

LIBERTAS

REVISTA DE PESQUISA EM DIREITO

ISSN: 2319-0159

Recebido em: 02/02/2020

Aprovado em: 26/04/2020

Decolonizando a teoria feminista: *contribuições latinas para o debate*

Decolonizing feminist theory: *latina contributions to the debate*¹

Linda Martín Alcoff²

Hunter College e City University de Nova York – Nova York/EUA

lmartina@hunter.cuny.edu

RESUMO: Esse artigo faz uma abordagem do feminismo decolonial a partir da teoria e prática das feministas latinas. Partindo da rejeição à abordagem imperial do feminismo, é realizada uma reorientação da teoria feminista em relação ao cotidiano, em busca de uma epistemologia democrática. Para tanto, é tratado o surgimento da questão colonial dentro do feminismo, da relação entre identidades de gênero, libertação de gênero e o giro decolonial, com análises a partir dos trabalhos de Ada María Isasi-Díaz.

Palavras-chave: Feminismo decolonial. Feminismo latino. Prática epistêmica democrática. Giro decolonial.

ABSTRACT: This article approaches decolonial feminism based on the theory and practice of Latin feminists. Starting from the rejection of the imperial approach to feminism, a reorientation of feminist theory is carried out in relation to the quotidian, in search of a democratic epistemology. To this end, is treated the emergence of the colonial issue within feminism, the relationship between gender identities, gender reproduction and decolonization, with analyzes based on the work of Ada María Isasi-Díaz.

Keywords: Decolonial feminism. Latin feminism. Democratic epistemic practice. Decolonial turn.

¹ Texto original: *Decolonizing Feminist Theory*. In: PITTS, Andrea J.; ORTEGA Mariana; MEDINA, José. (Edit.). *Theories of the Flesh*, Oxford University Press, 2020.

Tradução: Natália de Souza Lisboa – Doutora em Direito Internacional pela PUC-MG. Professora do Departamento de Direito da UFOP. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Ressaber – Grupo de Estudos em Saberes Decoloniais (www.ressaber.ufop.br) – natalialisboa@ufop.edu.br.

² Doutora em filosofia pela Universidade de Brown e mestre em filosofia pela Georgia State University. Professora na Hunter College e no Centro de Pós-Graduação da City University of New York.



SUMÁRIO: INTRODUÇÃO. 1. SURGIMENTO DO FEMINISMO DECOLONIAL. 2. O FEMINISMO LATINO E A VIRADA DECOLONIAL. 3. ADA MARÍA ISASI-DÍAZ E PRÁTICA EPISTÊMICA DEMOCRÁTICA. 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS. REFERÊNCIAS.

INTRODUÇÃO

O recente desenvolvimento do que alguns chamam de "feminismo imperial" tornou a virada decolonial no feminismo mais urgente do que nunca. O feminismo sempre teve divisões internas; ainda hoje estamos observando o surgimento de uma nova era em que os estados poderosos fazem uso do feminismo para avançar com suas políticas econômicas neoliberais. Por exemplo, o desmantelamento do Estado de bem-estar social foi justificado com o objetivo de ajudar as mulheres a fazer parte da força de trabalho remunerada, independentemente da situação familiar, e as Nações Unidas celebraram migrações forçadas de mulheres trabalhadoras para o Norte global com o argumento de expô-las aos ideais sobre igualdade de gênero (EISENSTEIN, 2009). Os Estados do Norte global também utilizaram argumentos feministas para justificar invasões militares unilaterais e várias organizações feministas de destaque, como a *Feminist Majority Foundation*, atuaram em conjunto³. Esses argumentos ecoam estratégias colonialistas mais antigas, que justificavam suas anexações com o argumento de que, assim, as práticas de gênero nas áreas mais pobres do mundo seriam "modernizadas" (AHMED, 1992).

Atores não-estatais também têm declaradamente praticado formas preocupantes de ativismo feminista transnacional, o que obriga a uma profunda análise decolonial. O filme de Alice Walker de 1993, *Warrior Marks*, tratou a questão da clitoridectomia com um enquadramento que exacerbou as premissas racistas anti-africanas, como argumentou a feminista queniana Kagendo Murungi e outras (MURUNGI 1994; KAPLAN 1997). Os debates sobre o uso do hijab continuam a insuflar as feministas do Norte global, muitas vezes sem qualquer contextualização colonial (ABU- LUGHOD, 2013; AL- SAJI, 2006). Recentemente, o grupo ucraniano

³ Como exemplo, a *Feminist Majority Foundation* apoiou a Guerra no Afeganistão em 2009. Mais em KOLHATKAR; RAWI, 2009.



não muçulmano *Femen* se encarregou de iniciar um "Dia da Jihad em Topless"⁴. À medida que os sistemas globais de mídia proliferam, o ativismo transnacional se tornará mais fácil de se envolver. Mas, sem uma abordagem decolonial, o ativismo feminista transnacional corre o risco de conspirar com retóricas coloniais sobre as sociedades atrasadas que precisam ser "ocidentalizadas".

O problema do feminismo imperial, praticado por atores estatais ou não estatais, é simultaneamente político, teórico e epistemológico. É errado assumