveu *On Borderlands/La Frontera: An Interpretive Essay*, publicado em 1992.

[204] *Fórum Brasileiro de Segurança Pública*, 2021, p. 12
[205] LUGONES, 2008, p. 13. Minha tradução.
[206] ANZALDÚA, 200, p. 229.

2.2. Proximidades e distâncias *estratégicas* e *táticas* em Michel De Certeau

Nessa profunda correlação entre leitura e escrita, dessas autoras de cor, Michel de Certeau ressalta a desassociação entre o "ler apenas" e o escrever. Em tempo algum, ler é apenas ler, da leitura intensa podemos constatar um campo de inquietação familiar e "infamiliar" entre ledor e texto. A interlocução que se estabelece entre essas duas peças centrais do jogo de praça – escritor e leitor – perpassa pelo pensamento, pelo interesse, pela elaboração, pela cultura, pelas experiências e por outras leituras. Para Certeau, a leitura é também *consumo* e da mesma maneira organiza o poder. A elucidação de um texto é beneficiada por questionamentos semânticos e pela construção dos significados da memória oral. Certeau contrapõe ao entendimento da "leitura a uma passividade", segundo ele, o ato de ler é o mesmo que peregrinar. A peregrinação na teoria lugoneana tenciona pela procura de significados desgarrada das instituições e das estruturas. Uma busca pela escuta, pela conexão entre teoria e prática, pela metodologia de leitura e escrita, mas também, pelo vínculo entre as pessoas. Para Certeau, a peregrinação pelo texto é semelhante ao ordenamento de uma cidade ou de um supermercado, pois é um objeto de consumação, e como objeto modifica a si mesma e seu outro. A maneira como é lida uma literatura difere em um sistema de signos e significados, de certo modo criamos o que lemos, combinando fragmentos de uma leitura com outras leituras e nossas interpretações.

> Essa atividade "leitora" será reservada ao crítico literário (sempre privilegiado pelos estudos sobre a leitura), isto é, novamente a uma categoria de funcionários, ou pode se estender a todo o consumo cultural? Essa a pergunta à qual a história, a sociologia ou a pedagogia escolar deveriam trazer elementos de resposta. [207]

Por outro lado, mas não tanto, Certeau entende a escrita como uma prática capaz de alterar as estruturas, seja pela ciência, pela economia ou pela política. Em outras palavras, as "operações escriturísticas" produzem estratégias de poder com intuito de recompor a história, com reformas, revoluções, pesquisas e ensino. Escrever é o terceiro estágio, seguido da leitura e da alteridade de sua recepção. Logo, a escrita de um texto pelo seu funcionário, sem a fronteira de seu

[207] CERTEAU, 2014, p. 241.

outro, é apenas uma manobra da linguagem. A academia desenvolve a pesquisa, sobretudo, pelo ensino da leitura. Mas precisa se aventurar por outras tipologias de "escrituras", como por exemplo, a imagem como texto.[208] Em vista disso, a intersecção entre ler e escrever deve ser interpelada em seus "caminhos próprios tomados pela leitura onde se casou com a escrita."[209]

Uma maneira muito clara de compreendermos onde María e Certeau se perdem um do outro é no modo entrelaçado de escrever da primeira e na forma binária de sistematização teórica do segundo. O pensamento filosófico lugoneano não entende estratégia e tática como elementos separados, mas compositores de um mesmo ponto, numa encruzilhada. Para María, os sujeitos oprimidos possuem capacidade tática e estratégica. Os dois termos não são campos de forças opositivas, contudo, elementos presentes concomitantemente na prática dos resistentes. Suas formulações são pensadas considerando as pessoas nas suas particularidades e em seus grupos. Por sua vez, a teoria certeuaniana é muitas vezes dicotômica e composta por partes que se opõem. A tática é atributo dos fracos, enquanto a estratégia é um exercício de quem detém o poder. Reconhece que nos confrontos cotidianos as práticas de cada adversário possam se apresentar de modo turvo, o que nem sempre deixaria nítido cada qual, mas o lugar e o tempo caracterizariam a conduta e o seu praticante.

Outro ponto de divergência entre os dois autores é que Certeau em *A invenção do cotidiano* não está interessado na individualidade do sujeito. Em vez disso, atem-se ao conjunto de práticas sociais e culturais e de seus esquemas operacionais para a escrita da História. Dessa forma, o historiador na sua prática está submetido ao deslocamento do objeto e ao contexto de produção da pesquisa histórica. Para o autor, a escrita historiográfica não atende às aspirações pessoais e sim à relevância social, o que contrasta com seu desejo de reconhecimento da escrita acadêmica pelos seus pares. A validação de um livro acadêmico por outros acadêmicos, não é nela mesma um desejo subjetivo do autor? María conduz sua escrita com outra intenção, não com desejo de reconhecimento, mas de uma renovação epistemológica e desalienação dos seus leitores. Justamente por desviar da alienação da tradicional cientificidade acadêmica, o livro pode não ser acolhido

[208] CERTEAU, 2014, p. 241.
[209] CERTEAU, 2014, p. 239.

pela academia, mas pelos leitores capazes de habitar o dentro e fora dela. De acordo com a autora, *Pilgrimages/Peregrinajes* é um movimento de investigação emancipatória da tensão entre opressores e oprimidos. O livro é uma maneira de "pular a cerca" e atravessar as espacialidades históricas impostas e a lógica da opressão. O desejo de María foi contra a fragmentação social das pessoas marginalizadas e sua alienação. Uma teoria de dentro e de fora da academia. O desejo de Certeau foi ensaiar um parecer das relações entre um poder e seus subordinados. Contudo, ambos concebem uma erótica de elaborações de inteligibilidade política e veem a ação dos oprimidos/fracos como uma arte, que possui nela uma estética de resistência e de tática.

Na sua escrita, María demonstrou repetidas vezes seu interesse pelas pessoas na sua subjetividade e nas suas relações intersubjetivas. É transparente e indiscutível que sua filosofia é na verdade o resultado de sua observação dos sujeitos nas suas particularidades, em suas associações comunitárias e seus vínculos de amizade. Sua explicação se ampara no argumento de que devemos viajar pelo mundo do outro, especialmente daqueles que resistem à opressão. Seu pensamento entende que, quando alguém age pela razão da resistência suas intenções são discordantes daqueles que agem pela lógica da dominação. Essa incompatibilidade de pensamento/ação torna a comunicação intricada. As "características de personalidade" e o "temperamento" dos que agem pelo sentido da resistência e dos que agem pela estrutura da opressão são muito distintos. Para exemplificar, as "virtudes femininas" pela opressão constitutiva podem ser entendidas como submissão, já pela perspectiva da resistência podem ser compreendidas como uma resposta energética que antecede à ação de subordinação.[210]

Certeau, por outro lado, presumia procedimentos engenhosos e criativos aos pedestres. À ação corriqueira desses caminhantes do tipo tático são concedidas pelo grupo de pesquisa e pela escrita certeauniana virtuosidades do fazer. Aos olhos dos que são capazes de atribuir talento, estilo, arte e ética aos que fazem uso da ocasião. Corrigindo-me, Certeau não concede, apenas pensa e enquadra o ângulo das "práticas cotidianas dos consumidores" e percebe atributos que eles já possuem, nomeando-as de tática. Ele é um autor do seu tempo e nessa conjuntura

[210] LUGONES, 2021, p. 45.

ainda era inovador dispor das ações dos táticos como objeto de pesquisa e teorização. Como quem na sua altura presenteia com seu olhar os invisíveis, no exercício da sua caridade religiosa reconhece a humanidade desse grupo, supostamente não tão humanos quanto seu observador. O intelectual piedoso disposto a avistar o submundo da fraqueza, da morte, da legião e da rua concedendo-lhes através da sua posição íntima com a divindade, algum dom. Esse gênero de intelectual capaz de descer na altura do seu objeto, para descrever seus recursos operacionais. Simbolicamente, como os pedagogos que simulam não saber o que sabem e caminham promovendo a interação, dispostos a oferecer uma educação libertadora e não bancária.[211] O intelectual piedoso que com bom ânimo desce metaforicamente do 110º andar do Word Trade Center, caminha na Wall Street com o seu estudo do urbanismo tático em Alain Médam, olha nos olhos da gigantesca massa e descreve sua histórica efígie de cidade. Nesse instante sua teoria se encontra novamente com a de María, na rua. O espaço habitado pelo *real* da pluralidade, precisamente onde esses dois autores se esbarram na inquietante familiaridade de serem capazes de exercerem uma retórica da diferença. O traspassamento narcísico dos sentidos aristotélicos e heterológicos.

É evidente que María e Certeau não teorizam sobre os oprimidos e do tipo tático como passivos perante a condução das estruturas tecnocráticas. Em razão disso, argumento que a elaboração de uma investigação de limiar borrado entre as disciplinas, as artes do fazer e a teorização *callejera* possibilitam atravessar os limites da ordem social dominante e causar uma lesão de extensão e repetição nas “fundações de um poder”. Segundo Luce Giard, Certeau foi um intelectual que não se adequou aos formatos de uma disciplina inflexível. Sua produção disseminou caminhos desconhecidos ao sentido das instituições, estas ligadas à universidade, à Igreja ou ao Estado.[212] María do mesmo modo, buscou aberturas de novas vias aos oprimidos externamente às ordenadas pelas instituições e pelos métodos opressivos. A escrita de *Pilgrimages/Peregrinajes* é em si mesma uma prática de insubordinação e uma busca por significados que conectam à estrada da libertação. María deixa claro que, “embora tenha conversado e me beneficiado muito das pessoas na academia com quem trabalho e elas vêm de várias disciplinas, esta é

[211] Crítica de Paulo Freire à concepção da educação bancária em *Pedagogia do Oprimido*.
[212] GIARD, 2014, 9-31. In: CERTEAU, 2014.

uma investigação filosófica."[213] Cabe aqui, portanto, capturar a bifurcação da *calle* que os separam para se esbarrarem mais uma vez adiante. Não resta dúvidas quanto ao empenho investigativo interdisciplinar de María, no entanto, seu alvo não desvia da filosofia. Sua escrita é uma filosofia de resistência, que não toma os resistentes apenas como objeto, mas viaja ao mundo deles através da identificação. Certeau não se liga ao objeto que investiga, acha-o curioso e dotado de virtudes, mas não um semelhante. Se aprimora com o conhecimento interdisciplinar e aplica-os nas suas pesquisas, contudo, *A invenção do cotidiano* não muda o rumo da História e sim a sua escrita. Apesar disso, ambos conversam ensaiados e se encontram no labirinto das relações e operações dos que foram historicamente tolhidos de poder, mas escaparam pelas brechas de um estilo, da amizade e da política cotidiana.

Para sintetizar e demonstrar as aproximações e distanciamentos entre a teorização sobre as estratégias e as táticas nos dois autores, parto destes exemplos. O primeiro deles é sobre María narrando a dinâmica de sua família. Segundo a filósofa, quando criança sua mãe fazia pedidos, solicitava que trouxessem coisas para ela, enquanto se deslocava pela casa executando afazeres. Os filhos que acompanhavam seus movimentos, sabiam onde as coisas estavam, o que ela pedia e atendiam seus pedidos. Seu pai, por outro lado, apesar de se relacionar com ela, não era capaz de arriscar sua posição patriarcal e acolher as demandas, faltava reciprocidade no relacionamento. Anos mais tarde, quando seu pai passava parte do dia requisitando as suas próprias coisas à sua mãe, que na teoria certeauniana representava "o lugar do poder e do querer próprios", correu o risco de não ser atendido. A tática de sua mãe, que "não tem por lugar senão o do outro" operou pela caracterização do tempo "golpe por golpe" e se fez presente onde seu pai não esperava. O tempo permitiu que sua mãe ocupasse não mais o lugar de não ser atendida, mas de estar fora do alcance dos pedidos do seu pai. Seguindo a linha de pensamento de María da *subjetividade tático-estratégica ativa*, sua mãe conseguiu sair do lugar de invisibilidade, se tornou relevante e manteve seu trabalho visível, já que sempre soube onde as coisas estavam.[214]

---

[213] LUGONES, 2021, p. 68. Minha tradução.
[214] María narra essa história em Peregrinajes, 2021, p. 67.

O segundo exemplo caminha na direção de compreendermos as circunstâncias de produção sobre o jogo entre as estratégias e as táticas em Certeau, para tal, recorro ao François Dosse. O autor nos mostra que, quando Certeau iniciou sua investigação sobre as práticas culturais na França dos anos 1970, o contexto intelectual era tomado pela filosofia da suspeição. Um sistema inaugural de pesquisa da cultura baseado em um modelo ultracrítico. Dosse continua dizendo que, naqueles anos, as teses que apresentavam problematizações da cultura denunciavam "sobretudo as manipulações de um poder social e cultural de vocação quase totalitária".[215] O argumento de Dosse foi que os resultados investigativos da época confinavam as massas à passividade perante as imposições da revolução industrial e tecnológica. Os consumidores e usuários estavam teoricamente condenados a seguirem o que eram programados a fazer. Na sociedade da indústria e da tecnologia ocorria uma conformabilidade que impedia mudanças sociais. Justamente nesse ponto que Dosse reconhece a inovação de Certeau, que questionou o enclausuramento das massas e sua inércia.[216] Apesar de Certeau não se inclinar a pesquisar as pessoas nas suas singularidades, não se identificar com o seu objeto e entender a tática sem poder estratégico, foi um autor que surpreendeu a crítica do seu tempo ao observar o cotidiano dos consumidores e visibilizar mobilidade e estética nas suas operações.

2.3. Elsa Brown e a polirritmia na escrita da história das mulheres

María Lugones reconhece que seus métodos de pesquisa e escrita não são de uma historiadora, ainda assim, não abriu mão de historicizar o gênero e de considerar a interseccionalidade nas suas análises sobre a imposição colonial e a colonialidade. A partir dessa prática, ela alcançou o que muitos historiadores por influências e interesses políticos não conseguiram ou não desejaram conseguir, por muito tempo, incluir na sua escrita as pessoas segregadas pelos *não ditos* da história. Para realizar essa tarefa, além de dialogar com a teoria certeauniana de

[215] DOSSE, 2002, p. 492. Minha tradução.
[216] Dosse toma como referência para seus argumentos a Escola de Frankfurt com a teoria filosófica e social de uma releitura do marxismo. Especialmente o trabalho conjunto de Theodor Adorno e Max Horkheimer, que criticavam enfaticamente a indústria cultural. Jürgen Habermas que se opunha a cultura de massa e Herbert Marcuse com a crítica do homem unidimensional de pensamento homogêneo e conformado. DOSSE, 2002, p. 492.

estratégias e *táticas*, ela estabeleceu interlocuções textuais com a historiadora Elsa Barkley Brown.

Brown é uma mulher negra, norte-americana e contemporânea dos movimentos feministas nos quais María estava inserida desde os anos 1970. Ao demarcar que Brown é negra minha intenção é dizer sobre o litígio político disso sobre a sua escrita. Ela mesma reconhece que produzir investigações que consideram a interseccionalidade é uma implicação política tanto para as mulheres abarcadas pelo estudo, quanto para os historiadores que escrevem essa história. Ainda assim, essa condição não abateu seu desejo de escrever sobre a história das mulheres negras nos Estados Unidos. María, por sua vez, fez uso dessa história escrita por Brown para teorizar sobre como as opressões interseccionais são constituintes do sistema moderno/colonial de gênero.

No ensaio *Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color*, María toma Brown como referência na seguinte citação:

> A introdução da lógica da interseccionalidade tem sido crucial para uma compreensão da situação das mulheres de cor nos Estados Unidos. A noção de que as opressões se cruzam ou se interligam está presente no trabalho de muitas mulheres de cor feministas estadunidenses. Entender que as opressões se cruzam é entender que existe uma relação entre situações sociais das mulheres brancas e as situações das mulheres de cor. Elsa Barkley Brown alerta que:
>
> "Precisamos reconhecer não apenas as diferenças, mas também a natureza relacional dessas diferenças. A vida das mulheres brancas da classe média não é apenas diferente da vida das mulheres brancas, negras e latinas da classe trabalhadora, é importante reconhecer que as mulheres da classe média vivem a vida que vivem precisamente porque as mulheres da classe trabalhadora vivem a vida que vivem. Mulheres brancas e mulheres de cor não apenas vivem vidas diferentes, mas as mulheres brancas vivem a vida que vivem em grande parte porque as mulheres de cor vivem o que vivem." [Barkley Brown, 86].[217]

Brown é uma mulher marcada pela diferença. Em razão disso, escuta uma multiplicidade de vozes. Porém, essa escuta democrática deve ser cautelosa para não cair na emboscada do relativismo. A abertura para a diversidade de interpretações pode revelar, por um lado, a capacidade democrática, inclusiva e libertária dos historiadores, por outro, pode ocultar seus desejos inconscientes, seus interesses pessoais e seus posicionamentos políticos, retirando-lhes a responsabilidade do que escrevem. Para Certeau, a "relatividade histórica" é o

[217] LUGONES, 2005, p. 66. Minha tradução.

primeiro plano de um quadro sobreposto sobre uma “totalidade da história”, isso promove “uma multiplicidade de filosofias individuais, as dos pensadores que se vestem de historiadores.”[218] Ao exercer a democracia da Ágora, o debate de pesquisa não deve perder de vista a epistemologia da história na satisfação do desejo de causar uma lesão na privacidade dos seus interlocutores.

Historiadores travestidos deles mesmos se concentram em investigar seus objetos de pesquisa, no lugar de objetificarem uns aos outros com uma epistemologia paralela da intimidade. Quando se perdem de seus argumentos e despencam em uma relação que não existe, acabam por se transmutarem em peixes machos bettas se olhando no espelho. O resultado da perplexidade é o desvio da história em direção a satisfação narcísica ou dos próprios desejos. A produção do conhecimento histórico solicita um lugar e um tempo, mais do que isso, uma ética de pesquisa na qual a escuta seja transparente e deslocada. Para isso, se faz necessário admitirmos que as perguntas que fazemos às fontes, partem também da subjetividade do historiador. Da mesma maneira, cuidarmos para não cairmos no ímpeto das generalizações. No caso das generalizações, me refiro não apenas incluirmos todas as pessoas, de um lugar e um tempo, em uma única realidade histórica. Mas, entendermos uma pessoa ao longo de toda a sua história em uma mesma realidade. O que na história dos intelectuais, caso dessa pesquisa, por exemplo, nos conduziria a pensarmos María escrevendo sobre o mesmo feminismo por toda a sua trajetória intelectual, o que não representa a sua história.

Nessa interlocução, a representação de María naquilo que ela faz e no que diz, ainda que seus métodos não sejam de uma historiadora, é a sua investida em historicizar a colonialidade do gênero e da sexualidade. Seus resultados foram em direção a uma profunda indiferença das pesquisadoras feministas brancas, não exclusivamente na filosofia mas principalmente nela, em incluir a raça nas suas análises. A mesma negligência se dá em relação aos homens racializados e vítimas da dominação colonial no engajamento das lutas das mulheres de cor contra as violências sistemáticas que as infligem. Compreender a historicidade do gênero e da sexualidade não ocorre de modo efetivo sem a imbricação de raça e classe. Nos termos de Brown, não podemos ouvir a polirritmia soberana e democrática do diálogo sobre a história das mulheres se retirarmos algumas notas musicais.

[218] CERTEAU, 1982, p. 67.

Todavia inserir a interseccionalidade como conceito analítico da história das mulheres, do gênero e da sexualidade não é o mesmo que denegar a parcialidade das mulheres e dos pesquisadores dessas temáticas.

Na mesma medida, Brown e María afirmam que o descaso acontece na vida cotidiana, na política e na epistemologia feminista. O que torna a interlocução ainda mais intricada é que para as feministas de cor norte-americanas, que já produzem críticas em torno dessa indiferença desde os anos 1970, a denúncia não é suficiente para que essas mulheres e esses homens que são cúmplices do domínio e exploração colonial reconheçam sua colaboração nisso. Segundo María, o sistema moderno colonial de gênero é heterossexualista. A heterossexualidade juntamente com o controle patriarcal e racial detêm a autoridade coletiva sobre a produção do conhecimento, no caso da análise de Brown, da historiografia.

Interessada não apenas pela diferença entre as mulheres, mas também em contar a história dessa diferença e, mais do que isso, da *diferença relacional entre mulheres brancas e mulheres não brancas*, Brown escuta sons. Nessas notas musicais, de acordo com a autora, os estudos históricos reconhecem que as mulheres brancas da classe média possuem experiências de vida diferentes das mulheres afro-americanas, latinas e indianas. Contudo, existe um vínculo entre essas experiências e raramente as pesquisas colocam em diálogo as distintas conversas e vozes sobre a *diferença relacional entre essas mulheres*. Lembrando que Brown escreve sobre isso no início dos anos 1990 e expõe que nesse período ainda era evidente, como antes, os poucos trabalhos historiográficos que investigavam essa *diferença relacional*. A historiadora continua dizendo que poderia argumentar que essas relações nem mesmo aparecem nos estudos que lidam com a experiência entre as mulheres. No entanto, a tendência que estava dominando a sua contemporaneidade era “reconhecer e depois ignorar as diferenças entre as mulheres”. [219]

Brown nos esclarece que existe uma relação de interdependência entre as mulheres. As experiências das mulheres não brancas são conduzidas pelas experiências das mulheres brancas. A raça reduz o poder de escolha das mulheres racializadas. Na verdade, para a autora, quando os historiadores admitem uma relação entre a vida das mulheres negras e brancas no mundo, percebem

[219] BROWN, 1991, p. 87-88. Minha tradução.

provavelmente que não é muito diferente do que acontece nos Estados Unidos. A vida das mulheres afro-americanas é adequada aos desejos e necessidades das mulheres brancas, mas o contrário não acontece. Em decorrência disso, “reconhecer a diferença torna-se uma forma de reforçar a noção de que as experiências das mulheres brancas de classe média são a norma; todas as outras se tornam desviante.”[220]

No contexto dos anos 1980 e 1990, Brown, Anzaldúa e María estão escrevendo em sintonia. Para as autoras, a mulher de cor nos Estados Unidos é considerada fora da norma. Uma desviante que não representaria o modelo de mulher para estar nos livros e trabalhos acadêmicos dos historiadores? Brown diz que é comum ao lermos livros e artigos sobre mulheres trabalhadoras, progressistas e feministas, descobrirmos facilmente que são sobre mulheres brancas. Claramente elas ainda são a representação da mulher para a maioria dos historiadores.[221] Mais do que isso, ser mulher é um encontro marcado pelo lugar, pelo tempo, pelo corpo, pelo gênero, pela raça, pela sexualidade e pela classe.

Quais seriam os motivos que levariam os historiadores a denegarem a escrita da história das mulheres de cor? Segundo Brown existem duas objeções. A primeira seriam as questões relativas à identidade. Nesse caso, as justificativas caminham em torno de problemas conceituais ou de impasses de estilística e, portanto, precisariam de marcadores de análises e coleta de dados específicos e diversificados. Nas duas circunstâncias, os pretextos reforçam a ideia de que as mulheres de cor não são a norma. O que corrobora para o privilégio de algumas histórias em detrimento de outras, em vista disso, acentua também a prerrogativa de alguns historiadores. Essas questões levam a outros contratempos, como as pessoas de cor não terem o poder de escolha de se identificarem racialmente. [222]

O que no tempo presente desencadeia a resistência da representatividade das pessoas racializadas. Ainda que a visibilidade não solucione o racismo estrutural e o etnocentrismo, não permiti-la reforça o silenciamento, a falta de referência identitária advinda das pessoas negras e a dificuldade em admitir a pluralidade de identidades. Neusa Santos Souza teoriza sobre os processos

[220] BROWN, 1991, p. 88. Minha tradução.
[221] BROWN, 1991, p. 88.
[222] BROWN, 1991, p. 88.

identitários na realidade brasileira, um tanto nesse sentido, em seu livro *Tornar-se negro*, também dos anos 1980. Partindo da teoria freudiana das formulações do modelo ideal de *Eu* e sua conexão com formações das origens de identidade e narcisismo do sujeito e suas dinâmicas de organização, a intelectual cria a sua tese de que a ascensão social do negro brasileiro não lhe presume uma identidade negra. O modelo de identidade histórico estrutural que ao negro é oferecido é o de um fetiche, a brancura. Nascer com o fenótipo da negritude e experienciar uma ancestralidade de escravidão e discriminação racial não garante, em si mesmo, uma identidade negra. Neusa insiste: ser negro é uma tomada de consciência dos discursos ideológicos e míticos que normatizam uma imagem alienada na qual o negro é aprisionado. “Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro.”[223]

Tornar-se negro e reconhecer a multiplicidade de identidades que essa categoria racial possui é profundamente importante em determinadas realidades, como é o caso da brasileira, que possui a maior parte da sua população composta por pessoas negras. Nos lares chefiados por mulheres, a maioria delas são negras.[224] Beatriz Nascimento “pinta” esse quadro da mulher negra no mercado de trabalho, como o grupo de pessoas com menores possibilidades. As razões fundamentais que a intelectual apresenta para que isso aconteça são a falta de “acesso suficiente à educação”, “empregos que implicam relações públicas ou relação com o público” utilizarem de mecanismos de seleção racial que resiste à inserção da mulher negra, a dominação colonial dessas mulheres com trabalhos que “herdaram” características da escravidão, e ainda, a exploração sexual delas baseada em estereótipos.[225]

A segunda objeção levantada por Brown em relação aos historiadores resistirem à escrita da história das mulheres interseccionadas é o medo da diferença.[226] A homofobia silencia o som de que todas as mulheres não têm o mesmo gênero e sexualidade. Essa resistência[227] compõe o que María denominou de *sistema moderno/colonial de gênero*. A intelectual insiste na importância da

[223] SOUZA, 1983, p. 77.
[224] FACAMP, junho de 2021.
[225] NASCIMENTO, 2021, p. 55-61.
[226] BROWN, 1991, p. 89.
[227] A palavra *resistência* aqui, não está no mesmo sentido utilizado por María, como uma oposição à opressão. Mas, como o mecanismo de defesa do Ego que renuncia admitir.

historicização do gênero, pois, do contrário, seguimos com análises binárias baseadas no patriarcado, hierarquizando e oprimindo com a lógica da "supremacia masculina sem qualquer compreensão clara dos mecanismos pela qual a heterossexualidade, o capitalismo e a classificação racial são impossíveis de serem entendidos separados um do outro."[228] Nesse sentido, a interlocução entre María e Brown está em sintonia na relevância da historicidade da diferença entre as mulheres. Brown avança na relação dessa diferença e na importância do papel do historiador em ouvir as vozes dessa diferença. María por sua vez, utiliza a *interseccionalidade* e a *colonialidade do poder* para produzir uma visão global de como o gênero e a sexualidade, juntamente com a classificação racial e o capitalismo, foram capazes de constituir as estruturas da dominação colonial. As autoras, nessa conversa, estão de acordo com a crítica de que o feminismo branco hegemônico ignorou a diferença entre as mulheres.

2.4. Fantasia, fetiche e família em Anne McClintock

A dominação colonial europeia concretizou a sua presença, particularmente nos continentes americano, africano e asiático, através do capitalismo, que desencadeou as injustiças sociais e econômicas e, da classificação racial, que ocasionou o sistema escravista com a intenção de expandir a economia e a supremacia branca dos europeus. O colonialismo foi o meio pelo qual a política de controle colonial se assegurou, mais do que isso, uma maneira de manter à "própria" "sombra"[229] as exteriorizações das subjetividades das populações colonizadas. Os mecanismos pelos quais se tracejaram o colonialismo, desde o princípio, viabilizaram uma relação intersubjetiva de dependência entre europeus, africanos, americanos e asiáticos. Esse vínculo se mostrou através de ações tangíveis, como a violência endereçada às pessoas negras e indígenas, que historicamente foram reduzidas à objetos de gozo perverso de satisfação colonial. Cara a cara ao "real" da colonização, os culpados pela barbárie anuíram com os seus efeitos. Em decurso disso, hoje o que resta são sucessões de práticas, de

[228] LUGONES, 2007, p. 186-187.
[229] Utilizo "própria" como o poder estratégico certeauniano e "sombra" como uma formação arquetípica junguiana.

discursos e de princípios que permaneceram após as independências e as abolições, e que os pensadores decoloniais denominam de colonialidade.

Refletindo sobre as fantasias intersubjetivas endereçadas aos corpos das mulheres no contexto colonial, María estabeleceu interlocuções muito claras com as teorizações de Anne McClintock. Esses diálogos textuais estão presentes nos ensaios *Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color* de 2005, *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System* de 2007 e *Colonialidad y Género* de 2008. Ela tinha como intenção evidenciar que as fantasias lançadas sobre às mulheres brancas são diferentes daquelas incididas sobre às mulheres não brancas. As teorias levantadas por María e McClintock apontam que a imposição colonial, o racismo, o capitalismo e o cientificismo do século XIX, produziram a discriminação que marcou historicamente a diferença da projeção social e biológica sobre as mulheres.

> No século XIX, McClintck nos diz que "a pureza sexual emergiu como uma metáfora controladora do poder racial, econômico e político" (47). Com o desenvolvimento da teoria evolucionista, "buscaram-se critérios anatômicos para determinar a posição relativa das raças na série humana" (50):
>
> O homem inglês de classe média foi colocado no topo da hierarquia evolutiva. Seguiram-se mulheres inglesas brancas de classe média. As trabalhadoras domésticas, mineiras e prostitutas da classe trabalhadora foram colocadas no limiar entre as raças branca e negra (56).[230]

Considerando as concepções de McClintock, María expõe que é evidente a existência de uma "zona intermediária e ambígua entre o lado claro e o escuro" que produz fantasias, imaginários e construções sobre as mulheres brancas trabalhadoras. Além da incisão da diferença colonial sobre as mulheres brancas e não brancas, a crítica pós-colonial e decolonial dessas autoras, expressa que existe uma diferença entre as mulheres brancas da classe média e as mulheres brancas da classe trabalhadora. A fantasia borralha a cor das mulheres brancas da classe trabalhadora. Nas palavras de María, essas mulheres foram "racializadas ambiguamente e concebidas como não tão brancas". A intelectual entende que McClintock expôs também que a teoria evolutiva distinguiu as mulheres brancas da classe trabalhadora das mulheres não brancas.[231]

---

[230] LUGONES, 2005, p. 65. Minha tradução.
[231] LUGONES, 2007, p. 2008.

Outros intelectuais investigaram e teorizaram sobre os efeitos psíquicos dessa "engenharia" colonial em torno das fantasias e fetiches sobre as mulheres brancas e as mulheres de cor, desvendando parâmetros de subjetividades forjadas pela imposição da conquista. Ibrahim Frantz Fanon foi um intelectual e psiquiatra que optou por correr o risco, produziu uma crítica histórica ao resto do racismo colonial. Em seu livro, *Pele negra, máscaras brancas*, publicado originalmente em 1952, no segundo capítulo, intitulado *A mulher de cor e o branco*, o autor, escreve sobre os elos entre a mulher de cor e a brancura. Estudioso da psicanálise, Fanon registra a ambiguidade das relações humanas de modo geral, permeadas pela tecitura entre a *agressividade* oriunda da colonização e do racismo, ao mesmo tempo, pelo *amor* que direciona ao caminho ético, de doar senão a materialidade das coisas, a si próprio.[232]

A dialética do amor é constituída na transferência. Ao presentearmos o outro com os nossos próprios desejos, o fazemos como a metáfora do presente grego, embatumado de conflitos inconscientes. Fanon nos presenteia com teorias das subjetividades da negritude e da sua relação com a brancura através de uma "escrita de si", do outro e do Outro.[233] Talvez um pouco da sua própria psicopatologia, comum a tantos homens negros antilhanos do seu tempo. Compreende psicanaliticamente os sintomas raciais pela história libidinal infantil e afirma que: "Uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contacto com o mundo branco."[234] O autor martinicano entende que as ações do negro identificam a alteridade do branco, como o grande Outro, uma imagem pela qual o negro tem o objetivo ético de ser reconhecido pelo e como o branco.[235] O branco, por sua vez, reconhece no negro o outro, um pequeno biológico, um animal destituído de intelectualidade, um rival apenas sexual. "Qualquer aquisição intelectual exige uma perda do potencial sexual."[236] Uma proposição dicotômica da representação das fantasias entre

[232] FANON, 2008, p. 53.
[233] As teorizações sobre o *pequeno outro* e o *grande Outro* são lacanianas. O outro ortograficamente minúsculo é designado à qualquer pessoa, o *eu* narcísico, enquanto que, o Outro maiúsculo é uma alteridade ou uma pessoa da qual damos importância significativa, que nos autoriza e nos concede reconhecimento. LACAN, 1985.
[234] FANON, 2008, p. 129.
[235] FANON, 2008, p. 36.
[236] FANON, 2008, p. 143.

homens negros e brancos. O negro imaginando o branco sua ameaça intelectual, o branco devaneando o negro um oponente genital.

O mesmo assume que, quando começou a escrita desse livro, pensou em defendê-lo como tese, mas teve receio em passar "pelo crivo da objetividade os preconceitos existentes em si." Preconceitos também são constitutivos das nossas fantasias e não apenas as nossas idealizações. Para o autor, "todas essas mulheres de cor, desgrenhadas, à caça do branco, esperam"[237] um casamento com o branco, que possa embranquecê-las e doar a elas a humanidade. Penso que houve uma interpretação baseada em uma totalização e em um traço de fantasia preconceituosa do autor, promovida por uma leitura e uma realidade nacionalista. Ou ainda, uma análise localizada e contextualizada pelo seu tempo e espaço. As mulheres de cor dos feminismos norte-americanos dos anos 1970, nos quais María se encontrava inserida, com intuito de investigar de dentro as demandas dessas mulheres. Elas criticavam a indiferença dos homens de cor justamente por serem seus companheiros e maridos. A segregação racial estadunidense não desencadeou a fantasia do casamento interracial, mas a reivindicação das mulheres de cor pela cumplicidade dos homens de cor em favor das suas lutas e pedidos. Não quero de forma alguma subestimar as sequelas traumáticas das práticas segregacionistas. Apenas evidenciar outras escolhas das mulheres de cor em contextos de tempo e espaço distintos daquele investigado por Fanon.

No Brasil, Beatriz Nascimento se mobilizou em desmistificar o conceito de amor no que tange as mulheres negras, e sua teorização caminhou na direção oposta aos argumentos de Fanon. Para a intelectual, a mulher negra deve rejeitar a fantasia da subordinação amorosa, assumindo uma postura crítica não alienada da sua história. Deve partir dessa mulher "a proposta de parceria nas relações sexuais", e da mesma maneira, "nas relações sociais mais amplas."[238] Mas para que isso aconteça, Nascimento deixa claro a importância dos processos de formação intelectual dessas mulheres. A liberdade de parceria amorosa das mulheres negras está intrinsicamente ligada ao conhecimento de sua realidade psíquica e histórica. A teoria da autora não submete as mulheres negras à fantasia

[237] FANON, 2008, p. 58.
[238] NASCIMENTO, 2021, p. 235.

do desejo de ter um marido branco, longe disso, na verdade o homem branco é o seu rival intelectual.

> Como o jovem branco, eu adquiri instrumentos para o meu conhecimento através do estudo da história, na qual acredito totalmente. São instrumentos adquiridos na cultura ocidental, portanto nada deixo a dever a ele. Entretanto, como disse a pessoa que mais amo, um negro, meu marido, as coisas que reflito neste momento já existiam no ventre de minha mãe, num quilombo qualquer do Nordeste, na África, aonde já não quero nem posso mais voltar. Portanto, em minha raça, na história do homem. [239]

Quiçá seja este o ponto que desvenda a diferença entre a teoria de Nascimento e Fanon, no que concerne à relação das mulheres negras/de cor com o branco, a alienação racial. Justamente a possibilidade de conhecer a história dos homens negros e das mulheres negras, que permite as mulheres negras visualizarem o homem branco, não como um "superior", mas um semelhante, um adversário intelectual. Fanon compila, principalmente, narrativas de romances para argumentar que a "preta se sente inferior, por isso aspira a ser admitida no mundo branco", suas interpretações estão acordadas com as narrativas ficcionais de suas fontes, reforçam e pintam o estigma da *Redenção de Cam*. Nascimento não dispensa a narrativa da ficção, da literatura, da mitologia e da arte nas suas alegações, mas se concentra na importância da historicidade do que nos resta nelas e ao nosso inconsciente compreender por meio da história a solução de enredos dramáticos raciais. [240]

Anne McClintock entende que Fanon teorizou sobre o gênero e sobre as tramas familiares. Segundo a autora, entre os "teóricos masculinos do nacionalismo", Fanon reconheceu o gênero como formativo do nacionalismo e se opôs à "metáfora ocidental da nação como uma família". Para ela, o autor interpretou a relação do homem negro com a mulher branca como uma doação romântica e não sexualizada, pelo lado da mulher branca e, como uma apropriação do território nacional, por parte do homem negro. Na sua análise, McClintock capturou uma nota de rodapé de *Pele negra, máscaras brancas*, para assegurar seu argumento.[241]

---

[239] NASCIMENTO, 2021, p. 46.
[240] NASCIMENTO, 2021, p. 46.
[241] Em McClintock, "Uma vez que ele é o senhor, e mais simplesmente o macho, o homem branco pode permitir-se a luxúria de dormir com qualquer mulher [...] Mas, quando uma mulher branca aceita um homem negro, automaticamente surge um aspecto romântico. Trata-se de dar, não de se apropriar.", 2010, p. 530. Em Fanon apresenta algumas pequenas diferenças na tradução, "O branco, sendo o senhor, ou simplesmente o macho, pode se dar ao luxo de dormir com muitas mulheres.

Contudo em uma leitura um pouco mais compenetrada de Fanon, podemos encontrar diversas passagens nas quais o autor descreve uma série de narrativas, mais inclinadas às fantasias sexuais entre a mulher branca e o homem negro, do que para qualquer rastro de romantismo. Narrativas, tantas vezes literárias e cinematográficas conduzidas pelas suas interpretações psicanalíticas, sociológicas e políticas. No texto e não em suas notas, Fanon registrou que as "brancas, por uma verdadeira indução, sempre percebem o preto na porta impalpável do reino dos sabás, das bacanais, das sensações sexuais alucinantes...".[242] A fantasia do estupro, da branca em ser violada por um homem negro, também aparece em sua escrita algumas vezes, como no exemplo, do filme *Se ele gritar, deixe-o ir*[243], a "loura volumosa que está sempre lhe barrando o caminho, lânguida, sensual, oferecida, aberta, temendo (desejando) ser violada, no final torna-se sua amante."[244]

Ainda no drama da fantasia sexual entre o homem negro e a branca, a imagem do negro como atleta também recebe uma análise erotizada em "essa figura, confiou-nos uma moça, é algo que assanha o coração."[245] Fanon diz que quando conversou com alguns antilhanos, soube "que a preocupação mais constante daqueles que chegam na França é dormir com uma mulher branca" e ao desembarcarem "no Havre, dirigem-se às casas de prostituição".[246]

> Uma prostituta nos disse que, há algum tempo, só a ideia de dormir com um negro a levava ao orgasmo. Ela os procurava sem exigir dinheiro. Mas, acrescentou, "dormir com eles não tinha nada de mais do que com os brancos. Eu chegava ao orgasmo antes do ato. Eu ficava pensando (imaginando) tudo o que eles poderiam fazer: e era isso que era formidável".[247]

No fim das contas, as citações são para esclarecer que McClintock foi indiferente à cada uma delas e evidenciou apenas o aspecto romântico da teoria de Fanon, para falar das relações possíveis da mulher branca para com o negro. Logo, Fanon não predispôs a branca ao romantismo, da mesma maneira, arriscou e não

---

Isso acontece em todos os países e mais ainda nas colônias. Mas quando uma branca aceita um negro, esta situação adquire automaticamente um aspecto romântico. Há um dom e não um estupro.", 2008, p. 56-57.

[242] FANON, 2008, p. 152.

[243] Minha tradução.

[244] FANON, 2008, p. 126.

[245] FANON, 2008, p. 139.

[246] FANON, 2008, p. 75-76.

[247] FANON, 2008, p. 139.

deixou de lado suas fantasias sexuais quanto ao negro. Isso posto, sua teoria não foi tendenciosa, nem mesmo dicotômica, evidenciou o romance e o sexual. Por outro lado, McClintock foi assertiva ao salientar que para Fanon a fantasia do negro é de apropriação, ao possuir o corpo da mulher branca, pega para si a civilização. A intersecção entre gênero e raça permitiu eliminar "radicalmente a dialética binária", a mulher branca não é um substituto do falo, mas é apropriada do homem branco pelo negro, como uma nação.[248] De todo modo, tanto a mulher branca como a negra são interpretadas como objetos de apropriação dos homens, na teoria de Fanon.

A fantasia na forma de ficção caracteriza violentamente as mulheres brancas e não brancas de modos distintos. A ficção presente na história das mulheres formaliza o quadro dessa diferença. Em *Colonialidade e gênero*, María expressou que o *sistema moderno/colonial de gênero* tem um lado luminoso e outro obscurecido na maneira histórica de caracterizar as mulheres. O lado iluminado apresenta a versão hegemônica e branca sobre a imposição colonial do gênero. "Ele organiza apenas as vidas de homens e mulheres brancos e burgueses, mas dá forma ao significado colonial/moderno de 'homem' e 'mulher'."[249] O lado obscuro, por sua vez, é a própria violência desse sistema, que reduz "à animalidade, ao sexo forçado com os colonizadores brancos e a uma exploração laboral tão profunda que, no mínimo, os levou a trabalhar até a morte."[250] A intelectual afirma que, tanto o lado iluminado quanto o obscuro do *sistema moderno/colonial de gênero* são violentos com as mulheres. Quanto às mulheres brancas: a "pureza e a passividade sexual são características cruciais das fêmeas burguesas brancas, que são reprodutoras da classe e da posição racial e colonial dos homens brancos burgueses."[251] Quanto às mulheres negras, ela designa que Patricia Hill Collins: "nos oferece uma descrição clara da percepção dominante estereotipada das mulheres negras como sexualmente agressivas e da origem desse estereótipo durante a escravidão".[252]

Ademais do gênero e das intersecções categoriais para compreendermos as fantasias e os fetiches que constituem a imposição colonial, as

[248] MCCLINTOCK, 2010, p. 530-531.
[249] LUGONES, 2020, p. 78.
[250] LUGONES, 2020, p. 78-79.
[251] LUGONES, 2020, p. 78.
[252] LUGONES, 2020, p. 75.

formações familiares também compõem a cena da colonização e da colonialidade. Fanon que não renunciou a psicanálise, sobretudo agregou suas teorias à dinâmica racial negra, nos atestou criticamente que na leitura, nas discussões com seus professores e no atendimento clínico, é impressionante a impropriedade dos dispositivos equivalentes frente à realidade proporcionada ao preto.[253] Para o intelectual martinicano, são mundos bastante diferentes o do branco e o do negro. A família como uma instituição presume um grupo social ou nacional. Na Europa, a família branca é o lugar onde se estrutura a formação para vida social. O antilhano negro que permanece no seu país, se identifica e se comporta como branco. Contudo, viajando à Europa, experimentará sua diferença diante dos outros. Nesse momento, Fanon entende que o preto é subestimado. "A verdade é que ele é inferiorizado."[254]

Ainda sobre as tramas familiares, Fanon aponta duas proposições importantes. A primeira é que o antilhano, ao constatar seu sentimento de inadequação na França, precisa fazer uma escolha. Optar pela sua família ou pela sociedade europeia. Dito de outra forma, quando se ascende em meio à sociedade branca, o preto no nível do imaginário da subjetividade do branco pode tender a rejeitar sua família originária, de acordo com suas dinâmicas históricas infantis. O ponto que possibilita uma escolha elaborada é a sua desalienação. Nesse lugar, a teoria de Fanon se encontra com a de Nascimento. No entanto, resguardam a desalienação, do ponto de vista de gêneros diferentes. A segunda proposição é que se perfaz uma projeção ou um transitivismo das características familiares no meio social.

> Isto quer dizer que, com suas taras, seus fracassos, seus vícios, a família europeia, patriarcal, em relação estreita com a sociedade que conhecemos, produz cerca de três décimos de neuróticos. Trata-se, apoiando-se em dados psicanalíticos, sociológicos e políticos, de edificar um novo meio familiar susceptível de diminuir ou mesmo eliminar detritos, no sentido anti-social do termo.[255]

McClintock reitera que Fanon recusa ser tolerante com a concepção "da metáfora familiar como natural e normativa", na teoria do autor, o teor orgânico é

[253] FANON, 2008, p. 134.
[254] FANON, 2008, p. 133.
[255] FANON, 2008, p. 58.

substituído pela projeção cultural. Os atributos, as idiossincrasias, os traços e as peculiaridades das famílias de classificações raciais diferentes são da mesma maneira muito diferentes. Para o autor, a teoria psicossocial produzida e aplicada nas famílias brancas são inadequadas para as famílias negras. Para ela, Fanon se opõe à "naturalização do nacionalismo" e à "normalidade familiar". A primeira entende o estudo das gerações familiares pela domesticidade, enquanto que a segunda normatiza o modelo familiar pela hegemonia social. No terceiro momento, Fanon compreende a hierarquia colonial, a representação do Pai (a castração lacaniana) centrado na militarização e na autoridade do Estado. A questão que fica é se a "lei do pai" é apropriada tanto para o modelo colonial quanto para o anticolonial. No que McClintock entende da teoria de Fanon, não.

> As relações entre o inconsciente individual e a vida política não podem ser, argumento eu, nem separadas uma da outra, nem reduzidas uma à outra. Elas, ao contrário, incluem cruzamentos e mediações dinâmicos, transformando cada uma delas, reciprocamente e de maneira não linear, e não duplicando uma relação de analogia estrutural.[256]

A compreensão de McClintock está adequada. Fanon rejeita a formação estrutural do *complexo de Édipo* para os negros. "Quer queira quer não, o complexo de Édipo longe está de surgir entre os negros." A crítica do autor se volta tanto para ausência de estudos psicanalíticos, quanto para omissão dos etnólogos nos esforços em se deparar com o recalque "desses complexos nos povos por eles estudados", nas Antilhas Francesas nos quais possam ser constatados sua estrutura nas famílias negras.[257] Nascimento se move um pouco mais adiante, sugerindo que além dos estudos etnográficos e sociológicos, a história dos negros e negras deve ser feita por eles mesmos. "Devemos fazer a nossa história, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustações, nossos complexos, estudando-os, não os negando."[258] McClintock nos mostra que a ousadia da captura de Fanon é fazer com que possamos nos perguntar "se a psicodinâmica do poder colonial e da subversão anticolonial pode ser interpretada através do uso (sem mediações) dos mesmos conceitos e técnicas usadas para

[256] MCCLINTOCK, 2010, p. 528-529.
[257] FANON, 2008, p. 45.
[258] NASCIMENTO, 2021, p. 45.

interpretar a psicodinâmica do inconsciente."[259] A resposta de Nascimento é não. Para a intelectual, é necessário a criação de uma metodologia própria para se estudar a história do negro brasileiro. Os conceitos que foram utilizados para os compreender historicamente são uma repetição do dominador. É preciso questioná-los, verificá-los quanto à aplicabilidade deles em relação à realidade do negro, e ainda, examiná-los a partir dos interesses e privações não da perspectiva dominante, mas dos que foram historicamente escravizados e discriminados pela sua raça.[260]

> Isso só é possível à luz de uma fidelidade à história. Só o levantamento histórico da vivência do negro no Brasil levada a efeito pelos seus descendentes, isto é, os que atualmente vivenciam na prática a herança existencial, poderá erradicar o complexo existente nele, assim como o preconceito racial por parte do branco.[261]

McClintock utiliza uma expressão muito interessante para nomear o que Fanon entende sobre o vínculo entre a família e a nação, "projeções metafóricas da vida familiar"[262] sob o Outro, o social. No poder colonial e de hegemonia branca, esse transitivismo é encenado pela tragicidade do complexo de Édipo e pela castração paterna da psicanálise clássica. Pensando em termos clássicos, antigos e gregos, Aristóteles nos apresenta outra modalidade de amizade, a familiar. De modo muito edipiano e reflexo patriarcal, o filósofo nos disserta que a "(...) própria amizade dos familiares, embora seja de várias espécies, parece depender em todos os casos da amizade paterno-filial (...)." Aristóteles entende que a amizade familiar está submetida ao amor paterno e fraterno. Seu argumento é de que os pais amam e são amigos dos seus filhos porque reconhecem neles como partes de si mesmos. Os filhos, por sua vez, amam e são amigos dos seus pais por terem se originado deles. [263] Como vimos no primeiro capítulo, dessa dissertação, de acordo com as notícias veiculadas sobre María, para ela os laços familiares não dependiam da consanguinidade. Sobretudo, das conversas e do comprometimento entre as pessoas. Se no poder colonial e branco a tragédia familiar é edípica, é possível observarmos, por meio da teoria anticolonial, a necessidade de estudos próprios para os povos colonizados. Ao passo que, na crítica pós-colonial de McClintock, o

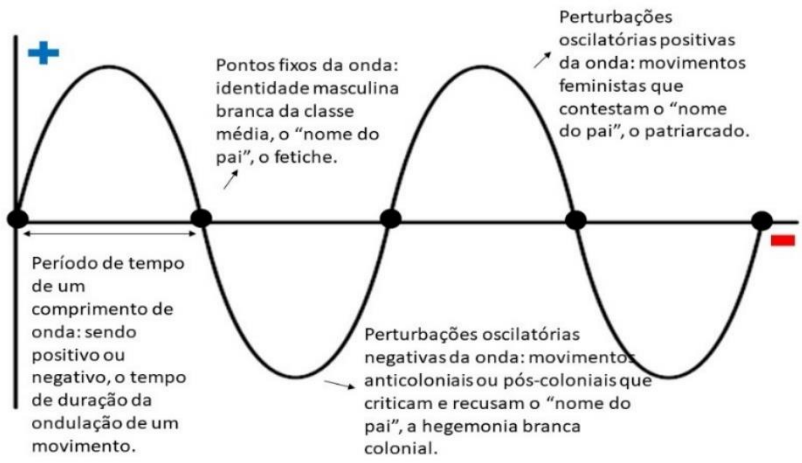
[259] MCCLINTOCK, 2010, p. 528.
[260] NASCIMENTO, 2021, p. 53-54.
[261] NASCIMENTO, 2021, p. 54.
[262] MCCLINTOCK, 2010, p. 528.
[263] ARISTÓTELES, 1991, p. 187.

drama familiar deve ser compreendido na intersecção entre raça, classe e gênero, ademais de uma concentração na “lei do pai”. Para isso, é preciso uma renovação das teorias da história que não isolem o feminismo, o marxismo e o pós-colonialismo. [264]

Como conversamos até aqui, ficou muito claro que, em termos históricos e psicanalíticos, o *real* ou o *não dito* da estrutura familiar de fetiche colonial é a representação de uma onda. Por uma linguagem metafórica e mecânica, uma espécie de desordem oscilatória com pontos de fixação, que se fazem em função do tempo e espaço. Sua posição central imobilizada corresponde simbolicamente o “nome do pai” da psicanálise clássica. Suas oscilações hora positiva, hora negativa expressam os movimentos que contestam ou recusam a autoridade paterna. Se a família equivale a um jeito de presentificar a criança com uma amostra de um pequeno mundo, o ponto fixo desse mundo é a formação da identidade masculina branca de classe média, o seu fetiche. Suas perturbações são propagadas pelos movimentos feministas, que contestam o “nome do pai”, o patriarcado. Ou pelos movimentos que criticam a colonização e o colonialismo e recusam os modelos de estudos coloniais baseados em uma análise hegemônica branca colonial, o anticolonialismo ou o pós-colonialismo.

Esquema ondulatório.

Espaço da onda: o pequeno mundo da criança, a família, que para Fanon é projetado no mundo social



[265]

[264] MCCLINTOCK, 2010, p. 576.

[265] A imagem e suas descrições são de minha autoria. Quanto a referência sobre a teoria das oscilações ondulares, retirado em: file:///C:/Users/DAIENE/Downloads/9786556900162_Amostra.pdf

Veja no esquema ondulatório que os pontos fixos promovem uma repetição de frequência, que correspondem a uma determinada numeração de ondulações em um intervalo de tempo. Exatamente como o fetiche. Esse modelo estruturante de satisfação fixada que se repete, a representação do sistema patriarcal branco, um signo que necessita triunfar perante a ameaça de castração. Ao mesmo tempo em que o patriarcado atua como a castração, teme ser castrado pelas oscilações ondulatórias dos movimentos subversivos e recusantes. Os feminismos e a crítica ao colonialismo ao emitirem suas ondas perturbatórias podem por um intervalo de tempo torcer a imagem do patriarcado branco. Pensem comigo, diante de uma imagem refletida na água, podemos causar um movimento ondular com o auxílio de um objeto. A imagem refletida, continua lá, mas agora distorcida. Justamente o que os feminismos e a crítica ao colonialismo fazem com o "nome do pai", uma ameaça de castração. O patriarcado também soa como uma intimidação para os movimentos ondulares, mas como uma imagem fixada que apesar de distorcida permanece, que é reconhecida, contestada e recusada.

A família como o espaço da onda, apresenta dentro dela todos os conjuntos do esquema ondulatório. A existência de um, não excluiu o outro e o Outro, como uma alteridade. Em outras palavras, no esquema família-"mundo" se faz presente a lei paterna, os movimentos subversivos e contestadores, e ainda, aqueles que recusam o complexo de Édipo como modelo constitutivo da realidade dos povos colonizados. Visto que, para esses movimentos, o que resulta a realidade é a situação cultural e não o mito edipiano. Na realidade cultural se fazem presentes a colonização, a classificação racial, a escravização e o colonialismo. Para esclarecer e simplificar partirei de algumas perguntas feitas por Fanon:

266

[266] *Narciso*, arte de John Woodrow Kelley. Manipulada digitalmente por mim.

> Antes de continuar, parece-nos importante fazer a seguinte observação: admitindo-se que existem tendências ao incesto inconscientes, porque essas tendências se manifestariam mais especialmente diante do negro? Em que, em absoluto, um genro negro difere de um genro branco? Não aflorariam tendências inconscientes em ambos os casos? Por que não pensar, por exemplo, que o pai se insurge porque, segundo ele, o preto introduzirá sua filha em um universo sexual do qual ele não possui o código, as armas, os atributos? [267]

Nas famílias nas quais o fetiche patriarcal permanece, ou seja, o pai branco da classe média como chefe, podem existir, da mesma maneira, os movimentos ondulatórios que contestam e recusam a autoridade paterna. Dito de outro modo, a prole do patriarca pode ser contestadora e se relacionar com recusantes da imposição colonial. Operando, mais uma vez, com a teoria fanoneana e a ideia de *viajar-"mundos"* de María, para explicar o esquema ondulatório familiar, sugiro que façamos a seguinte reflexão: se o vínculo entre a família e a nação são "projeções metafóricas da vida familiar" sob o meio social, se *viajar-"mundos"* é uma maneira psíquica que possibilita um deslocamento para a alteridade, e como sabemos tanto Fanon quanto María não desvinculam o psíquico e o político para compreensão dos efeitos da colonização, podemos observar uma subsequente projeção dessa energia mecânica na nação.

O patriarcado aliado ao capitalismo, dando continuidade na história, aos impedimentos das ocupações das mulheres em diversas áreas sociais, especialmente a participação política, a divisão sexual e de gênero do trabalho e renda, as desigualdades raciais, a violência contra homens e mulheres negros, os homicídios e os feminicídios, a heterossexualidade normativa, a criminalização do aborto, entre outras consequências da "lei do pai". Da mesma maneira, mobilizações subversivas, feministas, de esquerda, contra hegemônicas, antirracistas, anticoloniais, de resistência, movimentos políticos e sociais LGBTQIA+ e decoloniais. Todas essas estratégias de lutas históricas e antipatriarcais, com o objetivo de denunciar as explorações e dominações de raça, classe, gênero, sexualidade, saber e subjetividades na família e na sua transição nação.

---

[267] FANON, 2008, p. 143.

No esquema ondulatório todos coexistem[268], apesar de, segundo McClintock terem sido negados pela psicanálise e pela história.

> Na poética da degenerescência, encontramos duas figuras ansiosas do tempo histórico, ambas elaboradas dentro da metáfora da família. Uma narrativa conta a história do progresso familiar da humanidade, da criança nativa degenerada até o homem branco adulto. A outra narrativa apresenta o inverso: a possibilidade do declínio racial da paternidade branca para a degeneração negra primordial encarnada na mãe negra. Os cientistas, médicos e biólogos da época incansavelmente ponderavam a evidência de ambas, organizando os "fatos" científicos e elaborando as múltiplas taxonomias da diferença racial e sexual, barrocas em sua complexidade e com floreios nos detalhes.[269]

Mas também pela "operação historiográfica", *não-ditos*. Para María:

> Apagando toda a história, incluindo a história oral, da relação entre as mulheres brancas e não brancas, o feminismo hegemônico branco igualou mulher branca e mulher. Mas é evidente que as mulheres burguesas brancas, em todos os períodos da história, incluindo a história contemporânea, sempre souberam orientar-se lucidamente em uma organização de vida que as colocava numa posição muito diferente das mulheres trabalhadoras ou de cor.[270]

Ademais das fantasias e fetiches projetados sobre as mulheres e como essas projeções compõem o quadro familiar e social, o apagamento dessa história é a continuidade dessa violência, portanto, sua colonialidade. De acordo com María é possível a elaboração de uma outra história. Uma história da resistência contra a dominação, a sua decolonialidade.

2.5. Uma escrita desviante, Audre Lorde

Segundo Yuderkys Espinosa Miñoso, María era uma grande admiradora da obra de Audre Lorde, e soube disso quando se interessou em ouvir as memórias e reflexões que a filósofa contava sobre os feminismos das mulheres de cor norte-americano dos anos 1970. Nessas lembranças, a presença de Gloria Anzaldúa e Audre Lorde compunham o movimento de solidariedade política pela luta do que denominavam de *Queer Nation*. María e Lorde participaram de reuniões nas quais

---

[268] Como diria o ministro dos Direitos Humanos e da Cidadania da federação brasileira, Silvio de Almeida, apossado em 03/01/2023, "Vocês existem e são importantes para nós".
[269] MCCLINTOCK, 2010, p.85.
[270] LUGONES, 2020, p. 74.

discutiram sobre como algumas mulheres da classe média obtinham privilégios pelas lutas feministas em detrimento da opressão de mulheres racializadas.[271] Lorde foi uma importante poetisa defensora dos direitos das mulheres. María, por sua vez, foi reconhecida pelo feminismo decolonial. E ambas se destacaram no engajamento e na escrita do feminismo decolonial. Vejamos aqui, na relação entre essas mulheres – María, Lorde e Anzaldúa – uma identificação coletiva e de cor.

Sigmund Freud nos escreve sobre a psicologia do *eu* e a psicologia coletiva e chega à conclusão de que a primeira é focalizada na pessoa na sua individualidade, enquanto a segunda é pensada nas pessoas como fenômeno social. O mais interessante dos estudos freudianos se apresenta nos seus resultados de investigação. Suas respostas apontam na direção de que, poucas vezes, a condição psíquica de um sujeito está separada das suas relações com as outras pessoas. O outro é, muitas vezes, visto como um exemplo de identificação, aquele que te oferece ajuda ou que te coloca em desafio. Na vida psíquica o *eu* e o *outro* caminham lado a lado. Dessa forma, a psicologia individual é também e justamente coletiva.[272] Até aqui, a principal referência psicanalítica mundial caminhou muito bem. Mas e quando o lugar que o *eu* de uma pessoa ocupa é um corpo que, devido às suas intersecções, foi historicamente desumanizado? Quem irá compreendê-lo como modelo ou lugar de poder, como objeto de amor ou de erotismo, de colaboração ou de provocação? Essas perguntas não foram respondidas pelos clássicos autores da psicanálise, eles as denegaram. Estaria o pai branco da classe média hetero e cisgênero duelando com a sua "sombra"? Ouvindo durantes meses vozes denegadas, uma desviante mãe negra e lésbica me respondeu.

> Eu nasci negra e mulher. Esforço-me para ser a pessoa mais forte que eu conseguir – para viver a vida que me deram e para promover algum tipo de mudança que leve a um futuro decente para esta terra e para os meus filhos. Sendo uma pessoa negra, lésbica, feminista, socialista, poeta, mãe de duas crianças – uma delas, um garoto – e parte de um casal interracial, eu me lembro a todo momento de que sou parte daquilo que a maioria chama de desviante, difícil, inferior ou simplesmente "errada".[273]

[271] *Página 12*, 03/09/2021.
[272] FREUD, 2020, p. 137.
[273] LORDE, 2019, p. 235. Publicado originalmente em 1983 sob o título *There is no hierarchy of oprression*.

O lugar de Audre Lorde é um *não-dito* interseccional da "operação historiográfica"? Eu respondo que sim, mas que na contemporaneidade essa fotografia tem sido tecnicamente focalizada, enquadrada e esteticamente mais elaborada. Lorde, por diversas vezes, na sua escrita, nos diz que sente muita raiva. Qual a origem dessa sua emoção? Sua resposta é que não vem de outras mulheres negras, mas se volta contra elas. Isso acontece porque nas famílias, nas instituições e na sociedade, as mulheres negras foram ensinadas a serem gentis e cuidarem dos outros, mas não delas mesmas. "Somos mulheres negras, definidas como nunca boas o bastante."[274] O que nos resta é a excelência para nos tornarmos humanas. Requerer sua "própria" estratégia de humanidade por meio de melhores resultados faz com que as mulheres negras sejam grandes adversárias dos homens brancos. Na atual realidade brasileira, como vimos antes, os lares nos quais a liderança é uma mulher, são elas majoritariamente negras. Em contraste, essas famílias são as mais economicamente afetadas devidos às desigualdades raciais e de gênero.[275]

O desacolhimento da diferença é o resto do racismo, da escravidão e do sexismo que estrutura e institucionaliza não apenas a situação contextual brasileira, mas também a americana. Lorde nos diz que a imagem que os Estados Unidos fizeram das mulheres negras é o mesmo que um tapa-olho que as insensibiliza de visualizarem seus próprios poderes. Por isso, a escritora teve que analisar e enfrentar esse entrave, parte por parte, com muita dor, para conseguir se apropriar das suas energias plena e criativamente.[276] Faz parte dessas estratégias de negação o descaso com a escrita da história dessas mulheres. A historiografia, quando se propôs a fazê-la, não se dispôs a de fato ouvi-las. Mas, como bem disse Beatriz Nascimento, é preciso permitir que elas, mais do que serem objetos de estudo de etnólogos, possam também escreverem essa história.

Outra autora norte-americana que se interessou autenticamente em investigar e escrever sobre a história da escravidão, especialmente das mulheres negras, foi Saidiya Hartman. Na verdade, nas palavras de Hartman, ela se empenhou no arquivo das experiências das pessoas escravizadas. Mas, ao se

---

[274] LORDE, 2019. p. 217.
[275] *Agência Brasil*, 05/08/2022; *Hypeness*, 23/01/2020; *Notícia Preta*, 25/07/2022.
[276] LORDE, 2019. p. 188

dispor a fazer isso, se deparou com narrativas e ficções da História impossíveis de serem contadas.[277] Hartman esbarrou com o *real* da escravidão, seu indizível. Aquilo que não é escrito, o *não-dito* interseccional da "operação historiográfica". Isso porque as pessoas escravizadas não foram as violências que sofreram. A escritora esclarece que sua intenção não era reestabelecer os mortos, mas "pintar" o quadro o mais realista possível das cativas e cativos, por meio do processo de narração, uma metodologia criada pela pesquisadora denominada de "fabulação crítica".[278]

Mas, às vezes, o que impede a escrita dessa História é o amor. Segundo Hartman o "amor encoraja o esquecimento, que tem o objetivo de levar embora o passado do escravo." Esse sentimento faz com que os afrodescendentes sejam também condescendentes com a negação. "O amor estende a capa do pertencimento e cobre a origem do escravo, que reside em atos de violência, mas não remedia o isolamento de ser separado de seus parentes e de ter negado seus ancestrais."[279] O ato de investigação e escrita da ancestralidade negra, da escravidão e da resistência ao racismo vigente, que não sabe lidar com a diferença, demanda doar menos amor.

> A rejeição institucionalizada da diferença é uma necessidade absoluta em uma economia baseada no lucro que precisa de forasteiros como superávit. Como membros dessa economia, todos nós fomos programados para reagir com medo e ódio às diferenças humanas e a lidar com essas diferenças de determinada maneira, dentre três: ignorá-las e, se isso não for possível, imitá-las se acharmos que são dominantes, ou destruí-las se acharmos que são subordinadas. Mas não temos modelos para conviver com nossas diferenças como iguais. Em consequência disso, essas diferenças têm sido mal interpretadas e mal utilizadas a serviço da separação e da confusão.[280]

Nas suas conversas textuais com Lorde, María escreve que a emoção da raiva, registrada pela autora, tem por objetivo expressar a necessidade de superação das distorções que causam a separação. A raiva é entendida na interpretação lugoneana como exteriorização do amor e não aceita reciprocamente outra coisa que não seja amor de volta. "É uma raiva generosa. Se estende de um modo que sobrepassa por completo uma série de obstáculos extraordinários."[281]

---

[277] HARTMAN, 2020, p. 27.
[278] HARTMAN, 2020, p. 28.
[279] HARTMAN, 2021, p. 96.
[280] LORDE, 2019. p. 240.
[281] LUGONES, 2021, p. 182.

A escrita de Audre Lorde é uma pulsão criativa para seu sintoma de ter sido uma desviante. Uma pessoa que carregou em seu corpo uma porção significativa de ser fora da norma. O que ela escreveu nos encanta ainda hoje, intelectual e emocionalmente. Nos faz sentir raiva e amor no processo de desalienação das nossas subjetividades. Ela escreveu do seu próprio lugar, mas também de um coletivo de mulheres negras lançadas à sorte do *real*. Escreveu sobre as pessoas brancas que se relacionam com as mulheres negras, sobre o cotidiano, a história, a política, o poder e a sexualidade. Sua escrita expressa um desejo de integração do *eu*, de educação, de descoberta de si mesma nos outros, enquanto esses se lembram do que há dela neles. Uma querença de irmandade!

María, por sua vez, se sentia tocada pela escrita de Lorde e impulsionada em produzir a sua interpretação dela. Comovida pelas teorizações da escritora norte-americana no que concerne a conexão entre o amor e a raiva, não por acaso, María compreendeu como esses afetos e emoções podiam movimentar a criatividade coletiva e feminista das mulheres de cor. A ensaísta argentina era uma colecionadora de leituras e o pensamento e a escrita de Lorde fortaleceram os laços dessa amizade e amor intelectual.

> O que torna essa raiva tão interessante é que, ao compreendê-la, Lorde pode reconhecer seu amor por outras mulheres. Compreender qual é a raiva e o que há de errado com ela, significa entender seu desejo pela companhia de outras mulheres negras. Ela diz que a raiva mascara "minha dor por estar separada, de quem mais juntas deveríamos estar".[282]

Na sua interlocução textual com Lorde, María argumenta que, para a autora, em termos temporais, a opressão das mulheres negras não diz respeito apenas ao passado, mas ao presente. Mais do que isso, a estrutura racista permite o julgamento entre mulheres negras. No ensaio *La ira desbordante*, María teoriza que Lorde expressava pena pela distorção que se fazem das mulheres negras, e isso lhe causava raiva, já que ultrapassar as fronteiras dos significados de mundos produzidos pelas pessoas é um exercício difícil de dominar.

> Portanto, essa raiva não depende apenas ou principalmente do reconhecimento de um conteúdo cognitivo, mas exige uma resposta emocional não cognitiva e, mais ainda: solicita que a resposta emocional, o eco, adquira conteúdo cognitivo, ou seja, que se converta totalmente em raiva. A aquisição de conteúdos cognitivos exige que “ouçamos os seus

[282] LUGONES, 2021, p. 180. Minha tradução.

> ritmos", que "aprendamos com ele a ir além da forma como nos é apresentado, à sua substância". Isso implica "que os casais se encontrem a partir de uma base comum para examinar a diferença e alterar as distorções que a história criou em torno de nossa diferença".[283]

Vejamos que María faz uma importante crítica à responsabilidade histórica por essas distorções, assim como Brown dizia que os livros contavam somente a história das mulheres brancas. Por outro lado, ela entende que a raiva teorizada por Lorde não depende apenas da compreensão intelectual, se faz necessário uma prática de traspassamento da raiva na qual é necessário saber ouvi-la intelectualmente para além da maneira como ela se apresenta a nós. É um exercício onde a racionalidade e as emoções estão interligadas na criação de novos sentidos de mundo. María acrescenta, no mesmo ensaio, que Anzaldúa também nos presenteou com uma interpretação comovente e emocionante da raiva. De acordo com o sentido que María deu para a raiva teorizada por Anzaldúa, essa emoção queria se comunicar.

> Em suma, enquanto penso na raiva, tenho em mente o ser que está com raiva, os mundos de significado que fazem sentido para esse ser e para sua raiva, os mundos de sentido em que esse ser não tem sentido enquanto está com raiva, e se a raiva tem uma intenção comunicativa ou não comunicativa. Também penso em treinar nossa raiva por motivos de resistência ou autocuidado. Parte de nossa raiva pode ser prejudicial, mas ainda precisamos reconhecê-la para lidar com ela e não confundi-la com o trabalho de nossos seres na resistência raivosa.[284]

Miñoso diz que María e Anzaldúa se conheciam, mas ainda não tinham se esbarrado, até um desses congressos em que muitas feministas de resistência se encontram e, logo, "houve um flerte entre elas", uma dessas conexões entre amor e raiva. María queria que Anzaldúa usasse o termo *queer* para se autodenominar, apesar de criticá-lo. Segundo Miñoso, isso estava relacionado com o espaço/tempo, enquanto Anzaldúa morava nas divisas entre o Texas e Los Angeles, María estava em Nova York, o que implicava em movimentos de resistência com características de atuação diferentes. Em Nova York, a classe média branca se incorporava ao movimento de rua das pessoas de cor e com o tempo se apropriava dele, e isso causava raiva em María. [285]

---

[283] LUGONES, 2021, p. 181. Minha tradução
[284] LUGONES, 2021, p. 168. Minha tradução.
[285] *Página 12*, 03/09/2021.

Em uma escrita, ao mesmo tempo, autobiográfica e "autoanalítica",[286] María descreveu a raiva que sentia:

> Em parte, penso na raiva porque a experimentei como uma emoção problemática: por um lado, senti-me cada vez mais incomodada; por outro lado, sempre detestei ser dominada pelas emoções. Então tentei me conter, moldar, moderar minha própria raiva. Eu desconfiava da raiva descontrolada como fonte de conhecimento, como ímpeto para ação política, como tom para minha interação com outras pessoas.[287]

A elaboração da raiva de María aconteceu por meio da *percepção-amorosa* que desenvolveu por outras mulheres. Segundo ela, testemunhou mulheres experimentando essa "raiva transbordante" e entendeu que isso era muito poderoso. No sentido convencional de mundo, essa raiva é inaceitável, já que fomos ensinados que devemos ter controle sobre essa emoção, do contrário estamos sendo irracionais e perdendo em intelectualidade. Mas María afirma que: "No entanto, quando observava as mulheres que estavam em meio a sua raiva transbordante, as notava excepcionalmente lúcidas."[288]

Enfim, se torna possível sugerir que a raiva foi uma emoção que impulsionou a escrita de Anzaldúa, Lorde e María no que concerne os feminismos das mulheres negras e de cor nos Estados Unidos, ao mesmo tempo, a teorização dessas mulheres ganharam visibilidade na geopolítica americana. Sem abrir mão da objetividade e da epistemologia, María se baseou em tantos outros ensaios para desenvoltura da estilística e estética do seu ensaísmo. Sua escrita de um lugar escuro, e sua capacidade de observação, escuta e argumentação contribuíram fortemente no desenvolvimento das suas teorias e práticas feministas e plurais,

---

[286] O termo "autoanalítica" que estou utilizando, é referenciado por Georges Didi-Huberman no livro *A vertical das emoções: as crônicas de Clarice Lispector*. O historiador e filósofo das artes se dispôs a analisar a produção literária de Clarice Lispector. Nessa incumbência, que o autor nomeou de "vertical das emoções", indicou que Clarice dizia que suas crônicas não eram autobiográficas, a escritora não queria contar sua vida para as pessoas. Essa linguagem estrangeira das palavras, que muitos estão de acordo em nomear de inconsciente, para Didi-Huberman é possivelmente uma das características das crônicas de Clarice, em razão disso, o autor disse que: "Fala-se bastante do inconsciente nessas *Crônicas*, em um modo que poderia ser descrito como autoanalítico, embora bem distante de qualquer sintaxe freudiana no sentido mais estrito." DIDI-HUBERMAN, 2021, p. 10. María, diferentemente de Clarice, não se defendia de estar tomando a sua própria história como ponto de partida para suas teorizações da coletividade feminista. Desse modo, é justo dizer que sua escrita é também uma autobiografia. Quanto ao uso que faço do termo apresentado por Didi-Huberman, é na verdade, uma análise elogiosa à María devido sua competência de ouvir a si mesma sem denegar.

[287] LUGONES, 2021, p. 168-169. Minha tradução.

[288] LUGONES, 2021, p. 170. Minha tradução.

especialmente na sua formação intelectual. Atenta as movimentações intelectuais do seu tempo, incorporou o trabalho de uma gama diversificada de autores. Sua leitura revelou uma estratégia intelectual de discutir e refinar ideias inovadoras de muitos intelectuais. Além de laborar com a interdisciplinaridade, as metáforas, as imagens abstratas, ideias e reflexões. Redigiu para a academia e fora dela, sem deixar de lado a idoneidade de seu pensamento intelectual e suas convicções políticas. Escreveu, sem dúvida, se identificando com as mulheres dos feminismos que teorizou e praticou, com raiva e amor.

Capítulo III
Feminismos e interseccionalidade

> Certamente existem diferenças muito reais entre nós, com relação a raça, idade e sexo. No entanto, não são essas diferenças que estão nos separando. É, antes, nossa recusa em reconhecê-las e analisar as distorções sobre comportamentos e expectativas humanas. [289]

As atribuições sobre a *identificação* na teoria de Sigmund Freud e Jacques Lacan se colocam em um lugar ambivalente. De um ponto da visão, questiona o *Édipo*, o *pai ideal*, o *pai morto* e o saber.[290] Simulando indiferença ao falocentrismo dessa teoria e me concentrando na sua práxis política, a *identificação* é também definida como uma defesa ampliada do panorama familiar para o social. Como argumento histórico, os teóricos recorreram aos fenômenos religiosos, militares e segregacionistas para demonstrar sua objetividade. Para psicanálise que se incumbe em aprofundar nos conteúdos recalcados, a origem do laço de identificação é inconsciente, primordial, sem memória e pode produzir sintomas. De outro ângulo da visão, a identificação é conceituada como uma das mais originárias demonstrações de afeto a uma outra pessoa. A formação do *Eu* acontecendo pela via de um *Outro*, uma alteridade que nos antecede e se relaciona conosco. Se regressiva, pode trocar a conexão "libidinal de objeto" pela introjeção. Outra maneira de expressão da identificação acontece pela ligação entre pessoas que não endereçam uma a outra pulsão sexual, pois estão demasiadamente identificadas.[291]

Ademais das proposições apresentadas por Lacan e Freud, é claro que por vias éticas o psicanalista deseja somente analisar, e para isso, elabora intelectualmente interpretações. A questão é que o desejo se forma por vias de outros destinos da pulsão que não apenas ético. A resposta para isso é objetiva, o desejo do analista passa a se endereçar na direção de que o analisando se identifique com os sentidos que produz, seus sugestionamentos. Ato que, em demasiado, é justamente criticado por Sándor Ferenczi no ensaio "Sugestão e Psicanálise", no qual o autor elucida que a psicanálise é uma coisa e a sugestão é

[289] LORDE, 2019, p. 144.
[290] LACAN, 2003, p. 583.
[291] FREUD, 2020, p. 181.

outra. Mas, quando o analisando recusa a interpretação ou o sugestionamento poderá ser colocado na posição algébrica do discurso histérico, nos casos em que a ansiedade interpretativa faça pouco dano.

No que isso implica nessa pesquisa sobre María Lugones e sua produção intelectual? Ela também foi uma exímia teórica da *identificação*. Sua práxis da *percepção-amorosa*, pensada de dentro do feminismo pluralista norte-americano das mulheres de cor, que começou nos anos 1970, considerou esse processo psíquico como ponto central de relações pessoais, institucionais e da crítica da epistemologia feminista. Quando se mudou para os Estados Unidos, María se "separou coalhadamente" de seu narcisismo. Não era mais uma mulher branca na América Latina, passou a ter cor na *streetwalker*.

Na academia norte-americana, María se tornou uma intelectual *segregada*. Mas o que estou denominando de intelectual segregada? Através da junção da teoria de Jacques Lacan e do pensamento decolonial, é na verdade a separação "borromeana" grupal oriunda de disputas epistêmicas dos restos coloniais. O pensamento intelectual decolonial nos Estados Unidos está à margem da intelectualidade europeia e norte-americana. O grupo Modernidade/Colonialidade tem sua composição formada por intelectuais latino-americanos produzindo no espaço geopolítico de poder estadunidense. Não é uma questão de sentimento, é uma marginalização do saber intelectual factual. María diz no ensaio *Pureza, Impureza e separação*, que:

> As histórias afiliadas incluem a formação de vozes contestadoras, que revelam a mistura de raças, gêneros, culturas, classes e outras diferenças que afetam e constituem a identidade dos membros do grupo. Esta é uma diferença de orientação muito significativa em relação àquela sugerida na literatura pós-moderna, que vai contra a política de identidade e tende a minimizar a importância política dos grupos. [292]

Quanto à sugestão da literatura pós-moderna, María está se referindo as posições configuradas por Judith Butler e Donna Haraway. No que diz respeito à epistemologia feminista, essas intelectuais estão no centro das discussões e dos debates sobre o gênero e os estudos feministas. As intelectuais que produzem uma epistemologia de dentro dos feminismos das mulheres de cor estão na fronteira, marginalizadas pela ciência e pela academia hegemônica estadunidense. Nas

[292] LUGONES, 2021, P. 218-219. Minha tradução.

palavras de bell hooks, estão no lugar da resistência e de possibilidades radicais. Mas em se tratando dos sentimentos, María sentia-se *segregada* e *impura* desde a sua infância. Na entrevista que concedeu à Mariana Ortega, seu relato é de que ela e sua família não se sentiam confortáveis em ir às cerimônias que a posição acadêmica de seu pai os levava. E foi assim que ela descobriu que era impura. Na elaboração dos seus afetos e sentimentos, seu pensamento filosófico esclarece que seus pais eram valorizados em virtude da posição que seu pai alcançou na universidade e no departamento de bioquímica e indústria. A sua ancestralidade não branca/anglo e pobre eram o motivo da segregação. [293]

A intelectual feminista decolonial escreveu que quando pensava no feminismo decolonial, pensava também em desmascarar a lógica dos feminismos branco e socialista pós-moderno de intelectuais como Donna Haraway, Judith Butler e Monique Wittig. Como intelectual segregada, María ocupava os espaços acadêmicos e epistêmicos norte-americanos, mas se encontrava dissociada pelo corpo, ela não era universal. Nos termos biológico, social, histórico e político estava marginalizada, como uma representação imagética e metafórica de um pássaro engaiolado proporcionado por uma criança da *calle*. Ave avistada por pequenos voyeurs indiscretos. Por um lado, homenageada e premiada pelos discursos acadêmicos com o *Frantz Fanon* de 2020, por outro, segregada se comparada aos intelectuais hegemônicos.

Lacan é claro, a segregação é epistêmica e científica. Para o autor, a marginalização é dialética e edipiana, o sujeito universal está identificado com o *pai ideal*, o resultado disso, aparece na teoria e na prática.[294] O feminismo branco hegemônico está identificado com o ideal de mulher, e por isso, exclui e segrega. Pesquisadores racializados estão nas ruas epistêmicas e buscam novas direções para responderem à pergunta: quem são as pessoas que dizem o que é ciência? A resposta é objetiva e corporificada, nos diz Donna Haraway, marcada pelas categorias Homem e Branco. Acrescento que, de preferência da classe média, fotômetros coordenados pelas corporações do capital laboratorial. Para Haraway, o crescimento das correntes dos feminismos que buscam constituir bases teóricas

[293] María Lugones em entrevista à Mariana Ortega no livro *Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones*. LUGONES, 2019, p. 274-275.
[294] LACAN, 2003, p. 583.

para a perspectiva dos subjugados nos Estados Unidos é notável e com razão. Como exemplo, destaca as intelectuais Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa e Sandra Harding. Mas ressalva a romantização da perspectiva dos menos poderosos.

> Os posicionamentos dos subjugados não estão isentos de uma reavaliação crítica, de decodificação, desconstrução e interpretação; isto é, seja do modo semiológico, seja do modo hermenêutico da avaliação crítica. As perspectivas dos subjugados não são posições "inocentes". Ao contrário, elas são preferidas porque, em princípio, são as que tem menor probabilidade de permitir a negação do núcleo crítico e interpretativo de todo conhecimento. Elas têm ampla experiência com os modos de negação através da repressão, do esquecimento e de atos de desaparição (...) [295]

A perspectiva crítica de Haraway sobre os posicionamentos dos subjugados evidencia por oposição o seu posicionamento científico feminista. Logo sua intersecção é apenas sob a categoria Homem. Haraway concentra suas análises a partir de uma perspectiva parcial, localizada e corporificada pelas categorias Mulher e Branca, sendo assim interseccionada apenas pelo gênero. Outras intelectuais dos feminismos que surgiram nos Estados Unidos, corporificadas por mais categorias interseccionais de subordinação criticam propostas científicas e feministas que desconsideram que a categoria mulher não é universal. Uma delas é María Lugones. Portanto, o problema, nesse capítulo dessa dissertação é também evidenciar que a segregação mais do que científica e epistêmica, é interseccional. As categorias da diferença sendo utilizadas para separar, uma *separación-cuajado* da teoria lugoneana.

Nesse sentido, a proposta é mostrar que, a *segregação* na teoria lacaniana se aproxima em algumas tramas da filosofia lugoneana sobre a lógica da “pureza” que marginaliza as pessoas que saem fora do que é entendido como “puro”, como os chicanos em meio aos norte-americanos e as lésbicas em meio aos heterossexuais. A universalização científica das pessoas tem como consequência a construção fantasiosa de grupos sociais homogêneos, incluídos e integrados socialmente, mascarando os processos de *segregação/separação* internalizados. Uma das consequências disso, e que podemos observar, é quando as pessoas

[295] HARAWAY, 1995, p. 23.

segregadas se separam e assumem a culpa[296] da *segregação/separação*. Por exemplo, o movimento lésbico separatista ou o feminismo negro estadunidense dos anos 1970.

Em 1977, ano marcante na história das mulheres nos Estados Unidos, aproximadamente 20.000 pessoas se reuniram em Houston, Texas, para a Conferência Nacional de Mulheres. Antes dessa conferência nacional, foram realizadas 56 pré-conferências em todos os estados norte-americanos. Grande parte das conversas e debates que aconteceram nesse encontro, se passaram na Califórnia e posteriormente impactaram as discussões nacionais. O estado teve a maior delegação de todas as localidades, porque tinha uma representação comparativa mais diversificada em termos de sexualidade e raça, além da sua importância histórica no ativismo de mulheres. Uma sucessão de propostas sobre os direitos internacionais das mulheres e de políticas públicas de desenvolvimento e da inclusão social dos grupos de renda, idade, raça, localidade, religião, gênero, sexualidade e outras intersecções de identidades sociais e estruturas de opressão foram discutidas com objetivo de encontrar soluções. As autoras Doreen Mattingly e Jessica Nare denominaram o conjunto de eventos femininos e feministas que aconteceram nesse ano nos Estados Unidos de “um arco-íris de mulheres”. [297]

De acordo com Mattingly e Nare, a introdução da perspectiva interseccional durante as reuniões se estabeleceu como parte do plano de ação do ativismo feminista, especialmente contra a discriminação sexual e racial, fortalecendo o movimento lésbico e o feminismo negro nos Estados Unidos. O engajamento desses feminismos promoveu a visibilidade da diferença entre as pessoas e suas demandas, com atuações radicais e separatistas. Da mesma maneira, estabeleceu uma política da diferença pela inclusão social. Por isso, as autoras alertam para eventuais análises que façam uma fusão dos feminismos, como por exemplo, vincular distintas vertentes dos feminismos no “feminismo

[296] Estou chamando de assumir a culpa o ato de se responsabilizar pelas suas ações e as ações do outro. Quando o movimento feminista das mulheres lésbicas se separa dos outros feminismos, acabam por assumir todas as responsabilidades, inclusive a responsabilidade do feminismo hegemônico de *segregar/separar*. Ao se separarem, as lésbicas separatistas levam para si essa responsabilidade, que na prática é feita pelo feminismo hegemônico e pelo heterossexualismo, que não se responsabilizam. A soma das responsabilidades sobre um se torna culpa.
[297] MATTINGLY & NARE, 2014, p. 89.

liberal", criando a ilusória suposição de que as feministas lutaram apenas pelas pautas de gênero.[298]

Outra ação resultante da Conferência Nacional de Mulheres é o uso da terminologia "mulheres de cor" nos discursos políticos feministas interseccionais e da diferença. Antes disso, já se usava "pessoas de cor". A marcação de raça e gênero tinha por intenção promover uma identidade coletiva de conexão entre as mulheres não brancas que viviam nos Estados Unidos. Mas, ao mesmo tempo, as pautas feministas identificavam a diferença entre os grupos de mulheres que integravam as mulheres de cor.

> O mais longo e detalhado Plano de Ação, a prancha revisada tinha mais de seis páginas. Abordou questões compartilhadas por todas as mulheres de cor e específicas de cada grupo. Os problemas comuns discutidos incluíram: esterilizações forçadas, educação monolíngue, testes com viés cultural, alta taxas de mortalidade infantil, confinamento a empregos mal remunerados e moradia precária, falha em aplicar ações afirmativas e programas especiais de admissão, e preconceito no plano de saúde. As mulheres de cada grupo também identificaram suas próprias questões particulares. Por exemplo, as mulheres nativas americanas se opuseram à remoção de crianças de suas comunidades e buscaram garantias de direitos tribais; as mulheres asiático-americanas abordaram os estereótipos da "minoria modelo", que tornavam as condições de trabalho e a linguagem barreiras invisíveis; as mulheres afro-americanas focadas no desemprego e habitação; e as mulheres hispânicas falaram sobre deportação, direitos e cidadania.[299]

Assim, o silogismo se torna evidente, mulher negra é de cor, mas mulher de cor não necessariamente é negra. Cabe ressaltar que María Lugones produz sua própria interpretação decolonial e uma práxis sobre as mulheres de cor. Para a intelectual, o termo "mulheres de cor" foi cunhado nos Estados Unidos por mulheres vítimas da dominação racial e da colonialidade do gênero.

> Não se trata apenas de um marcador racial ou de uma reação à dominação racial, ele é também um movimento solidário horizontal. "Mulheres de cor" é uma frase que foi adotada pelas mulheres subalternas, vítimas de diferentes dominações nos Estados Unidos. "Mulheres de cor" não propõe uma identidade que separa, e sim aponta para uma coalizão orgânica entre mulheres indígenas, mestiças, mulatas, negras, cheroquis, porto-riquenhas, siouxies, chicanas, mexicanas, pueblo – toda a trama complexa de vítimas da colonialidade do gênero, articulando-se não enquanto vítimas, mas como protagonistas de um feminismo decolonial. A coalizão é uma coalizão aberta, com uma intensa interação intercultural.[300]

[298] MATTINGLY & NARE, 2014.
[299] MATTINGLY & NARE, 2014, p. 97. Minha tradução.
[300] LUGONES, 2020, p. 80.

Outras intelectuais como bell hooks, Patricia Hill Collins e Angela Davis mostram que apesar do intuito do termo “mulheres de cor” ser o engajamento de uma identidade coletiva entre as mulheres não brancas, seus usos podem excluir as experiências das mulheres negras. Por isso, as autoras sugerem a realização de análises epistemológicas que evidenciem as diferenças entre as mulheres de cor. Nesse sentido, essa pesquisa propõe, do mesmo modo, uma compreensão dessas mulheres em sua totalidade. Em vista disso, não nomeio de totalidade um grupo de mulheres ou o entendimento universal delas, mas cada mulher como um todo e não os seus fragmentos. Em outras palavras, a compreensão da mulher em suas intersecções, especialmente por esse estudo, inclusive, se tratar da história dos intelectuais, e ser dedicado à María Lugones situada em um corpo latino-americano, uma intelectual de cor nos Estados Unidos.

Situar um corpo é parte dos argumentos da epistemologia feminista de Haraway. Epistemologia essa que, de certo modo, se contrapõe ao pensamento decolonial, pois não tem como política epistemológica as análises que consideram as imposições coloniais e a interseccionalidade. Haraway propõe a corporificação e a localização do conhecimento científico e epistemológico e sua crítica é contra o relativismo e a totalização. Sua sugestão é o conhecimento conectado às redes de solidariedade políticas e responsável. Para a feminista pós-moderna, o “(...) relativismo e a totalização são, ambos, ‘truques de deus’, prometendo, igualmente e inteiramente, visão de toda parte e de nenhum lugar, mitos comuns na retórica em torno da Ciência.” Haraway defende a racionalidade e recorre à crítica do “distanciamento apaixonado” de Thomas Kuhn.[301]

O que posso concluir disso é que o modelo epistêmico sugerido por Haraway não pratica uma retórica de ataques à intimidade do cientista, mas busca compreender a ciência que esse profissional produz a partir da sua posição. O cientista e sua ciência são situados e responsabilizados pela sua produção. Esses profissionais devem ser capazes de se distanciarem, em certa medida, não apenas do objeto que pesquisam, mas da ciência com a qual trabalham e isso inclui criticá-la e reconhecer a sua dimensão política. A distância não é apaixonada ou desengajada, mas de uma objetividade arriscada, ética em reconhecer a “fantasia

[301] HARAWAY, 1995, p. 23-24.

científica" e a "ficção científica". [302] Epistemologia que sabe da humanidade e finitude do epistemólogo.

A ciência e a epistemologia para Lugones, Haraway e Lacan são diferentes, mas profundamente conectadas pela política. Esses intelectuais reconhecem que a produção do saber científico interessa não apenas à coleta de dados, aos pressupostos elaborados pela comunidade científica, à sistematização de fenômenos por distintos métodos analíticos, à imparcialidade e à metodologia. O saber científico historicamente também se subordinou à colonialidade, ao capitalismo global, aos interesses institucionais e partidários, ao racismo, ao etnocentrismo e à política de alguns grupos em prejuízo de outros. Esse saber, o científico, diria muito bem isto María, reduziu as subjetividades e os saberes dos povos colonizados.

Quanto à redução das subjetividades e o saber científico, Lacan nos apresentou a sua teoria conceitual sobre os discursos do *mestre* e o *universitário*. Todavia elaborado a partir do sujeito que interessa a essa psicanálise, o sujeito clivado, portanto dividido pelo inconsciente, diferente do sujeito cognoscente e parcial harawayriano ou o tático-estrategista lugoneano. O primeiro, o *mestre*, na modernidade, se posiciona como a *verdade* e busca fazer com que o sujeito labore similar à lógica da dialética mestre e escravo de Friedrich Hegel. Da família para os ambientes laborais, a máscara esconde a castração do mestre sob o resultado da produção do sujeito. O truque do mestre é fazer com que a sociedade acredite que os ganhos obtidos são exclusivamente frutos do seu trabalho.[303] Lembrando que, mestre e escravo podem ser substituídos por outras posições hierárquicas sociais atuais.

O segundo, o *universitário*, ocupa a posição do *saber* legitimado pela instituição. Na medida certa, o discurso universitário promove as interligações de interesses entre as pessoas e as instituições. Demasiadamente, o seu agente *goza* em castrar o sujeito e evidenciar constantemente as suas faltas. A produção de saber não satisfaz completamente os problemas sociais, essa insatisfação cria um sujeito barrado, seja pela insatisfação social ou pela imposição das normas institucionais. Os dois discursos – mestre e universitário – estão intimamente

[302] Os termos "fantasia científica" e "ficção científica" são mencionados por Haraway.
[303] LACAN, 1992, p. 81-94.

conectados, pois o sujeito pode se tornar um escravo das imposições institucionais. Sujeitos e instituições possuem relações hierarquizadas, assim como, instituições e governos, esse último ocupando o significante mestre.[304] Da mesma maneira, as universidades e o capitalismo, como por exemplo, essas instituições produzindo pesquisas que fomentam lucros laboratoriais ou de outra categoria. Sem nos esquecermos que os discursos pessoais e institucionais estão intrinsecamente interligados, pois as instituições são integradas pelas pessoas.

Essa discussão teórica e conceitual se faz necessária para argumentar e defender um encadeamento relacional e um sequenciamento histórico da segregação epistêmica do pensamento lacaniano e da crítica à epistemologia eurocêntrica lugoneana. Ambas consideram uma separação epistemológica e científica que afeta os relacionamentos institucionais. Vimos que María defendeu sua tese de doutorado em 1978 e escolheu como âmago as relações pessoais e institucionais para a sua pesquisa e escrita. Para compreender profundamente essas relações, a *amizade* na concepção aristotélica estruturou suas análises e reflexões. Para a intelectual, vermos alguém na sua individualidade significa, ao invés de observação da sua "propriedade de identificação", uma análise do indivíduo na sua "personalidade, ideais, desejos, planos, ideias".[305]

Vejamos que, diferentemente de seus ensaios em *Pilgrimages/Peregrinajes*, na sua tese, María avalia a identificação por uma perspectiva de pouca importância. A intelectual passa a considerar a identificação, de modo significativo nas suas teorizações, quando se aproxima das teorias feministas. O ensaio *Playfulness, "World"-Travelling, and Loving Perception* é a amostra mais evidente disso. Publicado pela Revista Hypatia em 1987, esse trabalho torna público as teorias lugoneanas sobre identificação, um modo de viajar para o mundo do outro por meio de uma lente de amor. Minha hipótese para essa mudança se baseia na formação de María na filosofia de William James. Na concepção do também filósofo, o estado emocional de uma pessoa advém de alterações fisiológicas, portanto individuais, que resultavam em experiências corporais e consequentemente em uma emoção. Na passagem de uma filosofia que teoriza sobre o psiquismo e a subjetividade a partir de aspectos fisiológicos para

[304] LACAN, 1992.
[305] LUGONES, 1978, p. 15.

aspectos históricos e sociais, María adotou a identificação dando-lhe mais importância.

Segundo o ponto de vista dessa pesquisa, a identificação, as “mulheres de cor”, a interseccionalidade e o feminismo decolonial possuem uma intensa conexão na teoria conceitual e na práxis lugoneana. Isso acontece devido à trajetória intelectual de María, às suas relações pessoais e institucionais e às relações pessoais e institucionais que ela pesquisou e teorizou. Uma rede de coalizão e amizade entre as mulheres de cor. Assim como, em partes, a psicanálise freudiana entende que a identificação é amor, María confiscou essa parte para criar a sua intelecção sobre a coalizão, que perpassa pela identificação, pela resistência à subordinação, pela raiva e pelo amor. Não estou dizendo que María se amparava na psicanálise para suas teorizações, mas que o amor e a identificação são conceitos importantes tanto para teoria psicanalítica, quanto para a teoria lugoneana. A psicanálise labora com a identificação por caminhos que fazem o sujeito permanecer no laço social de modo íntegro ou por tendências que o fazem perder sua identidade em busca de um ideal. María trabalha com a identificação como um ato de amor, como uma escolha em viajar pelo mundo do outro sem uma percepção-arrogante.

Em outros sentidos, esse trabalho também entende que a identificação e a interseccionalidade perpassam por atravessamentos corporais. As categorias nos corpos das mulheres de cor são também suas intersecções e promovem uma relação de identidade coletiva e de cultura política entre essas mulheres. Isso sucede em função do conjunto de teorias e práticas, afetos e emoções que concedem significado e representação imagética[306] ao movimento político dos feminismos das mulheres de cor. Esse processo político fornece novas representações corporais para as normas precedentes dos feminismos hegemônicos e hipóteses para os complexos políticos de modo amplo. Assim, se inserem as políticas de representação, de representatividade e de inclusão social dos corpos das mulheres de cor em meio às condutas pessoais, institucionais e sociais, seja nos Estados Unidos ou outras localizações que se dedicaram à

[306] Me refiro ao termo imagética, como uma dimensão para além da representação de uma pessoa ou objeto em imagem, mas também pela imagem de uma pessoa ou objeto que se forma através da linguagem histórica, política, psicanalítica, intelectual e interseccional.

terminologia, mulheres de cor. Frantz Fanon, por exemplo, utilizou esse termo em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, publicado em 1952.

Quando María se identificou como uma mulher de cor, integrou os feminismos dessas pessoas. Sua escrita passou a ter como estética política as marcas categoriais e a cor dessas mulheres. Suas intersecções fizeram com que a intelectual registrasse suas lembranças pessoais em meio as suas teorizações no campo institucional, social e político. Nessas memórias, algumas vezes *não ditas*, narrou fragmentos da sua história e de outras mulheres, nas suas movimentações pessoais e da coletividade. Uma operação de lembranças dos seus relacionamentos familiares e de sociabilidade. Os seus ensaios foram sendo matizados de pequenos relatos autobiográficos, narrativas que ganharam intensidade nas entrevistas que concedeu.

As lembranças de sua mãe se fizeram presentes nessas entrevistas, aquela que estava lá ao ser internada pelo seu pai. A mãe testemunha da violência que a filha sofreu, uma das ouvintes dos seus desejos sexuais. Confissões insuportáveis para o seu pai, um homem do seu tempo, como diria uma professora de história. Apesar disso, após a sua confissão, qual a imagem se formou de María pelo seu tradicional seio familiar? Uma louca? Com essas indagações, não pretendo afirmar que seus familiares diziam isso sobre ela, mas que o discurso passou ao ato, levando a sua internação manicomial. Historicamente, as mulheres que exteriorizaram seus íntimos desejos ou que se colocaram em liberdade de exercê-los, em contextos repressores e tradicionalistas, terminaram por serem muitas vezes segregadas ou institucionalizadas. Nesse quadro se emoldura a imagem da neurose histérica, marcada pelo cientificismo da passagem do século (XIX-XX), pelo patriarcado e pela institucionalização principalmente das mulheres.

De acordo com Laura Natalia Vanadia, no panorama argentino, assim como em outros países da América Latina, as práticas de tratamento da saúde mental seguiam os modelos institucionais e profissionais europeus. Os referenciais asilares partiam do alienismo francês, cuja proposta configurava o médico como o centro do poder institucional. Esse poder era estabelecido pela capacidade do médico promover tratamento ao paciente, pela normatização e pela gestão

institucional. Os asilos, as colônias, os hospícios ou manicômios operavam mais predispostos à moralidade do que à ética das ciências médicas.[307]

> A loucura, antes vista como uma expressão humana e inerente ao homem, fora transformada em um objeto de análise, considerando seu caráter de periculosidade, o que implicava no isolamento dos doentes. Observando estes aspectos com atenção, pode-se perceber que a principal justificativa para a internação dos loucos era predominantemente de ordem moral, ao contrário do que se podia esperar de um contexto em que o saber médico estivesse presente.[308]

Sobre o contexto argentino dessa virada de século, Hugo Vezzetti nos escreve que

> Um conjunto de fatores heterogêneos entra em jogo nessa constituição, e nela se encontram tanto a organização dos hospitais quanto a atenção das questões de higiene pública como as normas burguesas de moralidade, e, mais fundamentalmente, as transformações que acompanham o projeto de conformação de um sujeito socio-moral coletivo. [309]

Diante dessas observações e considerações sobre a loucura e seu tratamento no contexto argentino, faço as seguintes argumentações sobre o que aconteceu em torno da internação psiquiátrica de María, mais além do seu contexto familiar para a história social. O primeiro aspecto que considerei se trata do recorte temporal da pesquisa de Vanadia de 1914 a 1940. María disse em entrevista que sua internação aconteceu quando tinha 17 anos, portanto em 1961, porém, os movimentos pela reforma psiquiátrica da Argentina, assim como no Brasil, começaram a partir dos anos 1970. Isso significa que os princípios dos tratamentos com base moral permaneceram até os primeiros efeitos da reforma, que continuou durante os anos 1980. À vista disso, muitas internações psiquiátricas eram movidas pela moralidade da época que associava a loucura vinculada à ideia de incapacidade, a problematizações da sexualidade e até mesmo como resposta às demandas familiares de comportamentos entendidos como imorais de seus membros. Em razão disso, argumento que María foi internada estritamente pela moralidade e não por questões da dimensão da realidade da sua saúde mental.

Outro argumento importante e de cunho reflexivo que nos convido a fazermos é a compreensão de que as epistemologias e as condutas de tratamento

---

[307] VANADIA, 2021. Minha tradução.
[308] Retirado em: http://www.ccms.saude.gov.br/hospicio/cotidiano.php
[309] VEZZETTI, 1985, p. 11. Minha tradução.

da saúde mental, em muitos países da América Latina, podem ser entendidas como práticas da colonialidade e seus restos. Sem muitas dificuldades podemos com clareza perceber que grande parte das pessoas internadas eram marcadas pelas suas intersecções, enquanto as figuras do médico e dos patriarcas que demandavam essas internações eram combinadas majoritariamente pelas categorias Homem e Branco. Se, por um lado, temos o cientificismo, o sanitarismo, a moralidade e o alienismo demarcando fortemente essa colonialidade das práticas de tratamento da saúde mental, por outro lado, damos continuidade aos seus restos, já que as reformas psiquiátricas foram estimuladas pela ruptura epistemológica e metodológica desencadeadas por Franco Basaglia, que tinha como ética do saber e da prática psiquiátrica desfazer a lógica segregacionista e reinserir socialmente o sujeito. Mas de qual sujeito? Um estereótipo europeu? Não chegarei a uma resposta nessa dissertação, mas cabe aqui a ponderação de que a epistemologia e a ciência que comumente compreendemos e utilizamos é estruturalmente ocidental e branca. O pensamento intelectual decolonial discute isso com profundidade. Para esses intelectuais, a tradição eurocêntrica construiu um modelo de racionalidade que nega a razão a todo conhecimento que não se subordina à epistemologia e a ciência europeia.

A terceira e última observação se refere a uma leitura metafórica da imagem de María, considerando os estudos históricos de Georges Didi-Huberman sobre a invenção da histeria pela iconografia fotográfica do Hospital da Salpêtrière. De acordo com o historiador e filósofo, a imagem da louca “passa dançando enquanto vagamente se lembra de alguma coisa.”[310] Os amigos e a família de María Lugones, autores de matérias publicadas pela imprensa em sua homenagem, disseram que ela cantava tango nas comemorações que oferecia em sua casa. “Se María convidasse alguém para comer, era um luxo: escutá-la cantar junto ao piano, nas festas ou na sua casa, era uma honra. Desarmava os tangos, sentindo-os e interpretando-os com voz grave e, ao mesmo tempo, extremamente doce.”[311] Quando a pessoa neurótica é observada bem de perto, assim na sua intimidade, percebemos a sua loucura ordinária. Minha hipótese diz respeito à concepção da

[310] DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 101.
[311] *Página 12*, 24/07/2020. Minha tradução. Entre os autores amigos estão: Pedro DiPietro, Joshua Price e Catherine Walsh. Entre os autores familiares estão: Leonor Lugones, Agustina Veronelli, Silvana Veronelli e Gabiela Veronelli.

imagem de María, constituída pela imprensa através das narrativas da própria intelectual, de seus amigos e familiares, antes e depois da sua morte, mas com a intenção de destacar o seu legado. Para corroborar com essa conjectura, ademais da ideia de imagem iconográfica, faço o exercício de entender a imagem formada pela linguagem. Uma simbolização do desejo de fortalecer a imagem de María como uma intelectual, que, além de investigadora da interseccionalidade e do feminismo decolonial, teve sua própria história marcada pelos fenômenos que investigou.

Didi-Huberman nos diz que, ao olharmos para a imagem da louca, perceberemos que elas foram perseguidas pelo olhar dos homens. As histéricas do final do século XIX tiveram sua imagem mediada e fabricada pelo paradoxo entre o sofrimento e a sedução. Os médicos da Salpêtrière, representantes dessa instituição, experimentaram juntamente com as internas a criação de imagens corporais para inventar essa estrutura psíquica. Mais do que contextualizando historicamente os fatos precedentes da psicanálise, Didi-Huberman fez uso dela para historicizar a iconografia fotográfica desse hospital, o historiador profundamente diz que as histéricas consentiam com o experimento:[312]

> Mas o paradoxo continua a ser lancinante: como será que um corpo se tornou, para terceiros, um objeto *experimental*, por ser propício à criação de imagens, e como terá esse corpo *consentido* nisso a tal ponto? É uma palavra muito forte: consentir é amar, em certo sentido, amar loucamente, e as histéricas da Salpêtrière realmente consentiram, sim, numa grande simulação do desejo, em montagens extraordinárias.[313]

Partirei dessa palavra, consentir, como uma possibilidade. Uma possível explicação para constituição da imagem de María pela imprensa enquanto instituição. Sua permissão em entrelaçar sua história, suas bordas e fronteiras na memória como no discurso em Michel Foucault. Assim como, no seu discurso postulado nas entrevistas que concedeu, uma "impureza" que combinou o seu *eu* e o *nós* coletivo. A *escrita de si* e das outras pessoas, que antepôs como pretensão o fortalecimento das narrativas de opressão e resistência vivenciadas por ela e pelas outras, uma identificação e coalizão. María não forjou ou inventou uma imagem de si, da interseccionalidade ou dos feminismos, mas consentiu que esta imagem realmente formada se tornasse um legado para as teorias feministas e o

[312] DIDI-HUBERMAN, 2015.
[313] DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 251.

pensamento decolonial. O que não deixa de ser uma demanda de amor às subjetividades subordinadas e um consentimento transferido para a família, os amigos, a comunidade acadêmica e a imprensa.

A família como instituição alvoreceu processos que entrelaçaram uma sucessão de acontecimentos de repressão e liberdade na vida e na trajetória intelectual de María. Repressão sexual que desencadeou na sua internação manicomial, na sua mudança para os Estados Unidos, na sua formação e engajamento filosófico. O sofrimento ocasionado pela sequência punitiva, desde o cárcere domiciliar no cômodo da quinta até a privação de liberdade institucional. A camisa de força, o tratamento de choque, a tortura psíquica, a saída e o abuso sexual, quer dizer, um seguimento de traumas. Essas circunstâncias traumáticas foram aos poucos dando espaço para uma mobilidade de liberdade, responsabilidade e elaboração. A leitura ainda no asilo, a amizade entre as internas e posteriormente na academia e na coletividade feminista, as viagens psíquicas e geográficas, a educação popular e acadêmica, a escrita ontológica e ensaística, o reconhecimento da arrogância e a percepção amorosa, foram entre tantas outras práxis de libertação de uma filosofia de vida e intelectualidade.

Seus amigos escreveram que “ela tinha uma concepção muito peculiar de família porque não lhe importava tanto os laços de sangue, mas sim os laços, as conversas e os encontros.”[314] Na sua família de laços consanguíneos, seus pais e irmãos foram sempre rememorados nas entrevistas que concedeu e na sua escrita. Escrita epistemológica e acadêmica que desfrutou da beleza e da pessoalidade das suas questões familiares, emocionais e afetivas, argumentando de si mesma para a coletividade, um movimento de identificação amoroso e epistêmico, a medida entre as emoções e o pensamento. A amizade que ultrapassou a consanguinidade nas conversas e encontros que estabeleceu e que foram de fundamental importância nas suas teorizações e na sua retórica. María reconhece que foi gradativamente se afastando da filosofia grego clássica e da pragmatista americana e se aproximando da coletividade feminista e de resistência. Mas essa pesquisa encontrou diversos momentos nos quais essas diferentes teorias se encontraram de maneira conectada na escrita dessa intelectual da interseccionalidade e do pensamento decolonial.

---

[314] *Página 12*, 24/07/2020. Minha tradução.

Depois da sua morte, a comunidade acadêmica produziu distintas tipologias textuais que foram publicadas em meios de comunicação de dentro e fora da academia como prática de luto. Notas, notícias, ensaios, artigos e livros que se despediam e buscavam caminhos para simbolizar o *real* da perda da pessoa e da continuidade da sua produção intelectual por ela mesma. O luto público juntamente com a laboração implícita através de uma representação e de uma representatividade da constituição de uma imagem de María pela linguagem. Berber Bevernage, em suas extensas pesquisas envoltas em uma teoria da história, as quais não seriam possíveis serem debatidas nesse trabalho, se dedica também ao tema do luto no legado de Jacques Derrida. Seu pensamento entende a clareza da existência de "uma relação íntima entre a maneira que pensamos sobre o tempo e historicidade, por um lado, e a maneira que pensamos o luto e a morte, por outro lado."[315] Bevernage nos diz que o luto em Derrida

> inicia muito antes da morte "real" ou física acontecer, e porque o luto relaciona-se a um tipo de memória que pode relacionar-se ao presente ou ao futuro tanto quanto ao passado, o tempo do luto coloca em questão a possibilidade de atribuir um tempo preciso para a ocorrência da morte ou mesmo a eventualidade [eventness] da morte.[316]

Não encontrei informações que datam precisamente quando María soube que estava doente, mas, me deparei com muitas lembranças comoventes desses seus últimos momentos de vida. Sua experiência de morrer sendo presenciada por familiares e amigos muito íntimos, como sua sobrinha Gabriela Veronelli, que disse em entrevista:

> Muito significativamente nos unimos na luta por sua saúde mental e física, contra as dores crônicas em seu corpo, suas costas, seu pescoço. Uma relação sensual, com todos os sentidos, sabendo ouvir a sua respiração, massageando o seu corpo. Dezenas de vezes juntas no pronto-socorro, em visitas aos médicos, em leitos de não sei quantos hospitais. Sendo uma testemunha fiel de sua resistência a ser vista e tratada como um corpo doente, como um objeto sem razão ou conhecimento de si, sem voz nem decisão sobre como viver e como morrer.[317]

---

[315] BERVERNAGE, 2018, p. 313.
[316] BERVERNAGE, 2018, p. 312.
[317] *Página 12*, 03/07/2021. Minha tradução.

Sua amiga, filósofa e ativista Yuderkys Espinosa Miñoso também acompanhou sua despedida e disse que:

> Sabíamos que sua recuperação seria lenta e o círculo familiar me colocou como uma das pessoas que cuidaria dela no hospital. Nos víamos todas as semanas e esse processo terminou de consolidar uma amizade. Foi um momento de grande aprendizagem, me dediquei a ouvir seu pensamento e suas anedotas sobre o feminismo de cor nos EUA nos anos 70, suas histórias com Gloria Anzaldúa e Audre Lorde, as lutas e diferenças com o que foi chamada de Nação Queer.[318]

Dos *dizeres* coletados por essa pesquisa, possivelmente o mais emocionado, profundo e escrito com riqueza de detalhes e razão, o do seu orientando de mestrado em Binghamton e atualmente professor na University Penn State, Hil Malatino diz que:

> O desamparo específico que informa o reconhecimento da morte iminente de uma cuidadora, uma mentora, uma anciã amada, uma amiga do coração e da mente (para mim, você era todas essas coisas e certamente mais) torna a maioria de nós uma criança. No dia em que você morreu, eu reverti, andando pela casa em lágrimas, chutando os rodapés, murmurando periodicamente "morte estúpida" em completa exasperação e algo quase chocante para qualquer um que pudesse estar ouvindo (meu parceiro, os cachorros), como se minha crença recém-adquirida na permanência do objeto tivesse sido completamente destruída. Como se eu realmente acreditasse que você sempre estaria por perto, que sempre reconheceria seu andar e seu impecável senso de vestimenta *marimacha* em corredores de conferências enfadonhos e correr para jogar meus braços em volta de você, dar-lhe beijos e ouvir você gritar *"Querida!"* surpresa com minha aparição repentina.[319]

Nessa pesquisa argumento ainda que é possível pensarmos a doença como luto e a possibilidade da morte, não que a morte não seja possível na saúde ou ao menos na sua ausência, mas que as doenças produzem uma nova relação temporal com a vida. A materialidade ou a abstração da vida em sincronicidade com a doença desdobra em uma série de reflexões, elaborações e novas práticas de uma vida assombrada pela morte. De qualquer forma, a morte assombra a vida pelo seu enigma e a nossa vulnerabilidade na experiência da sua possível aproximação. Na contraposição, a pessoa doente pode estar corporificada pela morte física, mas representada por um desejo de viver. Ainda que o viver não se dê pelo corpo, que possa ocorrer pela memória e pelo legado consentido.

---

[318] *Página 12*, 03/07/2021. Minha tradução.
[319] *The New Inquiry*, 31/08/2020. Minha tradução.

Por causa disso, penso a interatividade estabelecida entre a produção intelectual de María e daqueles autores que dão continuidade à sua filosofia como uma anuência do prosseguimento da sua história, da sua memória, do seu legado, da sua visibilidade e da cooperação do pensamento feminista decolonial. Posso apontar dois exemplos disso. O primeiro é a publicação da tradução de *Peregrinajes* para o espanhol em 2021, trabalho que recebeu a colaboração comprometida de Gabriela Veronelli e foi traduzido por Camilo Porta Massuco. De acordo com Veronelli, María estava ansiosa pela publicação do livro que trazia uma parte pouco referenciada da sua obra no espaço geopolítico latino-americano. Essa publicação representava a integridade do seu pensamento filosófico traduzido para o espanhol. O segundo, a publicação de *Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones* em 2019. Obra escrita com a intenção de aprofundar na filosofia feminista de María, homenageá-la e rememorar as emoções que os autores experienciaram com ela e a partir dela, grande parte deles filósofos, que mapearam o impacto do seu pensamento e se inspiraram nas sensações e na criação da representação de mundos de amor possíveis.

Nesse mesmo livro foi publicada uma entrevista que María concedeu à filósofa Mariana Ortega. Em uma de suas respostas, ela disse que se moveu dos feminismos das mulheres de cor para os feminismos decoloniais sem perder a conexão que os entrelaça, buscando encontrar sua voz como feminista decolonial.[320] Observando cuidadosamente esse seu *dizer* e outros eminentes, anteriores ou posteriores a sua morte, portanto, daqueles que estão dando sequência ao seu pensamento, me atentei para duas possibilidades relevantes para pensarmos sobre a representação da imagem de María, seu enlutamento e seu morrer. Quanto a isso, está claro o primeiro, *o consentimento*. Durante a sua doença, então o seu morrer, o discurso de María consentiu com a criação de conexões entre a sua trajetória e obra com aqueles que estão dando continuidade a sua produção intelectual. As entrevistas que ela própria concedeu e dos seus amigos e familiares são coerentes, apesar de terem a intenção de homenageá-la e de produzirem a imagem de uma representante substancial do feminismo decolonial. A publicação dos *dizeres* das pessoas da sua intimidade e da sua

[320] LUGONES em entrevista, 2019, p. 279. Minha tradução.

sociabilidade tiveram a finalidade de impulsionar a dimensão ontológica da coalizão, da interseccionalidade e da decolonialidade na vida e na trajetória dessa intelectual.

O segundo, *o político*, a premissa decolonial é além da sua epistemologia e pensamento intelectual, uma solidariedade política, portanto, defensora de uma práxis descolonizadora. Em função disso, a constituição da imagem de María é atravessada por interesses políticos e feministas, que ultrapassam a privacidade para uma publicidade.[321] Um *consentimento político* individual e coletivo de produção intelectual, acadêmica e de fora, de sociabilidade, de homenagem da sua obra e trajetória, das suas intersecções e de tornar pública a interseccionalidade e a decolonialidade. Um enlutamento, não no sentido conceitual, mas de uma relação de profundidade, intimidade e integridade da sua vida e do seu trabalho, passando pela ontologia e pela amizade aristotélica, pelos feminismos de coalizão e decoloniais, pela sua família e pela sua vida acadêmica, pública e intelectual. Como a morte real, um caminho sem volta, que me permitiu pensar sua historicidade e sua amorosidade.

Diferentemente do enlutamento, nessa dissertação a interseccionalidade é historicizada, sem dúvida, como um conceito. Minha pretensão se concentrou em produzir uma "história do conceito" considerando a teorização de Reinhart Koselleck e uma "arqueologia do discurso" por Michel Foucault. A convergência entre as teorias desses autores me possibilitou escavar a produção intelectual de María. Por meio de uma genealogia da atribuição da interrogação de opressões interligadas, encontrei na produção intelectual dessa filósofa os nomes de Sojourner Truth, Audre Lorde e Kimberlé Crenshaw. As confluências entre as teorias dessas pensadoras me permitiram contextualizar o momento histórico em que essas mulheres discursaram e teorizaram sobre o termo, mesmo que sem nomeá-lo. Da mesma maneira, a interseccionalidade me viabilizou aprofundar nos discursos de María, na sua trajetória de vida e intelectual. A partir desse termo, que ela tanto utilizou nas suas teorizações, optei por fazer uso dele para pesquisar também a sua história. O objeto dessa dissertação é María e sua produção intelectual. Em razão disso, o

[321] O conceito de "publicidade" que estou utilizando é de Jürgen Habermas. Para o autor, a publicidade definida pela burguesia passou por uma série de transformações sociais e políticas. Nessas renovações de suporte institucional para circulação de notícias e comunicação da opinião pública, obteve legitimação política, portanto, publicidade. HABERMAS, 2014, p. 418-419. Com isso, quero dizer que com a opinião pública da academia e da imprensa, María passa a ter legitimidade política e reconhecimento.

conceito de interseccionalidade que trabalho é marcado pelas intersecções que interligam a vida e a obra dessa intelectual. Em outras palavras, apesar de a interseccionalidade ser um conceito pensado e desenvolvido por outros estudiosos, aqui se concentra na escrita e no discurso de María. Dessa forma, abordei o conceito me dispondo dos intelectuais e pensadores que ela considerou como referência teórica.

Nesse terceiro capítulo da dissertação, produzi a parte mais substancial de toda a pesquisa. Quatro asserções estruturais da produção intelectual de María Lugones estão dissertadas nessa seção. O primeiro subcapítulo, intitulado *Interseccionalidade: por uma história do conceito e arqueologia do discurso*, é dedicado a uma historicização da interseccionalidade por meio da obra dessa feminista decolonial. Como outras teóricas do feminismo negro norte-americano, María reivindica a abolicionista Sojouner Truth como a pessoa que historicamente originou a noção de opressão por meio da interligação de diferentes categorias sociais. Em outras palavras, observando as sobreposições temporais que envolvem a produção desse termo na obra de María, ou seja, o diálogo e as leituras que se fizeram presentes nos seus ensaios, me deparei em pesquisa com algumas mulheres que ela se dispôs como referência na constituição do seu próprio entendimento desse conceito, e a mais longínqua delas é Truth.

Truth discursava publicamente a favor das causas abolicionistas, um dos seus discursos foi publicado no jornal *The Anti-Slavery Bugle* em 1851, e uma nova versão da sua tradução se tornou pública em 1863. Desse modo, produzi um estudo comparativo entre essas diferentes publicações e suas traduções, historicizando quem foi Truth e o contexto no qual ela discursava. Da mesma maneira, as circunstâncias das transcrições dos seus *dizeres* e o modo como o seu célebre aforismo – “Não sou uma mulher?” – aparece e é teorizado nos ensaios de María. Essa história conceitual se materializa por camadas do tempo que organizam a interseccionalidade na obra dessa intelectual.

Outra pensadora em termos de sequenciamento temporal do termo, diversas vezes mencionada por María, é a ativista dos direitos humanos Kimberlé Crenshaw. Autora responsável pela sistematização da terminologia como marcador de análise social, nos anos 1980. Ela elaborou uma reflexão que considera as dinâmicas jurídicas e estruturais da interligação de dois ou mais eixos de opressão,

uma ferramenta de análise para compreensão das desigualdades sociais. Antes e depois da organização sistemática do conceito por Crenshaw, iniciou-se uma série de práticas, entre elas a formação de coletivos feministas de formação interseccional. Audre Lorde, bell hooks, Patrícia Hill Collins, Angela Davis e Gloria Anzaldúa são as intelectuais que se envolveram nos feminismos que consideram a política da diferença e solidariedade da interseccionalidade, e que compõem o arcabouço teórico da produção de María.

O segundo subcapítulo, denominado *Multiculturalismo, intersecções e o desmascaramento do feminismo hegemônico* é destinado ao esclarecimento sobre o entendimento de María a respeito do multiculturalismo de modo amplo, a sua crítica ao multiculturalismo ornamental e a sua proposta de um multiculturalismo radical para os feminismos das mulheres de cor inverterem a lógica de opressão por estratégias e táticas de resistência. Para a filósofa, tanto o multiculturalismo ornamental como o feminismo branco hegemônico se mascaram por meio da universalização da categoria mulher e da soberania cultural ocidental. Assim, sua defesa é sobre a necessidade de passar a máscara por dois métodos de desmascaramento, o primeiro a interseccionalidade e o segundo a fusão. O que permite deslocar os entendimentos de mundos pelo eurocentrismo para uma concepção plural da cultura, essa prática nos possibilitaria percebemos, escutarmos e historicizarmos nossas experiências de maneira resistente a uma epistemologia eurocêntrica.[322]

O *Sistema moderno/colonial de gênero e seus marcos de análise* – terceiro subcapítulo – se debruça sobre dois marcadores de análise importantes laborados por María. O primeiro se trata das intersecções e dos efeitos da colonização que constituem as opressões vivenciadas pelas mulheres de cor e as suas formações coletivas e de resistência feministas nos Estados Unidos. O segundo se refere à noção de "colonialidade do poder" introduzida por Aníbal Quijano. Segundo ela, "esses marcos analíticos enfatizam o conceito de interseccionalidade e demonstram a exclusão histórica e teórico-prática de mulheres não brancas nas lutas libertárias travadas em nome da mulher."[323] Partindo desses dois marcadores de análise, María desenvolveu a ideia de *sistema*

[322] LUGONES, 2005.
[323] LUGONES, 2020, p. 54.

moderno/colonial de gênero e o conceito de “colonialidade de gênero”. Ao mesclar essas duas terminologias, sua intenção se concentrou em nos possibilitar uma teoria analítica das operações desse sistema de subordinação do gênero sobre a vida das pessoas de modo geral e global. Da mesma maneira, nos proporcionar uma práxis de solidariedade política, entendimento, leitura, percepção e responsabilidade contra esse complexo sistema de opressão.

O último subcapítulo, se trata justamente do *feminismo decolonial* enquanto práxis política proposta por María Lugones em oposição à dominação do sistema moderno e colonial do gênero. A base teórica e metodológica que estrutura e desloca a escrita ensaística de María do feminismo de coalizão para o feminismo decolonial é a necessidade com a qual se depara de historicizar o gênero, as subjetividades e as relações intersubjetivas a partir da diferença colonial. Paralelamente, surge o desejo que vincula resistência e resposta à colonialidade. Mas explica no ensaio *Rumo a um feminismo decolonial*, que não pretendeu trazer uma resposta definitiva, mas possíveis entendimentos de resistência decoloniais.

3.1. Interseccionalidade: por uma história do conceito e arqueologia do discurso

Segundo Koselleck, todo conceito é criado e desenvolvido em um determinado contexto que o torna compreensível e passível de operação. Cabe ao historiador articular uma pesquisa e uma averiguação capaz de permitir o entendimento do conceito em uma formulação que o torne interessante e contextualizada no texto. A metodologia de análise proposta por Koselleck parte do entendimento texto/contexto, ou seja, uma interpretação que possibilita reduzir o conceito dentro de um parágrafo no agrupamento de um texto maior. Ao interrogar textos clássicos franceses arquivados em computador, o historiador afirma que o contexto vem em uma frase anterior e em outra posterior ao termo destacado. No entanto, ainda “que seja de utilidade esse tipo de localização, ela não dispensa o recurso às bibliotecas no sentido da melhor contextualização, incapaz de ser realizada pelo computador.”[324] A este método, Koselleck acrescenta a metáfora da fotografia que representa uma perspectiva panorâmica considerando a distância do

[324] KOSELLECK, 1992, p. 134-146.

objeto a ser retratado que expande ou retrai a depender da abertura angular. Aos dois procedimentos, ele agrega um terceiro que privilegia a comparação entre textos ao conjunto de sua língua. Portanto, a análise conceitual leva em conta o texto/contexto, a perspectiva linguística, e a temporalidade e não somente a análise do discurso.[325]

Partindo dessa metodologia de análise conceitual no texto, identifiquei que a interseccionalidade está presente em toda escrita ensaística e feminista de María Lugones. Nos ensaios selecionados para essa pesquisa, que foram tabelados anteriormente, a interseccionalidade é fundamental na estrutura crítica e analítica da produção filosófica, intelectual, política e feminista dessa filósofa. Porém, nem sempre o conceito é nomeado. Isso significa que, apesar de a todo o momento a escrita lugoneana produzir investigações que consideram a interligação de duas ou mais categorias de opressão como instrumentos de entendimento dos processos históricos e sociais, o nome do conceito de interseccionalidade começa a surgir quando María passa a escrever considerando o pensamento crítico do grupo Modernidade/Colonialidade, ou seja, a partir dos anos 2000.

A intelectual responsável pela esquematização do conceito de interseccionalidade, Kimberlé Crenshaw é referência teórica da produção ensaística de María desde seus ensaios publicados nos anos 1980 e 1990. Todavia, não em função do conceito de interseccionalidade, mas da teoria crítica da raça e dos escritos que constituíam a formação do movimento feminista negro dos anos 1970. Os ensaios de María reunidos em *Pilgrimages/Peregrinajes*, buscam deixar claro o sentido teórico de percepção e afetação pelo reconhecimento da diferença entre as pessoas. Essa averiguação da diferença é justamente categorial, portanto, interseccional, e para María, acaso a inabilidade em reconhecer a diferença persista, o resultado é o racismo epistemológico e feminista.

De dentro de uma tradição de escritores latino-americanos dos anos 1990, María enfatizou os estudos latinos por via das concepções de mestiçagem e multiplicidade das pessoas associadas às ideias de suas possíveis libertação e resistência. No ensaio *Pureza, impureza e separação*, de 1994, seu interesse se concentrou em compreender se a separação das pessoas era necessariamente uma lógica de “pureza”, isto é, uma prática de segregação daqueles que estão fora

[325] KOSELLECK, 1992, p. 134-146.

das normas da hegemonia racial, cultural, de sexualidade, de gênero ou outras categorias entrelaçadas. No sentido coalhado de visão do mundo social, proposto por María, as pessoas são muito complexas e heterogêneas. Dessa forma, cada pessoa é corporificada por uma multiplicidade de partes não fragmentadas e suas diferentes partes se conectam. Mas a lógica da fragmentação, que divide e separa, acontece de fora para dentro, ou seja, as percepções discriminatórias por visões e entendimentos eurocêntricos de mundo são quem despedaçam as pessoas miscigenadas. Esse despedaçamento é imaginário, composto por partes fantasiadas pelos dominadores e encenadas pelos subordinados, uma maneira inventada e hierarquizada de purificação das pessoas que estão fora da norma por meio de uma produção de unificação e homogeneidade, que não reconhece a diferença.

Ainda no campo dos Estudos Latinos e da inseparabilidade de categoriais interseccionais, no ensaio *A inseparabilidade da raça, classe e gênero nos Estudos Latinos*, María nos mostra que essa separação categorial foi estruturada pelas ciências sociais juntamente com as exigências do capitalismo, e que em razão disso, os Estudos Latinos precisam compactuar com a democracia, a justiça social e com a educação popular, novas metodologias de análise social que desafiem as desigualdades. De modo semelhante, os Estudos Latinos Feministas necessitam entender epistemologicamente que a colonização produziu um encadeamento de opressão sobre as pessoas subordinadas devido suas intersecções. Nessa trama se encontram: a racialização dos nossos ancestrais – especialmente africanos e ameríndios – o binarismo da sexualidade entre heterossexualidade e perversidade sexual, a cultura do estupro das mulheres escravizadas e a história da punição sistemática do sistema prisional para homens de cor. Todas essas opressões evidenciam o vínculo entre raça e gênero intrinsecamente interceptadas pelo sistema capitalista global.

O pensamento crítico dos Estudos Latinos dos anos 1990 enfatizaram a colonização para compreenderem a lógica da opressão ocidental, europeia e branca de exploração da raça, da sexualidade, do trabalho e das subjetividades dos povos originários e dos restos da colonização que se persiste na contemporaneidade. Ao destacarem a colonização, esses estudos permitiram o enriquecimento de análises e uma reorganização da memória e da história de resistência dos ameríndios e dos

africanos no que diz respeito aos abusos a que foram submetidos. Pensando nisso, María Lugones e Joshua Price sugerem que uma análise que critica o capitalismo deve levar em consideração as opressões de raça, de gênero e de sexualidade entrelaçadas à classe. Por isso, fazem uma crítica à análise marxista. Para os autores, essa metodologia de entendimento socioeconômica sobre as associações e lutas de classes, seja pelo materialismo histórico e/ou pela dialética da mobilidade social, abre mão de importantes eixos de opressão nos estudos que rechaçam a dominação global do capitalismo.

> O Marxismo é uma análise que vê nossas possibilidades apenas em termos de resistência à exploração capitalista sem qualquer consideração de raça ou gênero ou de organização de sexualidade. Ao enfatizarmos a colonização, vemos a continuidade da produção de nós mesmos como seres aptos para a exploração, a produção histórica de nossas raças, gêneros e sexualidades cruciais para suas especificidades.[326]

Considerando o método de análise que historiciza o conceito de Koselleck, sobre o contexto do texto nele mesmo e a temporalidade, vejamos que nos ensaios considerados uma teoria de coalizão, publicados nos anos 1980 e 1990, María nos apresentou uma série de análises com mais de dois marcadores entrelaçados, nomeando-os de *múltiplas opressões*. Na década seguinte, em 2003 publicou o ensaio *A inseparabilidade da raça, classe e gênero nos Estudos Latinos*, nesse trabalho as categorias de opressão foram aplicadas como *inseparabilidade*. O termo, *inseparabilidade*, é a interseccionalidade aos modos lugoneano. Nas suas análises da epistemologia feminista, María ponderou considerando as teorias e as investigações de múltiplos pesquisadores, intelectuais e autores sem separar essas categorias pelas quais se fizeram a exploração das pessoas historicamente subordinadas. Nos ensaios entendidos como uma crítica ao *sistema colonial/moderno de gênero*, publicados a partir dos anos 2000, a interseccionalidade aparece juntamente com a teorização de Kimberlé Crenshaw, assinalada pelas categorias de raça, gênero, classe e sexualidade. Dessa forma, se torna evidente que durante toda a produção epistemológica e feminista, María se dispôs da junção de diferentes categorias de opressão.

Segundo Cláudia de Lima Costa, as formulações críticas baseadas em uma ideia que intersecciona diferentes eixos de opressão, em um panorama

[326] LUGONES & PRICE, 2003, p. 331.

histórico, é uma reivindicação intricada. Isso acontece porque uma abordagem que une raça, classe, gênero e outras categorias de análise em um mesmo termo foi debatida em contextos variados, mas especialmente na geopolítica do Norte global, onde as feministas negras precisaram interrogar a universalização da categoria mulher. No horizonte genealógico Sojourner Truth, abolicionista e ativista dos direitos das mulheres afro-americana, foi quem deu início a esse debate em meados do século XIX.

Mais de um século depois, em um *retorno do recalcado da história*, outra mulher afro-americana, defensora dos direitos das mulheres negras, Kimberlé Crenshaw sistematizou o conceito de interseccionalidade no artigo *Demarginalizing the Intersection of Race and Gender*, publicado pelo Fórum Jurídico da Universidade de Chicago em 1989. Ainda de acordo com Costa, outras teóricas feministas norte-americanas produziram análises contemplando uma perspectiva interseccional de opressão desde os feminismos dos anos 1970. O Coletivo do Combahee River, uma organização feminista negra, lésbica e socialista foi uma dessas associações. O grupo, ativo em Boston entre 1974 e 1980, impulsionado pelos movimentos anticoloniais, tornou público um manifesto no qual apresentou múltiplas formas de opressão contra as mulheres.[327]

> Dentre essas formas, expuseram contundentemente como raça, gênero e orientação sexual foram articulados como eixos de opressão na vida de mulheres negras lésbicas. Ao descrever as distintas experiências dessas mulheres, o coletivo foi pioneiro em teorizar o que viria a ser conhecido mais tarde como 'interseccionalidade'. O manifesto enfatizou, entre outras coisas, o problema de se apoiar em apenas uma dimensão da experiência social e defendeu "o desenvolvimento de análises e práticas integradas com base no fato de que os principais sistemas de opressão estão interligados." [328]

Contudo, essas e outras autoras do feminismo negro estadunidense estão em consonância com María Lugones em apontar Sojourner Truth como a pessoa que deu origem a uma análise de opressão das mulheres em um discurso que interligou raça, classe e gênero nos Estados Unidos. Com o aforismo interrogativo "E não sou uma mulher?", Truth questionou politicamente as desigualdades impostas às mulheres negras. No ensaio *Rumo a um feminismo*

[327] PLURAL, 2019, p.197-207
[328] COSTA, 2020, p. 2.

decolonial, María, ao teorizar sobre a colonialidade dos gêneros, nos diz que a resposta colonial para a pergunta de Truth é categoricamente “não”.

Essa pesquisa tem como a materialidade do discurso, os ensaios de María Lugones, as entrevistas que ela concedeu, notícias veiculadas sobre ela, ensaios e artigos escritos antes e depois da sua morte pela comunidade acadêmica, obras de intelectuais que María estabeleceu interlocução, as publicações do discurso de Truth e outros trabalhos. O que apresento nessa parte da dissertação é uma arqueologia do discurso baseada na *Arqueologia do saber* de Michel Foucault. O primeiro ponto a destacar é que, Foucault admite em alguns momentos que resistiu em aceitar a unidade material do livro ou da obra como suscetíveis à metodologia arqueológica que propõe. Isso em razão da demarcação dessas tipologias textuais como enunciados nas formações e na prática discursiva, assim como nas suas mudanças e transformações temporais de arquivo.[329] O segundo ponto é a suposição de que ao aceitarmos o risco desses objetos textuais como enunciados, portanto, arqueologicamente aptos, Foucault nos diz que:

> Suponho, agora, que o risco tenha sido aceito; que se tenha admitido de bom grado, para articular a grande superfície dos discursos, essas figuras um pouco estranhas, um pouco longínquas, que chamei formações discursivas; que se tenha posto de lado, não de forma definitiva, mas por algum tempo e por uma questão de método, as unidades tradicionais do livro e da obra; que se deixe de tomar como princípio de unidade as leis de construção do discurso (com a organização formal que daí resulta), ou a situação do sujeito falante (com o contexto e o núcleo psicológico que a caracterizam); que não mais se relacione o discurso ao solo inicial de uma experiência nem à instância a priori de um conhecimento; mas que nele mesmo o interroguemos sobre as regras de sua formação. Suponho que se aceite empreender essas longas pesquisas sobre o sistema de emergência dos objetos, de aparecimento e de distribuição dos modos enunciativos, de posicionamento e de dispersão dos conceitos, de desenvolvimento das escolhas estratégicas. Suponho que se queira construir unidades igualmente abstratas e problemáticas, ao invés de acolher as que eram apresentadas com indubitável evidência, ou, pelo menos, com uma familiaridade quase perceptiva.[330]

O terceiro ponto, diz respeito à formação discursiva dos conceitos, na definição foucaultiana, “A arqueologia define as regras de formação de um conjunto de enunciados.” Esses enunciados apresentam um ordenamento dos acontecimentos e se tornam objetos do próprio discurso, são registrados, descritos

[329] FOUCAULT, 2013.
[330] FOUCAULT, 2013, p. 95.

e explicados. Ao mesmo tempo, recebem a elaboração de conceitos oportunizando uma seleção teórica. [331] Para Foucault, se tratando da análise histórica a compreensão da elaboração conceitual é diferente. Isso acontece porque a História está no limite fronteiriço da cientificidade, portanto, se interroga como o conceito pode deslocar-se a partir de expoentes epistemológicos diversos.[332]

> Trata-se de saber, por exemplo, como um conceito - carregado ainda de metáforas ou de conteúdos imaginários - se purificou e pôde assumir status e função de conceito científico; de saber como uma região de experiência, já demarcada, já parcialmente articulada, mas ainda atravessada por utilizações práticas imediatas ou valorizações efetivas, pôde constituir-se em um domínio científico; de saber, de modo mais geral, como uma ciência se estabeleceu acima e contra um nível pré-científico que, ao mesmo tempo, a preparava e resistia a seu avanço, e como pôde transpor os obstáculos e as limitações que ainda se lhe opunham.[333]

Afinal, Foucault designa que o discurso pode ser entendido como um sistema, uma disseminação de enunciados, aquilo que é possível de ser dito, aquilo que é institucionalmente reconhecido como uma verdade ou não, aquilo que apresenta uma lógica ao ser dito por cada sujeito que participa da construção do discurso, aquilo que pode ser corroborado como ciência ou não. O discurso pode também apresentar-se como uma terceira arriscada sistematização de exclusão. Isso ocorre, quando entendemos o verdadeiro e o falso em uma perspectiva de posições contrárias. Já que o discurso se organiza em torno de uma condicionalidade histórica de mudanças e permanências que se deslocam pelas instituições e “que não se exercem sem pressão, nem sem ao menos uma parte de violência”.[334]

Esclarecida a referência teórica e metodológica que estou utilizando para compreender uma arqueologia do discurso, aprofundarei nos ensaios de María historicizando o conceito de interseccionalidade. Para isso, retorno à Sojourner Truth e ao seu discurso primeiramente publicado no jornal *The Anti-Slavery Bugle* em 1851. Truth foi uma defensora da igualdade e da justiça social entre raça, classe e gênero durante o século XIX, nos Estados Unidos. Seu nome de batismo era Isabella Baumfree, nasceu escravizada e circunvizinha ao estado de Nova York, por

[331] FOUCAULT, 2013, 204.
[332] FOUCAULT, 2013, p. 229.
[333] FOUCAULT, 2013, p. 229.
[334] FOUCAULT, 2014.

volta, de 1797. Sua biografia é homenageada e considerada parte da história americana. Sua autobiografia é evidente em razão dos vários discursos públicos contra a escravidão e pelo direito das mulheres que fez e que foram publicados. Truth não sabia ler e escrever, por isso, ditava suas memórias para a Olive Gilbert, sua vizinha e responsável pela escrita da sua primeira biografia, intitulada *Narrativa de Sojourner Truth, a escrava do Norte* e publicada em 1850.[335]

Em 1826, Truth alcançou a sua liberdade e logo se mudou para Nova York, onde trabalhou como ajudante doméstica. Em 1843, deixou a cidade de Nova York e se dirigiu para Florence, em Massachusetts, alterando o seu nome para Sojourner Truth. Durante o tempo em que morou em Florence, se associou a muitos abolicionistas como Samuel L. Hill, Elisha Hammond, George W. Benson, Austin Ross e JP Williston, que contribuíram para que a cidade se tornasse um polo de resistência antiescravagista. Neste mesmo período, Truth trabalhou como oradora pública e lutou pelo direito das mulheres negras, questionando o fato de que mulheres não são somente as brancas da burguesia. Em 1857, mudou-se, novamente, desta vez para Michigan, onde morreu em 1883. Além do livro biográfico, com o crescimento do movimento abolicionista, seus discursos foram citados em diferentes jornais, especialmente devido sua participação na Convenção dos Direitos da Mulher em Ohio, no ano de 1851, onde fez sua conhecida pergunta: “E não sou uma mulher?” Essas suas oratórias eram transcritas e publicadas.[336]

A análise histórica conceitual de uma ideia interseccional na arqueologia do discurso de Truth ocorre por método comparativo de duas publicações, em momentos diferentes da sua oratória no evento em Ohio, em 1851. A primeira se trata da transcrição produzida por Marius Robinson, publicada em 21 de junho de 1851, no *The Anti-Slavery Bugle*. De acordo com as informações do *Memorial Sojourner Truth*, essa não foi a primeira publicação do discurso, mas a primeira tentativa de transmitir os dizeres de Truth integralmente. Nessa versão, a reconhecida pergunta não se encontra na transcrição, o que aparecem são afirmações que denunciam as opressões contra as mulheres negras e reivindicam os seus direitos, por exemplo, nas asserções “Eu sou os direitos de uma mulher” e

[335] Referência: Casa Virtual do Comitê Memorial de Sojourner Truth.
[336] Referência: Casa Virtual do Comitê Memorial de Sojourner Truth.

ainda “Eu sou tão forte quanto qualquer homem que é agora.”. As investigações do memorial apontam que Sojourner Truth e Marius Robinson eram amigos, e ainda, que revisaram a transcrição antes da publicação. Todavia, é recorrente em diferentes fontes que a abolicionista não lia ou escrevia, inclusive na versão transcrita por Robinson se encontra a sequente afirmação: “Eu não posso ler, mas eu posso ouvir”. Portanto, mesmo que os dois tenham feito a revisão do texto juntos, Truth possivelmente confiou na leitura que fizeram para ela ou pelo menos teve que concordar com a transcrição para que pudesse ser publicada, já que Robinson, apesar de abolicionista, era também editor do jornal antiescravagista *The Anti-Slavery Bugle*.

A versão que se popularizou, segundo o mesmo memorial, é imprecisa e foi transcrita por Frances Dana Gage. Publicada em 23 de abril de 1863, pelo jornal *New York Independent*, essa variante consta a pergunta “E não sou uma mulher?”. Nessa publicação é bem mais evidente as marcações de raça, gênero e classe, nas seguintes afirmações: “Eu acho que, entre os negros do Sul e as mulheres do Norte, todos falando sobre direitos, os homens brancos estarão em apuros em breve”, e também na “Ninguém nunca me ajudou a subir nas carruagens ou nas poças de lama, ou me deu o melhor lugar”. Essa versão foi produzida 12 anos após a primeira íntegra, e as alterações possuem uma marcação claramente política, já que Gage era reformista, abolicionista e feminista. Em ambas as versões e traduções é incontestável o moralismo religioso do movimento abolicionista norte-americano. A escravidão era recusada pelos preceitos de muitos abolicionistas cristãos. Nas duas publicações, ademais de questionar os direitos da mulher e entender a diferença entre as mulheres negras e brancas, o discurso de Truth é enviesado pelo moralismo cristão.

Na versão de 1863 do discurso, as interrogações de Truth abordam ademais do gênero, a diferença entre as mulheres negras e brancas. 12 anos depois, Gage, uma mulher branca, transcreve e traduz a interrogação, que não consta na primeira versão, transcrita por um homem branco. A imposição colonial é evidente na relação de poder que subsiste sobre a produção de saber da leitura e da escrita das mulheres negras escravizadas e libertas afro-americanas do século XIX. O poder sobre a raça, o gênero e a classe se impõem sobre as publicações

das “formações discursivas” de Truth. A pergunta que fica é: em algum momento Truth questionou se era uma mulher? Ou a interrogação foi apenas de Gage?

Supondo que Truth nunca tenha feito essa pergunta, e que a indagação seja apenas uma inserção da transcrição, mesmo assim, de acordo com María Lugones, a resposta colonial para Truth é não. Com isso, insisto, mais uma vez: as perguntas que fazemos constituem uma posição subjetiva e temporal. A subjetividade de uma mulher branca do século XIX questionou se Truth era uma mulher e com isso indagou sua humanidade, do contrário essa pergunta não teria sido transcrita. Isso não significa que perguntas não possam ser feitas, longe disso, apenas que elas são corporificadas e políticas. Por sua vez, Robinson transcreveu que Truth era os direitos de uma mulher e que os homens deveriam entregar-lhes seus direitos. Truth nessa versão continua sendo os direitos de uma mulher, e não uma. Dessa forma, na subjetividade de um homem branco abolicionista desse período, lhe cabe o poder de conceder a ela seus direitos. Para María, isso ocorre não apenas por vias da justiça social, mas também de uma imbricação linguística, especialmente por uma sequela semântica da colonialidade dos gêneros. Lembrando que a “colonialidade do gênero” oprime o gênero por meios patriarcais, mas também desumaniza determinados corpos com a imposição colonial.

> A consequência semântica da colonialidade do gênero é que "mulher colonizada" é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher. Assim, a resposta colonial a Sojouner Truth é claramente "não". Ao contrário da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que está na interseção de gênero/classe/raça como construções centrais do poder do sistema de palavras do capitalismo.[337]

Ademais da questão linguística, no ensaio *Colonialidade e gênero*, María reitera que Kimberlé Crenshaw e outras feministas negras argumentam que alguns estudos entendem as categorias de modo isolado e homogêneo, isso faz com que os resultados epistemológicos cheguem em conclusões normativas e universalizantes. Desse modo, compreendem “mulheres” como mulheres brancas da classe média, e “homens” como homens brancos dessa classe, a média. E quando selecionam a categoria “negro” entendem negros heterossexuais. Essa lógica que separa as categorias ao invés de interligá-las segrega ainda mais as

[337] LUGONES, 2010, p. 745-746. Minha tradução.

mulheres negras. A interseccionalidade permite uma visão objetiva, complexa e não distorcida quanto às violências contra as mulheres negras e de cor.[338]

Como disse anteriormente, María não teoriza considerando o conhecimento psicanalítico, assim sendo, os seus ensaios selecionados e analisados para essa pesquisa não apresentam teorias sobre o fetichismo no sistema moderno e colonial de gênero. Apesar disso, ela se dispôs da referência teórica de Anne McClintock sobre as fantasias sexuais projetadas sobre os corpos das pessoas colonizadas. McClintock, assim como Lugones, intersecciona raça, classe, gênero e sexualidade nas suas análises da colonização. Ambas teorizam sobre os processos psíquicos e de subjetivação relacionados à sexualidade no âmbito social. Em sua investigação, McClintock defende a intersecção de gênero/raça/classe como constituintes do fetiche colonial e moderno. Em suas pesquisas em *Couro Imperial*, María escolhe uma passagem para elucidar a formação dessas fantasias sobre os continentes colonizados pela Europa.

> Durante séculos, os continentes incertos - África, Ásia, as Américas - foram concebidos pelo saber europeu como libidinosamente eróticos. As estórias dos viajantes estavam eivadas de visões da monstruosa sexualidade de terras distantes, onde, segundo a lenda, os homens exibiam pênis gigantescos e as mulheres copulavam com macacos; dos seios dos homens tornados femininos fluía o leite, e as mulheres militarizadas cortavam os seus. Viajantes da Renascença encontravam uma audiência voraz e lasciva para suas estórias picantes, de tal forma que, muito antes da era do alto imperialismo vitoriano, a África e as Américas já se tinham tornado o que pode ser chamado de pornotrópicos para a imaginação europeia - uma fantástica lanterna mágica da mente na qual a Europa projetava seus temores e desejos sexuais proibidos.[339]

As análises de McClintock interseccionam história e psicanálise e colocam o fetiche “no cruzamento entre a psicanálise e a história social” e na fronteira entre “memória pessoal e memória histórica”.[340] Suas investigações também apontam para uma diferença das fantasias e fetiches sexuais sobre as mulheres negras e brancas, tal como, as análises de María que insistentemente criticam as práticas epistemológicas das teorias feministas que mascaram essa diferença. Com isso, quero dizer que tanto María quanto McClintock utilizam a interseccionalidade para desmascarar os estudos epistemológicos e científicos

[338] LUGONES, 2008, p. 4.
[339] MCCLINTOCK, 2010, p. 43-44.
[340] MCCLINTOCK, 2010, p. 276.

sobre as formações das fantasias sexuais que ignoraram a diferença da imposição colonial sobre os corpos das mulheres negras e brancas.

> Para alcançar os padrões empíricos dos cientistas naturais era necessário inventar estigmas visíveis que representassem - como espetáculo mercantil - o anacronismo histórico das classes degeneradas. Como observou Sander Gilman, uma resposta foi encontrada no corpo da mulher africana, que se tornou o protótipo da invenção vitoriana do atavismo primitivo. "No século XIX," diz Gilman, "a mulher negra era percebida como possuidora não só de um apetite sexual 'primitivo', mas também dos sinais externos desse temperamento - órgãos sexuais primitivos".[341]

María teoriza que historicamente as mulheres brancas e as mulheres colonizadas foram estigmatizadas no que concerne à sexualidade de modos distintos. As mulheres brancas foram percebidas como sexualmente passivas e caracterizadas com certa fragilidade tanto física quanto intelectualmente. As mulheres colonizadas foram estereotipadas de perversões sexuais, fortes para quaisquer tipos de trabalho e sem feminilidade.[342] McClintock mostra que por volta do século XVIII, na Grã-Bretanha, “as negras eram cada vez mais associadas a uma sexualidade lasciva e sem freios.”[343] María acrescenta que essas percepções compõem o quadro que desumaniza e reduz as subjetividades dos povos colonizados, e que fazem parte da colonialidade do sistema moderno/colonial de gênero, que a interseccionalidade desmascara. Enfim, o conceito de interseccionalidade é parte estruturante da teorização de María Lugones em toda a sua produção intelectual que se refere à teoria feminista. Ainda que tenha sido nomeada de modos distintos ao longo de sua obra, as intersecções entre eixos de opressão constituem o seu pensamento filosófico feminista de resistência e a sua história de vida e intelectual.

No ensaio *Colonialidade e gênero*, María afirma que as feministas de cor se esforçam para o aprimoramento conceitual da análise das opressões que as subordinam. Recusando a universalização da categoria “mulher”, a feminista decolonial nos permite percebermos que as categorias são inseparáveis. No seu aprofundamento sobre o conceito de interseccionalidade, María recorre as concepções formuladas por Crenshaw, dizendo que “Mas também nos permite ver

---

[341] MCCLINTOCK, 2010, p. 73-74.
[342] LUGONES, 2020, p. 75-76.
[343] MCCLINTOCK, 2010, p. 174.

efetivamente as mulheres de cor sob opressão, onde a compreensão categórica de ‘mulher’, tanto no feminismo branco como no patriarcado dominante, oculta a sua opressão. Esta é a contribuição crucial de Kimberlé Crenshaw.” [344]

Crenshaw se tornou conhecida nos movimentos feministas das mulheres negras e de cor pela sistematização do conceito e teoria da interseccionalidade. O seu estudo de sobreposição das identidades e suas subordinações, especialmente dos grupos sociais em que as estruturas de poder se impõem, considera os apontamentos da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Partindo desse documento que universaliza os direitos, ela produziu uma crítica aparadora, dizendo que essa declaração não contempla os direitos possíveis a todas as existências. A partir dos anos 1990, a interseccionalidade como conceito passou a ser utilizada por muitas feministas negras no contexto internacional. No entanto, a ideia da interseccionalidade dentro do feminismo negro é anterior as formulações de Crenshaw. Audre Lorde, Angela Davis, bell hooks, Patrícia Hill Collins, Lélia Gonzales e Carla Akotirene são algumas das pensadoras que abordaram opressões categoriais interseccionadas em suas produções teóricas. Intelectuais do movimento feminista das mulheres de cor também fazem uso do conceito, como é o caso de María e Gloria Anzaldúa. Na junção dos feminismos negro e de cor com os usos da interseccionalidade, surgiu o que atualmente se denomina de feminismo interseccional. As intelectuais desse feminismo propõem sugestões de transformações sociais através da interseccionalidade. Mas também denunciam os processos de discriminação, exclusão, apagamento e silenciamento dos modos de vida e da história das pessoas subordinadas.

3.2. Multiculturalismo, intersecções e o desmascaramento do feminismo hegemônico

Édouard Glissant em *Caribbean discourse: selected essays*, diz que sua intenção foi mostrar o que os caribenhos implementaram e preservaram das suas próprias histórias particulares contra a opressão da História com H maiúsculo.[345]

[344] LUGONES, 2005, p. 67. Minha tradução.
[345] GLISSANT, 1989.

> A escravidão foi acompanhada pela reificação: toda a história parecia parar no Caribe, e os povos para lá transplantados não tiveram outra alternativa senão submeter-se a História com H maiúsculo, todos igualmente submetidos à hegemonia qualquer da Europa. A reificação foi sistematizada no racismo: “Todos os negros são parecidos; o único índio bom é o índio morto.”[346]

Na interpretação de María sobre essa obra de Glissant, a intelectual parte do embate da dominação colonial linguística e cultural sobre o Ocidente para teorizar acerca da resistência contra essa hegemonia do saber sobre a linguagem e a cultura. No ensaio *Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color*, ela se debruça sobre a articulação da multiplicidade de linguagens que se contrapõem às linguagens impostas pela colonização. Nos Estados Unidos, lugar de onde María argumentava, a política do monolinguismo e do monoculturalismo centralizou apenas no inglês, desconsiderando todos os outros idiomas e a produção de conhecimento não eurocêntrica. A organização governamental do país institucionalizou as avaliações cognitivas em torno apenas do inglês, excluindo uma grande pluralidade de saberes, línguas e culturas. Essa ação política exigia uma percepção única da realidade social, nas palavras de María, paralisava o sujeito cognoscente. Quaisquer outros tipos de conhecimento se tornavam possíveis somente por meio da resistência.[347]

No seu empreendimento intelectual de descentralização da cultura europeia e na sua incumbência em evidenciar o que os caribenhos resguardaram da sua cultura, Glissant aponta o multilinguismo como um “desejo apaixonado” em compreender as línguas dos países vizinhos ademais das imposições do francês e do inglês. María, por sua vez, nos mostra que essas medidas institucionalizadas e normativas impostas pelo ocidentalismo mataram o “desejo apaixonado” de conhecer e entender essas diferentes línguas e culturas. Ambos, Glissant e María, compactuam da ideia de que a multiplicidade de línguas e culturas são propostas que promovem a intelectualidade, a igualdade e a liberdade social em todos os seus aspectos.

> O desejo apaixonado de comunicar através das diferenças não dominantes "que estabelece uma relação transcultural, de forma igualitária e sem precedentes entre histórias que conhecemos como interrelacionadas”, é estimulado por atitudes cognitivas que revalorizam a compreensão aberta, a complexidade e a incerteza. (Lugones/Price, 123-126) Essa posição

[346] GLISSANT, 1989, p. 248. Minha tradução.
[347] LUGONES, 2005.

> multiculturalista nos prepara para superar as barreiras entre conhecimento marginal resistente. As condições cognitivas são uma das condições para coalizões entre resistentes marginais.[348]

Como uma sugestão opositiva à hegemonia linguística e cultural, nesse mesmo ensaio, María teoriza sobre dois tipos de multiculturalismo, um ornamentado e outro radical, o primeiro ela produz uma crítica ao feminismo branco hegemônico e o segundo ela sugere como uma práxis política de resistência. Segundo ela, a máscara do multiculturalismo poderia ser denominada de "multiculturalismo ornamental". A falsa lógica feminista da universalização deve ser desmascarada pela lógica da interseccionalidade e da fusão permitindo passar completamente à resistência. Sua proposta é um multiculturalismo radical que não permite o apagamento da memória dos processos de colonização e das relações de poder e de conhecimento que marginalizam os saberes não ocidentais e resistentes e constroem percepções particulares de quem podem ser sujeitos de conhecimento.

No ensaio *Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidade y opresiones múltiples*, publicado pela *Conexión* em 2012, de maneira muito provocativa, María inicia sua escrita dizendo que suas afirmações podem ser recebidas de maneira dura ou terna a depender da relação daqueles que recebem essas informações com o poder.

> 1. Não há despatriarcalização sem descolonização que não seja racista.
> 2. Não há descolonização se não se desliga da introdução colonial da dicotomia hierárquica homem-mulher, macho-fêmea.
> 3. O feminismo hegemônico, branco em todas as suas variantes, é eurocêntrico, universalista, racista.
> 4. A introdução colonial da dicotomia homem-mulher, macho-fêmea não é apenas heterossexual, mas heterossexualista, uma vez que o significado da heterossexualidade depende da dicotomia. [349]

De modo firme e resistente, ela teoriza que o feminismo branco hegemônico é uma máscara de opressão universalista e racista. Em termos históricos, os feminismos que tiveram visibilidade durante o século XX, não levaram em consideração a diferença entre as mulheres. Assim, a conexão entre raça, classe e sexualidade não foram compreendidas epistemologicamente e politicamente. O feminismo branco entendeu que todas as mulheres são iguais. Em

[348] LUGONES, 2005, p. 74. Minha tradução.
[349] LUGONES, 2012, p. 129. Minha tradução.

razão disso, além da crítica que a filósofa faz ao feminismo hegemônico, ela trata de trabalhar com as vozes das autoras dos feminismos das mulheres de cor e de resistência dos Estados Unidos. Dentre essas teóricas, está Elsa Barkley Brown. María parte das teorizações de Brown, para dizer a respeito da diferença relacional entre as mulheres, nos ensaios: *Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color* de 2005, *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System* de 2007, *Colonialidad y Género* de 2008 e *Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples* de 2012.

Para Brown, reconhecer a diferença das mulheres não é suficiente, precisamos compreender a *estrutura relacional dessas diferenças*. A vida das mulheres brancas, negras e latinas da classe trabalhadora não é a mesma das mulheres brancas de classe média. De modo simples, mas não simplista, a historiadora revela a fotografia em preto e branco de duzentos anos da história das mulheres nos Estados Unidos. O *real* da *natureza relacional dessas diferenças* é retratado. Mulheres brancas de classe média do lar exerciam papéis de voluntariado em associações. Mulheres negras migravam do trabalho no campo para a indústria. Mulheres negras na cozinha das mulheres brancas. Mulheres brancas da classe média se desprendem da preocupação com a casa e com os filhos. Mulheres brancas da classe média participam da força de trabalho, do crescimento industrial e tecnológico do país. Mulheres negras prestam serviço nesse mercado da limpeza, da alimentação, da saúde e da domesticidade. Mulheres brancas da classe média vivem o aumento de cargos gerenciais. Mulheres negras passam a ocupar espaço em serviços pessoais e de escritório que as brancas não querem mais exercer. Mulheres negras passam a integrar o grupo da classe média e a desempenhar funções no serviço público porque as brancas dessa mesma classe, agora, passam a ser remuneradas no setor privado. O abuso industrial e econômico global, o crescimento do desemprego e do subemprego afeta as mulheres pobres, as brancas da classe média, possivelmente não serão exploradas.[350]

A jornada das mulheres negras é solitária e depende para onde as brancas querem ir. De acordo com Beatriz Nascimento, no contexto histórico da realidade brasileira, a mulher negra tem menores possibilidades de estudo e de crescimento no mercado de trabalho do que as mulheres brancas e os homens

[350] BROWN, 1991, pp. 85-90

negros. Isso ocorre principalmente a partir de 1930, com os processos migratórios das áreas rurais para as áreas urbanas.[351]

Antecipando possíveis críticas que possam compreender as análises de Brown e Nascimento como generalizantes ou totalizantes, essas investigações partem de aspectos históricos e sociais que reconhecem o quadro por grande parte. Fazendo um comentário provocativo para agregar às discussões sobre opressões vivenciadas pelas mulheres negras no espaço latino-americano na atualidade, afirmo que o discurso que aponta a exceção como uma possível alternativa de liberdade para as mulheres negras compactua com o pensamento neoliberal. Como exemplo, a vitória da vice presidente eleita na Colômbia Francia Márquez (2022).[352] É inegável sua capacidade, considerando seu histórico de origem como empregada doméstica. Mas, dizer que esta história é uma possibilidade para as mulheres negras é o mesmo que ser favorável à meritocracia e ao discurso que culpabiliza e fragmenta. É o *gaslighting* do capitalismo.[353] Segundo Gayatri Spivak, no suposto relato do real a construção da História é uma insistente crítica sem encanto, uma busca pela supressão binária e pela autonomia política, condição básica para a

[351] NASCIMENTO, 2021, p. 55-61. (notas)
[352] *Notícia Preta*, 08/08/2022.
[353] Faço a análise desse exemplo a partir da ideia escalonada de micro e macro história de Jacques Revel. “É na mesma direção que iriam, alguns anos mais tarde, Carlo Ginzburg e Carlo Poni (1979) ao propor que se faça do “nome” próprio o fio condutor de uma história social diferente: o nome, ou seja, o marcador mais individual, o menos generalizável de todos (em oposição a categorias gerais tais como o nível de renda ou de fortuna, o estatuto socioprofissional etc.). É claro que havia uma vontade de provocação em tal proposta. Mas é também possível ler nela o esboço de outra modalidade de análise social, própria de uma história que almejasse atentar para a experiência dos indivíduos captada nas relações que eles mantêm com outros indivíduos. A escolha do individual não era considerada, no caso, contraditória com a apreensão do social: o que se esperava dela era que tornasse possível a inclusão de uma trajetória individual (a de um homem ou de um grupo de homens) numa multiplicidade de espaços e de tempos sociais, pelo novelo de relações sociais que se criam em volta dessa trajetória e dão-lhe sua significação: “se o terreno da pesquisa for suficientemente circunscrito, as séries documentais particulares podem ser superpostas na duração assim como no espaço, o que permite reencontrar o mesmo indivíduo em contextos sociais diferentes” (Ginzburg & Poni, 1979).” (2010, p. 438 e 439) Nesta provocação, o indivíduo da escala micro na história não se refere a Francia Márquez, mas, o sujeito que a toma para afirmar em seu discurso que o exemplo dela é uma alternativa de liberdade para as mulheres negras. Ou estaríamos delirando ao dizer que basta força de vontade e empenho para que as mulheres negras se tornem-se como ela? No entanto, a emancipação pode ser dada pela política representativa de seu governo para as outras mulheres negras. A resposta, talvez estaria em quais políticas públicas para as mulheres negras Márquez se propõe a fazer. E ainda, até que ponto seu governo estaria disposto a interagir e propor discussões com essas mulheres? Quanto ao termo *gaslighting* me refiro ao abuso psicológico que distorce a intencionalidade do discurso da vítima fazendo-a a duvidar da sua própria percepção. Segundo Paige L. Sweet, este fenômeno pode ocorrer no âmbito, social mobilizando estereótipos de gênero, raça, desigualdades sociais e institucionais e da sexualidade. (2019, p. 1)

descolonização.[354] A *mulher subalterna* na teoria da intelectual indiana é como o *sujeito lacaniano*: apesar de falar e ser escutado não é de fato ouvido.

O feminismo branco hegemônico em termos epistemológicos e científicos concluiu que a categoria "mulher" é universal. Em resposta a essa conclusão arrogante, María propôs uma política do *multiculturalismo radical*. Esse tipo de multiculturalismo utiliza a interseccionalidade para desmistificar essa lógica opressora. De acordo com Silvia Rivera Cusicanqui no ensaio *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*, o multiculturalismo oficial/ornamental acoberta novas formas de colonização. As elites articulam novas estratégias de cooptação, reproduzindo "uma inclusão condicionada, uma cidadania recortada e de segunda classe, que molda imaginários e identidades subalternizadas no papel de ornamentos ou massas anônimas que teatralizam sua própria identidade."[355] Em função disso, María teoriza que,

> Já podemos começar a ver a gênese comum do multiculturalismo radical e do feminismo das mulheres de cor. Neste ponto deve ficar claro que o conhecimento que as mulheres de cor criam está entre os conhecimentos constitutivos da posição multiculturalista. Chamo de "radical" o multiculturalismo que apresento aqui, em contraste com as versões de multiculturalismo que serviram de máscara para o monoculturalismo eurocêntrico.[356]

O raciocínio de desmascaramento do multiculturalismo ornamental e do feminismo branco hegemônico tem como segunda fase a *fusão*. No pensamento de María, a *fusão* não é apenas uma interconexão entre eixos de opressão, como é o caso da interseccionalidade, mais do que isso, a fusão é uma rede sobreposta de opressão. Essa rede de sobreposição que é entrelaçada, se funde e torna-se inseparável, causando por exemplo uma multiplicidade de gêneros ademais da feminilidade e da masculinidade ou do que compreendemos como homem e mulher. Isso que se funde ocasiona na sobreposição de gênero/raça uma diferença entre gêneros das mulheres brancas e negras, já que essa opressão histórica estereotipou a feminilidade de modos distintos a depender da diferença racial. "Bem, as mulheres caracterizadas racialmente como não brancas não são do mesmo

[354] SPIVAK, 2019, p. 268.
[355] CUSICANQUE, 2021, p. 99
[356] LUGONES, 2005, p. 71.

gênero que as mulheres brancas. Isso já é uma consequência importante vista por mulheres feministas de cor, particularmente historiadoras." [357]

No que diz respeito ao primeiro desmascaramento – a interseccionalidade – María trabalha com a teorização de Kimberlé Crenshaw. No segundo desmascaramento – a fusão – sua referência teórica é Audre Lorde. Às formulações das autoras, María acrescenta as contribuições de Édouard Glissant sobre as "histórias interrelacionadas", que seriam uma possibilidade de recuperar a memória do passado fragmentado através de uma relação intercultural inovadora e igualitária. Os dois tipos de desmascaramentos têm por lógica semelhante se deslocar do eurocentrismo para o multiculturalismo radical. A diferença entre as teorizações das autoras, na concepção de María, se encontra no que Lorde denominou de "interdependência de diferenças não dominantes", que são movimentos de resistência ao poder de dentro, em qualquer nível de opressão e não apenas às dominações hegemônicas.

3.3. Sistema moderno/colonial de gênero e seus marcos de análise

Os intelectuais latino-americanos do Grupo Modernidade/Colonialidade iniciaram o pensamento, as investigações, as análises críticas, os debates e a escrita sobre o colonialismo a partir de três pilares: o eurocentrismo, o racismo e a modernidade. O sociólogo peruano Aníbal Quijano e o semiólogo argentino Walter Mignolo introduziram as noções de *colonialidade do poder, do ser e do saber* para evidenciar que no projeto europeu de colonização das Américas estava pautado a exploração racial para o acúmulo de capital global. Atualmente, os países latino-americanos supostamente independentes permanecem subordinados ao modelo moderno colonial, que controla a raça, o sexo, a autoridade de quem detém o conhecimento, o poder e as subjetividades. O programa da decolonialidade proposto por esses intelectuais criou um conjunto de categorias explicativas e analíticas, cuja função é fazer além de uma crítica ao *modelo/moderno colonial*, também propor referenciais teóricos e ações práticas de intervenção contra a colonialidade de dentro e de fora da academia.

---

[357] LUGONES, 2005, p. 69.

Quando María discutiu sobre a interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade questionou a ideia universal de “mulher”, desvendou as opressões sofridas pelas mulheres de cor e a cumplicidade dos homens de cor, que também são vítimas da dominação colonial. Seu objetivo foi acrescentar o gênero como categoria de análise à *colonialidade do poder* de Quijano, e ampliar as ideias do que ela denominou de *sistema de gênero moderno/colonial*. Para ela, é de suma importância historicizar o gênero compreendendo o seu lugar nas sociedades pré-coloniais através de um pensamento mais complexo. Então, a sua sugestão foi o aprofundamento na compreensão natural dos corpos e nas transformações socias dos povos colonizados, processo esse que estrutura as imposições do “capitalismo eurocêntrico colonial e moderno”. María realiza uma crítica à “colonialidade do poder” de Quijano dizendo que o sociólogo apresentou formulações muito limitadas sobre o gênero e que suas análises excluíram as mulheres colonizadas de grande parte das áreas da vida social. Apesar disso, ela reconhece a relevância de entendermos o quanto a “colonialidade do poder” forma a imposição do sistema de gênero moderno/colonial e o tanto que a “colonialidade do gênero” infere sobre a “colonialidade do poder”.

Para produzir sua análise crítica à colonialidade do gênero, María parte das elaborações teórica da socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí e da poetisa, romancista e estudiosa americana Paula Gunn Allen.[358] Allen pesquisa sobre a dominação de gênero sobre os nativos indígenas norte-americanos. Na interpretação que María faz das suas investigações, as pessoas intersexuais, em muitas comunidades indígenas anteriores à colonização, não eram distinguidas pelo binarismo biológico dos sexos. Outras questões são: a substituição da “pluralidade espiritual ginocêntrica” pela divindade masculina construída pelo cristianismo na subordinação das tribos indígenas, o aniquilamento das instituições governamentais e das filosofias dos povos originários, como por exemplo os iroqueses e cheroquis, e a inferiorização das mulheres indígenas na colonização e na transformação da vida tribal.[359]

Tratando-se das formulações de gênero no aspecto crítico da colonialidade, Oyèrónkẹ Oyěwùmí narra sobre as categorias de gênero ocidentais

[358] O pai de Allen era libanês-americano e sua mãe era parte Laguna-Sioux.
[359] LUGONES, 2020.

impostas no discurso iorubá. Segundo ela, a categoria mulher não existe nas comunidades iorubás antes da colonização. E esta informação não deve ser entendida como uma hermenêutica que nega a materialidade ou como uma desconstrução do pós-estruturalismo. As noções biológicas ocidentais sobre corpo foram introduzidas na cultura iorubá. Na argumentação da pesquisadora, o corpo não era a base das relações sociais. Entretanto, a epistemologia hegemônica ocidental sustentou os estudos universalizantes de gênero da contemporaneidade para contextualizar historicamente a sociedade iorubá. A crítica de Oyěwùmí sobre o domínio Ocidental não ocorre apenas em decorrência da dominação europeia, mas também devido à hegemonia da produção científica ocidental. Esta epistemologia dominante regulamentou as categorias de gênero sobre o discurso iorubá. “O raciocínio corporal e a bio-lógica que derivam do determinismo biológico inerente ao pensamento ocidental foram impostos às sociedades africanas.”[360]

Oyěwùmí, argumenta que *sexo* e *gênero* historicamente na epistemologia Ocidental não foram separados, esse fato, resultou em um uso do termo gênero a partir de uma biologia ideológica que estruturou o mundo social. Ou seja, as categorias *sexo* e *gênero* foram utilizadas como sinônimos. Enquanto que, na cultura iorubá, em contraposição, as associações sociais decorrem das questões sociológicas e não da biologia. A anatomia não condicionava o posicionamento social de uma pessoa, mas as próprias relações socais em si.[361] De acordo com María, vale lembrar um aspecto de concordância entre Oyěwùmí e Allen: para ambas, no sistema colonial e moderno de gênero, os privilégios da condição de mulher branca não foram concedidos às mulheres colonizadas, ainda que essas últimas tenham sido remodeladas, embranquecidas para se tornarem uma alternativa desse modelo universal de mulher.[362]

No ensaio *Gênero e colonialidade: do patriarcado comunitário de baixa intensidade ao patriarcado colonial-moderno de alta intensidade*, Rita Segato aponta que o gênero, enquanto categoria analítica, para a crítica decolonial não deve abordar apenas o modelo colonial de dominação. Mas, ser capaz de clarear as transformações decorrentes da colonial-modernidade, enquanto, uma

[360] OYĚWÙMÍ, 2021, p. 17.
[361] OYĚWÙMÍ, 2021, p. 42.
[362] LUGONES, 2020, p. 74.

abordagem teórica e epistêmica. Em 2003, Segato publica uma análise crítica do trabalho de Oyěwùmí.[363] Seu argumento avaliativo afirma que era preciso uma investigação para além da linguística e das instituições na sociologia dos iorubás. Outra coisa, refere-se à carência da escuta etnográfica. A antropóloga endossa outras referências de trabalhos históricos e etnográficos que evidenciam a presença "de nomenclaturas de gênero nas sociedades tribais indo-americanas, africanas e de Nova Guiné."[364] Ela defende a existência de um patriarcado de baixa intensidade diferente do gênero ocidental. "Isso mostra que o gênero sempre existiu, mas de uma forma diferente da dos tempos modernos."[365]

As pesquisas de María, Allen, Oyěwùmí e Segato são relevantes para pensarmos sobre a produção científica realizada por corpos de mulheres subalternizadas e racializadas. Gayatri Spivak em *Quem reivindica a alteridade?* argumenta que a "mulher não emancipada, no espaço descolonizado" está duplamente deslocada nele. Tornando-se o canal pelo qual uma crítica inocente e simples análise de classes. Para ela, a figura da mulher subalterna na relação com a produção acadêmica é complexa. Primeiro, porque ela própria é um objeto de pesquisa; segundo porque "a figura da mulher de classe subalterna é um sujeito/objeto imaginado no campo da literatura", entendida como impossibilitada de criar estratégias em relação à alteridade.[366]

O *sistema moderno/colonial de gênero* é um complexo teórico e prático que insere a categoria de gênero, juntamente com múltiplos eixos de opressão. Nessa organização sistemática de entendimento da colonialidade, María diz que a violência de gênero não é binária. Definitivamente não se refere apenas a uma coerção ou relação patriarcal de poder entre homens e mulheres, bem como, se trata disso. O sistema colonial e moderno de gênero incluiu uma série de opressões interseccionais, isso representa que os restos da dominação colonial na modernidade recaem ademais do racismo, nas seguintes marcações históricas e sociais: o aumento das desigualdades sociais advindas dos abusos do capitalismo global, o heterossexualismo como imposição normativa da sexualidade, as necessidades cognitivas ordenadas pelo neoliberalismo, a naturalização das

[363] SEGATO, 2003, p. 333-363.
[364] OYĚWÙMÍ, 2021, p. 99.
[365] OYĚWÙMÍ, 2021, p. 101.
[366] SPIVAK, 2019, p. 255.

identidades, a objetificação do que é objeto de observação em relação ao observador, a propriedade dos meios de produção – porque a crítica decolonial é sempre anticapitalista – a produção do saber eurocêntrica e capitalista, a sobreposição de um modelo de racionalidade, a redução do gênero à ordenação do sexo, o controle do acesso ao sexo atribuída a uma disputa entre homens – excluindo as mulheres ao controle do acesso ao sexo – a máscara da cultura eurocêntrica e do feminismo branco hegemônico e a cumplicidade dos homens de cor quanto às violências que sofrem as mulheres de cor.

Por último, a "colonialidade do gênero" conceitualizada por María concorda que, assim como na "colonialidade do poder" de Quijano, os corpos são controlados como recursos de trabalho, reduzindo as subjetividades subordinadas, as relações intersubjetivas e os saberes. Ao propor olharmos para esse sistema de opressão de gênero, María deseja que possamos conseguir perceber o poder dessa organização social de reduzir corpos humanos colonizados à animais. E como uma resposta aberta à conversa, o feminismo decolonial propõe uma visão que garanta a percepção da diferença colonial por uma política de coalizão.

3.4. Feminismo decolonial

O feminismo decolonial, em termos de escrita, surge com a publicação do ensaio "Colonialidade e gênero" em 2008. Vimos ao longo dessa dissertação, que a escrita de María passou por três períodos de transição: o primeiro se refere a sua tradicional formação na filosofia clássica e norte-americana; o segundo a sua aproximação dos movimentos feministas das mulheres de cor e sua teorização sobre uma resistência de coalizão; e o terceiro o seu interesse sobre a "colonialidade do poder", que a levou a teorizar profundamente sobre a interseccionalidade, a colonialidade do gênero e o feminismo decolonial. No ensaio "Interseccionalidad y feminismo decolonial", publicado no livro *Lugares descoloniales: espacios de intervención em las Américas* em 2012, ela buscou desmascarar a lógica colonial das teorias feministas ocidentais e brancas.

Para María, o feminismo branco hegemônico não incluiu a realidade das mulheres de cor. O "nosotras" dito pelas mulheres brancas/anglo não expressou a multiplicidade de mulheres em suas realidades e intersecções. A falta de registro da

diferença entre as mulheres e a teorização de que todas as mulheres são iguais impediram metodologias de análise que assinalassem o racismo e o etnocentrismo como constitutivos da colonização e da colonialidade. Nas leituras que fez da obra de Elizabeth Spelman como uma referência em revelar a persistência do racismo feminista, María concluiu que o "nós" das feministas brancas é uma armadilha ilusória da inclusão das mulheres de cor.[367] As mulheres são diferentes e esse "nós" não é coletivo, é parcial e político, sabem muito bem disso as mulheres marcadas pela diferença. Elsa Barkley Brown nos diz que a diferença relacional entre as mulheres deve ser reconhecida. Nos Estados Unidos da segunda onda feminista, a vida das mulheres de cor era orientada de acordo com os desejos e necessidades das mulheres brancas.[368] Essa realidade norte-americana representa muito bem as conjunturas e estruturas de tantos outros países colonizados pela Europa.

Nas suas teorizações sobre a interseccionalidade e o feminismo decolonial, María aponta que a lógica do *sistema moderno/colonial de gênero* é homogeneizar as múltiplas realidades como universais e atender aos interesses do capitalismo, do patriarcado, do heterossexualismo, contextos aonde estão inseridas as mulheres brancas da classe média. Dessa forma, a lógica categórica produz estereótipos e fragmentações dos sujeitos colonizados, "monta" análises e intervenções sociais separadas constituindo indivíduos e grupos sociais sem diferenciar essas pessoas e suas associações. A construção de uma política hegemônica é contra os processos de identificações orgânicas, nas ocasiões em que a coletividade feminista das mulheres subordinadas se organiza em políticas de igualdade social, uma série de mecanismos persuasivos e coercitivos são realizados em prol da apropriação desses movimentos. Na contemporaneidade, por exemplo, as mídias sociais se apropriam da visibilidade das mobilidades feministas, antirracistas e da comunidade LGBTQIA+ com intuito de favorecer os empreendimentos do capitalismo. Essa prática que aparenta contribuir com a justiça social, na verdade cria uma espécie de mercantilização dos efeitos da colonialidade em favor do capital.

[367] LUGONES, 2021, p. 120-121.
[368] BROWN, 1991, p. 85-90.

"A homogeneização e a simplificação são alcançadas constituindo a categoria em termos dos dominantes dentro do grupo."[369] Esta lógica categorial, que discursa que todas as mulheres são iguais, provoca impasses nas políticas públicas causando ações generalizantes de atendimento às condições de promoção das demandas das mulheres. Para desmascarar que "mulher" não são apenas as mulheres brancas, heterossexuais da classe média, é necessário a implementação do raciocínio interligado da interseccionalidade. Esse conceito analítico nos permite elaborar uma aliança contra à colonialidade do gênero, do poder e do saber. O feminismo decolonial ao inserir a interseccionalidade na sua compreensão das opressões impostas às pessoas pela imposição colonial, rechaça quaisquer formas de feminismos que a ignora, ironiza ou a inviabiliza.

O feminismo decolonial se tornou relevante por denunciar a imposição colonial europeia sobre a América, a África e a Ásia. As mulheres racializadas e de ancestralidade desses continentes portam nos seus corpos e saberes as marcas da colonização. No entanto, a queda da colonização não se tratou do declínio do eurocentrismo, do racismo e do capitalismo. Percebendo que subsistem restos coloniais que impedem o reconhecimento do conhecimento e das culturas não europeias, os intelectuais do pensamento decolonial criaram uma série de debates epistemológicos para reparar invisibilidades, estigmas e violências. Partindo das elaborações teóricas e críticas do grupo Modernidade/Colonialidade e das feministas negras e de cor norte-americanas, María concebeu o feminismo decolonial.

> Meu objetivo é focar na esfera subjetiva/intersubjetiva para revelar que as opressões desagregadoras desmontam o salto subjetivo-intersubjetivo da agência das mulheres colonizadas. Eu chamo a análise dessa opressão racializada, capitalista e de gênero de "colonialidade de gênero"; a possibilidade de superar a colonialidade dos gêneros é o "feminismo decolonial".[370]

Yuderkys Espinosa Miñoso, Rita Laura Segato e Silvia Rivera Cusicanqui são intelectuais envolvidas no pensamento crítico e de reflexão do feminismo decolonial. A brasileira Lélia Gonzales, apesar de não ter utilizado diretamente o termo "feminismo decolonial" em suas teorizações, é mencionada por estudiosos

[369] LUGONES, 2012, p. 120.
[370] LUGONES, 2020, p. 363.

dessa cultura política por interrogar a universalização das mulheres por meio de intersecções e estruturas de poder. Para María, a categoria universal de mulher não existe. As mulheres não são oprimidas da mesma maneira na concepção da interseccionalidade. As mulheres brancas/anglo são subordinadas pelo patriarcado, no entanto, isso não impede a participação delas no racismo, no heterossexualismo e no capitalismo normativos, institucionais e estruturais.

Como uma resposta coerente e uma nova proposta política que se contrapõe à colonialidade, María nos apresentou o feminismo decolonial. Uma possibilidade teórica e prática que abarca as discussões de gênero e desvela as condutas feministas hegemônicas e os restos atuais da dominação colonial. Mais do que uma crítica, a filósofa nos sugeriu um exercício aristotélico dos sentidos, que nos permita compreendermos os processos de subjetivação que constituem alternativas decoloniais do gênero. Esse feminismo não separa cor, raça e sexualidade das opressões de gênero, muito menos, compreende uma categoria sobreposta à outra, no sentido da importância, mas entende uma constitutiva e entrelaçada da outra. Lugones deixa claro, o feminismo decolonial é solidário e não pode ser cúmplice das violências e opressões endereçadas às mulheres de cor e às pessoas subalternizadas de modo amplo e global.

Capítulo IV

Recepção do pensamento filosófico lugoneano

> Se, portanto, "o livro é um efeito (uma construção) do leitor", deve-se considerar a operação deste último como uma espécie de lectio, produção própria do "leitor". Este não toma nem o lugar do autor nem o lugar de autor. Inventa nos textos outra coisa que não aquilo que era a "intenção" deles. [371]

Pensar a recepção do pensamento filosófico lugoneano, depois de refletir sobre sua trajetória e produção intelectual, sua escrita e diálogos, os feminismos e a interseccionalidade na sua obra, me fez entender a importância das contribuições teóricas e práticas que essa filósofa presentificou e tem presentificado, seja em meio aos seus pares acadêmicos com pesquisas realizadas em diversos lugares do mundo ou na historiografia brasileira. Assim, me empenhei neste capítulo em dois pontos de vista dessa recepção. O primeiro, dedicado especialmente às emoções de intelectuais que conheciam María Lugones e produziram investigações utilizando suas teorias e conceitos, mas também externaram intimidade e amizade por ela. Para alcançar essa resposta explorei o livro *Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones* (2019), suas autoras e autores fizeram desse trabalho a materialidade do desejo de se despedir e transferir com consentimento de María, a continuidade da sua filosofia resistente e insubordinada.

O segundo, o resultado de uma pesquisa destinada à captura da leitura e dos usos que historiadoras e historiadores têm feito do pensamento lugoneano para assegurar objetividade epistemológica nas investigações e análises que estão produzindo na historiografia brasileira. María Lugones se tornou uma referência teórica na escrita da história que se interessa pelas pessoas sobre as quais se impõem a coloniadade. Começando pela sua crítica e complemento à colonialidade do poder de Aníbal Quijano com a intersecção de gênero/raça/classe/sexualidade. O inquietante deslocamento do interesse historiográfico para as margens, que teve início com a publicação de *Colonialidade e gênero* (2008), o mais citado ensaio de María no país.

---

[371] CERTEAU, 2014, p. 241.

4.1. As emoções no mapeamento intelectual e acadêmico do pensamento lugoneano

Antes de começarmos o que pretendo com esta primeira parte do IV capítulo, quero esclarecer que se trata também de *ficção*, o que para a História ainda soa como "estranhamente familiar". Apesar de todas as discussões acadêmicas de ordem teórica, conceitual, metodológica, epistemológica, científica e historiográfica, mesmo assim, nos retornam restos. Um deles, insistente, é a dimensão ficcional da história. Na ocasião em que historiadores e outros estudiosos de distintas áreas laboram com as dimensões literárias, filosóficas, etnográficas, psicanalíticas e estéticas da escrita da história, é justamente sobre essa *ficção* que conversam nas disciplinas de distintos campos de saber. Tão logo penso sobre uma conexão entre essas dimensões é o fio de *ficção* que as entrelaçam, essa compressão pode ser envolvente ao proporcionar uma fricção interessante nos debates das relações entre as humanidades. Essas ciências que são muitas vezes intricadas, apesar de diferentes, são sempre interrogadas na produção científica do seu saber. Qual a objetiva que os historiadores usam para operar o traço de ficção da História? Para não restar dúvidas, a história é estruturalmente científica. Mas como fica a fração de ficção localizadas nas suas fontes, nas interpretações, nas análises, no inconsciente, na subjetividade e nos discursos dos historiadores e dos sujeitos que interroga? Tudo isso não desaparece da historiografia, se fazem presentes como parte dela.

De acordo com Michel de Certeau, a *ficção* é um termo perigoso para relatarmos algo que se assemelhe à ciência.[372] Então, além de restos, existe um risco eminente nessa parte da História. O risco é certo quando se disserta sobre relações humanas e o historiador não passa de um na história. Justamente por isso, é questionado na produção do seu saber. Certeau que situa o saber e a escrita da história entre a ciência e a ficção, não se esquiva de provocar o historiador sobre a sua suposta racionalidade e consciência historiográfica. A "operação historiográfica", que para alguns se refere apenas à história, se mete em outros campos de saber para escrevê-la. E a bailarina de *Moisés e o monoteísmo*, que

[372] CERTEAU, 2011, p. 45.

antes fora apenas da comprovação histórica freudiana, por ironia passa a configurar a clivagem do *eu*, a responsabilidade e a ética da especialidade desse "profissional".

Ainda segundo Certeau, o historiador se compromete em "rechaçar o que é falso" e pouco em elaborar verdades, "como se ele só conseguisse produzir a verdade pela identificação do erro".[373] A detecção do erro é algo muito simples e possivelmente diga muito pouco sobre a verdade, e a depender da cultura política de algumas universidades, a ficção pode se tornar um erro ou uma atuação para a História e a historiografia. Dessa forma, partindo do pressuposto certeauniano de que o historiador produz verdades pelo engano, se torna ainda mais verdade que a sua operação busca a ficção da emoção, e não ela mesma, o que captura é o que a circunda ou pelo menos a sua arte. Pensando nisso, é como se o historiador diante da complexidade da verdade das emoções, e mais ainda, do que elas poderiam lhe despertar, interrogasse tudo o que escapa à emoção, seus interesses, suas intenções, seus desejos, sua estética, e ainda, a responsabilidade ética das práticas desse "profissional" na presença delas.

Certeau teoriza que a historiografia nunca teve a pretensão de dizer a verdade. Sua erudição se concentra em se situar na diferença do dizer e do crer ordinários. [374] Por causa disso, a erudição é muito simples diante da verdade da emoção, o que possivelmente, atenue as pretensões da historiografia, que labora com a retórica da complexidade e sua ética e não verdadeiramente com a emoção, que é simplesmente demasiadamente complexa de se detectar. Na ocasião em que o historiador se mobiliza nessa prática, o que por acaso identifica é a sua possiblidade, logo, meramente uma *ficção*. Mas é aí que se localiza o mate, disso que, apesar de o historiador saber pela racionalidade histórica que se depara com uma ficção da emoção, não significa que inconscientemente abra mão do desejo de procurá-la, em função disso, intervém em outros campos de saber para fazer dela a sua escrita, o problema é que a emoção é semelhante à verdade para a História, impossível de ser escrita, o *retorno do real*.

A vista disso, esse subcapítulo, assim como os outros, é estruturado pelo impossível e escrito pela sua possibilidade historiográfica. O *retorno do real*, um

[373] CERTEAU, 2011, p. 46.
[374] CERTEAU, 2011, p. 45.

sintoma[375] do indizível, que escapa por uma escrita que considera a objetividade da prova e se pretende analisá-las pela "operação historiográfica". No caso dessa pesquisa, no que tange a intersecção entre história e psicanálise, especialmente a de Freud e Lacan.[376] Um caminho ordenado pela ciência sem deixar de reconhecer eticamente seu traço de ficção, uma história objetiva e parcialmente ficcional pela subjetividade dos sujeitos que interrogo na escrita. Michel de Certeau e Donna Haraway estão de acordo nesse ponto, a ficção integra a ciência no seu discurso. A respeito disso na linguagem, o historiador entende que

> Desligadas de sua função epifânica de representar as coisas, essas linguagens formais dão lugar, em suas aplicações, a cenários cuja pertinência se refere não mais ao que eles exprimem, mas ao que, por intermédio, se torna possível. Eis uma nova espécie de ficção: artefato científico, ela não se julga pelo real que, supostamente, lhe faz falta, mas pelo que ela permite fazer e transformar.[377]

Ao passo que, na escrita da objetividade da epistemologia feminista, que da mesma maneira interessa a temática dessa dissertação, Haraway nos diz que

> A objetividade feminista abre espaço para surpresas e ironias no coração de toda produção de conhecimento; não estamos no comando do mundo. Nós apenas vivemos aqui e tentamos estabelecer conversas não inocentes através de nossas próteses, incluídas aí nossas tecnologias de visualização. Não é de admirar que a ficção científica tenha sido uma prática de escrita tão rica na teoria feminista recente. Gosto de pensar na teoria feminista como o discurso do coiote reinventado, devedor de suas fontes de possibilidade nos muitos tipos de explicações heterogêneas do mundo.[378]

Diante do que disse, a evidência selecionada para ser analisada no que tange à ficção das emoções, é o livro *Speaking face to face: the visionary philosophy*

---

[375] A referência do termo *sintoma* que estou utilizando é psicanalítica, portanto, não pretende ressoar como um diagnóstico da medicina psiquiátrica ou da psicologia, como nos manuais de diagnósticos e estatísticas de transtornos mentais. Outro ponto a deixar claro é que estou produzindo uma metáfora de linguagem sobre a posição do historiador como sujeito na história. Freud apresenta o conceito de sintoma como um conflito psíquico da posição do sujeito que repete em resposta a uma satisfação pulsional que foi reprimida, mas, que encontra um novo caminho estratégico de prazer/desprazer. (FREUD, 2014) Para Lacan, o sintoma ecoa como uma mensagem enigmática destinada ao outro atravessada pela linguagem. "o sintoma se resolve por inteiro numa análise linguajeira, por ser ele mesmo estruturado como uma linguagem, por ser a linguagem cuja a fala deve ser libertada" (LACAN, 1998, p. 270).

[376] Sem me esquecer da conceitualização do *fetiche* nas teorias pós-coloniais de Anne McClintock e Homi Bhabha.

[377] CERTEAU, 2011, p. 47.

[378] HARAWAY, 1995, p. 38.

of María Lugones. Logo, quero justificar que não se refere a uma pesquisa de campo ou de codificação da recepção, ou ainda, de uma coleta e interpretação de dados, mas de uma análise do discurso no texto, portanto, de uma série de ensaios que foram reunidos nessa publicação. Os autores dos ensaios se aprofundaram na produção intelectual e na filosofia feminista de María Lugones, e mais do que isso, desfrutaram do prazer de conhecê-la e afloraram uma amizade com ela. No livro, exteriorizaram não apenas suas próprias concepções teóricas da filosofia lugoneana, mas as emoções que experienciaram na sua presença. A princípio, os ensaios da obra podem ser caraterizados por aquilo que Jean Starobinski nomeou de "ensaio cumulativo". O ensaio da fala e da escrita, organizado pela pretensão de se estabelecer uma interlocução entre autor e leitor. O que, de acordo com Starobinski, para Michel Montaigne é a escrita como

> *ensaiar*, com forças sempre renovadas, num impulso sempre inaugural e espontâneo de tocar o leitor no ponto mais sensível, de forçá-lo a pensar e a sentir mais intensamente. É às vezes também surpreendê-lo, escandalizá-lo, provocá-lo à réplica. Montaigne, escrevendo, queria reter algo da voz viva, e sabia que *a palavra é metade de quem fala, metade de quem a ouve*.[379]

É disso que se trata, uma operação que se propõe capturar os traços de ficção dessas emoções acadêmicas e intelectuais, de amizade e amor, nos ensaios escritos para revisitar um trabalho de mais de trinta anos e abordar temáticas necessárias e contemporâneas. Além disso, trata-se também da possibilidade de uma historiografia que reconhece o valor da escrita ensaística. Uma espécie de alegoria por Georges Didi-Huberman da imagem da louca, que "(...) não faz censura alguma é orgulhosa demais para se queixar, e morrerá sem revelar seu segredo aos que se interessam por ela (...)".[380] Tal como a História, deveras arrogante para escrever inverdades e justamente ética para confessar sua ficção, e como disse Certeau, sem morrer como uma.

Pensando no livro como materialidade objetiva, *Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones* foi publicado pela editora acadêmica internacional *SUNY Press* em 2019. Pedro J. DiPietro, Jennifer McWeeny e Shireen

[379] STAROBISNKI, 2011, P. 21.
[380] DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 101.

Roshanravan[381] organizaram a publicação que é composta por treze capítulos. Doze ensaios e uma entrevista comovente, que María concedeu à também filósofa Mariana Ortega. A obra é constituída por uma intensa introdução, escrita pelos seus organizadores. De acordo com eles, *falar cara a cara* insiste para um senso de compromisso e justiça social contra as distorções e apoderamento das vidas, dos pensamentos e dos sonhos daqueles que foram silenciados por outros, que ouvem apenas a sua própria voz.[382] A primeira parte é integrada por Elizabeth Spelman, Kelli Zaytoun e (Brena) Yu-Chen Tai[383] que se propuseram a teorizar sobre as diferentes subjetividades e *selfs/eus* nas múltiplas realidades em uma política de coalizão. A segunda parte é composta por Anna Carastathis[384] e, novamente, Shireen Roshanravan que procuraram, a partir da lógica da "pureza" criticada por María, que apaga as subjetividades das pessoas interseccionadas, pensar novas articulações da interseccionalidade, considerando os recentes apontamentos de Kimberlé Crenshaw, de uma possível pós-interseccionalidade. E ainda, uma política de "testemunhar fielmente" o trabalho cultural diaspórico queer do sul da Ásia.

A terceira parte, escrita por Madina Tlostanova, Manuel Chávez Jr.[385] e, mais uma vez, Jennifer McWeeny, se propôs a dizer sobre as temáticas mais reconhecidas do trabalho de María, o gênero, a colonialidade e a decolonialidade. As teorizações de Tlostanova, por exemplo, ousaram atravessamentos transoceânicos, pois suas análises operaram com o discurso de María para compreender as opressões de gênero que ocorrem no Cáucaso e na Ásia Central. A evidência de que o *sistema moderno colonial de gênero* do pensamento lugoneano ajusta-se às circunstâncias globais, no que diz respeito a uma análise da

---

[381] Pedro J. DiPietro é professor assistente com uma abordagem transdisciplinar, no departamento de mulheres e estudos de gênero da Universidade de Syracuse. Jennifer McWeeny é professora associada de filosofia no Instituto Politécnico Worcester. Shireen Roshanravan é professora associada de estudos étnicos americanos na Universidade Estadual do Kansas. DIPIETRO; MCWEENY & ROSHANRAVAN, 2019, p. 299-302.

[382] DIPIETRO; MCWEENY & ROSHANRAVAN, 2019, p. 5.

[383] Elizabeth Spelman é professora de filosofia e da cátedra *Barbara Richmond 1940 de Humanidades* na Smith College. Kelli Zaytoun é professora e diretora da pós-graduação no departamento de Inglês na Universidade Estadual Wright. (Brena) Yu- Chen Tai é professora assistente de inglês na Universidade Nacional Normal Taiwan. DIPIETRO; MCWEENY & ROSHANRAVAN, 2019, p. 299-302.

[384] Anna Carastathis é pesquisadora de pós-doutorado no Departamento de Antropologia na Universidade Panteion em Atenas. DIPIETRO; MCWEENY & ROSHANRAVAN, 2019, p. 299-302.

[385] Madina Tlostanova é professora dos feminismos pós-coloniais na Universidade Linköping, Suécia. Manuel Chávez Jr. é professor de filosofia na Universidade Monmouth. DIPIETRO; MCWEENY & ROSHANRAVAN, 2019, p. 299-302.

colonialidade do gênero e a uma possibilidade decolonial. A quarta parte, desenvolvida por Pedro DiPietro e Joshua Price[386], são teorizações perante a violência. O primeiro argumentou sobre uma provável virada decolonial dos afetos, contemporânea e movimentadora das subjetividades, pois amplia as possibilidades políticas. O segundo escolheu como temática a viagem aos mundos da morte. A partir dos conceitos de viajar-"mundos", percepção-arrogante e percepção-amorosa, Price "viajou" para circunstâncias sociais e violentas nas quais a morte era presença certa. Condições de violência racial, de gênero, sexualidade, memórias de abusos e suicídios, a prisão e as doenças. Como elaboração para essas situações de dor e sofrimento, Price questiona, considerando a fenomenologia, a possibilidade de apreendermos as tonalidades emocionais das pessoas e as nossas próprias no exercício da empatia. Caso seja uma autêntica empatia pela percepção-amorosa, caso não, pela percepção-arrogante.

A quinta parte, escrita por Cricket Keating e Sarah Lucia Hoagland[387], e acrescida de uma entrevista por Mariana Ortega, se propõe a honestidade de *falar cara a cara* no que tange à educação popular, às mulheres de cor lésbicas e com a pessoa de María. Keating, dedica seu ensaio ao trabalho que María desenvolveu com a coletividade na Escola Popular Norteña (EPN). Sua análise se concentra em uma política de "coalizão profunda", abordando o entrelaçamento da interseccionalidade na vida das pessoas. Hoagland, por sua vez, escolheu o estereótipo de "sapatão" ou *cachapera/tortillera* para refletir sobre a coletividade das feministas lésbicas dos anos 1970. Segundo a autora, quando falamos sozinhos sem os agrupamentos deixamos de existir. "Falando entre outros que desafiam narrativas dominantes em espaços conceitualmente distintos, oferecemos a possibilidade de movermos no cotidiano em uma lógica diferente. O que me empurra é o que eu me torno envolvendo você."[388]

---

[386] Joshua M. Price é professor de filosofia na Universidade de Binghamton, onde María Lugones também lecionava. Autor dos livros *Prison and Social Death* de 2015 e *Structural Violence: Hidden Brutality in the Lives of Women* de 2012. Ele traduziu com María *Pensamento Indígena e Popular na América* de Rodolfo Kusch de 2010. E escreve sobre raça, gênero, colonização e encarceramento. DIPIETRO; MCWEENY & ROSHANRAVAN, 2019, p. 299-302.

[387] Cricket Keating é codiretora da Escuela Popular Norteña e professora associada de estudos de gênero, mulheres e sexualidade na Universidade de Washington. Sarah Lucia Hoagland é professora emérita de filosofia, estudos femininos e estudos latino-americanos na Universidade Northeastern Illinois. E integrou o coletivo da Escola Popular Norteña de 1995 a 2005. DIPIETRO; MCWEENY & ROSHANRAVAN, 2019, p. 299-302.

[388] HOAGLAND, 2019, p. 269. Minha tradução.

Mariana Ortega, do mesmo modo, filósofa e pesquisadora dos feminismos latinos, da fenomenologia, da raça e da estética, produziu uma das raras e marcantes entrevistas que María concedeu, na qual os questionamentos foram desde aspectos da sua vida íntima até suas complexas teorizações sobre a decolonialidade. Dos seus pensamentos sobre a coalizão, María respondeu que, "Eu também penso nas pessoas como em intrincadas relações históricas e contemporâneas, de modo que ninguém faz sentido sozinho sem história, particularmente sem uma história de relações que leva em conta as opressões, incluindo a opressão racial e sexual."[389]

Por toda a extensão do livro, os autores abordaram temáticas teorizadas por María e agregaram seus argumentos, contribuições e teorias. Das subjetividades colonizadas às elucidações decoloniais, as cosmologias indígenas, a educação popular, o sistema moderno colonial de gênero, as mulheres de cor, o multiculturalismo, a pluralidade feminista, a resistência às múltiplas opressões e a coalizão. O trabalho também conta com um posfácio, escrito por Paula M. L. Moya, professora de língua inglesa e humanidades na Universidade de Stanford, e que acompanhou a produção e a trajetória intelectual de María, quem sabe seja uma lugoneana.

> Conheci María Lugones pela primeira vez em outubro de 1995, em uma conferência na Universidade de Cornell, que coorganizei com a escritora Helena María Viramontes. Eu era uma aluna do quinto ano da graduação no Departamento de Inglês, e Lugones foi uma das oradoras principais. Ela me impressionou muito na época, e desde então tenho acompanhado suas peregrinações - por meio de seus escritos e, ocasionalmente, na companhia dela por meio de amigos ou em conferências. Absorvi seus ensinamentos, ocasionalmente debato suas observações e meu pensamento avançou exponencialmente depois de revisar seu livro Pilgrimages/Peregrinajes. Ao longo do caminho, observei jovens estudiosos brilhantes construírem seu trabalho enquanto desenvolviam um corpus de estudos decoloniais. Os ensaios neste livro provam que a influência de Lugones se espalha amplamente; o próprio livro garante que ela seja reconhecida pela grande pensadora e professora que é. E assim, se eu estivesse inclinada a me identificar com um adjetivo homônimo, poderia muito bem me chamar de Lugoseana.[390]

Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones foi escrito com a intenção de uma expressão linguística libertária e responsável. *Falar cara a cara*, nessa obra, não representa uma etimologia da sinceridade, não é o mesmo que *sem cera*, uma verdade a qualquer custo e irresponsável. São verdades

---

[389] LUGONES, 2019, p. 280. Minha tradução.

[390] MOYA, 2019, p. 289. Minha tradução. Mas, Paula M. L. Moya nos diz que não é inclinada a se enquadrar em afiliações de identidade intelectual. (p. 285) As citações retiradas de *Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones* estão na tipografia *Gabriola*, com o objetivo de remeter ao manuscrito.

empáticas, nas quais seus autores pretendem fazer com que os seus leitores possam não somente racionalizar o que entendem, mas experienciarem sensorialmente a sua escrita. Em razão disso, é uma expressão de honestidade, uma práxis responsável e política que remete à honra e à ética com as emoções, os afetos e os vínculos.

A dedicatória do livro expressa que,

> A todos aqueles que se comprometem a viver e amar grandemente contra as expectativas de um mundo que depende de vivermos e amarmos pequeno. E, claro, a María Lugones, por nos inspirar a ver, sentir, falar, pensar, cozinhar, cantar, dançar, criar e representar mundos impossíveis de amor verificável em existência.[391]

O livro é uma evidência objetiva do reconhecimento ao compromisso de María com as formações intelectuais e políticas. É a representação do desejo acadêmico e ativista de se encontrar com seu pensamento e senti-lo, ao mesmo tempo, uma despedida e transição possível. Transição de uma produção intelectual que antes também era feita por ela, e agora, passa a ser realizada somente por seus pares pelo mundo. A interpelação pela continuidade de uma práxis pelas mulheres de cor, íntima e arriscada, pela sua profundidade e integridade da sua obra e filosofia. Pensado para a academia e fora dela, assim como a produção intelectual decolonial de María, a criação de uma política cotidiana de táticas e estratégias, de possibilidades exploradas por subjetividades capazes de subverter a lógica de opressão, pessoas resistentes da rua e de muitos lugares. Essa reunião de ensaios não é um último encontro, mas mais um dos que serão possíveis para lembrar e praticar suas reflexões de resistência e coalizão. Pedro DiPietro diz que, "Este livro é, portanto, motivado pelo espírito de Lugones explorar a dor e o prazer brincando, o sofrimento e a resistência, a opressão e a libertação, sempre com o objetivo de forjar coalizões expansivas de entendimento."[392]

Antes de aprofundar no que pretendo, a ficção das emoções e a objetiva da "operação historiográfica", quero lembrar que *Speaking face to face* foi publicado em junho de 2019[393], e María passava pela terceira reincidência de um câncer de pulmão desde o final do mesmo ano. De acordo com notícia publicada no jornal *The Washington Post*, ela estava sendo tratada e havia sido hospitalizada com sintomas

---

[391] DIPIETRO; MCWEENY & ROSHANRAVAN, 2019. Minha tradução.
[392] DIPIETRO, 2019, p. 3. Minha tradução.
[393] https://sunypress.edu/Books/S/Speaking-Face-to-Face2

de pneumonia e passava por terapia de radiação.[394] É necessário elucidar essa parte da história, porque assim, o que se segue passa a ter mais sentido. O livro não é apenas uma homenagem à trajetória e à produção intelectual de María. Seu contexto de produção é acompanhado pelo sofrimento da sua doença, pela angústia do seu tratamento médico e pelo assombro da morte. Alguns autores, como Joshua Price, colega de trabalho e amigo de María, relatam suas lembranças das queixas que ela fazia sobre as suas dores e sobre os procedimentos. Em vista disso, o livro é um conjunto de ensaios que buscam produzir reflexões e análises, partindo de diferentes questionamentos e considerando sempre o pensamento filosófico de María. Porém, em meio às teorizações, surgem as emoções entrelaçando a teoria. Não são lembranças nostálgicas e sim uma prática ensaística, ontológica e corpórea, que relaciona teorias localizadas e contextualizadas com as experiências que tiveram com María. Muitas vezes são memórias de conexão intelectual, outras são experiências corporais. Como nos ensaios de Montaigne,

> O ensaio, em Montaigne, é portanto também o olhar vigilante do qual se nutre, com o qual espreita as ocorrências da doença, e que lhe permite assim desdobrar cada afecção corporal em seu eco consciente. Montaigne não se esqueceu de desfrutar a vida, com a mesma atenção que dava ao mundo e aos livros, à voz dos amigos mais próximos e a dos lamentos mais longínquos. Ele escutou seu corpo com tanta intensidade apaixonada quanto aqueles nossos contemporâneos que reduzem o universo a este último refúgio de angústia ou de gozo viscerais.[395]

Pensando nisso, que a escrita ensaística em Montaigne é condescendente em “desdobrar cada afecção corporal em seu eco consciente”, Price nos conta sobre os momentos que passou com María, e que essas ocasiões o afetaram de simpatia por ela, um tipo de “percepção empática” pelo seu sofrimento. No décimo capítulo de *Speaking face to face*, ele relata que “o sofredor de dor crônica aprende paciência e tolerância.”[396] Algumas pessoas da intimidade de María afirmam que ela tinha enxaquecas e dores crônicas pelo corpo, e Price é uma delas. Ele conta que dez anos anteriores à publicação do livro, sentia dores persistentes atrás da sobrancelha direita. Ao buscar atendimento médico, foi diagnosticado com enxaquecas e questionou se o sintoma corporal poderiam ser

---

394 *The Washington Post*, 21/07/2020.
395 STAROBINSKI, 2015, p. 19.
396 PRICE, 2019, p. 232.

“algum tipo de reação simpática”.[397] Quiçá como um eco consciente, as dores se materializam na escrita, não cabendo no corpo de quem sente e na paciência e tolerância de quem escuta, quem sabe não sabendo, podemos conduzir as pessoas à experiência da leitura da ficção das emoções, daquilo que transborda do sofrimento no corpo e no pensamento.

> Antes de eu ter enxaqueca, de vez em quando eu perguntava a María se ela estava com dor. Sim, ela diria, quase invariavelmente. Muito ocasionalmente, seus olhos se abriam e dizia: "Não, hoje não há dor!" Isso era motivo para comemorar em um momento de silêncio, María observou que a maioria das pessoas logo para de ouvir sobre dor e, portanto, é melhor guardá-la para si mesmo. É difícil para os outros, aqueles que não sentem dor, a viver com a compreensão de que a pessoa que estão interagindo está sofrendo de uma forma mais ou menos constante. O conhecimento desaparece de vista.
>
> Minha dor não é atribuível à dominação colonial. Apesar disso, eu tenho ganho alguma percepção de como os outros não são particularmente movidos para aliviar até mesmo as condições superficiais que me geram mais desconforto. E se eles fazem, estão menos interessados em seu estado subjetivo e muito mais motivados nas modificações concretas (não falar tão alto, me permitir sentar em um lugar ou quarto escuro, ou aquela mercadoria rara, uma massagem nos ombros).[398]

Nesses âmbitos dos afetos, Dominick LaCapra busca esclarecer em termos teóricos e históricos a problemática do trauma como constituinte de questões socioculturais e sociopolíticas. Na procura por uma “reconceitualização” para compreensão desses fenômenos, o historiador tenciona novas formas de entendimento de conceitos psicanalíticos adaptando-os nas suas análises e interpretações das operações dos historiadores, da história e da crítica social, cultural e política.[399] No caso dessa pesquisa, que concerne à história dos intelectuais, campo historiográfico cruzado com a história intelectual, na qual LaCapra é consideravelmente reconhecido, é possível partirmos das suas formulações sobre a “inquietação empática” do historiador diante das vítimas de experiências traumáticas para compreendermos a “percepção empática” descrita por Price em relação à María. Ainda que Price não seja um historiador, se interessa como pesquisador pela relação que se estabelece entre observador e objeto de observação. E como tal, descreveu nas suas teorizações as emoções que experimentou no que se refere à María, uma amiga íntima. Mas também sobre outras pessoas que conheceu em suas pesquisas, não que tivesse quaisquer laços de intimidade com elas, algumas viu uma única vez, mas que se encontravam em

---

[397] PRICE, 2019, p. 231-232. Minha tradução.
[398] PRICE, 2019, p. 232. Minha tradução.
[399] LACAPRA, 2005, p. 18.

situação de vulnerabilidade e permitiram que ele intentasse “viajar” para os seus mundos da morte e da mesma maneira se emocionasse com essas múltiplas realidades.

> Mas se “ação” é a medida, então o que há de novo aqui? O que há de novo sobre um homem branco emocionalmente atordoado que se pergunta se pode realmente simpatizar com outros? De quem é a vida emocional semi-opaca, até para ele mesmo? Um homem que acha que a mudança pragmática é mais importante do que a empatia?
>
> Quando visito uma pessoa na prisão, vejo apenas um fino fragmento de vida: irregular, fragmentado e penetrante. Em muitos casos, nunca mais verei a pessoa. Eu usualmente não tenho nenhuma base para entender o mundo a partir de seus olhos de maneira profunda, ou conhecê-los como a pessoa que são; eu não sei em profundidade ou maneira detalhada como eu apareço aos olhos deles. Dada a natureza fugaz da interação, desconfio de qualquer leitura que faço da situação; de maneira mais geral, duvido da minha capacidade de viajar para os mundos da morte. O foco prático em “ação” e mudança objetiva nas condições da prisão é um substituto. O foco prático também é porque eu passei a desconfiar de quem sonda a subjetividade alheia sem qualquer outro objetivo ou propósito que não seja voyeurístico ou acadêmico.[400]

LaCapra explica que a “inquietação empática” não representa uma apropriação das experiências traumáticas das vítimas pelo historiador, mas a potencialização, sobretudo, de “efeitos estilísticos” na escrita no que concerne aos afetos do trauma. Essa inquietação impede que o discurso da historiografia se satisfaça por vias que buscam apaziguar os desconfortos ocasionados pelos esclarecimentos dos eventos traumáticos. A grande questão colocada por Lacapra se concentra no papel da historiografia perante o trauma. Para o autor, sua contribuição não deve buscar aparentemente reescrever o trauma, mas acima de tudo, aceitá-lo como parte das experiências doloridas do passado. [401]

> Tal aceitação buscaria alcançar um conhecimento no qual as reivindicações de verdade não são objetivações unidimensionais ou estritamente cognitivas e envolvem, em vez disso, afetos que podem expor o *self* ao mal estar – quando não a um trauma secundário - que não deve ser exaltado ou consertado, mas abordado de forma cognitiva e eticamente responsável, bem como aberto aos empenhos utópicos. O trauma provoca uma dissociação de afetos e representações: quem o sofre sente, desconcertado, o que não pode representar ou representa, anestesiado, o que não pode sentir. Trabalhar com o trauma envolve um esforço para articular ou rearticular afetos e representações de uma forma que pode nunca transcender a encenação ou acréscimo da dissociação que incapacita, mas que, em certa medida, possa neutralizá-la.[402]

Embora numa perspectiva teórica de uma certa relativização da verdade, LaCapra não pretende uma relatividade irresponsável, na qual o historiador

---

[400] PRICE, 2019, p. 232-233. Minha tradução.
[401] LACAPRA, 2005, p. 63-64.
[402] LACAPRA, 2005, p. 64. Minha tradução.

escamoteia de um empenho em articular os afetos em condições traumáticas, apenas que não se atribui à historiografia o domínio da sua real representação ou transcendência. Nessas circunstâncias, os afetos e as emoções são realmente impossíveis de serem representados sem uma dimensão ficcional da objetividade. Assim, torna-se relevante mostrar que as dúvidas de Price no que diz respeito a sua própria capacidade de ler as pessoas envolvidas na sua pessoalidade ou em contextos de morte, são uma incerteza de grande parte dos pesquisadores. Mas possivelmente essas interrogações que pulsam a mobilidade e a inventividade dos historiadores e de uma estilística historiográfica do trauma, dos afetos e das emoções.

Em outra instância, a de uma extensão geográfica e familiar, os desejos conectaram afetivamente María e Pedro DiPietro.

> Quando conheci María, meu coração inchava e parecia maior, meu corpo parecia reconhecido e meu espírito conectado ao dela. Seu estilo de mover intenções em terrenos às vezes hostis me deixou ciente de sua determinação em inflamar desejos insurgentes. Nascemos ambos na Argentina e aprendemos com nossas famílias a negociar laços com o lado inferior do país, forasteiros e detratores. Nosso encontro me empurrou para ver o mundo com olhos borrados, revelando realidades porosas de incertezas e ainda significados densamente resistentes. Testemunhar sua manobra dos legados da colonização em vários locais de luta e identificação me levou a abraçar minha posição de resistência como uma praticante transnacional, latina e feminista.[403]

Logo depois da sua morte, pessoas da sua familiaridade ensaiaram dizendo que María se importava pouco com os laços parentais e mais com os vínculos afetivos estabelecidos pelas conversas e os encontros. DiPietro concebeu uma escrita testemunha da sua inclinação pela obra de María, e de como se sentiu compelido em editar a coleção de ensaios de *Speaking face to face*. Para a autora, organizar o livro foi de uma intimidade arriscada, já que o trabalho de María se vale das subjetividades e das sensações da alma. Sua filosofia atravessa os limites de família, de coletividade e de identificação.[404]

Na direção inteiramente oposta às descrições que Georges Didi-Huberman concebe das emoções, *Speaking face to face* é uma teorização intricada, que acolhe e potencializa a sua experiência e possibilidade. A emoção no livro, seja por María ou pelas outras pessoas que nele são rememoradas, recebe o mesmo interesse e notoriedade que os resultados das suas pesquisas ou teorizações.

---

[403] DIPIETRO, 2019, p. 1-2. Minha tradução.
[404] DIPIETRO, 2019, p. 2. Minha tradução.

Quando seus autores relatam se encontrarem em frente a essas pessoas ou suas circunstâncias e a emoção envolve a situação, não fazem dela uma imagem de piedade ou que deva ser cessada, longe disso, reconhecem a capacidade transformativa e de elaboração da emoção, e mais do que isso, suas vulnerabilidades diante dela. Didi-Huberman, produz perspectivas por uma objetiva na qual a emoção é depreciada se comparada à ação. Como se a pessoa emocionada estivesse fora de si, sem controle, impotente e pedindo ajuda. “Não gostamos de ver os outros chorar quando não conseguimos sequer imaginar o que poderia ser feito para socorrê-los, ajudá-los. ‘Aos pobres só restam os olhos para chorar.’”[405] Por essa óptica, o que importa são as defesas narcísicas do observador da emoção alheia, ou seja, como essa testemunha pode ajudar para interromper as suas e as emoções do outro que está em sofrimento. Não é de fato a angústia do outro que importa, mas a fórmula que resolve o problema de quem observa.

Didi-Huberman continua

> É exatamente isso que deveríamos saber repensar. Mas não nos contentemos em trocar a indiferença por sua disposição simétrica, ou seja, a pura e simples identificação “humanitária”. Não choremos por aqueles que choram, isso não serve para nada nem para ninguém. É melhor explorarmos os campos da possibilidade, isto é, as chances de transformação ou de emancipação eventualmente ligadas a todas essas *figuras em lágrimas*. [406]

Perceba que a imagem da emoção está associada às lagrimas, à pobreza e à inação, como se a emoção em si mesma não servisse para nada. A solução está vinculada à suspensão da emoção, e a favor de ações que possibilitem e ajudem a transformação e a liberdade das pessoas que se encontram em sofrimento. Mas a pergunta que fica é: essas pessoas estão pedindo ajuda para se emanciparem? Eu diria que *Speaking face to face* responde efetivamente que não. Aqui, a emoção entra como compromisso com a justiça social, que definitivamente não é ajuda. Quanto à identificação, sabemos que María foi uma distinta teórica e praticante do termo. Para a intelectual, se identificar com alguém subordinado não é um ato humanitário, mas a confissão de que o percebemos com arrogância por alguma óptica, e a partir daí, passarmos à prática de percebê-lo amorosamente. A

[405] DIDI-HUBERMAN, 2020, p. 26.
[406] DIDI-HUBERMAN, 2020, p. 26-27.

ação da percepção-amorosa não é de ajuda, mas de viagem para o mundo do outro sem arrogância. Essa viagem integra além da observação objetiva e amorosa, as conversas e os encontros, a capacidade concreta de ouvir o outro. Essa práxis não emoldura as pessoas na nossa própria angústia diante da imagem das *figuras em lágrimas*.

María aperfeiçoou sua prática de ouvir e perceber sua mãe, na entrevista que concedeu à Mariana Ortega conversaram sobre isso.

> Em uma apresentação recente, ouvi você falar sobre como sua mãe conseguiu navegar em um ambiente heteronormativo e praticar a resistência de dentro. Fiquei emocionada com a forma como você entendeu a complexidade da história de sua mãe, as ações foram além de um ensaio inovador sobre viagens pelo mundo e você descreveu a visão arrogante dela. Como você vê sua mãe como resistente mesmo dentro do ambiente restritivo que ela ocupava? Você poderia elaborar as maneiras pelas quais sua mãe praticou resistência mesmo dentro do heteropatriarcado? [407]

> Eu me recuperei de minha percepção arrogante de minha mãe por meio de uma mudança cognitiva que eu não poderia ter realizado se não a amasse. Minha mãe sempre foi pintora. Desde muito nova pintava na lateral das caixas de madeira nas quais vinham as frutas para a loja de seus pais. Depois da escola primária, ela começou o ensino médio na Academia de Arte. Minha avó ficou doente e tirou minha mãe da escola porque arte não era nada em seu próprio entendimento. Minha mãe se tornou serva de sua mãe por muitos anos. Ela fazia as roupas de todos, bordava toalhas de mesa, fronhas, vestidos e tudo o mais que lhe pediam para bordar. Ela também limpava a casa, fazia as camas das irmãs e da mãe e, de maneira mais geral, cuidava da casa para eles. Seu pai também era servo de sua mãe, então eles desenvolveram um relacionamento de igualdade e transgressão juntos. Eles escapavam e iam para o zoológico, ou o "biógrafo", o antigo termo para teatro. Ela pintou todos os dias até morrer. Na minha opinião, essa foi a resistência mais significativa de minha mãe à sua situação, tanto como filha de sua mãe e serva de sua irmã, como de meu pai e da suposição, de seus filhos, de que ela existia para atender às nossas necessidades, desejos e caprichos. Quando viajei para o "mundo" de minha mãe, percebi-a como uma pintora, um assunto em sua pintura. Foi centrando-me na minha mãe como artista que pude acompanhá-la em sua resistência cotidiana ao que a vida colocava em seu caminho. Você poderia entender suas ações, suas palavras, sua jardinagem, como formas de resistência. Eu pude entender suas ações, suas palavras, sua jardinagem, como formas de resistência. Minha mãe criou lindos e complicados caminhos de flores. As flores de uma cor morreriam e a próxima cor apareceria. Os caminhos eram meio quarteirão longo, intrincado, completamente dela. Ela manteve suas próprias sementes. Ela pintou com flores e escovas. [408]

Vejamos que Ortega diz que ficou emocionada com a forma que María compreendeu a complexidade da história de sua mãe. Dessa posição, a filósofa não questionou a dignidade dos *dizeres* emocionantes de María sobre ela, muito menos uma configuração de posição sociopolítica entre as duas ou de uma economia dos afetos, mas assumiu a sua própria emoção, de uma perspectiva da horizontalidade das relações. O que por outro lado, na concepção da imagem das emoções por Didi-Huberman ocorre uma relação de ambiguidade e de "verticalidade das emoções" por parte de quem observa, uma espécie de juízo da economia de satisfação voyeurista do observador.

---

[407] ORTEGA, 2019, p. 273. Minha tradução.
[408] LUGONES, 2019, p. 273-274. Minha tradução.

> As emoções são, então, como as imagens: umas e outras deveriam quase sempre envolver a dignidade dos sujeitos – até mesmo das comunidades inteiras às quais eles pertencem – mas, na verdade, nós os observamos desesperadamente submetidos a uma pobreza que lhes é imposta, em todos os planos, pela economia conflitante dos mundos históricos e políticos onde eles tentam existir. [409]

Dessa forma, essa pesquisa remete a uma compreensão histórica das emoções mais inclinada à objetiva da "operação historiográfica", do que a uma "vertical das emoções". No que diz respeito a ética das emoções, o historiador que se pretende operá-las deve reconhecer suas finitudes ao laborá-las, ou seja, sua incapacidade *real* de capturá-las e saber que o que se faz presente na historiografia é uma ficção das emoções. E quando esse "profissional" entende que conseguiu configurar uma imagem das emoções, o que na verdade produziu foi uma história da sua arte e sua estética, que não passa de seus traços de ficção. A emoção é realmente muito complexa para ser escrita pela História, que não faz juízo da sua dignidade.

Apenas como lembrança, quando María concedeu essa entrevista à Ortega passava pelas recidivas da doença, o que acaba por tornar a articulação dos afetos em condições muito mais intricadas, emocionantes e responsáveis. *Speaking face to face* é sem sombra de dúvidas um mapeamento do pensamento filosófico lugoneano articulado aos afetos e às emoções que seus autores, intelectuais e acadêmicos estabeleceram com ela e a partir dela. A inspiração de sensações e de criação da representação possível de mundo, que o livro se julga escrever. A continuidade da transformação e da elaboração da práxis feminista, que María diz ser sua mobilidade, "Me movi dos feminismos das mulheres de cor para os feminismos decoloniais, sem perder o fio que os une, tentando manter a substância dos feminismos das mulheres de cor e encontrar minha própria voz como feminista decolonial."[410]

[409] DIDI-HUBERMAN, 2020, p. 71-72.
[410] LUGONES, 2019, p. 279. Minha tradução.

4.2. Recepção na historiografia brasileira

O pensamento decolonial é um campo epistemológico da história do tempo presente. As origens dos seus estudos e reflexões são de responsabilidade do grupo Modernidade/Colonialidade. As discussões dessa comunidade intelectual começaram na passagem para o século XXI, sendo protagonizadas pela pelas ciências humanas e sociais. Essa nova vertente de produção de conhecimento tem por objetivo criticar à colonialidade do pensamento, das subjetividades, do controle sobre a raça, o sexo, o ser e o juízo de quem dispõe do poder de saber. Como proposta de transpor a colonialidade, os intelectuais do grupo apresentaram a ideia de decolonialidade. A práxis decolonial é uma possibilidade alternativa de resistência aos restos coloniais na modernidade. Uma prática política para confrontar a colonialidade e o capitalismo global. Ademais é uma sugestão de renovação epistemológica em meio ao eurocentrismo e à necessidade de amplitude de referências intelectuais latino-americanas, africanas e afrodescendentes, tal como da cosmologia indígena.

María Lugones, que inseriu o *sistema moderno/colonial do gênero* nas discussões do grupo, diz que o pensamento feminista decolonial tem como objetivo ampliar seu espaço em meio à colonialidade do feminismo branco hegemônico. Para isso, é substancial considerarmos uma política de coalizão dos feminismos das pessoas subalternizadas. Como metodologia da decolonialidade, María propõe uma co-teorização da comunidade acadêmica e de outros lugares de produção de saber de fora, ao mesmo tempo, uma pesquisa comprometida com a interseccionalidade, a colonialidade do gênero e o feminismo decolonial. Para a feminista decolonial, "(...) nos tem sido difícil ser ouvida acima do poderoso discurso do feminismo hegemônico, que sempre circulou uma versão universal das mulheres como oprimidas pelos homens." [411]

De acordo com Ana Maria Veiga, o pensamento teórico decolonial obteve recinto na "ágora" brasileira de discussões, sobretudo, a começar pela última década, com o objetivo de promover interlocuções e visibilidade ao pensamento crítico das pessoas subalternizadas. A imposição colonial sobre a América Latina e a necessidade de condensar os estudos pós-coloniais dos povos originários e de

[411] LUGONES, 2015, p. 75-76.

ancestralidade africana contribuíram para o impulsionamento das formulações teóricas e conceituais de Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel e Nelson Maldonado-Torres sobre a *colonialidade do poder*, *do ser* e *do saber*. Nesse quadro, María Lugones alcançou destaque na sua elaboração crítica sobre a "colonialidade do poder" de Quijano ao centralizar o gênero nas relações de poder da colonialidade, o que a intelectual identificou de "colonialidade do gênero". [412]

No artigo *Fraturando o locus - a influência de María Lugones no Brasil*, Veiga se propôs a investigar o fluxo e a influência dos textos de María sobre a produção acadêmica e feminista brasileira.

> Este artigo pretende tratar da circulação de seus textos no Brasil e da influência de María Lugones sobre a produção feminista brasileira das mais diversas áreas, prioritariamente do campo das humanidades, mas não restrita apenas a ele. Para além de oferecer ferramentas teóricas e analíticas para o feminismo acadêmico, Lugones aparece referenciada em trabalhos alinhados aos principais textos e autores/as das teorias e dos estudos decoloniais.[413]

Nesse sentido, este subcapítulo é dedicado à recepção da produção intelectual de María Lugones pela historiografia brasileira. Logo, a pergunta que me propus a responder se trata de como essa historiografia tem lido e feito uso da teoria e dos conceitos dessa intelectual para respaldar seus argumentos epistêmicos e da objetividade historiográfica. Em termos metodológicos, para encontrar respostas possíveis, fiz um levantamento em revistas acadêmicas da historiografia e dos estudos feministas. Minha intenção está inclinada a um levantamento qualitativo. Recorri aos dados quantitativos para explicar os resultados obtidos, mas me dediquei expressivamente ao aprofundamento das hipóteses dos autores.

É importante dizer que os trabalhos selecionados são em sua maioria artigos. As academias brasileiras tradicionalmente elegem majoritariamente a publicação desse tipo de edição, pois ainda sentinela no imaginário acadêmico que as características de clareza, objetividade e precisão da escrita acadêmica são atributos dos artigos. Outro elemento relevante que deixo sobreaviso é que não tive a presunção de trabalhar todos esses textos na sua totalidade, mas na sua parcialidade. A análise que fiz foi centralizada nas leituras e nos usos que seus

[412] VEIGA, 2022, p. 1-2.
[413] VEIGA, 2022, p. 2.

autores fizeram da obra de María e não nas suas pesquisas como um todo. Resumidamente, tenciono em torno da observação sobre o interesse da historiografia em se basear no pensamento filosófico lugoneano para analisar as fontes, as narrativas, os discursos e as obras que utiliza. Mas também na corroboração das hipóteses que menciona, seja sobre a história das mulheres, os estudos de gênero, os feminismos, a interseccionalidade, a colonialidade ou a decolonialidade.

Para compreendermos a contextualização da conjuntura internacional na historiografia, antes de adentrarmos propriamente nas análises, considerei às pesquisas de Georg Iggers. Segundo o historiador, nos anos 1980 as temáticas sobre a história das mulheres, o feminismo e o gênero ganharam espaço significativo na escrita da História. A partir dos anos 1990, as categorias de estudos sobre a raça, classe e a sexualidade tiveram aumento de interesse na Europa Ocidental, na América Latina, na Índia, no Oeste Asiático e no Oriente Médio. “Mas em nenhum outro lugar esta área de concentração foi tão predominante quanto nos Estados Unidos, ficou claro, entre outros casos, no encontro anual da *American Historical Association*, ocorrido em janeiro de 2007.” [414] Nessa reunião, diversos trabalhos documentaram as investigações realizadas sobre as mulheres e as identidades sexuais, incluindo os homens. O foco das pesquisas em história se inclinou, da mesma maneira, para o estudo da escravidão e das fantasias sexuais que a envolveram. Todos esses temas foram interpelados em uma compreensão transnacional ou global. [415]

Conforme Diva do Couto Gontijo Muniz, o surgimento dos movimentos feministas nos Estados Unidos e na França dos anos 1960/70 chegaram no Brasil em fins da década de 1970. Essa emergência política das mulheres pela equivalência de direitos e pela emancipação feminina, proporcionou transformações significativas na historiografia, que passou a pluralizar seu discurso incluindo as mulheres como sujeitos na História. O contexto político brasileiro mobilizado pela *Anistia* e pelas *Diretas Já* acolheu as demandas feministas dos movimentos brasileiros.[416]

---

[414] IGGERS, 2010, p. 110.
[415] IGGERS, 2010, p. 110-111.
[416] MUNIZ, 2018, p. 155.

> No Brasil, similarmente ao que ocorreu nos Estados Unidos, e também na França e Inglaterra, mas com relativa defasagem temporal, historiadoras e alguns historiadores têm, a partir dos anos 1970, documentado a presença das mulheres na história, no esforço comum de lhes conferir inteligibilidade, de fazê-las "existir, viver e ser". Desde então, produz-se um consistente conjunto discursivo – livros, revistas, teses, editoras, centros de pesquisa, grupos de estudos, cursos, seminários, áreas de concentração, linhas de pesquisa, eventos científicos, políticas públicas – enfim, todo um aparato de tecnologias sociais produtoras e disseminadoras de conhecimento sobre as mulheres.[417]

Nessa conjuntura brasileira, a História e a historiografia das mulheres e dos estudos de gênero passaram por mudanças no discurso histórico em razão das lutas feministas desse tempo. Nesse sentido, os historiadores começaram a elaborar reflexões sobre mais do que inserir as mulheres no discurso, exercer essa prática de modo ético. Em outras palavras, considerando as relações de poder sobre o saber teorizadas por Michel Foucault, existe uma disputa evidente pelas narrativas históricas entre o discurso patriarcal e o discurso feminista. Entremeado a essa competição se encontra o historiador, que busca eticamente produzir o saber e a escrita da História através do "distanciamento imparcial" com a intenção de capturar objetividade. O que é apenas uma idealização. Para Donna Haraway, a objetividade acontece por via do reconhecimento político, parcial e corporificado do discurso epistêmico e científico da História. Desse modo, a historiografia é política e marcada pela perspectiva corporal do "especialista" que a escreve.

Mas, esse processo transformativo da História e da historiografia que inseriu as mulheres no seu discurso é "não todo", em razão da diferença entre as mulheres. A universalização da categoria "mulher" denegou a história das mulheres negras e indígenas brasileiras, a contou por meio de estigmas e estereótipos, não permitiu que essas mulheres escrevessem a sua própria história, não suportou o desconforto do atravessamento de ouvi-las, e por isso silenciou ou invisibilizou essa história. A democracia da escrita é um mito, a cor marca em signo quem escreve pela resistência. Apesar disso, o desejo de escrever e contar continua vivo e insistente, algumas vezes passando em ato pela *escrevivência* de Conceição Evaristo.

---

[417] MUNIZ, 2018, p. 155.

> Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: "a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos".[418]

Segundo Maria da Glória de Oliveira, na história da historiografia as obras de autoria feminina foram "como o 'outro' silenciado pelos cânones e pela memória disciplinar." [419] O seu argumento se respalda na ausência do uso da categoria gênero nos estudos da história intelectual. Essa falta é ocasionada pela reprodução de interditos que constrangem o sistema de produção do conhecimento disciplinado das humanidades. Assim, para Oliveira é preciso mais do que cogitar o gênero como categoria estruturante das relações de poder do dinamismo acadêmico e intelectual. É necessário o desenvolvimento singular e efetivo da ideia de gênero como conceito analítico, crítico e epistêmico da disciplina e da escrita da história. Outro elemento a ser considerado é a dispensabilidade da interrogação do sexo, da raça e da classe do "sujeito da operação historiográfica" em razão de uma suposta neutralidade, objetividade e racionalidade. A historiadora defende como alternativa de entendimento de gênero ademais da identidade ou da essência, um tipo de "dispositivo regulador histórica e temporalmente construído" através da "performance" de Butler, que questiona a naturalização binária das modalidades de ser masculina e feminina.[420]

Oliveira nos propôs outra reflexão sobre a invisibilidade e o silenciamento da escrita feminina na história intelectual pela óptica feminista decolonial, temática que estrutura e entrelaça essa dissertação sobre María Lugones e sua produção. Para a historiadora, escritoras como Evaristo (Brasil) e Anzaldúa (Estados Unidos), estão transgredindo e desafiando em termos de gênero, raça e classe o risco que a escrita representa para a identidade coletiva dessas mulheres de cor. Esse seu

---

[418] EVARISTO, 2020, p. 30.
[419] OLIVEIRA, 2018, p. 108.
[420] OLIVEIRA, 2018, p. 116-117.

argumento é baseado nas teorizações do feminismo decolonial de María Lugones. De acordo com Oliveira “As vozes dessas autoras condensam as interpelações às quais se refere o título deste artigo.”[421] Essas vozes, que muitas vezes se exteriorizam por meio da escrita, interrogam e surgem no encontro e no debate dos anos 1980, tempo esse em que os questionamentos sobre o gênero e a crítica pós-colonial se aproximaram. A sugestão de um feminismo decolonial está amparada no vínculo entre os eixos de raça e gênero para esclarecer a opressão sobre essas mulheres subordinadas através da inseparabilidade da racialização, da colonização, da exploração capitalista e do heterossexualismo.[422]

É de suma importância elucidar que a pesquisa para a escrita deste subcapítulo é uma amostra de escala micro. Minha pretensão é chegar a uma conclusão a nível nacional por meio da fração de 27 textos historiográficos. Segundo Jacques Revel, o historiador mexicano Luís González y González pleiteou pertencer ao gênero da micro-história com a obra *Pueblo en vilo: microhistoria de San José de Gracia* (1968). O mesmo aconteceu com o artigo de Carlo Ginzburg *Microstoria: due o tre cose che so di le* (1994). Para Revel, o mais interessante na reivindicação de González “é a ideia de que uma outra história é possível a partir da escolha de um ponto de vista particular.” [423] Essa pessoalidade convocada pelo historiador mexicano é um projeto de resistência às grandes narrativas historiográficas nacionais. Revel continua dizendo que “pouco importa” estarmos persuadidos ou não pelas razões de González, mas o que deve “reter nossa atenção, é o laço estabelecido entre o quadro analítico e as realidades das quais ele pretende dar conta.” Para Revel, González era convicto da possibilidade da restituição de uma perspectiva ignorada pela macro-história, aquela caracterizada por ele como “mátria, feminina, próxima, familiar, afetiva.”

Revel considera a racionalidade metodológica da consecução do projeto histórico e historiográfico, mas desconsidera a contingência de trabalhar com traços, atributos ou idiossincrasias “femininas” como características do social na escrita da história.[424] Outro apontamento interessante de Revel é a alegação de que a micro-

[421] O título do artigo é: *Os sons do silêncio: interpelações feministas decoloniais à história da historiografia*. OLIVEIRA, 2018, p. 107.
[422] OLIVEIRA, 2018, p. 107 e LUGONES, 2014, p. 940-941.
[423] REVEL, 2010, p. 435.
[424] REVEL, 2010, p. 435.

história não se refere ao estudo dos "objetos de tamanho reduzido", mas "a convicção de que a escolha de uma escala peculiar de observação fica associada a efeitos de conhecimentos específicos e que tal escolha pode ser posta a serviço de estratégias de conhecimento." Vejamos que a micro-história perpassa pela intenção de capturar a "experiência social", isso que a macro-história não conseguiu apreender. De acordo com Revel, os micro-historiadores italianos como Edoardo Grendi (1977), Carlo Ginzburg e Carlo Poni (1979) atuaram como na investigação antropológica, na qual a originalidade acontece por meio de uma "estratégia de pesquisa" que busca ao invés de uma percepção sócio-histórica de evidências especiais, a compreensão de sua dinâmica perante a "identificação e integração do maior número possível de variáveis."[425]

Resumidamente, Revel admite as forças políticas e ideológicas que envolvem os processos de escolha, aplicabilidade, eficácia e aceitação da micro ou da macro história. Essas convicções decorrem de construções que buscam pela legitimação dos seus usos pelos historiadores. Na busca por assegurar o reconhecimento desse lugar no projeto histórico e historiográfico, em razão do peculiar ponto de vista e análise das fontes selecionadas e examinadas, esse subcapítulo dessa dissertação se pretende observar o que os historiadores no contexto brasileiro têm conduzido de proveito do saber lugoneano em seus estudos e escrita. Na procura por respostas encontrei uma notícia publicada no dia da morte de María Lugones, no jornal *O Globo* em 14 de julho de 2020 e atualizada em 22 de setembro do mesmo ano, na qual consta que Joshua Price – colega de trabalho e amigo da filósofa – disse que a sua obra havia sido citada mais de 7 mil vezes nacional e internacionalmente. Uma evidência do reconhecimento potencial da produção dessa intelectual. Ana Maria Veiga, em suas pesquisas publicadas em 2022 sobre a influência de María Lugones no Brasil, afirma que o texto *Colonialidad y Género* (2008) tinha sido citado 712 vezes de acordo com os dados da plataforma Scielo. Pouco mais de um ano e meio depois da averiguação de Veiga, esse mesmo ensaio de María foi citado por 3398 vezes. Outro ensaio bastante referido é *Hacia un feminismo descolonial* (2010) e traduzido em 2014 para o português com a marca de 1555 citações em julho de 2023.

[425] REVEL, 2010, p. 438.

No intuito de evidenciar a recepção na historiografia brasileira da filosofia lugoneana, agrupei os autores e os artigos analisados em três vertentes analíticas. A decisão quanto essas linhas de pensamento se baseiam no *sistema modeno/colonial de gênero*, delineado e criticado por María. Ao longo do terceiro capítulo se tornou inteligível que esse complexo de "colonialidade do gênero" é muito mais profuso do que a imposição patriarcal sobre as mulheres. O parecer de María demonstra que o desmascaramento proporcionado pela interseccionalidade juntamente com a ênfase e a crítica da colonialidade do ser, do saber e do poder nos mostram que as opressões desumanizam, reduzem as subjetividades, designam quem tem o poder de saber, fragmentam ontologicamente as pessoas historicamente racializadas e ordenam a sociedade por meio do heterossexualismo. É também parte desse ordenamento social, a dominação da propriedade de exploração e das desigualdades sociais ocasionadas pelo capitalismo. Assim como, a coação, o preconceito, o controle sobre o sexo, o binarismo biológico dos sexos, a violência contra as mulheres de cor, dos povos africanos e indígenas e seus descendentes.

À vista disso, a primeira vertente se refere a "colonialidade dos corpos", uma historiografia dedicada às investigações acerca das discriminações e os estereótipos dos corpos sobre os quais se instituem a colonialidade. A segunda vertente concerne a intersecção da colonialidade do gênero e do saber, uma escrita da história empenhada no que concerne uma renovação epistemológica da crítica à colonialidade na modernidade sobre a redução das subjetividades e dos saberes das pessoas historicamente subordinadas. A terceira vertente se trata de uma concentração de trabalhos que fizeram uso e/ou analisaram a "colonialidade do gênero" concebida por María. Enfim, demandas por uma revisão da história, da historiografia e do ensino de história.

A primeira vertente: "colonialidade dos corpos"

O primeiro grupo de trabalhos trata da vertente analítica sobre a "colonialidade dos corpos". Estes artigos inscrevem uma importante advertência à história, à historiografia e às humanidades sobre o que estou denominando de "colonialidade da fantasia" sobre a feminilidade, a sexualidade e os corpos das

pessoas sobre as quais se impõem a colonialidade. Seus autores afirmam que a colonização constituiu uma imagem distorcida e subordinada, particularmente, das mulheres negras e indígenas. A historiografia por sua vez, anteriormente aos movimentos feministas dos anos 1970, pouco se mobilizou na direção de desfazer essa percepção fetichista sobre os corpos localizados no lugar social da diferença às normas e à hegemonia. No sentido oposto, a partir do pensamento filosófico lugoneano, os autores que seguem essa vertente criticam as formas desumanizantes a que foram submetidos determinados corpos.

Rosamaria de Sousa Fé Barbosa, no artigo *"Aceitei eu, como rapariga de nenhum miolos": o limiar da santidade e perversão, ou um duelo entre Deus e o demônio, no Piauí do século XVIII* ao teorizar sobre a "representação afro-feminina" na História se amparou nas formulações de Anne McClintock e María Lugones na intersecção de gênero e raça. Barbosa concluiu que a mulher de ascendência africana é forçadamente inserida em modelos de feminilidade associados à subordinação e à inferioridade. De acordo com a autora, o feminismo decolonial inspirado na crítica de Aníbal Quijano sobre a "colonialidade do poder", entendeu que raça e gênero são indissociáveis e marcam as experiências das pessoas de modo individual. Barbosa continua dizendo que ao observarmos a maneira como a mulher africana tem sido inserida na historiografia é danosa, em virtude da sua ausência ou da omissão da sua atuação participante e contribuinte na sociedade.[426]

> É nesse sentido que, ao vermos a mulher mestiça dentro do cenário do Estado do Grão-Pará Maranhão, mais especificamente na Capitania do Piauí, poucas vezes nos reportamos a ela como um ser carregado das culturas negras dentro de uma África Sertaneja, uma vez que não conseguimos reconhecê-las enquanto tal.[427]

O feminismo decolonial e a crítica de María Lugones à colonialidade do gênero, no contexto brasileiro, têm possibilitado novas chaves de leitura e interpretação sobre a história e a historiografia das mulheres de ascendência africana ou indígena. Mas a análise de Barbosa continua sendo pertinente, os historiadores estão se dedicando à elaboração reparadora da presença dessas mulheres sobre as quais recai a colonialidade no que se refere as suas histórias.

---

[426] BARBOSA, 2021, p. 55-56.
[427] BARBOSA, 2021, p. 56.

João Gomes Junior, no artigo intitulado *O corpo na História: breve análise dos discursos sobre o corpo* investiga uma série de discursos "sobre o corpo e seus sentidos em diferentes períodos históricos". O autor reivindica uma possibilidade de aproximação entre os estudos corporais e a historiografia, ao mesmo tempo, entre as teorias críticas decoloniais de intelectuais como María Lugones, Walter Mignolo e Aníbal Quijano e a teoria *queer* de Judith Butler e Paul Preciado. De acordo com Junior, "o que se percebe é a proposta de uma refundação dos corpos fora dos modelos impostos pelo colonialismo e questionadores, pelo estranhamento, da inteligibilidade que buscam lhes impor." [428] Assim, para o autor, esses discursos sobre os corpos são também experiências que não cabem em interpretações ontológicas, pois são "objetos em processo nas mãos de indivíduos em devir".[429] Dessa forma, por um lado, o uso da teoria decolonial de María e de outros intelectuais do grupo Modernidade/Colonialidade é assertivo na argumentação de Junior sobre a descolonização dos corpos, ou seja, uma nova instauração fora das referências da imposição colonial e da colonialidade. Por outro lado, quando o autor teoriza sobre a compreensão dos corpos não se adequarem às interpretações ontológicas se distancia da teoria lugoneana, que é adepta da ontologia aristotélica mesmo nos seus ensaios decoloniais.

Quando optei por esquematizar o mapa dessa recepção, se tornou claro que a interferência e a atuação da teoria feminista e decolonial de María se estende, principalmente, abarcando a história das mulheres que foram excluídas, esquecidas e silenciadas pela história e historiografia. No artigo *O não dito sobre violências, silenciamentos e resistências: lacunas na historiografia acreana (1900-1920)*, Sérgio Roberto Gomes de Souza desenvolveu interessantes interrogações a partir de relatórios realizados por prefeitos dos departamentos no Território Federal do Acre, jornais publicados na Amazônia desse mesmo estado e em outros, das primeiras décadas do século XX. Nessa investigação, o autor abordou os não ditos que invisibilizaram os povos originários, particularmente a categoria de raça e a desumanização dessa população. Recorrendo à teorização de María sobre o debate histórico e social que classificou as pessoas como "humanas" e "não humanas",

[428] JUNIOR, 2020, p. 21.
[429] JUNIOR, 2020, p. 21.

Souza concluiu que várias comunidades e etnias indígenas que haviam sido incorporadas nos relatos de viajantes oitocentistas não foram mencionadas nos relatórios investigados. Os indígenas integrados faziam parte da mão de obra de extração do látex das seringueiras, a demonstração do impacto na intersecção do capitalismo e da raça. [430]

> As informações analisadas constituem-se em um forte indicativo de que, à exceção dos indígenas incorporados como mão de obra à empresa gumífera, homogeneizados pela denominação "seringueiros", os demais não eram inseridos nestes registros, por mais significativas que fossem suas presenças na região.[431]

Outra questão levantada por Souza se trata particularmente das indígenas, além da negação da humanidade dessas mulheres, uma série de violências lhes foram infligidas em razão das suas características fenotípicas ou morfológicas.[432] O autor invocou a teoria lugoneana com a citação "fêmeas colonizadas nunca foram compreendidas como em falta, por não serem como-homens".[433] No pensamento de María, a "colonialidade do gênero" é uma prática de poder concreta, intricada e relacionada com os corpos. Para Souza, "alguns dentro de uma sala onde as mulheres indígenas fêmeas-bestiais-não-civilizadas são obrigadas a tecer dia e noite, outros no confessionário." [434] Assim, os corpos das mulheres indígenas foram explorados e estereotipados.

No artigo *Contribuições e compromissos: perspectivas feministas decoloniais e a História*, as autoras Marluce Dias Fagundes, Priscilla Almaleh e Miriam Steffen Vieira decidiram pensar a História no sentido feminista e decolonial. Nesta empreitada, revisitaram textos clássicos sobre a violência de gênero, com o objetivo de entrecruzar contribuições e críticas para conversa da história e da historiografia.[435] Evidentemente se tratando de feminismo e decolonialidade, Fagundes, Almaleh e Vieira recorreram à teorização de María. De acordo com a interpretação das autoras, o feminismo decolonial tem como origem o enfrentamento dos processos de colonização e colonialidade articulado pelas lutas

[430] SOUZA, 2022.
[431] SOUZA, 2022, p. 64.
[432] SOUZA, 2022, p. 67.
[433] LUGONES, 2014, p. 937.
[434] LUGONES, 2014, p. 948.
[435] FAGUNDES, ALMALEH & VIERIA, 2021, p. 77.

de descolonização, ao mesmo tempo, pelo desejo de libertação perante à dominação que persiste na contemporaneidade. [436] Esses dois fatores em conjunto resultaram na disponibilidade de María em pensar a "colonialidade do gênero", assim como, as autoras utilizaram essa conceitualização para refletir sobre a História, o gênero e o corpo.

> Enquanto categoria, perspectiva, pensamento proposto pela intelectual argentina María Lugones em 2008 (LUGONES, 2020, p. 92). Dentro do Feminismo Decolonial, se entende o lugar do gênero nas sociedades, desde o ponto de vista mais complexo, permitindo um giro paradigmático ao entender a natureza e o alcance das trocas na estrutura social, impostas pelos processos capitalistas eurocentrados – colonial/moderno -, introduzidos através de processos heterogêneos, descontínuos e lentos nos corpos. [437]

Lembrando dos esforços pela libertação dos povos e das comunidades indígenas e negras, das mulheres, da comunidade LGBTQIA+ e outros grupos marginalizados, as autoras concluíram que é bastante comum vermos essas populações sendo representadas por uma visão colonial da ciência, que se esquece dessa dominação ao retratá-las.[438] Mas com o movimento de intelectuais dos pensamentos anticoloniais, pós-coloniais e decoloniais essa omissão da ciência em relação à colonização, ao colonialismo e à colonialidade passou a ser interrogada. Esses questionamentos demarcaram "que todas e todos possuem uma localização dentro dessa sociedade e, a partir disso, compreendem o mundo." [439] Dessa forma, os objetos de estudo da História passaram a inserir seus elos esquecidos. A historiografia possuiu um significado importante para a sociedade, e reconhecer as múltiplas experiências é uma prática democrática, inclusive quando se refere às diferenças das relações entre homens e mulheres. É justamente essa práxis que define o feminismo decolonial, esse movimento político que reconhece a imposição colonial, a colonialidade do gênero e a diferença entre as mulheres. [440]

Caio de Souza Tedesco também considerou o pensamento lugoneano em suas análises. Tedesco propôs a ideia de uma *historiografia queer* que questiona a cisheteronormatividade e a LGBTfobia. No artigo *Por uma historiografia*

---

[436] FAGUNDES, ALMALEH & VIERIA, 2021, p. 82.
[437] FAGUNDES, ALMALEH & VIERIA, 2021, p. 82.
[438] FAGUNDES, ALMALEH & VIERIA, 2021, p. 82.
[439] FAGUNDES, ALMALEH & VIERIA, 2021, p. 83.
[440] FAGUNDES, ALMALEH & VIERIA, 2021, p. 83.

transgressora: problematizando a operação historiográfica no National Museum: LGBT History and Culture, analisou o lugar social desse museu e sua historiografia, investigando a tríade gênero/sexo/sexualidade. Tedesco partiu das concepções transfeminista, decolonial e interseccional problematizando a "operação historiográfica" em torno da identidade, da memória e da história norte-americana.[441] No que diz respeito especificamente à filosofia de María, Tedesco complexificou os processos de racialização e desumanização de homens e mulheres negros e indígenas. No âmbito do museu, considerou que é evidente uma "essencialização cisnormativa e colonialista", portanto, "ciscolonialista", e ainda que não aconteceu uma "historicização da generificação dos corpos", das identidades de gênero e sexo e dos desejos em diferentes tempos e espaços.[442]

A cinematografia também recebeu um olhar decolonial e feminista sobre a representação dos corpos nos estudos de Renata Melo Barbosa do Nascimento. A historiadora pesquisou sobre as representações cinematográficas de mulheres negras. Os filmes selecionados para análise foram: *Jubiabá* (1987), *Os pastores da noite* (1979), *Dona Flor e seus dois maridos* (1976) e *Tenda dos Milagres* (1979). Esse material audiovisual, baseado na literatura de Jorge Amado, é uma produção dos cineastas Nelson Pereira dos Santos, Marcel Camus e Bruno Barreto. A investigação de Nascimento buscou historicizar essas representações interrogando as imagens e as linguagens que foram naturalizadas em torno das mulheres negras no Brasil. Sua intenção era permitir o entendimento de que as mulheres negras são pessoas com uma pluralidade de subjetividades. Em seus argumentos, a autora afirmou que María nos propôs uma concepção de opressão dessas mulheres por meio da interligação dos sistemas de racialização, colonização, heterossexualismo e do capitalismo, ou seja, a colonialidade do gênero.[443] Nascimento concluiu, a partir do pensamento lugoneano, que as mulheres negras vivenciam o mundo em uma lógica categorial que lhes foi imposta e as diferenciam. Essas mulheres "se transformam e se relacionam com vários outros aspectos da vida social, como classe, raça, profissão, geração, religiosidades, sexualidade, dentre outros." [444]

[441] TEDESCO, 2022, p. 182.
[442] TEDESCO, 2022, p. 202.
[443] NASCIMENTO, 2018.
[444] NASCIMENTO, 2018, p. 3.

Posso afirmar que mais do que identificar o problema dessa lógica categorial e opressora das mulheres negras, María sugeriu uma solução elaborada e uma possibilidade pragmática, o feminismo decolonial. A sugestão não apenas envolve uma decolonialidade do gênero, mas do *sistema moderno colonial do gênero*, um modo de opressão histórico, social e político da modernidade na qual as categorias de raça e gênero, por exemplo, são inseparáveis. Ao teorizar com profundidade sobre esse sistema, María percebeu que

> A interseccionalidade revela o que não conseguimos ver quando categorias como gênero e raça são concebidas separadas uma da outra. A denominação categorial constrói o que nomeia. Enquanto feministas de cor, temos feito um esforço conceitual na direção de uma análise que enfatiza a intersecção das categorias raça e gênero, porque as categorias invisibilizam aquelas que são dominadas e vitimizadas sob a rubrica das categorias "mulher" e as categorias raciais "negra", "hispânica", "asiática", "nativo-americana", "chicana"; as categorias invisibilizam as mulheres de cor.[445]

Dessa forma, o feminismo decolonial enquanto uma solução para o estereótipo da imagem corporal das mulheres negras no *sistema moderno colonial do gênero*, incluindo nessa lógica a representação dessas mulheres de modo estigmatizante pela cinematografia brasileira, é primeiramente a constituição de uma subjetividade resistente. Segundo María, as comunidades oprimidas são capazes de construir dentro de si significados de mundo diferentes daqueles que a hegemônica dominação quer torná-las. O fortalecimento da resistência permite recusar uma significação colonizada e vencer a própria exaustão diante da imposição da colonialidade do poder.

> Se estamos exaustos/as, completamente tomados/as pelos mecanismos micro e macro e pelas circulações do poder, a "libertação" perde muito de seu significado ou deixa de ser uma questão intersubjetiva. A própria possibilidade de uma identidade baseada na política e o projeto da descolonialidade perdem sua base ancorada nas pessoas.[446]

Concisamente, a historiografia brasileira que tem recepcionado a filosofia lugoneana está propondo novas formas de percepção dos corpos. O *infamiliar* que nos resta do encontro colonial tem sido substituído por uma inteligibilidade que reconhece a diferença das marcas fenotípicas. As pessoas historicamente

[445] LUGONES, 2020, p. 59.
[446] LUGONES, 2014, p. 940.

desumanizadas em razão dos processos de racialização estão sendo historicizadas através de uma “viagem” ao mundo do outro. A escrita da História, que faz uso da teorização sobre o *sistema moderno/colonial do gênero*, tem considerado as relações intersubjetivas que perpassam pelos entendimentos corporais. Assim como, o reconhecimento historiográfico das múltiplas experiências subjetivas em detrimento das generalizações. Universalizações que invisibilizam, negam ou denegam a história de determinadas pessoas. A integração da diversidade e heterogeneidade das compreensões de mundo distintas do eurocentrismo, do heterossexualismo, do capitalismo e do binarismo biológico dos sexos propostas por María, tem propiciado uma historiografia brasileira que se importa com a inserção das vivências possíveis aos corpos colonizados.

A segunda vertente: a intersecção da colonialidade do gênero e do saber

O pensamento decolonial no Brasil, na última década, tem impulsionado uma série de interpelações deslocadoras na historiografia. Na intersecção teórica e conceitual da “colonialidade do gênero” e “colonialidade do saber”, respectivamente de María Lugones e Walter Mignolo, se torna visível o tensionamento e os esforços das pesquisas epistêmicas e políticas que evidenciam a ausência de reconhecimento pela história, pela historiografia e pelo ensino de história dos saberes afro-brasileiros e indígenas, especialmente das mulheres que ocupam esses lugares sociais. Os silêncios historiográficos colaboram com a permanência hegemônica dos privilégios institucionalizados, nos espaços de produção de conhecimento, aos sujeitos sociais que adotam perspectivas eurocêntricas. Concepções estas que reduzem as subjetividades e a razão epistêmica das pessoas racializadas. Os estudos que fazem uso do pensamento filosófico lugoneano em suas análises requerem uma relação sujeito-sujeito sobre a observação dos grupos sociais que são tomados como objetos de pesquisa. Mais do que contar a história das pessoas colonizadas e sobre as quais se compele a colonialidade, os usos da filosofia do feminismo decolonial de María confere resistência à redução dos saberes das mulheres negras e indígenas na história do Brasil. A admissão do conhecimento dessas mulheres é um dos caminhos possíveis

para visibilidade delas e de outros sujeitos vítimas do apagamento de parte da memória e da história no país.

Andreza de Oliveira Andrade, no artigo *Anomalias decoloniais ou como não ser colonizadora na pesquisa* se propõe como pesquisadora a dialogar com a epistemologia da decolonialidade. De acordo com a autora, “a história do tempo presente e o presente enquanto história” têm a necessidade de saber tratar das múltiplas associações políticas, identitárias, sociais e culturais nas “práticas de produção de conhecimento”, da mesma maneira, precisam rever teorias tradicionais e hegemônicas que pensam sobre o feminismo e o marxismo. [447]

Outra questão levantada por Andrade se refere às indagações quanto à modernidade colonizadora e capitalista, essas características contemporâneas têm apresentado inúmeras problematizações à história e a historiografia, que precisam e estão passando por novas reflexões aprofundadas. Andrade entende que isso afeta propriamente a maneira como pensamos e reagimos às imposições do tempo presente, como mulheres e historiadoras desse tempo. [448] Como professora, ela reflete sobre a responsabilidade da promoção de modificações na prática cotidiana que possam sensibilizar o relacionamento de “umas com as outras e com o mundo.” Andrade está alinhada com o pensamento decolonial e afirma que estas mudanças não devem se restringir entre acadêmicas, mas se ampliar entre as pessoas que buscam os saberes descolonizadores e entender qual a sua atuação em um mundo capitalista. Ela continua dizendo que a modernidade colonial e capitalista de modo sistemático busca se apropriar dos nossos saberes e subjetividades. [449]

Em sua interlocução teórica, Andrade recorreu aos debates do grupo Modernidade/Colonialidade incluindo especialmente o pensamento lugoneano, para interrogar a si própria e as outras mulheres de corpos marcados pela colonialidade e que escrevem a História.

> Como uma boa feminista, ocidentalizada e colonizada, pretendia levar “meu” feminismo às mulheres indígenas quando propunha investigar como os feminismos contribuíam para a emancipação e o empoderamento dessas mulheres. Foi a partir da literatura decolonial e, mais especificamente, a partir da interlocução como os textos de Maria Lugones (2014) quando do meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em História do Tempo presente da UDESC, como aluna do doutorado em

[447] ANDRADE, 2021, p. 16.
[448] ANDRADE, 2021, p. 16.
[449] ANDRADE, 2021, p. 18.

> 2019, que me dei conta do sentido de suas palavras que falavam sobre "diferença colonial" e como o que eu me proponha a fazer era uma forma de lançar mão de um "feminismo civilizatório" (VERGÉS, 2020) para simplesmente ratificar a diferença hierarquizada entre mim e minhas interlocutoras. Contudo, não entendia até àquele momento que uma interlocução desse tipo não é interlocução, é retórica colonial e eu estava tão somente tentando mais uma vez colonizar seus corpos, suas mentes e suas histórias como minhas próprias referências de mundo e não importa quais as intenções que estavam por trás disso, boas ou más, era uma perspectiva constituída dentro da minha ilha de saber que previa uma interação, uma troca que resultasse no aprendizado daquelas mulheres. Como toda atividade colonizadora, o fim era o da assimilação, não o da interação e da troca sincera e desierarquizada.[450]

No artigo *Antiprincesas no ensino de História: potencialidades da coleção para a decolonização das práticas educativas na América Latina*, os autores Andressa Ferreira e Jean Carlos Moreno se basearam no conceito de *representação* de Roger Chartier e na perspectiva decolonial para investigar possíveis concepções didáticas da educação básica, a partir da coleção literária "Antiprincesas" e da discussão do modelo de aprendizagem histórica de Jörn Rüsen. Para Ferreira e Moreno é uma evidência que a "memória de mulheres latino-americanas" é silenciada no ensino de história, e mais do que isso, a sistematização do currículo escolar marginaliza as experiências dos povos não europeus na História. O resultado dessa marginalização é a falta de representação identitária de mulheres não brancas e uma narrativa do ensino de história eurocêntrica.[451] Os autores laboraram com a temática da história das mulheres e a decolonialidade, partindo da narrativa literária e do feminismo decolonial de María Lugones como teoria e conceito analítico. Assim, chegaram à ideia de que o *locus fraturado* teorizado por María é o entendimento da possibilidade da coexistência das práticas subjetivas dos povos colonizados e não brancos juntamente com a colonialidade imposta na modernidade.[452] Desse modo,

> A coleção Antiprincesas constitui-se como um lugar de enunciação, através do qual são representadas as subjetividades dos povos subalternos. Produção independente lançada em 2016, os livros narram a trajetória biográfica de mulheres latino-americanas agentes-históricas, como Frida Kahlo, Violeta Parra, Clarice Lispector, Juana Azurduy, Gilda, Alfonsina Storni e Evita Perón.[453]

---

[450] ANDRADE, 2021, p. 22.
[451] FERREIRA & MORENO, 2020, p. 1.
[452] FERREIRA & MORENO, 2020, p. 6.
[453] FERREIRA & MORENO, 2020, p. 6.

Logo, segundo os autores, essa coleção literária é composta por representações decoloniais de gênero. Esses livros viabilizaram a transformação da memória e da história das mulheres subalternizadas. Portanto, são a materialidade das práticas de resistência decoloniais existindo juntamente com a colonialidade, que silencia e invisibiliza essas mulheres latino-americanas que não cabem em paradigmas universais.[454]

Cleudineia Elias da Silva Pedrosa, no artigo *As 'mulheres de barro': pesquisa e ensino de história das mulheres amazônidas* se pretendeu historicizar os saberes produzidos por mulheres submetidas à colonialidade com a intenção de romper com a historiografia tradicional. Para analisar as narrativas dessas mulheres artistas, Pedrosa utilizou o conceito de (des)colonialidade do gênero do feminismo decolonial, no qual María propõe um feminismo resistente e uma epistemologia que dialoga com os saberes e as práticas das mulheres marginalizadas.[455] Na sua investigação sobre as artesãs do estado do Pará, Pedrosa concluiu que a história dessas mulheres foi invisibilizada e apagada "dos livros de História." Isso aconteceu em razão "da lógica canônica patriarcal que silencia as epistemologias femininas (sobretudo no mundo acadêmico)".[456] Na compreensão de Pedrosa em sua análise e uso do pensamento lugoneano é de fundamental importância evidenciar "a potencialidade que as comunidades/dos/das oprimidos/as têm, entre si, de construir significados que recusam os estereótipos já previamente dados pela organização social, estruturados pelo poder e do saber".[457] A autora arremata dizendo que o pensamento de María foi uma grande conexão política entre raça e gênero, que possibilitou que as histórias dessas mulheres artesãs fossam visibilizadas pela academia. O fortalecimento da biografia dessas artistas se tornou a base para aprendizagem de uma História localizada. A filosofia pragmática de María foi e é uma alternativa para a descolonização do currículo e o ensino de história, para a valorização da espacialidade local e para o protagonismo das mulheres que a História esqueceu. [458]

[454] FERREIRA & MORENO, 2020, p. 6.
[455] PEDROSA, 2021, p. 117.
[456] PEDROSA, 2021, p. 120.
[457] PEDROSA, 2021, p. 120.
[458] PEDROSA, 2021, p. 120-121.

No artigo *Lugones e o escurecer do ensino de história*, Janaina Guimarães da Fonseca e Silva expôs debates teóricos sobre o ensino de história desempenhado por e sobre mulheres negras. Para analisar esse recorte em uma perspectiva decolonial, o conceito de "colonialidade e gênero" elaborado por María Lugones se tornou substancialmente importante na investigação.

> Neste artigo, foco na descrição e observação de algumas das atividades que versaram sobre a ausência das mulheres negras no ensino de História, tendo o conceito de colonialidade de gênero e as críticas elaboradas por María Lugones ao eurocentrismo, em sua obra, como base para análise e reflexão. [459]

Para Silva, a supressão da história das mulheres negras, sobretudo nos conteúdos lecionados na sala de aula, permite a persistência da falta de referências dessas identidades entre os discentes. A permissão desse hiato assegura a continuidade da colonialidade do gênero teorizada por María.[460] Outra questão relevante apontada por Silva se trata do trabalho assalariado como premissa do capitalismo e da cultura europeia e branca, o que designa para uma desvalorização do trabalho das mulheres negras. De acordo com o entendimento da autora, a colonialidade do gênero desvela a dominação das relações intersubjetivas, o impedimento de determinados sujeitos e suas cosmovisões e o esforço em apagar os "conhecimentos sobre si e sobre os seus". [461] Condensando, Silva nos coloca que, anteriormente à intelectualidade de María Lugones, outras intelectuais negras e norte-americanas teorizaram sobre esses processos de dominação de gênero e raça, e que muito dos saberes de María se deve ao feminismo negro estadunidense. Em suas hipóteses, Silva teorizou sobre "a relação entre a obra de Lugones e as mulheres negras", com o objetivo de complexificar a interseccionalidade dessas categorias sobre as sociedades colonizadas. Segundo a historiadora, a escrita e o ensino de história devem expor "as marcas da diferença colonial" sobre os povos colonizados para impedir o apagamento de outras epistemologias possíveis.[462] "É preciso um esforço coletivo, dialógico, dentro e fora das instituições escolares para

[459] SILVA, 2022, p. 3.
[460] SILVA, 2022, p. 6.
[461] SILVA, 2022, p. 7.
[462] SILVA, 2022, p. 8-9.

evitar epistemicídios sobre as culturas afrodiaspórica e originárias que nos constituem historicamente como uma nação.” [463]

Marta Gouveia de Oliveira Rovai, por sua vez, desenvolve reflexões acerca das “práticas de colaboração e de autoridade” em uma pesquisa que envolveu “a história oral de mulheres transexuais e travestis no sul de Minas Gerais”. Nas palavras da própria Rovai, ela se apropriou do conceito de “viagem” de María para compreender as coalizões de uma política feminista e de feminilidades. A peregrinação pelo mundo dos outros é uma oportunidade de experienciarmos os seus saberes e experiências.[464] Outra questão apontada por Rovai e que se relaciona com o pensamento lugoneano, se trata da percepção de que os grupos subalternos são capazes de se agenciarem e refletirem sobre suas próprias experiências.

> Parafraseio Lugones (1987) para dizer que pela história oral pública “viajamos entre mundos” de seres viventes, e que conhecer as trajetórias das mulheres trans é parte de conhecê-las e amá-las, escutando o apelo que procuram registrar coletivamente nas considerações finais do livro e em cada lugar em que estão presentes.[465]

Christina Bielinski Ramalho produziu um estudo crítico e social por meio do livro *Sin mordaza*, com poemas de poetisas brasileiras e cubanas, uma possibilidade de resistência da escrita feminina em tempos de incisivas violências de gênero. O trabalho de Ramalho combinou teoria literária, literatura e historiografia, ademais do embasamento referencial de uma diversidade de autoras, incluindo a abordagem decolonial de María Lugones em países latino-americanos que foram colonizados. A investigação propôs evidenciar os contradiscursos dos poemas com o intuito de reconhecer neles traços de decolonialidade. [466] Pensando na realidade das mulheres latino-americanas, Ramalho recorreu à María em uma perspectiva semântica para dizer que na colonialidade do gênero, “mulher colonizada” é uma categoria esvaziada porque “nenhuma mulher colonizada é mulher”. [467]

---

[463] SILVA, 2022, p. 9.
[464] ROVAI, 2022, p. 51-52.
[465] ROVAI, 2022, p. 59.
[466] RAMALHO, 2022, p. 62.
[467] RAMALHO, 2022, p. 69.

Ainda dentro de um panorama literário, Maria Gislene Carvalho Fonseca investigou narrativas autobiográficas das cordelistas Julie Oliveira, Izabel Nascimento e Auritha Tabajara. O argumento de Fonseca segue o mesmo sentido de grande parte dos estudos historiográficos, feministas e decoloniais, ou seja, que "as narrativas produzidas por mulheres vêm sendo apagadas da historiografia oficial – produzida por homens acadêmicos, brancos, a partir de conhecimentos eurocentrados. No caso do cordel, isso não é tão diferente." [468] Quando Fonseca se concentrou na leitura de María para compreender em decolonialidade seu objeto de investigação, concluiu que é preciso a recusa da ideia universal da categoria de "mulher" e do binarismo de gênero na modernidade.[469] Outro ponto é a concepção de colonialidade mais além do operador de raça, mas também de gênero, classe e sexualidade.[470] Ademais, a possibilidade de uma renovação das narrativas das mulheres subalternizadas por elas mesmas, provocando as histórias contadas pelos outros como forma de compensação; que a colonialidade do poder juntamente com a colonialidade do gênero desumanizou e reduziu as subjetividades dos povos colonizados. [471]

Em uma abordagem de descolonização do conhecimento, Maria Paula Meneses observou que "as vozes feministas do Sul global" entendem a necessidade da reflexão acerca dos interesses e particularidades a favor de todas as mulheres e não apenas das mulheres universais do feminismo eurocêntrico. Meneses referencia Oyèrónkẹ́ Oyewùmí e Marìa Lugones, para dizer que o discurso universalista privilegia o Norte branco. [472] Na sua leitura da filosofia feminista e decolonial dessa filósofa, a autora compreende que os diferentes feminismos constituem uma insubordinação à colonialidade do poder e do gênero. Isso permite que o patriarcado seja historicizado, evidenciando a dominação heteronormativa, colonial e capitalista, isto é, o sistema moderno colonial de gênero.[473] Em suma, Meneses defende a "diversidade de saberes" e a complexidade das lutas das pessoas subalternizadas, das quais o conhecimento é ignorado ou invalidado. [474]

---

[468] FONSECA, 2020, p. 88.
[469] FONSECA, 2020, p. 90.
[470] FONSECA, 2020, p. 91.
[471] FONSECA, 2020, p. 92.
[472] MENEZES, 2020, p. 1088.
[473] MENEZES, 2020, p. 1089.
[474] MENEZES, 2020, p. 1090.

Historicamente, a tipologia de escrita ensaio é uma das formas pelas quais as intelectuais latino-americanas têm alcançado visibilidade na escrita acadêmica. O *ensaísmo latino-americano* de Carlos Altamirano e o *ensaísmo feminino* de Nelly Richard são teorias que abordam o espaço geopolítico e o gênero como categorias analíticas para explicar esse fenômeno de poder sobre o reconhecimento da escrita. Pensando em meios que desestabilizam o domínio do conhecimento e da modalidade de escrita acadêmica através do ensaio, selecionei dois trabalhos historiográficos que fizeram uso da filosofia lugoneana com o objetivo de diversificar a produção de saber. O primeiro se trata do *Histórias sobre as violências de gênero contra mulheres: sugestões para pensar um campo de estudos* de Luciano Rodrigues Castro e Ana Paula De Castro Neves. O segundo se refere ao *Recepção do pensamento decolonial no Brasil: uma pesquisa em construção* de Silmária Reis Santos.

Castro e Neves nos apresentaram reflexões em torno de perspectivas para a historiografia na questão das violências de gênero e das mulheres, embasados na epistemologia pós-moderna e decolonial.

> Todo o ensaio toma como eixo estruturante uma percepção pós-moderna da história, para a qual, via de regra, importa primordialmente refletir sobre o observador e sua escrita, deslocando-o da confortável posição epistêmica a partir da qual se afirmava, em leituras mais clássicas, como objetivo, universal e transparente. Nesta mesma toada, convocamos reflexões dos feminismos decoloniais – especialmente a partir das contribuições de María Lugones e Jota Moçamba – para dimensionar estes deslocamentos a partir de realidades pós-coloniais.[475]

Vejamos que os autores laboram com uma concepção do ensaio na qual a autoridade localizada na visão sentinela observadora, na epistemologia da leitura clássica e na escrita estão sendo convidadas para uma percepção deslocada pelo feminismo decolonial redimensionando a historiografia e o ensaio. Nessa convocação reflexiva, Castro e Neves nos dizem que o feminismo decolonial de María Lugones apontou diferentes manobras da violência de gênero na história, como por exemplo, o estupro heterossexual das mulheres indígenas ou africanas escravizadas, o concubinato e a dominação heterossexual das mulheres brancas. Essas experiências violentas do passado histórico contra as mulheres subsistem na

[475] CASTRO & NEVES, 2021, p. 11.

colonialidade contemporânea, sob a máscara de outros modos de apresentações. Os autores designam que no contexto do tempo presente brasileiro, as mulheres negras permanecem entre aquelas que mais encontram contrariedades para obterem acesso a políticas públicas de segurança contra violências de gênero. Além disso, as mulheres indígenas, por sua vez, não são favorecidas pela legislação dessas políticas, que não foram pensadas para suas realidades socioculturais.[476]

O segundo ensaio investigou a recepção do pensamento decolonial no Brasil. De autoria de Santos, o trabalho publicado em 2022 está de acordo com os resultados dessa pesquisa sobre a recepção do pensamento lugoneano na historiografia brasileira. Segundo a autora, as investigações que pertencem ao campo do pensamento decolonial, dos feminismos e dos estudos de gênero na História, até o momento ainda são inaugurais ao compararmos com as ciências sociais. Para Santos, os historiadores precisam reconhecer o próprio desafio em problematizar seus objetos de estudo por meio de outras visões analíticas e conceituais ademais de uma episteme eurocêntrica.[477] Mais adiante, Reis argumenta que os artigos brasileiros fazem uso do pensamento decolonial, neste caso especialmente de María, a respeito das formulações da filósofa sobre o *sistema moderno colonial de gênero* e da crítica que faz da "colonialidade do poder" de Quijano.[478]

María Lugones teoriza que o *sistema moderno/colonial de gênero* reduz o entendimento do conceito de gênero ao binarismo e o controle do sexo, seus recursos e produtos. Para a filósofa, o feminismo branco e hegemônico da segunda metade do século XX ignorou a racialização, o heterossexualismo e o capitalismo eurocêntrico como constituintes das dominações sobre o gênero. A redução da inteligibilidade do gênero organiza socialmente o "sexo" à diferenciação sexual em todos os âmbitos da vida. Dessa forma, a proposta teórica e conceitual de compreensão do gênero elaborada por essa intelectual, é na verdade extensa e intricada, inclusive, relacionada com o saber e seu reconhecimento na esfera social. A colonialidade do gênero, portanto, deve ser capturada através do enegrecimento dos movimentos feministas das mulheres de cor e da cosmologia indígena. O que

[476] CASTRO & NEVES, 2021, p. 14.
[477] SANTOS, 2022, p. 534.
[478] SANTOS, 2022, p. 538.

nos possibilita visualizarmos o poder sobre a subjetividade, a intersubjetividade e o saber. Os impactos sobre a ocupação dos espaços e o usufruto dos privilégios, a economia e as decisões governamentais, e a valorização ou diminuição do conhecimento produzido pelas pessoas de corpos marcados pela imposição colonial.

Em aspectos gerais, a historiografia brasileira que recepciona o pensamento filosófico lugoneano, no que diz respeito a intersecção da colonialidade do gênero e do saber, está interessada em reparar a invisibilidade e a redução dos saberes das pessoas vítimas da colonialidade. A história e o ensino de história estão sendo convocados à consciência de enfrentar às múltiplas identidades e sociedades na sua dimensão política. A identificação dos saberes das pessoas historicamente subordinadas, seja dentro da academia ou em outros espaços de saber, é uma demanda por justiça social e de decolonialidade dos gêneros. A convivência heterogênea dos saberes decoloniais e eurocêntricos é o *locus fraturado*. Para María, não existe decolonialidade sem colonialidade. Em virtude disso, os trabalhos apresentados recusam os estereótipos da organização social sobre quem tem o poder de saber. Denunciam o silenciamento da memória e da história das mulheres latino-americanas. Buscam a decolonialidade dos currículos e do ensino de história. Criticam a supressão da história oral das pessoas travestis, transsexuais e transgêneros. E principalmente, peregrinam pelo mundo da diferença e da constatação dos saberes literários e historiográficos latino-americanos.

A terceira vertente: os usos e a análise da "colonialidade do gênero"

De alguma forma e de modo abrangente, os artigos e ensaios comentados até aqui fazem uso da teoria e do conceito de "colonialidade do gênero". Mas nas duas primeiras vertentes foram concentradas as investigações de contextos nos quais a "colonialidade do gênero" se impõe sobre os corpos e os saberes. Nesta terceira vertente são abordadas as explorações historiográficas que fazem uma multiplicidade de usos da terminologia lugoneana. Da mesma maneira, foram interpelados trabalhos que fizeram uma análise crítica do termo. A colonialidade para María Lugones "não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal,

atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas."[479]

Da historiografia que pesquisei, o artigo *Um livro, muitas vozes: as potencialidades de um trabalho de história oral em dimensão pública e dialógica com feminilidades trans* – autoria de Marta Gouveia de Oliveira Rovai – foi o primeiro que tomou como referência o livro *Pilgrimages/Peregrinajes*. Sem dúvida, na historiografia brasileira, o ensaio mais citado e referenciado de María é *Colonialidade e Gênero*, de 2008, logo em seguida, *Rumo a um feminismo decolonial*, de 2010. Os ensaios de *Pilgrimages/Peregrinajes* são reportados com maior intensidade pela filosofia e pelas ciências sociais e muito pouco pela historiografia. A partir da teorização sobre a interseccionalidade, a colonialidade do gênero e o feminismo decolonial que essa filósofa passou a se tornar a principal e a basilar referência teórica para os pesquisadores desses assuntos. Acaso algum trabalho seja indiferente a sua teorização sobre essas temáticas se coloca em lugar sem compromisso ético e político com o feminismo decolonial, ainda que seja para criticá-lo.

As autoras Cintia Lima Crescêncio e Gleidiane de Souza Ferreira ao investigarem sobre a historiografia do gênero no Brasil, no período de 2001 a 2019, retomaram um percurso de interpelações feministas desde a história das mulheres até as perspectivas de gênero contracoloniais. Nesse caminho de pesquisa, as historiadoras fizeram uso e cruzaram os trabalhos de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, María Lugones, Rita Segato e outras intelectuais, chegando ao entendimento de que o gênero como categoria de análise crítica é profícuo para "o debate entre estudos feministas e de gênero e as perspectivas contracoloniais." [480] No que concerne à María e suas teorizações, Crescêncio e Ferreira entendem que a filósofa decolonial está de acordo com Oyěwùmí, nas pesquisas que fez na Argentina e na Bolívia. Isto é, de que o gênero compreendido como diferença sexual e hierárquica ocorreu em razão da imposição de uma racionalidade colonial. Enquanto Rita Segato defende

[479] LUGONES, 2020, p. 57.
[480] CRESCÊNCIO & FERREIRA, 2021, p. 7.

a ideia intermediária de um “patriarcado de baixa intensidade” anterior à dominação colonial.[481]

Pensando em impedir a omissão do gênero na epistemologia, Júlia Glaciela da Silva Oliveira e Valeria Silvina Pita reuniram uma série de documentos com informações que buscaram historicizar o gênero na História da América Latina. A investigação teve como objetivo a procura por novas possibilidades interpretativas dos feminismos em termos teóricos e metodológicos. De acordo com as autoras, Hariagi Borga Nunes produziu um mapeamento das indispensáveis referências do feminismo decolonial. Nessa tarefa se deparou com os trabalhos de María Lugones, Lélia Gonzales, Yuderkys Espinosa Miñoso, Silvia Cusicanqui, Gloria Anzaldúa e Sueli Carneiro. No artigo *Feminismos Descolonizadores: (lesbo)feminismo decolonial, las fronteras e enegrecendo o feminismo*, Nunes considerou que essas intelectuais têm potencial para nos oferecer uma trajetória epistemológica que nos ajuda a pensar entrelaçadamente as categorias de gênero, raça, classe e colonialidade.[482]

Angela Figueiredo e Patrícia Godinho Gomes, no artigo *Para além dos feminismos: uma experiência comparada entre Guiné-Bissau e Brasil*, analisaram a “experiência do feminismo negro” em uma perspectiva comparada entre o Brasil e Guiné-Bissau, com o objetivo de perceber possíveis semelhanças na realidade dos dois países. Como as autoras trabalharam com a categoria de raça, fizeram uso das teorizações de María para compreender a dominação racial e de gênero no contexto latino-americano e africano. As autoras chegaram à resposta de que, ao se referir à América Latina, os estudos de María demonstraram por meio da “colonialidade do poder”, que é uma experiência do racismo e do resto colonial, outro sistema moderno e colonial de opressão, a “colonialidade do gênero”. Porém, Figueiredo e Gomes questionaram em que medida a “colonialidade do gênero” é também aplicável ao contexto africano.[483]

> Como procuraremos demonstrar mais adiante, o próprio conceito de raça e, consequentemente, do racismo, assumem dinâmicas diferenciadas nas duas sociedades. O uso do conceito de gênero parece ser mais importante para pensar como as desigualdades se estruturam no Brasil, se comparado às experiências africanas, particularmente na Guiné-Bissau.[484]

[481] CRESCÊNCIO & FERREIRA, 2021, p. 7.
[482] OLIVEIRA & PITA, 2021, p. 9.
[483] FIGUEIREDO & GOMES, 2016.
[484] FIGUEIREDO & GOMES, 2016, p. 913.

Para as autoras, Guiné-Bissau continuou a disposição africana no que concerne o feminismo negro, as mulheres desse país buscavam um movimento de identidade, uma luta anticolonial e antipatriarcal. Apesar disso, o processo de opressão contra a produção intelectual dessas mulheres resultou em uma "ausência", que ocasionou um baixo nível de escolaridade e impasses na organização e estruturação de um movimento feminista intelectualmente reconhecido. Então, "se consideramos a perspectiva teórica de descolonização do feminismo e de sua narrativa hegemônica, teremos que incluir outras experiências e superar o binarismo entre teoria e prática." [485] Agora, no Brasil, as mulheres construíram um movimento de identidade enquanto mulheres negras de origem africana. A colonização exerceu domínio sobre os corpos dessas mulheres e as circunstâncias predeterminadas de suas vidas, portanto, "o controle de seu futuro e da sua posição na sociedade." [486] Para resistirem a essa posição de subalternização, as mulheres negras brasileiras tiveram que se aliar politicamente e intelectualmente. Uma espécie de analogia da coalizão proposta pelo feminismo lugoneano.

A resistência contra a invisibilidade das mulheres é insistente e também se faz por meio da historiografia. No artigo *Trabalho doméstico não remunerado e historiografia brasileira: inquietações sobre ausências e invisibilidades*, Soraia Carolina de Mello e Glaucia Cristina Candian Fraccaro analisaram pesquisas contemporâneas da História sobre "o trabalho doméstico não remunerado". De acordo com as autoras são poucos os estudos que se debruçam sobre o tema na historiografia. Nas suas investigações, Mello e Fraccaro se depararam com o artigo *El trabajo doméstico y las mujeres. Aproximaciones desde la teoría de género, los feminismos y la decolonialidad* da filósofa Mariana Smaldone, publicado em 2017. Nesse trabalho, as autoras perceberam que Smaldone pretendeu conectar três eixos: o trabalho doméstico, a teoria do valor e a visão decolonial, trazendo para a discussão intelectuais do pensamento decolonial como Yuderkys Espinosa-Miñoso, María Lugones e Silvia Rivera-Cusicanqui. Mello e Fraccaro destacaram que a teoria feminista decolonial se respalda na crítica da interseccionalidade intricada com a colonialidade, resultando na demonstração do processo de subalternização

[485] FIGUEIREDO & GOMES, 2016, p. 923.
[486] FIGUEIREDO & GOMES, 2016, p. 923.

de determinadas mulheres, e que isso tem uma relação profunda com o trabalho doméstico não remunerado.

> O trabalho doméstico não remunerado está profundamente ligado a estas questões, e não é por acaso que pesquisadoras buscam nas organizações comunitárias dos povos que resistem ao colonialismo soluções para os problemas de sustentabilidade da vida impostos pelo capitalismo.[487]

Para finalizar o levantamento dos textos analisados, retorno à Maria da Glória de Oliveira com outro artigo denominado *Quando será o decolonial? Colonialidade, reparação histórica e politização do tempo*. Neste trabalho, a historiadora sondou o conceito de colonialidade para compreender as "políticas do tempo" que demandam a "reparação histórica" na historiografia. Quando se concentrou particularmente na leitura que fez da possibilidade de um giro decolonial epistêmico por meio do feminismo decolonial teorizado por María Lugones, Oliveira nos diz que a "colonialidade do gênero" é uma maneira conceituada de percebermos a opressão das mulheres subalternizadas na intersecção racialização/colonização/capitalismo/heterossexualismo. Outra questão bastante significativa da leitura que Oliveira fez de María se trata da compreensão de que o *sistema moderno colonial de gênero* é uma ideia baseada em dois conceitos centrais: a "colonialidade do poder", de Aníbal Quijano, e a "interseccionalidade", de Kimberlé Crenshaw. A sugestão de María está argumentada na imposição colonial do gênero como hierárquico, classificatório e organizador, na mesma proporção que a raça, na modernidade colonial capitalista de poder. A intersecção de gênero/raça produz "a dicotomia central da modernidade colonial nas Américas e no Caribe: a distinção entre o humano e o não humano que servirá de base para outras classificações hierárquicas dicotômicas." Na interpretação de Oliveira, para María o feminismo decolonial é a possibilidade de resistir e superar de modo subjetivo e intersubjetivo à colonialidade do gênero. [488]

Esse mapeamento da recepção do pensamento lugoneano na historiografia brasileira tem como intenção colocar em prática o desejo de ultrapassar os limites temporais dessa pesquisa. Lembrando que o recorte deste estudo se estende entre o período em que María passou a coordenar o LACAS em

[487] MELLO & FRACCARO, 2021, p.54.
[488] OLIVERIA, 2022, p. 66.

1993, até a publicação da tradução do ensaio *Rumo a um feminismo descolonial*, no Brasil em 2014. Apenas esse último e *Colonialidade e gênero* foram traduzidos para a língua portuguesa. As ciências humanas e sociais de modo amplo, no contexto brasileiro, foram inspiradas e influenciadas pelo pensamento filosófico, feminista, intelectual e decolonial de María desde as publicações originais desses seus mais conhecidos ensaios. Mas, a história e a historiografia se aquietaram para observar o tempo dessas aberturas, mediações e finalizações da insubordinação da teoria lugoneana, que se aproximou e seduziu esses campos de saber, para então contar essa história. Mas antes disso, alguns historiadores prontamente fizeram uso especialmente do conceito de "colonialidade do gênero" para pronunciar o "não dito" de certas pessoas na História. É oportuno demarcar que os historiadores que optam por se dispor a pesquisar sobre o pensamento lugoneano, de alguma maneira, se interessam pelas margens, pela periferia, pelos invisibilizados, pelos excluídos e pela fronteira. O movimento desses "especialistas" é infamiliar para aqueles que se importam apenas com o centro e o protagonismo na História.

Todas essas peças de textos compõem a partida da recepção do pensamento lugoneano na historiografia brasileira. São a substância e o crescimento do interesse das historiadoras e historiadores em produzir uma pesquisa na qual o pensamento feminista decolonial é o objeto de investigação. Como também a realização de um estudo na qual fazem uso dessa teoria para análise crítica de seu objeto de pesquisa, ou ainda, as interferências do feminismo decolonial sobre a escrita e o ensino da História. Os conceitos desenvolvidos por María, sem sombra de dúvidas e principalmente o de "colonialidade do gênero", são utilizados pela historiografia que pretende demarcar as opressões, invisibilidades, discriminações, marginalizações, violências, omissões, desumanizações, indiferenças e imposição de poder sobre o saber das pessoas subalternizadas. Na historiografia brasileira é consenso que o pensamento feminista lugoneano se formou de dentro dos feminismos das mulheres de cor nos Estados Unidos, mas adentrou a espacialidade latino-americana, inclusive o Brasil. Os feminismos dessa intelectual, que ao longo da sua trajetória teorizou sobre vertentes diferentes, como os feminismos plurais, de cor, negro e decolonial, reconheceram a diferença das mulheres que o integram.

As autoras e autores leitores da obra de María e que fazem uso dela, portanto, a recebem como parte constituinte da historiografia que elaboram, são comprometidos com a justiça social, o combate à colonialidade de gênero/raça/classe/sexualidade, a renovação da escrita e do ensino da História e com a fundamentação teórica decolonial e feminista dos argumentos que conjecturam em suas análises. Outras autoras que não foram mencionadas nesse subcapítulo, também são responsáveis por historicizar María e sua produção, como é o caso de Cláudia de Lima Costa, Karina Bidaseca e Maria Clara Dias, porém, como essa investigação se concentra na recepção historiográfica e brasileira do pensamento intelectual de María, e essas autoras laboram com outros gêneros de escrita, não integralizei suas discussões. Ana Maria Veiga, Maria da Glória de Oliveira e Janaína Guimarães da Fonseca e Silva são autoras mais recorrentes sobre os estudos de gênero, os feminismos e o pensamento decolonial na teorização articulada por María.

A respeito dos elogios que fazem da epistemologia feminista decolonial lugoneana, em virtude das suas contribuições para corroborar na objetividade historiográfica, é visível que a marcação dos restos coloniais e interseccionais que persistem na contemporaneidade e que foram identificados por María, abarcam grande parte dos usos do pensamento, da produção intelectual, da teoria e dos conceitos lugoneanos. Essa identificação possibilita outras análises, especialmente em se tratando das múltiplas realidades das mulheres brasileiras, particularmente as negras e as indígenas. Os trabalhos acadêmicos brasileiros de modo geral, pactuam da qualidade da renovação historiográfica do feminismo decolonial em diferentes modelos e temáticas de pesquisa da História e do seu ensino.

No que se refere ao aspecto crítico, os textos analisados interrogam a afirmação categórica de María, que o gênero é uma imposição colonial. “A ideia não é buscar uma construção não colonizada dos gêneros em organizações indígenas da sociedade. Isso não existe; o ‘gênero’ não se afasta da modernidade colonial.”[489] Essa asserção é questionada considerando as formulações do “patriarcado de baixa intensidade” de Rita Segato, mediada por “evidências históricas e relatos etnográficos”, a existência de nomenclaturas de gênero em sociedades pré-

[489] LUGONES, 2019, p. 362.

coloniais, apesar de distintas do “gênero ocidental”.[490] Cláudia de Lima Costa argumenta que Silvia Rivera Cusicanqui também contesta María. Cusicanqui defende que não foi a colonialidade do gênero que sujeitou as “mulheres indígenas andinas”, e sim um encadeamento progressivo do patriarcado na modernidade e a apropriação das comunidades andinas. [491]

Wallace de Moraes, no artigo *Colonialidade de gênero, patriarcado branco e algumas reflexões sobre a obra de María Lugones* de 2020, rebate a tese de María que diz ser preocupante a cumplicidade dos homens de cor com relação às violências que sofrem as mulheres de cor. O autor assume a importância da concepção da colonialidade do gênero como significativa contribuição da filósofa para defender as mulheres de cor, mas entende que não é justiça social criticar outras vítimas do racismo e do capitalismo. Para ele, esses eixos de opressão juntamente com o patriarcado branco exercidos por homens e mulheres brancos são os maiores responsáveis pela exclusão das mulheres negras ao acesso dos recursos econômicos e institucionais no Brasil. No entanto, María pretende com essa crítica à cumplicidade e à indiferença dos homens de cor, mobilizá-los do reconhecimento do que praticam na colonialidade em direção a uma solidariedade política de coalizão entre vítimas. “Ao mesmo tempo, esse trabalho torna visível a dissolução forçada e crucial dos vínculos de solidariedade prática entre as vítimas da dominação e exploração que constituem a colonialidade.”[492]

Apesar, então, das críticas que esses autores fazem à teorização de María, reconhecem que sua obra colabora incessantemente com a ideia de resistência à colonialidade. Nesse sentido, a historiografia brasileira tem se elaborado com novos estudos da história das mulheres, dos estudos de gênero, dos feminismos, da colonialidade e da decolonialidade através do pensamento dessa filósofa. Esses leitores, citantes e usufruidores da filosofia e epistemologia viajante, amorosa e provocadora de sensações dessa intelectual, tem atendido o seu consentimento e a tornado cada vez mais presente na historiografia brasileira, e, porque não, latino-americana e um pouco mais.

---

[490] SEGATO, 2021, p. 99.
[491] COSTA, 2022, p. 4.
[492] LUGONES, 2020, P. 55.

Considerações conclusas e inconclusas

> Aprendi a ler as pessoas. De certa forma, foi por isso que minha atenção se dirigiu à resistência. Você não pode ver a resistência de longe. Requer um aperfeiçoamento dos sentidos. Descobri que era impura. Passei a entender quais aspectos as pessoas fizeram com que se concentrassem nos outros como forma de manter ou obter um prêmio lugar entre eles. Não nos sentíamos confortáveis em irmos às festas onde a posição do meu pai nos levaria. Ele era o mais desconfortável. A maneira como as pessoas se vestiam, falavam, mexiam as mãos e riam era acompanhada por uma sensação de que elas eram pessoas superiores, que eram melhores do que nós e seus modos eram indecifráveis por mim. Por que eles seriam melhores quando tudo sobre eles parecia forçado para mim, como se estivessem agindo para os outros e se escondendo? Vestidos ridículos que me disseram que eram muito caros, maneiras sarcásticas de falar, um ar sobre eles. Eu não gostava, valorizava ou queria me tornar como eles. E ainda assim, pude ver como minha mãe e meu pai só eram valorizados porque meu pai foi brilhante e alcançou cargos na universidade e no departamento de bioquímica e indústria, que era altamente considerado. No entanto, ele próprio não era respeitado, não em sua maneira de se mover, falar, espirrar confortavelmente em seu corpo não imaculado pelo lenço. Éramos todos impuros porque não éramos brancos; nós viemos do país, da pobreza ou, no caso da minha mãe, da pobreza dos imigrantes, falta de educação, falta de mundanismo.[493]

Estruturar esta pesquisa sobre María Lugones e sua produção intelectual se conduziu como uma escolha agradável e arriscada, como qualquer estudo ocasiona uma clivagem no *eu* do historiador que deseja praticá-lo. O seu nome e a sua obra se tratavam mais além da espacialidade histórica brasileira, lugar de onde produzi toda a investigação, mas que os recursos tecnológicos do tempo presente me possibilitaram averiguar arquivos digitais tão profícuos quanto os físicos. Seus textos haviam sido escritos e/ou traduzidos para o inglês, espanhol, francês, português e mandarim. [494] Uma demonstração da importância e influência do seu pensamento filosófico em diferentes lugares do mundo e o desafio de capturá-los. Apesar de todos os infortúnios que a *internet* pode nos infligir, sem sombra de dúvidas sua potência democrática é inquestionável. O que seria da educação brasileira e do mundo, seja de quaisquer níveis educacionais, se não fosse a sua viabilidade à distância durante a pandemia do coronavírus? O poder do espaço virtual é uma história sem fim, que ainda não alcançou determinados recintos, por exemplo, algumas casas da zona rural ou famílias que possuem um único aparelho celular com dados móveis. Desses lugares, crianças e adolescentes durante o isolamento tiveram que se mobilizar em busca de recursos nas escolas e em casas de acesso à rede para dar continuidade aos seus estudos.

---

[493] LUGONES, 2019, p. 274-275. María Lugones em entrevista à Mariana Ortega no livro *Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones*. Minha tradução.
[494] *O Globo*, 14/07/2020 / Atualizado em 22/09/2020.

Essas instituições anunciadas pelo mundo, que recepcionaram seus estudantes assim que receberam a permissão para o fazer, talvez possam conversar sobre os impactos que restaram do isolamento, da doença e da morte. Mas quem sabe estejamos emocionalmente muito bem e não precisamos disso. María morreu durante a latência da pandemia em 2020, não tenho evidências, mas é legítimo pensar que em razão disso tenha vivenciado lutos sobrepostos. Nas palavras de Gabriela Veronelli, sua sobrinha, o corpo de María conduzido à cremação e ao funeral em Binghamton Endicott, teve poucos convidados em função da pandemia do coronavírus.[495] Pesquisas têm apontado que a impossibilidade da presença das pessoas em ritos funerários pode afetar a saúde emocional dos enlutados. [496]

Nessa dissertação se tornou indiscutível que María nos deixou contribuições consistentes de novas ideias de sentidos de mundos, uma irmandade aos modos de Lorde em uma rede de coalizão das mulheres de cor, uma amizade na resistência contra a colonialidade do poder, do ser e do saber, sobretudo, a colonialidade do gênero, e uma pedagogia popular inspirada em Freire e interessada na relação que se estabelece com o outro no processo de aprendizagem. Na sua práxis feminista, o ensino popular e o universitário são apenas conhecimentos ocupando espaços e não uma disputa por poder. Ela lecionou em ambos. Seu trabalho é inspirador e continuará mobilizando sucessores intelectuais contra a colonialidade.

Outra questão expressiva na trajetória intelectual de María é sua teorização sobre as relações pessoais e institucionais. Durante a sua formação na pós-graduação nos anos 1970, especialmente no doutorado, se dedicou a compreender as pessoas nas suas individualidades e pessoalidades, mas também nas suas relações institucionais. Assim, articulada à conceitualização da *amizade* em Aristóteles, concluiu que nos relacionamos com a maioria das pessoas de modo impessoal. Isso significa que a relação que estabelecemos com os outros, na verdade, ocorre com a função que aquela pessoa executa em uma instituição e não com ela mesma. A amizade é justamente o componente capaz de transformar uma

---

[495] *Geledés*, 18/07/2020.

[496] https://jornal.usp.br/atualidades/impossibilidade-de-ritos-funerarios-na-pandemia-pode-afetar-saude-mental-dos-enlutados/

relação impessoal, portanto, institucional em uma *relação pessoal*. Essa transformação, acontece em razão da amizade ser uma relação pessoal sem vínculo institucional.

Ainda no campo das relações, María se empenhou profundamente nas subjetividades e intersubjetividades, temáticas presentes em suas teorizações desde a década de 1980. Tal como o trecho destacado no começo dessa conclusão e retirado de sua entrevista à Mariana Ortega em *Speaking face to face*, nas suas palavras, ela aprendeu a ler as pessoas e por isso se mobilizou em compreender as resistências. E mais do que isso, percebeu que para assimilar sua complexidade, suas estratégias e táticas, é necessário estar dentro dela. A observação das subjetividades e intersubjetividades resistentes deve ser amorosa e não arrogante. O amor é o afeto que possibilita uma renovação cognitiva da percepção do outro. Em razão disso, quando decidiu investigar os feminismos das mulheres de cor nos Estados Unidos, o fez de dentro do movimento e não de fora, como muitos cientistas sociais o fazem, de acordo com a sua crítica. María é veemente, a percepção-amorosa acontece por meio da identificação.

A identificação com sua mãe, esteve como uma questão recorrente nas suas entrevistas e nos ensaios em *Pilgrimage / Peregrinajes*, como também o seu pai, primeiro representante do patriarcado com quem se relacionou e resistiu. A dissertação como um todo se encontrou vinculada à conexão entre a história de vida, intelectual e da produção de María, acompanhada da sua subjetividade e das relações intersubjetivas que estabeleceu com seus familiares, amigos e outros intelectuais por meio da escrita ensaística, das entrevistas e da imprensa. Por causa disso, a história dos intelectuais, a história política, a interdisciplinaridade entre história e psicanálise e a imprensa como fonte na história se tornaram o percurso definido para análise das fontes e da operação desta história subjetiva/objetiva.

Assim, nessa dissertação, optei por contar essa história pelo seguinte caminho de observação e escrita: começando por quem foi María Lugones; seu percurso acadêmico; seu engajamento político nos feminismos das mulheres de cor norte-americano; seus processos de atravessamentos subjetivos da arrogância para o amor e a sua identificação como mulher de cor nos Estados Unidos; suas pesquisas no que se refere à colonialidade da língua, do gênero e às cosmologias das comunidades andinas da Argentina e da Bolívia; sua integração no grupo

Modernidade/Colonialidade e sua trajetória intelectual nos feminismos plurais, de coalizão e decolonial. Contudo, ao invés de fazer isso apenas de modo sequencial, quis traçar este trajeto por duas temporalidades, a histórica e, portanto, *linear* e *cronológica* e a psicanalítica do *retorno* e da *elaboração*. Logo após, iniciei a historicização da escrita ensaística lugoneana, e para executar essa tarefa me foi necessário investigar desde a sua tese do doutorado até seus ensaios da filosofia feminista e decolonial. Uma *calle* enviesada pela metodologia de pesquisa e escrita de María, que produziu o que são de mais significativo nas práticas do ensaísta, a leitura e a capacidade de observação subjetiva e objetiva.

María reconheceu que seus métodos não eram de uma historiadora, mas trabalhou com a lógica das narrativas e recorreu às teorizações dos historiadores Elsa Brown e Michel de Certeau, interlocutores textuais influentes na construção do seu pensamento crítico de resistência à colonialidade. Brown contribuiu com a filosofia lugoneana no que diz respeito a uma escuta democrática, a uma habilidade perceptiva da diferença entre as pessoas e de uma diferença relacional entre elas. Certeau a fez compreender que os “fracos” não são passivos, pelo contrário, possuem tática e María complementou dizendo que também possuem estratégia, mas não por via das instituições e sim por uma *subjetividade tático-estratégico ativa*. Ela também dialogou consideravelmente com as escritoras Gloria Anzaldúa e Audre Lorde, com as quais estabeleceu conversas para além da escrita, pois se encontraram em eventos dos movimentos feministas em que se envolveu. Anne McClintock, por sua vez, se apresentou na escrita lugoneana como uma das suas principais referências para o entendimento das formações das fantasias sexuais associadas aos povos colonizados pelos colonizadores, em virtude da intersecção de gênero, raça e classe.

A intersecção gênero/raça/classe/sexualidade foi a temática mais substancial de toda a dissertação, juntamente com os feminismos com os quais María Lugones se comprometeu. A interseccionalidade se encontrou contornada por uma genealogia em Claudia de Lima Costa, uma história conceitual aos modos sistematizados por Koselleck e uma arqueologia discursiva análoga aos métodos foucaultianos. A partir dessas três metodologias de análise do termo na produção intelectual de María, concentrei-me em Sojourner Truth, Kimberlé Crenshaw e nas pensadoras dos feminismos negros que fizeram uso do conceito de

interseccionalidade nas suas teorizações. O *sistema moderno/colonial de gênero* como um complexo agrupamento de ordenação opressiva, nos permitiu perceber as estruturas historicamente organizadas do gênero acrescidas da raça, dos entendimentos binários e dicotômicos homem/mulher, da desumanização, da redução dos saberes dos povos colonizados, do patriarcado, do heterossexualismo e da exploração capitalista global. Como resposta elaborada desse sistema opressivo, se tornou evidente nesse estudo que María desenvolveu sua teorização sobre o feminismo decolonial. Um movimento emergente que propõe a decolonialidade do gênero e a libertação das pessoas subalternizadas pelo mundo.

Depois de capturar a história da trajetória intelectual de María e de sua produção, o desafio se concentrou nas finalizações dedicadas a dois gêneros da recepção do seu pensamento filosófico. O primeiro, por meio das narrativas de seus pares acadêmicos. Um grupo de intelectuais que investigou a filosofia lugoneana e se propôs a *falar cara a cara* sobre ela, suas teorizações e seus objetos de pesquisa analisados a partir da sua teoria-conceitual em um livro. O segundo, através de textos da historiografia brasileira que utilizaram a sua filosofia para argumentar a objetividade de suas investigações. Na verdade, a demanda por uma renovação da história, da historiografia e do ensino de história no que se refere à colonialidade dos corpos, dos saberes e do gênero. Com a junção desses dois tipos de recepção cheguei à conclusão de que María Lugones é, sem dúvidas, uma das ou quem sabe a mais, importante referência do feminismo decolonial latino-americano.

É relevante destacar que uma pessoa como María Lugones, até o momento, presenteia a historiografia com múltiplas possibilidades de pesquisa. Nessa dissertação, selecionei apenas uma fração, justificada pela sua trajetória e produção intelectual, juntamente à interseccionalidade e aos feminismos que teorizou e praticou. Apesar disso, ela nos consente uma série de perspectivas outras de estudo. Uma hipótese de análise pode se deter em diversos autores com quem María manteve interlocuções significativas e que não foram centralizados nas escolhas feitas aqui. O trabalho dos receptores da filosofia lugoneana, abordados nessa investigação são exemplos claros disso.

Mais uma possibilidade é uma reestruturação da análise da trajetória e da produção intelectual de María. Através de outros aportes teóricos, conceituais e metodológicos é possível promover uma investigação que interseccione história e

psicanálise, além de autores europeus e dos críticos pós-coloniais, como por exemplo, as formulações de Lélia Gonzales, que estão mais próximas de uma interdisciplinaridade por um feminismo que intersecciona raça, classe, gênero e sexualidade.

Finalmente, como vimos, a produção intelectual de María é muito ampla, inclusive não trabalhei com todos os seus textos, somente com uma seleção. Para isso, demandaria um tempo não disponível para essa pesquisa. No fim das contas, ela é uma filósofa mais do que interessada nos feminismos e nos sugere muitas interpelações.

Fontes e referências bibliográficas

Fontes

Obras de María Lugones que foram investigadas nessa pesquisa: originais, traduções e sua cronologia

Espanhol

Título	Editora	Ano
Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color	Revista Internacional de Filosofia Política	2005
Colonialidad y Género	Tabula Rasa	2008
Hacia un feminismo descolonial	La manzana de la discordia	2011
Interseccionalidad y feminismo decolonial	Editorial Pontificia Universidad Javeriana	2012
Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples	Conexión Fondo de Emancipación	2012
Hacia metodologías de la decolonialidad	CLACSO	2015
Peregrinajes Teorizar uma coalición contra múltiples opresiones	Ediciones del Signo	2021

Português

Título	Editora	Ano
Rumo a um feminismo descolonial	Estudos Feministas	2014
Rumo a um feminismo decolonial	Bazar do Tempo	2019
Colonialidade e gênero	Bazar do Tempo	2020

Inglês

Título	Editora	Ano
On Borderlands/La Frontera: An Interpretive Essay	Hypatia, Vol. 7, Nº 4	1992
Motion, stasis and resistance to interlocked oppressions	The University of Arizona Press	1998
Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions	Rowman e Littlefield	2003
The inseparability of race, class, and gender in latino studies	Latino Studies Journal	2003
The Coloniality and Gender	Worlds & Knowledges Otherwise	2008
Toward a Decolonial Feminism	Hypatia, Vol. 25, Nº 4	2010
Radical multiculturalism and women of color feminisms	Journal for Cultural and Religious Theory vol. 13, Nº 1	2014

Tese de doutorado:

LUGONES, Maria Cristina. *Morality and personal relations*. The University of Wisnconsin – Madison. PHD, 1978.

* Exceto *Pilgrimages/Peregrinajes,* todos os ensaios foram encontrados em bases de dados como a Jstor, Scielo, Caps, Repositório da Universidad Nacional de Colombia, Biblioteca Digital do Ministério Público do Estado da Bahia, entre outros.

Obras selecionadas a partir das interlocuções que María Lugones promoveu em sua produção intelectual

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
BROWN, Elsa Barkley. Polyrhythms and Improvization: Lessons for Women's History. *History Workshop*, No. 31 (Spring, 1991), pp. 85-90.
MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
LORDE, Audre*. Irmã Outsider: Ensaios e Conferências*. Trad. Stephanie Borges. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

Fontes biográficas sobre María Lugones

Jornais e revistas

Jornal O Globo 14/07/2020
https://oglobo.globo.com/celina/referencia-do-pensamento-feminista-decolonial-ativista-filosofa-argentina-maria-lugones-morre-aos-76-anos-1-24532565#newsletterLink
El Salto Diario 16/10/2020
https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/weychafe-maria-lugones-la-guardiana-de-la-vida
The Washington Post – Legacy 26/06/2004
https://www.legacy.com/us/obituaries/washingtonpost/name/charles-bryce-obituary?id=5509127
The Washington Post 21/07/2020
https://www.washingtonpost.com/local/obituaries/maria-lugones-feminist-philosopher-who-studied-colonialisms-legacy-dies-at-76/2020/07/21/dbea9250-cb58-11ea-91f128aca4d833a0_story.html
*Juventud**Informada*** 29/05/2013
https://www.juventudinformada.com.ar/2013/05/29/uba-la-facultad-de-farmacia-y-bioquimica-cumplio-56-anos/
Journals Hypatia Cambrigde University Press
https://www.cambridge.org/core/journals/hypatia/in-memory-of-maria-cristina-lugones/tribute
The Taos News 01/10/2020
https://www.pressreader.com/usa/the-taos-news/20201001/281835761149907
Revista MU (138) 19/08/2019
https://lavaca.org/mu138/maestra-maria-lugones-teorica-feminista/
Revista MU (159) 21/05/2021
https://lavaca.org/mu159/el-viaje-de-maria/
Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 7, N. 2, 2021, p. 14.
https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/maria-lugones/

Página 12 27/05/2016

https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-10611-2016-05-27.html

Página 12 21/07/2020

https://www.pagina12.com.ar/279981-la-filosofa-peregrina

Página 12 03/09/2021

https://www.pagina12.com.ar/365068-maria-lugones-una-pensadora-a-contratrama

MALCS Journal 16/08/2020

https://malcs.org/blog/2020/08/16/maria-lugones/

Brecha 13/03/2021

https://brecha.com.uy/la-colonialidad-del-genero/

Portal Geledés 18/07/2020

https://www.geledes.org.br/referencia-do-pensamento-feminista-decolonial-ativista-e-filosofa-argentina-maria-lugones-morre-aos-76-anos/

The New Inquiry 31/08/2020

https://thenewinquiry.com/incomplete-visionary-nonutopian/

BingUNews, 07/08/2020

https://www.binghamton.edu/news/story/2580/thought-and-practice-maria-lugones-leaves-a-global-legacy

Artigo acadêmico

FEMENÍAS, María Luisa. María Lugones (1944-2020): in memorian. *Polémicas Feministas*, nº 4, 2020, pp. 1-9.

Entrevistas

Entrevista por Claudia Acuña em:

LUGONES, Maria. *Peregrinajes: Teorizar Uma Coalición Contra Múltiples Opresiones*. Traducción: Camilo Porta Massuco. Buenos Aires: Del Signo, 2021, p. 365-374.

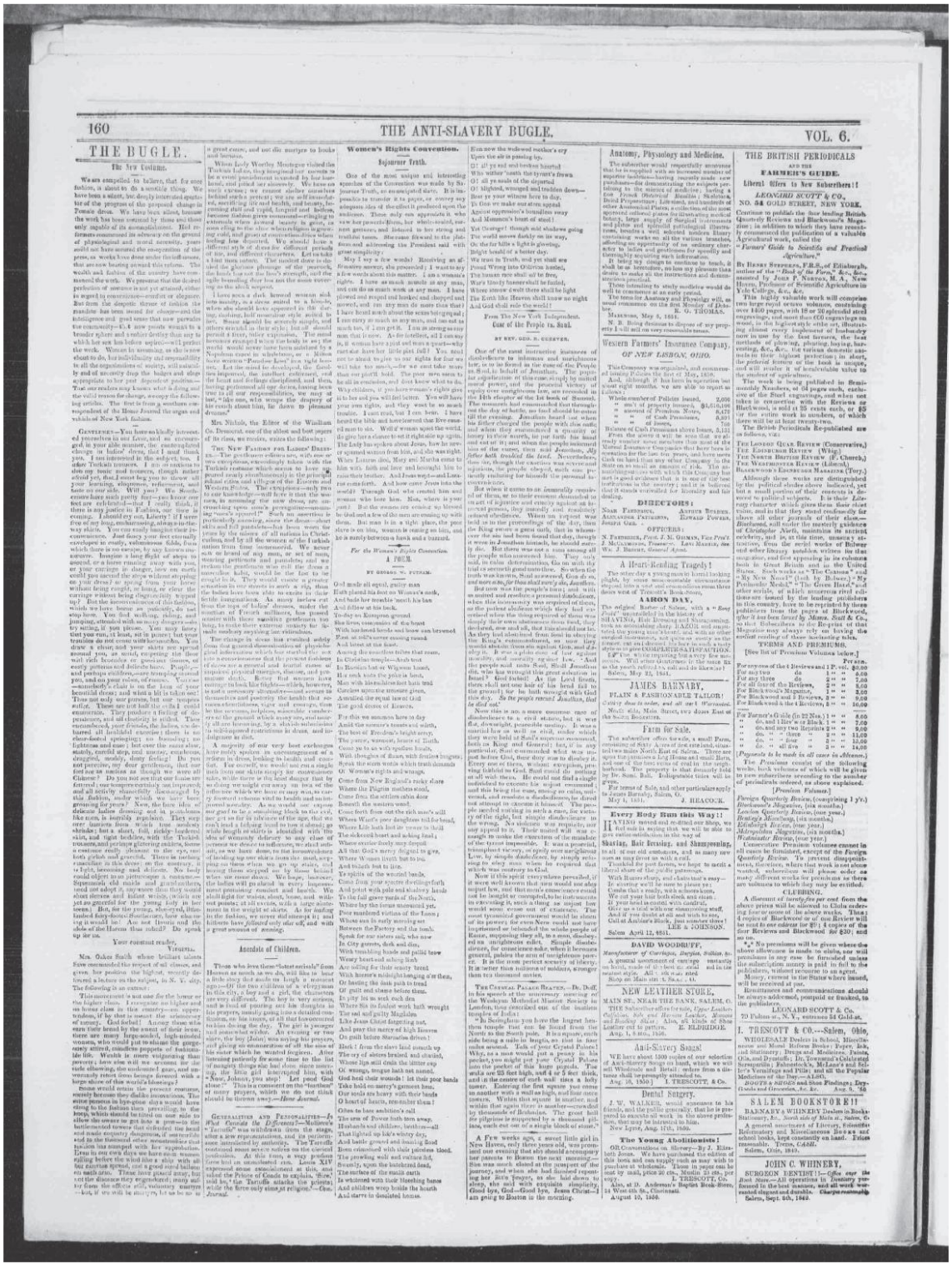
Entrevista por Mariana Ortega em:

DIPIETRO, Pedro J.; MCWEENY, Jennifer & Roshanravan, Shireen – (editores). *Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones*. Albany: State University of New York Press: SUNY series, 2019, pp. 273-284.

Publicação do Discurso de Sojouner Truth de 1851

Retirado do *Library of Congress*

https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83035487/1851-06-21/ed-1/seq-4/



160 THE ANTI-SLAVERY BUGLE. VOL. 6.

THE BUGLE.

The New Costume.

We are compelled to believe, that for once fashion, is about to do a sensible thing. We have been a silent, but deeply interested spectator of the progress of the proposed change in Female dress. We have been silent, because the work has been entered by those and those only capable of its accomplishment. Had reformers commenced its advocacy on the ground of physiological and moral necessity, yours could not have entered the emporium of the press, as works have done under fanciful names that are now beating onward this reform. The wealth and fashion of the country have commenced the work. We presume that the desired perfection of costume is not yet attained, either in regard to convenience—comfort or elegance. But from the despotic throne of fashion the mandate has been issued for closer—and the intelligence and good sense that now pervades the community—that new points woman's to a broader sphere and nobler destiny than any to which her sex has before aspired—will perfect the work. Woman in assuming, as she is now about to do, her individuality and responsibility in all the organizations of society, will naturally and of course drop the badges and dress appropriate to her past dependent position—"For our readers may known who is doing and the valid reason for change, we copy the following article. The first is from a southern correspondent of the Home Journal the organ and vehicle of New York fashion.

Gentlemen—You have an kindly interested yourselves in our Love, and so encouraged, in your able manner, the contemplated change in ladies' dress, that I must thank you. I am interested in the subject, too. I adore Turkish costume. I am so anxious to don my tunic and trousers, though rather afraid yet, that I must beg you to throw all your learning, eloquence, refinement, and taste on our side. Will you? We Southern errors have such pretty feet—you know our feet are exhibited—that I really think, if there is any justice in Fashion, our time is coming. I should cry out, Liberty! if I were free of my long, embarrassing, clinging skirts. You can easily imagine their inconvenience. And fancy your feet eternally enveloped in costly, voluminous folds, from which there is no escape, by any known manœuvre. Imagine a long flight of steps to ascend, or a horse running away with you, or your carriage in danger, into an earthquake until you ascend the steps without stopping on your dress! or upon your first love without being caught, or long, or clear the carriage without being ingeniously tripped up? But the inconveniences of the fashion, which we have borne so patiently, do not stop here. You find walking, riding, and jumping, attended with so many dangers—safety seeking, it just please. You may fancy that you can, at least, set in power but your tunicles do not come with broadcloth. You draw a chair, and your skirts are spread around you, as usual, excepting the floor will rich brocatelle or gossimer tissues, or costly patterned and figured velvets. People—and perhaps children—are tramping around you, and on your robes, of course. You're —somebody's chair is on the lion of your beautiful dress; and what a list is taken out! Time not only our person, but our respect suffer. These are not half the evils I could enumerate. They produce a feeling of dependence, and all chivalry is stilled. Those remembered, your friends, the ladies, in the barred all healthful exercise; there is no elder-footed springing; no bounding; no lightness and ease; but only the same slow, stately, careful step, and manner, cumbrous, dragged, modest, dowdy feeling! Do you not perceive, my dear gentlemen, that our feet are as useless as though we were all Chinese? Do you not see that our limbs are fettered; our temperamentally un improved; and all activity shamefully discouraged by this fashion, under which we have been groaning for years? Now, the fare idea of delicate ladies dressing and in gentlemen like men, is horribly repulsive. They say over fairies from which the modesty shrinks; but a short, full, richly-bordered skirt, and tight bodice, with the Turkish trousers, and pointed glittering gaiters, forms a costume really pretty to the eye, set both graceful and graceful. There is nothing ruinable in this dress; on the contrary, it is light, becoming and delicate. No body could object to it, and it would be universal. Spaniards old maids and grandmothers, need not adopt it, anymore than they would short sleeves and infant waists, which are not so graceful for the young lady in her teens. But, for the young, short-waisted, thin limbed fairy-like Southerner, how she owing it would be! Are not Hosein and the idols of the Harem thus robed? Do speak up for us.

Your constant reader,

Virginia.

Mrs. Oakes Smith whose brilliant talents have commanded the respect of all classes, and given her position the highest, recently delivered a lecture on the subject, in N. Y. city. The following is an extract:

This movement is not one for the lower or the higher class. Irrespective no higher and no home class in the country—no upper—nobody, if he be not the aristocracy of money. God forbid! Among those who now unite bound by the sweet of their brow; there are many large-minded, high-minded women, who would put to shame the gorgeously attired, mindless puppets of fashionable life. Wealth is more vulgarizing than poverty, here she will no account for all virtue allowing, the undressed gear, and unnecessarily rotten dress become flowered with a large share of this world's blessings?

None would retain the present costume, merely because they dislike innovations. The same persons in hyp-sine day would have clung to the fashion then prevailing, to the long, which stood to titted on one side to allow the owner to get into a grass-to the buttlemented towers that circled the head and made coquetry dangerous, if not invisible and in the thousand other accustomed fashion ins stamped with her approbation. Even in our own days we have seen women sailing before the wind like a ship with all her canvas spread, and a good naval hollow on each arm. These have passed away, but yet the distance they engendered; many still by them the effects still, voluntary martyrs —but, if we will be martyrs, let us be so as a great cause, and not die martyrs to books and heroes.

When Lady Worthy Montague visited the Turkish ladies, they imagined her accents to be a vocal punishment invented by her husband, and pitied her slavery. We have on such occasion; we cannot shelter ourselves behind such a protect; we are self immolated, sacrificing life and health, and beauty, becoming dull and vapid, insipid and hollow, because fashion gives command—obliging to a servitude when we would beauty is gone, or soon cling to the close when religion is growing cold, and grace at once—when time when feeling has departed. We should have a different style at dress for different periods of life, and different characters. Let us take a last item notice. The modest dress is decided the glorious physique of the present, the limb has not the face's strength, and the right bounding their less not the noon tower ing on the sleek serpent.

I have seen a dark leaved woman sink into nothingness, a dress suited to a brunette when she should have appeared in the daring, dashing, half mountain style suited to her. Some should be severely simple, and others should in their style; but all should permit a free, inlier expression. The mind becomes cramped when the body is set the world would never have been saved by a Napoleon cased in whalebone, or a Milton form woven "Paradise Lost" too tight for net. Let the mind be developed, the faculties have their full play, intellect enlarged, the heart and feelings disciplined, and then, having performed all our duties, having used true in all our responsibilities, we may at last, "take one, who wraps the drapery of his couch about him, he down in personal dreams."

Mrs. Nichols, the Editor of the Windham Co. Democrat, one of the ablest and best papers of its class, we notice, writes the following:

The New Fashion for Ladies' Dress.—The gentlemen editors are, with one or two exceptions, exceedingly taken with the Turkish costume which seems to have acquired nearly simultaneously in the principal fashion cities and villages of the Eastern and Western States. The simplest—and this is to our knowledge—will have it that the women is assuming the new dress, are only crouching upon man's prerogative—assuming "woman's apparel!" Such an assertion is particularly amusing, since the dress—short skirts and full pantaloons—has been worn for years by the misses of all nations in Christendom, and by all the women of the Turkish nation from time immemorial. We remember to have seen, not many years since, a fashionable congregation in Boston, in which the assertion of French milliners, has passed current with many gentlemen as the last word, to make their extreme misery for the modest mockery existing our relentless.

The change in dress has resulted solely from the general dissemination of physiological information which has already led to a consciousness that the present fashions of dress are a general nuisance. We hope, however, that the ladies will go ahead in every improvement promising comfort and health. We shall regret to see waists, short, loose, and without points; at all events, with a large allowance in the weight of skirts. As for those in the fashion, we never did attempt it; and hitherto her have followed only after all, and with a great amount of sewing.

Anecdote of Children.

Those who love these "silent saviors" from Heaven as much as we do, will like to hear a little story for the benefit of both a mother of ago:—Of the two children of a clergyman in the city, a boy and a girl, the characters are very different. The boy is very serious, and is fond of praying and his daughter in his prayers, usually going into a detailed confession, or his image, of all that transpired to him during the day. The girl is younger and somewhat wilder. An evening or two since, the boy, (John) was praying for mercy, and giving an enumeration of the sins of his sister which he feared forgiven. After listening patiently for some time to the list of naughty things she had done since morning, the little girl, interrupted him with "Now, Johnnie, you stop! Let good God alone!" This is a comment on the "fashion" of many prayers, which we do not think should be thrown away.—*Home Journal.*

Generalities and Personalities.—*In What Consists the Efficiency?*—Mobbers "Terrific" was withdrawn from the stage, after a few representations, and its performance interdicted by authority. The Terrific continued some seven or eight on the clerical profession. At this time, a very profane farce had an unmolested run. Louis XIV expressed some consolement at this, and asked the Prince of Conde to explain, "How," said he, "the Terrific attacks the priests, while the farce only aims at religion."—*Con. Journal.*

Women's Rights Convention.

Sojourner Truth.

One of the most unique and interesting speeches of the Convention was made by Sojourner Truth, an emancipated slave. It is impossible to transfer it to paper, or convey any adequate idea of the effect it produced upon the audience. Those only can appreciate it who saw her gesticulations, her whole—souled, earnest gestures, and listened to her strong and truthful tones. She came forward to the platform and addressing the President said with great simplicity:

May I say a few words? Receiving an affirmative answer, she proceeded: I want to say a few words about this matter. I am a woman's rights. I have as much muscle as any man, and can do as much work as any man. I have plowed and reaped and husked and chopped and mowed, and can any man do more than that? I have heard much about the sexes being equal; I can carry as much as any man, and can eat as much too, if I can get it. I am strong as any man that is now. As for intellect, all I can say is, if a woman have a pint and a man a quart—why can't she have her little pint full? You need not be afraid to give us our rights for fear we will take too much,—for we can't take more than our pint'll hold. The poor men seem to be all in confusion, and don't know what to do. Why children, if you have woman's rights give her her pint and you will feel better. You will have your own rights, and they won't be so much trouble. I can't read, but I can hear. I have heard the bible and have learned that Eve reached man to sin. Well if woman upset the world, do give her a chance to set it right side up again. The Lord has spoken about Jesus, how he never spurned women from him, and she was right. When Lazarus died, Mary and Martha came to him with faith and love and brought him to raise their brother. And Jesus wept—and Lazarus came forth. And how came Jesus into the world? Through God who created him and woman who bore him. Man, where is your part? But the women are coming to bring set to God and a few of the men are coming up with them. But man is in a right place, the poor slave is on him, woman is coming on him, and so is mother's hen and a hen is a hazard.

For the Women's Rights Convention.

A POEM.

BY GEORGE W. PUTNAM.

God made all equal, justice man
Hath placed his foot on Woman's neck,
And bade her meekly touch his ban
And follow at his beck.

To-day on European ground
She lives, conscious of the hour
When her bonded hands and knee can kneeled
Rest at will's sever ensing round
And bones at its base.

In Russian land or Wynon bound,
Her neck nods the yoke in bend,
Man with his shackles her hath tied
Unless arouse arouse given,
Annulled the equal tweet God
The good decree of Heaven.

For this we summon here to day
And the nation's tears and oath,
The best of Freedom's bright array,
The purer, warmer, hearts of Earth.
Speak the stern words which truth demands
Of Woman's rights and wrongs.

Come from New England's rocky shore
Where the Pilgrim mothers stood,
Come from the seldom calm door
Beneath the western wood.
Come forth from out the rich man's mill
Where Worth's poor daughters toil for bread,
Where Life hath led its years in thrall
The sickened heart and aching head;
Where service freely may despoil
All that God's mercy deigned to give,
Where Women liveth but to toil,
And loiseth but to live.
Ay, from the world's wide bonds,
Come from your spacious dwellings forth
And point with pale and shadowy hands
To the fair gone years of Earth.
Where by the forms unmoved yet,
Poor murdered victims of the loom;
Where sin is nearly pledged
Between the Factory and the tomb.
Speak for our sisters sad, who now
In City garret, dark and dim,
With trembling hands and pallid brow
Weary hearted ashing limb
Are toiling for their nearly bread
With Horror's midnight hanging o'er them,
Or fasting the dark path to tread
Of guilt and shame below them.
In city lot to seek such den
Where Sin in foulest work hath wrought
Tar and puff by Misery's loom
Like Jesus Christ forgetting not,
And pour the mercy of high Heaven
On guilt before the throne of God.
Back! from the slave land snouth up
The cry of sisters bruised and crushed,
Whose lips and cheek the bitter cup
Of wrongs, tongue hath not named.
God heal their wounds! let their poor hands
Take God on every's garment's hem,
Our souls are heavy with their bonds
O heart of hearts, remember them!
Turn to the Southern's call
The arm of Power both stern away,
Husbands and children, brothers—all
That lighted up life's watery day,
And battle ground and bonning Bond
Been crimsoned with their priceless blood.
The growling wolf and vulture bird,
Scenily, upon the butchered dead,
The surface of the small earth
Is whitened with their bleaching bones
And children weep beside the hearth
And starve in desolated homes.

Even now the widowed mother's cry
Upon the air is passing by.
O! if ye soul and broken hearted
Who writhe 'neath the tyrant's frown
O! all ye souls of the departed
O! blighted, wronged and trodden down—
Bear ye your witness here to day.
In God we make our stress appeal
Against oppression's bondless sway
And Mammon's heart of steel!

Yet George! though mid shadows going
The world moves darkly on its way,
Though clouds of error's fight is glowing,
Bright bound of a better day.
We trust in Truth, and yet shall see
Round Wrong into Oblivion hurled,
The human race shall sit be free,
Wide World himself be furled.
Where sinner dwelt there shall be light
The Earth like Heaven shall know no night
And God shall rule the world!

From The New York Independent.

Case of the People vs. Bull.

BY REV. GEO. B. CHEEVER.

One of the most instructive instances of disobedience to inhuman and unrighteous law, is to be found in the case of the People vs. Bull, in behalf of Jonathan. The point for adjudication at this case simply by united moral power, and the peaceful victory of equity over unrighteous law, are recorded in the fifth chapter of the 1st book of Samuel. The monarch had commanded that throughout the day of battle, no food should be eaten till the evening. Jonathan heard not when his father charged the people with this oath; and when they encountered a quantity of honey in their march, he put forth his hand and eat of it; and when the people informed him of the curse, then said *Jonathan, My father hath troubled the land.* Nevertheless then, though the sanction was severe and solemn, the people obeyed, made sure peaceably enduring for himself the forfeit of its execution.

But when it came to an *immorality* committed of them, or to their consent thereunto or participation therein, they unanimously and resolutely refused obedience. When on request was held as to the proceedings of the day, then the King swore a great oath, that in whosoever the sin had been found that day, though it were in Jonathan himself, he should surely die. But there was not a man among all the people who answered him. They only said, in calm determination, Go on with thy trial as seemeth good unto thee. So when the truth was known, Saul answered, God do so, and more also, *for thou shalt surely die, Jonathan.*

But now was the people's time; and with an united and resolute personal disobedience, when this unanimity was required of them, as the judicial decision which they had concerted when the thing required of them was simply their own abstinence from food, they declared, one and all, that Jonathan should not die. As they had abstained from food in obeying the King's command, so now they would abstain from sin against God, and disobey it. It was a plain case of law against morality, and morality against law. "And the people said unto Saul, Shall Jonathan die, who has wrought this great salvation in Israel? God forbid! As the Lord liveth, there shall not one hair of his head fall to the ground; for he hath wrought with God this day. *So the people rescued Jonathan, that he died not.*"

Now this is no more common case of disobedience to a civil statute, but it was flat, downright, peaceable unity. It was a martial law as well as civil, under which they were held of Saul's supreme command, both as King and General; but, in any particular, Saul commanded what was immoral before God, they were to disobey it. Every one of them, without exception, preferring faithful to God, Saul could do nothing at all with them. He could not find a single individual to execute his unjust command; and this being the case, among so calm, unbiased, and resolute a disobedience, he dared not attempt to execute himself. The people needed nothing in such a case, for virtue of the right, but simple disobedience to the wrong. No violence was required, nor any appeal to it. Their united will was enough to make the execution of the mandate of the tyrant impossible. It was a peaceful, triumphant victory, or rightly over unrighteous Law, by simple disobedience, by simply refusing to obey what was known to be required that which was contrary to God.

Now if this same victory were prevailed, if it were well known that men would not obey unjust law, and that moral conscience could not be bought or compelled to be silenced in executing it, such a thing as unjust law would soon come out of statutes. The most tyrannical government would be shorn of its power; the cross Nero could not have imprisoned or beheaded the whole people of Rome, supposing they all, as a man, disobeyed an unrighteous edict. Simple disobedience, for conscience sake, when it becomes general, pushes the axe of unrighteous power. It is the most perfect security of liberty. It is better than millions of soldiers, stronger than ten thousand navies.

The Crystal Palace Beaten.—Dr. Dodd in his speech at the anniversary meeting of the Wesleyan Methodist Mission Society in London, thus described one of the leading temples of India:

"In Seringham you have the largest heathen temple that can be found from the Ganges to the South pole. It is square, each side being a mile long, and about a mile and a half high. Each of the four sides has a gateway, and the entire enclosure is filled with temples, one within another with a wall as high, and four more towers. Within this square is another, and within that square is another—surrounded by thousands of Brahmins. The great building for pilgrims is supported by a thousand pillars, each cut out of a single block of stone."

A Few weeks ago, a sweet little girl in New Haven, only three years old, was prostrated one evening that she should accompany her parents to Boston the next morning.—She was much elated at the prospect of the journey, and when she had finished repeating her little prayer, as she had always done, she said with exquisite simplicity, "Good bye, God—Good bye, Jesus Christ—I am going to Boston in the morning.

Anatomy, Physiology and Medicine.

The subscriber would respectfully announce that he is supplied with an increased number of superior facilities—having recently made new purchases—for demonstrating the subjects pertaining to the science of medicine; having a fine *French Obstetrical Bundles*; Skeletons, Dried Preparations; Life-sized, and hundreds of other Anatomical Pieces, a collection of the most approved colored plates for illustrating medical study, large supply of Surgical instruments and plates and splendid pathological illustrations, besides a well selected modern library containing works on all the various branches, affording an opportunity of no ordinary character to ladies and gentlemen for speedily and thoroughly acquiring such information.

It being my design to continue to teach, it shall be as heretofore, my aim my pleasure thus desire to make all the instructions and demonstrations practical.

Those intending to study medicine would do well to commence at an early period.

The term for Anatomy and Physiology will, as usual commence on the first Monday of October.

R. G. THOMAS.

Marietta, May 8, 1851.

N. B. Being desirous to dispose of my property I will sell on very reasonable terms.

Western Farmers' Insurance Company,

OF NEW LISBON, OHIO.

This Company was organized, and commenced taking Premiums the first of May, 1850.

And, although it has been in operation but about eight months, we are able to report as follows:

Whole number of Policies issued, 2,626
" sum of property insured, $1,616,106
" amount of Premium Notes, 8,479
" " of Cash Premiums, 5,691
" " of Interest, 100
Balance of Cash Premiums above losses, 5,151

From the above it will be seen that we already number more members than most of the Mutual Insurance Companies that have been in operation for the last ten years, and have more Cash on hand than any other Company in the State on so small an amount of risk. The above statement is one with which this Company has met a good deal of success, and is one of the best institutions in the country; and it is believed that it will be successful for Mutuality and fair dealing.

DIRECTORS:

Noah Fawcett, Arthur Bedell,
Alexander Patterson, Edward Powers,
Wm. J. Bakewell, *General Agent.*

OFFICERS:

N. Fawcett, *Pres't.* E. M. Gorman, *Vice Pres't.*
J. McClimonds, *Treasurer.* Levi Mahon, *Sec.*
Wm. J. Bakewell, *General Agent.*

A Heart-Rending Tragedy!

The world is a wonderful place to be looking right, by some unaccountable circumstance stepped into a world of commotion from three doors west of Tuscora's Book-Store.

AARON DAY,

The original Ruler of Clothes, with a "*Long Pedal*" unparalleled in the history of SHAVING, Hair Dressing and Shampooing, took an astonishing step BACKWARD and improved the wrong way bend, and in so doing has energized inconsistency, not quite as exactly as the Square, and declared, for his own benefit, that his style is so gone COMPLETE SATISFACTION.

Call Two who requiring the very best accommodations. Will other Customers in the same fix as the years referred to call and do likewise?

Salem, May 22, 1851.

JAMES BARNABY,

PLAIN & FASHIONABLE TAILOR!

Gentry done to order, and all on short Warranted.

Main 4th, Main Street, two doors East of the Salem Bookstore.

Farm for Sale.

The subscriber offers for sale, a small Farm, containing about 27 Acres of land, situated about two miles North East of Salem. There are on the premises a Log House and small Barn, and one of the best veins of coal in the neighborhood. The property is that formerly held by Dr. Sam. Ball. Indisputable titles will be given.

For terms of Sale, and other particulars apply to James Barnaby, Salem, O.

May 1, 1851. J. BEACOCK.

Every Body Run this Way!!

HAVING moved and re-fitted our Shop, we would call on our old friends and customers, and give entire satisfaction in the way of

Shaving, Hair Dressing, and Shampooing,

Call at Andrew's Block, two minutes drive! as many free as will enroll.

Thanking for past favors, we hope to merit a liberal share of the public patronage.

With Razors sharp, and chairs that's easy—
Our service we'll be sure to please you;
Combs that's ready, with scissors keen,
We'll cut your hair both neat and clean.
If your head is coated with cardruff,
Give us a call with our shampooing stuff,
And if you doubt at all and wish to see,
Call at Andrew's Block, just minutes three!

LEE & JOHNSON.

Salem April 12, 1851.

DAVID WOODRUFF,

Manufacturer of Carriages, Buggies, Sulkies, &c.

A general assortment of carriages constantly on hand of the best style and in the neatest style. All work warranted.

Main east of Broadway.

NEW LEATHER STORE,

MAIN ST., NEAR THE BANK, SALEM, O.

THE Subscriber offers for sale, *Upper Leather, Harness, Skirting, Calf, Morocco Leather, Lining and Binding Skins.* Also, all kinds of Shoe findings and tools for parties.

Aug. 1, 1850. E. ELDRIDGE.

Anti-Slavery Songs!

WE have about 1500 copies of our selection of Anti-Slavery Songs on hand, which we will sell Wholesale and Retail; and offer them at a reduction from the former price.

Aug. 16, 1850. I. TRESCOTT, & Co.

Dental Surgery.

J. W. WALKER, would announce to his friends, and the public generally, that he is prepared to execute all work in the above profession, that may be intrusted to him.

New Lisbon, Aug. 17th, 1850.

The Young Abolitionists!

OR Conversations on Slavery—By T. Elizabeth Jones. We have purchased the edition of this book and can supply such as may wish to purchase at wholesale. Those in paper can be sent by mail, price 20 cts., Muslin 31 cts., per copy. I. TRESCOTT, Co.

Also, at D. Anderson's Baptist Book-Store, 51 West 6th St., Cincinnati.

August 10, 1850.

THE BRITISH PERIODICALS

AND THE

FARMER'S GUIDE.

Liberal Offers to New Subscribers!!

LEONARD SCOTT & CO.,

NO. 54 GOLD STREET, NEW YORK.

Continue to publish the four leading British Quarterly Reviews and Blackwood's Magazine; in addition to which they have recently commenced the publication of a valuable Agricultural work, called the

"Farmers' Guide to Scientific and Practical Agriculture,"

By Henry Stephens, F.R.S., of Edinburgh, author of the "*Book of the Farm,*" &c., &c., assisted by John P. Norton, M. A., New Haven, Professor of Scientific Agriculture in Yale College, &c., &c.

This highly valuable work will comprise two large royal octavo volumes, containing over 1400 pages, with 18 or 20 splendid steel engravings, and more than 600 engravings on wood, in the highest style of the art, illustrating almost every implement of husbandry now in use by the best farmers, the best methods of plowing, planting, hoeing, harvesting, &c., &c., &c., for various descriptions of crops; in short, the perfect farmer or the book is complete, and will render it of incalculable value to the student of agriculture.

The work is being published in Semi-monthly Numbers, of 64 pages each, exclusive of the Steel engravings, and will be completed in about two years.

The following Quarterly Reviews, and Magazine, are published, without abridgment, viz:

The London Quarterly Review (Conservative.)
The Edinburgh Review (Whig.)
The North British Review (Free Church.)
The Westminster Review (Liberal.)
Blackwood's Edinburgh Magazine (Tory.)

Although these works are distinguished by the political shades above indicated, yet but a small portion of their contents is devoted to political subjects. It is their *Literary* character which gives them their chief value, and for this they stand deservedly above all other journals of their class.—*Blackwood*, still under the masterly guidance of *Christopher North*, maintains its ancient reputation, and first appeared in book in Great Britain and in the United States. Such works as "Tie Caucus" and "My New Novel" (both by Bulwer,) "My Peculiarly Medical" "The Great Hoax," and other serials, of which numerous rival editions are issued by the leading publishers in this country, issued in the regular series by the publishers from the pages of Blackwood, *after it has been issued by Messrs. Scott & Co.*, to set the Subscribers to the Reprint of that Magazine may always rely on having the earliest sending of these fascinating tales.

TERMS AND PREMIUMS.

[See list of Premiums below.]

	Per annum.
For any one of the 4 Reviews and 1 Pr. vol.	$3.00
For any two do 1 "	5.00
For any three do 2 "	7.00
For all four of the Reviews, 2 "	8.00
For Black'd's Magazine, 1 "	3.00
For Blackwood and 1 Reviews, 2 "	5.00
For Blackwood & the 4 Reviews, 3 "	10.00
For Farmer's Guide (in 22 Nos.) 1 "	5.00
" do. and 1 Rev'w or Black'd, 3 "	7.00
" do. and any two Reprints 3 "	9.00
" do. " three " 4 "	11.00
" do. " four " 5 "	13.00
" do. " all five " 6 "	14.00

Payments to be made in all cases in Advance.)

The *Premiums* consist of the following works, back volumes of which will be given to new subscribers according to the number of periodicals ordered, as above explained.

[Premium Volumes.]

Foreign Quarterly Review, (comprising 1 yr's) *Blackwood's Magazine*, (six months.)
London Quarterly Review, (one year.)
Westminster Review, (six months.)
Edinburgh Review, (one year.)
Metropolitan Magazine, (six months.)
Edinburgh Review, (one year.)

Consecutive Premium volumes cannot in all cases be furnished, except of the *Foreign Quarterly Review.* To prevent disappointment, therefore, where first work is not always wanted, subscribers will please order as many different works as their means or there will inclosure to which they may be entitled.

CLUBBING.

A discount of *twenty per cent* from the above prices will be allowed to Clubs ordering four or more of the same work. Thus 4 copies of Blackwood or of our Review will be sent to one address for $9; 4 copies of the four Reviews and Blackwood for $20; and so on.

*** No premiums will be given where the above allowance is made to clubs, nor will premiums in any case be forwarded unless the subscriptions money is paid in full to the publishers, without recourse to an agent.

Money, current in the state where issued, will be received at par.

Communications and remittances should be always addressed, prepaid or franked, to the publishers.

LEONARD SCOTT & Co.
79 Fulton st., N. Y., entrance 54 Gold-st.

I. TRESCOTT & CO.—Salem, Ohio,

WHOLESALE Dealers in Boots, Shoes, Leather and Moral Reform Books; Paper, Ink, and Stationery; Drugs and Medicines; Paints, Oils, and Dyestuffs; Dr. Townsend's Celebrated Sarsaparilla; Fahrenbrich's, McLane's and Keller's Vermifuge and Pills; and all the Popular Medicines of the Day.—ALSO,

300,276 & 808,624 Sheet Window Findings; Dry-Goods and Groceries, &c. &c. Aug. 9, '50

SALEM BOOKSTORE!!

BARNABY & WHINERY Dealers in Books-Stationery, &c. South side of Main st., Salem, O.

A general assortment of Literary, Scientific Reformatory and Miscellaneous Books and school books, kept constantly on hand. Prices reasonable. Terms, CASH.

Salem, Octo., 1849.

JOHN C. WHINERY,

SURGEON DENTIST!!—*Office over the Book Store.*—All operations in Dentistry performed in the best manner, and all work warranted elegant and durable. Charges reasonable.

Salem, Sept. 4th, 1849.

Comparação dos Discursos de Sojouner Truth

Retirado do *The Sojourner Truth Project*, o projeto é mantido por Leslie Podell e foi criado para seu trabalho de transcrição e tradução para sua aula “Documents as Objects” na *California College of the Arts*. Podell é quem escreve o texto inicial da comparação dos discursos.
Disponível em: https://www.thesojournertruthproject.com/compare-the-speeches e em http://sojournertruthmemorial.org/sojourner-truth/her-words/

Compare os dois discursos

Abaixo estão as duas principais versões escritas do discurso de Sojourner. A original à esquerda, foi entregue por Sojourner e transcrita por Marius Robinson, jornalista, que estava na platéia da Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio, em 29 de maio de 1851. E a versão de Gage está à direita, escrita 12 anos depois e publicado em 1863, o texto completo de cada versão segue a sinopse abaixo para que você possa ver as diferenças linha a linha. Eu destaquei semelhanças evidentes entre as duas versões. Enquanto Frances Gage mudou a maioria das palavras de Sojourner e atribuiu falsamente um dialeto de escravo do sul à versão de 1863 de Sojourner, é claro que a origem do discurso de Gage vem do discurso original de 1851 de Sojourner. É interessante notar que Marius Robinson e Sojourner Truth eram bons amigos e foi documentado que eles revisaram sua transcrição de seu discurso antes de publicá-lo. Pode-se inferir dessa reunião de pré-impressão, que mesmo que ele não tenha captado cada palavra que ela disse, ela deve ter abençoado sua transcrição e dado permissão para imprimir seu discurso no *Corneta Anti-Escravidão*. Link da Biblioteca do Congresso para o Discurso do Sojourner > (http://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83035487/1851-06-21/ed-1/seq-4/)

Transcrição de Marius Robinson: Publicado em 21 de junho de 1851 no The Anti-Slavery Bugle

O relato mais antigo do discurso de Truth que fornece mais do que uma menção passageira foi publicado por Marius Robinson em 21 de junho de 1851 no Salem *Anti-Slavery Bugle*, poucas semanas após o discurso ter sido proferido. Esta versão não foi o primeiro relato publicado do discurso de Akron, mas sim a primeira tentativa de **transmitir o que Sojourner Truth disse na íntegra** .

1. Posso dizer algumas palavras? Quero dizer algumas palavras sobre este assunto.
2. Eu sou um direito da mulher.
3. (a) Tenho tantos músculos quanto qualquer homem e posso fazer tanto trabalho quanto qualquer homem.
4. (b) Eu tenho arado e ceifado e descascado e picado e ceifado, e qualquer homem pode fazer mais do que isso?

versão imprecisa de Frances Gage: 23 de abril de 1863 questão do New York Independent

A versão mais comum, porém **imprecisa** , do discurso de Truth - aquela que introduziu a famosa frase "Não sou uma mulher?" - foi construída por Frances Dana Gage, quase doze anos depois que o discurso foi proferido por Sojourner na conferência de Akron. . A versão de Gage apareceu pela primeira vez no New York *Independent* em 23 de abril de 1863.

1. Bem, chillen, o que é tanto barulho, Dar deve estar ficando fora de ordem.
2. Eu acho que, entre os negros do Sul e as mulheres do Norf, todos falando sobre direitos, os homens brancos estarão em apuros em breve.
3. Mas o que é tudo isso aqui falando?
4. Esse homem ober dar dizer que as mulheres precisam ser ajudadas em carruagens, e levantadas sobre valas, e ter o melhor lugar em eberywhar.

5. Ouvi muito sobre os sexos serem iguais; Posso carregar tanto quanto qualquer homem, e posso (c) comer tanto também, se (d) eu conseguir .
6. Eu sou tão forte quanto qualquer homem que é agora.
7. Quanto ao intelecto, tudo o que posso dizer é: (e) se as mulheres têm um litro e o homem um litro - por que ela não pode ter seu litro cheio?
8. Você não precisa ter medo de nos dar nossos direitos por medo de tomarmos demais, pois não podemos aguentar mais do que nossa cerveja aguenta.
9. Os pobres homens parecem estar todos confusos e não sabem o que fazer.
10. Por que filhos, se você tem direitos da mulher, dê a ela e você se sentirá melhor.
11. Você terá seus próprios direitos, e eles não serão tantos problemas.
12. Eu não posso ler, mas eu posso ouvir.
13. Eu ouvi a Bíblia e aprendi que Eva fez o homem pecar.
14. Bem, se a mulher perturbar o mundo, dê a ela a chance de colocá-lo do lado certo novamente.
15. A Senhora falou sobre Jesus, como ele nunca desprezou a mulher dele, e ela estava certa.
16. Quando Lázaro morreu, Maria e Marta vieram a ele com fé e amor e suplicaram-lhe que criasse seu irmão.
17. E Jesus chorou - e Lázaro saiu.
18. E como Jesus veio ao mundo?
19. (f) Por meio de Deus que o criou e da mulher que o gerou.
20. (g) Cara, onde está a sua parte?
21. Mas as mulheres estão subindo, bendito seja Deus e alguns dos homens estão subindo com elas.
5. Ninguém me ajuda a subir em carruagens ou em poças de lama, ou me dá qualquer lugar melhor.
6. -E não sou uma mulher?
7. Olhe para mim.
8. (a) Olhe para o meu braço.
9. (b) Eu tenho arado e plantado e reunido em celeiros, e nenhum homem poderia me liderar.
10. -e eu não sou uma mulher?
11. Eu poderia trabalhar tanto quanto (c) comer tanto quanto um homem, (quando (d) eu conseguisse ,) e carregar o chicote também
12. -e eu não sou uma mulher?
13. Eu dei à luz treze chillen, e vi 'em mos" todos vendidos como escravos, e quando eu chorei com a dor de uma mãe, ninguém além de Jesus ouviu
14. -e eu não sou uma mulher?
15. Den dey fala sobre distinguir a cabeça.
16. Como eles chamam isso?
17. É isso, querida.
18. O que isso tem a ver com os direitos das mulheres ou os direitos dos negros?
19. (e) Se o meu copo não aguenta mais que meio litro e o seu tem um litro, você não seria mau em não me deixar encher um pouco pela metade?
20. Den aquele homenzinho de preto, ele diz que as mulheres não podem ter tantos direitos quanto os homens porque Cristo não era uma mulher.
21. De onde veio o seu Cristo?
22. De onde veio o seu Cristo?
23. (f) De Deus e de uma mulher.
24. (g) O homem não tinha nada a ver com ele.
25. Se a primeira mulher que Deus criou foi forte o suficiente para virar o mundo de cabeça para baixo sozinha, todos esses juntos deveriam ser capazes de fazê-lo voltar e

Obras analisadas para compreensão da recepção da produção intelectual de María Lugones

Livro

DIPIETRO, Pedro J.; MCWEENY, Jennifer & Roshanravan, Shireen – (editores). *Speaking face to face: the visionary philosophy of María Lugones*. Albany: State University of New York Press: SUNY series, 2019.

Ensaios

CASTRO, Luciano Rodrigues & NEVES, Ana Paula De Castro. Histórias sobre as violências de gênero contra mulheres: sugestões para pensar um campo de estudos. *Revista Eletrônica Discente do Curso de História* – UFAM, vol. 5, ano 2, 2021, p. 9-21.

SANTOS, Silmária Reis. Recepção do pensamento decolonial no Brasil: uma pesquisa em construção. *História, crise ambiental e vulnerabilidades sociais*. PUC Goiás/2 a 6 de maio de 2022, p. 534-548.

Artigos

ANDRADE, Andreza de Oliveira. Anomalias decoloniais ou como não ser colonizadora na pesquisa. *Revista Anômalas*, Catalão – GO, v.1, n.1, p. 13-26, jan./jun. 2021, p. 13-26.

BARBOSA, Rosamaria de Sousa Fé. "Aceitei eu, como rapariga de nenhum miolos": o limiar da santidade e perversão, ou um duelo entre Deus e Demônio, no Piauí do século XVII. Revista Hydra, vol. 6, número 10, ago/2021, p. 40-66.

CRESCÊNCIO, Cintia Lima & FERREIRA, Gleidiane de Sousa. Da história das mulheres às perspectivas contracoloniais? Reflexões sobre a historiografia do gênero no Brasil (2001-2019). *Dossiê: História das mulheres, das relações de gênero e das sexualidades dissidentes* – vol. 47, nº 1, p. 1-19, jan./abr., 2021.

FAGUNDES, Marluce Dias Fagundes; ALMALEH, Priscilla Almaleh & VIEIRA, Miriam Steffen. Contribuições e compromissos: Perspectivas feministas decoloniais e a História. *Sul-Sul Revista de Ciências Humanas e Sociais*, vol. 1, nº 3, 2021.

FERREIRA, Andressa & MORENO, Jean Carlos. Antiprincesas no ensino de História: potencialidades da coleção para a decolonização das práticas educativas na América Latina. *XI Encontro Nacional Perspectiva do Ensino de História*, 2020.

FIGUEIREDO, Angela & GOMES, Patrícia Godinho. Para além dos feminismos: uma experiência comparada entre Guiné-Bissau e Brasil. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 24(3): 398, setembro/dezembro/2016, p. 909-927.

FONSECA, Maria Gislene Carvalho. Autobiografia de mulheres cordelistas: uma contribuição para a nova historiografia do Cordel. *Revista Boitatá*, Londrina, n. 30, jul.- dez. 2020, p. 88-100.

JUNIOR, João Gomes. O corpo na História: breve análise dos discursos sobre o corpo. *Revista Albuquerque*, vol. 12, n. 23, jan.— jun. de 2020.

MELLO, Soraia Carolina de & FRACCARO, Glaucia Cristina Candian. Trabalho doméstico não remunerado e historiografia brasileira: inquietações sobre ausências e invisibilidades. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 14, n. 1, jan.-jul., 2021, p. 40-58.

MENESES, Maria Paula. Desafios à descolonização epistêmica: práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais. *Revista Contemporânea*, v. 10, n. 3, Set. – Dez. 2020, p. 1067-1097.

MORAES, Wallace de. "Colonialidade de gênero, patriarcado branco e algumas reflexões sobre a obra de María Lugones". In: DIAS, Maria Clara et. al. (Org.) *Feminismos decoloniais: homenagem a María Lugones*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020, s/p.

MORENO, Jean Carlos & FERREIRA, Andressa. Decolonizando práticas educativas na América Latina: mulheres e interseccionalidade no ensino de História. Ensino de História: Histórias, Memórias, Perspectivas e Interfaces - Volume 2, 2021, p. 47-57.

NASCIMENTO, Renata Melo Barbosa do. Representações de mulheres negras: literatura de Jorge Amado nas lentes do cinema (1935-1969). XCOPENE: Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros. *(Re) existência intelectual negra e ancestral*. Brasília, junho de 2018.

OLIVEIRA, Júlia Glaciela da Silva & PITA, Valeria Silvina. Apresentação do Dossiê: História e Gênero na América Latina: problemas, possibilidades e desafios interpretativos (séculos XIX e XX). *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, Nº 31, p. 1-13., Ago./Dez., 2021.

OLIVEIRA, Maria da Glória de. Os sons do silêncio: interpelações feministas decoloniais à História da historiografia**.** *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 11, n. 28, 8 dez. 2018, p. 104-140.

_____. Quando será o decolonial? Colonialidade, reparação histórica e politização do tempo. Programa de Pós-Graduação em História (PPGH), Unimontes-MG. *Caminhos da História*, v.27, n.2 (jul./dez.2022).

PEDROSA, Cleudineia Elias da Silva. As 'mulheres de barro': pesquisa e ensino de história das mulheres amazônidas. *Revista Mosaico* – Volume 13 – Nº 21 – Ano 2021, p. 108-126.

RAMALHO, Christina Bielinski. Violencia de género en Brasil y Cuba: poesía contemporánea como resistencia. Odisseia, Natal, RN, v. 7, n. 2, p. 61-78, jul.-dez. 2022.

ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. Um livro, muitas vozes: as potencialidades de um trabalho de história oral em dimensão pública e dialógica com feminilidades trans. *História Oral*, v. 26, n. 1, p. 43-61, jan./abr. 2023.

SILVA, Janaina Guimarães da Fonseca e. “Lugones e o escurecer do ensino de história”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 30, n. 1, e85047, 2022.

SILVA, Janaína Guimarães da Fonseca & Sara Estérfane Amorim Oliveira de Souza. Possibilidades para uma educação em Direitos Humanos no Brasil: uma análise da legislação educacional, com foco nas diretrizes nacionais para educação em Direitos Humanos. *Revista Humanidades e Inovação* – Palmas – TO – v. 10, nº 3, 2023, p. 19-27.

SOUZA, Sérgio Roberto Gomes de. O não dito sobre violências, silenciamentos e resistências: lacunas na historiografia acreana (1900-1920). *Revista Jamaxi*, Jul-Dez | v. 6, n. 2, 2022.

TEDESCO, Caio de Souza. Por uma historiografia transgressora: problematizando a operação historiográfica no National Museum: LGBT History and Culture. *Dossiê Museologia e Interdisicplinaridade*, vol. 11, nº 21, jan/jun de 2022.

VEIGA, Ana Maria. “Fraturando o locus - a influência de María Lugones no Brasil”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 30, n. 1, e85049, 2022.

Referências Bibliográficas

ALTAMIRANO, Carlos. Ideias para um programa de História intelectual. *Tempo* soc., São Paulo, v. 19, n. 1, 2007, p. 9-17.

AMPADU, Lena M. Gumbo Ya ya: Tapping Cultural Stories to Teach Composition. *Composition Studies*. Volume 32, Number 1, Spring 2004, pp. 73-88.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, 2000, p. 229-236.

ARFUCH, Leonor. O espaço biográfico nas ciências sociais. In: *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, p. 239-275.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: *Metafísica; Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Ed. Vitor Civita, 1984, p. 44- 236.

_____. *Ética a Nicômaco; Poética*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo: Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores; v. 2).

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira*. Brasília, 11: 2013, p. 89-117.

_____. Feminismos subalternos. Estudos Feministas, Florianópolis, 25(3): 530, setembro-dezembro/2017.

BARBEDO, Francisco. Arquivos Digitais: da origem à maturidade. *CADERNOS BAD 2*, 2005, p. 06-18.

BARROS, José Costa D'Assunção. Subjetividade e Relativismo na História. *Revista Tempo, Espaço e Linguagem (TEL)*, v. 2 nº 1 jan./abr. 2011, p. 7-19.

BASAGLIA, Franco. As instituições da violência. In: *A Instituição Negada: relato de um hospital psiquiátrico*. Trad.: Heloisa Jahn. 3ª ed. Rio de Janeiro; Edições Graal, 1985, p. 99-134.

bell, hooks. Choosing the magin as space of radical openness. *Framework: The Journal of Cinema and Media*, No. 36 (1989), pp. 15-23.

BEVERNAGE, Berber. "A difícil tarefa de pensar o irrevogável. Por que é tão difícil entender o passado assombroso" e "Tempos espectrais: Jacques Derrida e a desconstrução do tempo". In: *História, memória e violência de Estado: tempo e justiça*. Serra/Mariana: Milfontes/SHTHH, 2018, p. 187-220 e 257-328.

BHABHA, Homi K. A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. In: *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 105-128.

CERTEAU, Michel de. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. *A Escrita da História*. Tradução de: L'écriture de l'histoire. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismo decoloniais e a política e a ética da tradução. In: *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Bazar do tempo. Rio de Janeiro, 2020. P. 321-341.

_____. Interrogando Lugones: reflexões sobre um debate inconcluso. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 30, n. 1, 2022.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, vol. 10, n. 1, p. 171-188, 2000.

CURIEL, Ochy. Crítica Pós-colonial a partir das práticas políticas do feminismo antirracista. *Universidade Central Bogotá. Colômbia*, 2007, p. 92-101.

DAVIS, Angela. Educação e libertação: a perspectiva das mulheres negras. In: *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 116-126.

DOSSE, François. *Michel de Certeau: le marcheur blessé* – Paris: La Découverte, 2002.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière*; tradução: Vera Riberio. – 1. ed. – Rio De Janeiro: Contraponto, 2015.

_____. *A vertical das emoções: as crônicas de Clarice Lispector*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

_____. Como se organiza a emoção. In: *Povo em lágrimas, povo em armas*. São Paulo: n-1, 2020, p. 17-91.

DUNKER, Christian Ingo Lenz; Coordenação: Daniel Kupermann. *Por que Lacan?* – 1ª ed. São Paulo: Zagodoni, 2016.

_____. *Reinvenção da intimidade – políticas do sofrimento cotidano*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

ESCANDÓN, Carmen Ramos. La nueva historia, el feminismo y la mujer. In: *Género e Historia: La historiografía sobre la mujer*. México, Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, 1993, pp. 7-23.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: *Escrevivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Org.: Constância Lima Duarte, Isabella Rosado Nunes. 1. ed. -- Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FACAMP: Boletim NPEGen Mulheres Negras no Mercado de Trabalho. Campinas: Editora FACAMP, volume 02, número 01, junho de 2021.

FANON, Frantz. *Pele Negra Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. – Salvador: EDUFBA, 2008.

FESTA, Regina. Elementos para uma análise da comunicação na América Latina: perspectivas para os anos 90. *Comunicação e sociedade*, n. 19, p. 61-78, 1993.

FIGUEIREDO, Luís Claudio & MINERBO, Marion. Pesquisa em psicanálise: algumas ideias e um exemplo. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, 39(70): 257-278, jun. 2006.

FREUD, Sigmund. O fetichismo (1927). *Neurose, psicose, perversão*. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 315-325.

_____. O infamiliar. In: *O infamiliar / Das Unheimliche (1919)*. Trad. Ernani Chaves, Pedro H. Tavares e Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 51-90.

_____. O Inquietante (1919). In.: *História de uma neurose infantil ("O Homem dos Lobos"), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920) Obras Completas: volume 14*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 248-283.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de A. Sampaio. 24ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *Arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. O Nascimento do Asilo. In: *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo. Editora Perspectiva, 1972, p. 505-555.

_____. Poder e saber. In: *Michel Foucault: estratégia poder-saber*. 2ª ed. São Paulo: Forense Universitária, 1977, p. 223-305.

_____. O dispositivo de sexualidade. In: *História da Sexualidade. I – A vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2006, p. 73-123.

GLISSANT, Edouard. *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Chariottesville: University Press of Virginia, 1989.

GOMES, Angela de Castro (org.). Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: Editora: FGV, 2004, p. 7-24.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo-afro-latino-americano. In: RIOS, Flávia & LIMA, Márcia (orgs.). *Por um feminismo-afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 139- 157.

GUARNIERI, Ivanor Luiz & ALVES, Fábio Lopes. Historiografia e imprensa: usos e possibilidades. *Textura*, n.15, jan./jun. 2007, p. 68-78.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In *Cadernos Pagu (5)*, 1995, p. 07-41.

_____. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Org. e Trad.: Tomaz Tadeu – 2. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HARDING, Sandra. *Science From Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*. Duke University Press, 2008.

HARTMAN, Saidiya. Prólogo: O caminho dos estrangeiros; Perder a mãe. In: *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

_____. Vênus em dois atos. *Revista ECO-Pós*, v. 23, n. 3, 2020.

IGGERS, Georg G. Desafios do século XXI à historiografia. In: História da Historiografia. Ouro Preto: Edufop, nº 4, 2010, p. 105-124.

JR, Sylvio Lago. O ofício do ensaísta. *Logos: comunicação e universidade*. - Rio de Janeiro: UERJ, Faculdade de Comunicação Social, Vol. 1, n. 1, 1990, p. 5-9.

KAMINSKI, Leon & VIEIRA, Danusa. Rosa dos ventos no peito: mulheres, viagens e contracultura. In: *Dossiê: Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo*. Equatorial, Natal, v. 7, n. 12, jan/jun 2020, p. 1-28.

KOSELLECK, Reinhart. Uma Histórica dos Conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

KUCINSKI, Bernardo. Introdução. In: *Jornalistas e Revolucionários Nos tempos da imprensa alternativa*. Editora Página Aberta Ltda. 2 ed., revista e ampliada, 2001, p. 4-16.

LACAN, Jacques. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 197-213.

_____. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 96-103.

_____. O Seminário: livro 20: mais, ainda. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de M.D. Magno]. – 2ª ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. O simbólico, o imaginário e o real. In: *Nomes-do-pai*. Tradução: André Telles, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 09-54.

_____. *Le savoir du psychanalyste*. Entretiens de Sainte-Anne. (ciclo de conferências inédito) 1971-1972.

_____. Anexos. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2003, p. 270-290.

_____. (1969-1970) *O Seminário: livro 17 – O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAPRA, Dominick. Trauma, ausencia, pérdida. In: *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, p. 65-103.

LUCA, Tânia Regina. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: *Fontes históricas* / Carla Bassanezi Pinsky, (organizadora). — 2.ed., I a reimpressão. — São Paulo: Contexto, 2008, p. 111-153.

MATTINGLY, Doreen J. & NARE, Jessica L. "A Rainbow of Women": Diversity and Unity at the 1977 U.S. International Women's Year Conference. *Journal of Women's History*, Vol. 26, No. 2, 2014, pp: 88–112.

MOUILLAUD, Maurice. Da forma ao sentido; A informação ou aparte da sombra. In: MOUILLAUD, Maurice; PORTO, Sérgio Dayrell (orgs.). *O jornal: da forma ao sentido*. (3a ed. revista e ampliada). Brasília: Ed. UNB, 2012, p. 47-65.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá (org.). Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política na historiografia. In: *Culturas Políticas na História: Novos Estudos*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014, p. 13-38.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Sobre História e Historiografia das Mulheres. *Caderno Espaço Feminino* - Uberlândia, MG - v.31, n.1, jan./jun. 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. In: *Uma história feita por mãos negras*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021, p. 55-61. (notas)

NASIO, J. D. *O silêncio na psicanálise*. Tradução Martha Prada e Silva. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

NUNES, Benedito. *O tempo na narrativa*. São Paulo: Ática, 1988.

OLIVEIRA, Maria da Glória de. *Os sons do silêncio: interpelações feministas decoloniais à História da historiografia***.** História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, v. 11, n. 28, 8 dez. 2018, p. 104-140.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Prefácio; Visualizando o corpo: Teorias ocidentais e sujeitos africanos. In: *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 15-25; 27-66; 267-272 (notas).

PETTER, Margarida Maria Taddoni. Línguas africanas no Brasil. *Grogoatá*. Niterói, n. 19, p. 193-217,2. sem. 2005, p. 193-217.

PLURAL, *Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, v.26.1, 2019, p.197-207.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana.* Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005, p. 117-142.

RÉMOND, RENÉ. Do político. In: *Por uma história política*. [Direção de] Renê Rémond; tradução Dora Rocha. - 2. ed. - Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 441-450.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. *Revista Brasileira de Educação* v. 15 n. 45 set./dez. 2010.

RICHARD, Nelly. A escrita tem sexo? In: RICHARD, Nelly. *Intervenções críticas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 127-141.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa: Uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. In: *Ch'ixinakax utxiwa: Uma reflexão sobre práticas e discursos colonizadores*. São Paulo: n-1, 2021, p. 89-116.

SADE, Rossana Maria Seabra. Portas abertas: do manicômio ao território entrevistas triestinas; Desinstitucionalização Triestina: contextualização da "loucura" ao longo da história. In: *Portas abertas: do manicômio ao território entrevistas triestinas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 15-18, 19-35.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul-dez. 1995.

_____. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 49-82.

SEGATO, Rita. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, 2003, p. 333-363.

_____. Gênero e colonialidade: do patriarcado comunitário de baixa intensidade ao patriarcado colonial-moderno de alta intensidade; O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça. In: *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 85-120; 211- 246.

SIRINELLI, Jean- François. Os intelectuais. In: REMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Ed. FGV, 2003. p. 231-270.

SOUZA, Neuza Santos. *Tornar-se Negro ou as Vicissitudes da Identidade do Negro em Ascenção Social*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Quem reivindica a alteridade? In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 251-268.

STAROBINSKI, Jean. É possível definir o ensaio? In: *Remate de Males*. Campinas – SP. (31. 1-2): pp. 13-24, Jan./Dez. 2011.

SWEET, Paige L. The Sociology of Gaslighting. *American Sociological Review*: Vol. 84(5), 2019, pp. 851–875.

VANADIA, Laura Natalia. La laborterapia, entre el tratamento de la loucura, la crisis institucional y legitimación professional em el open door de oliva. CÓRDOBA, ARGENTINA, 1914-1940. *Vínculo*, v. 18, nº: 1, São Paulo, jan–abr 2021.

VEIGA, Ana Maria. “Fraturando o locus - a influência de María Lugones no Brasil”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 30, n. 1, e85049, 2022.

VEZZETTI, Hugo. Introdução. In: *La loucura em la Argentina*. 1ª Edición. Editorial Paidós, 1985, p. 11-22.

WEDDERBURN, Carlos Moore. Do Marco Histórico das Políticas Públicas de Ação Afirmativa. In: *Coleção Educação Para Todos: Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas*. Edições MEC/Unesco, Brasília, 2007, p. 307-334.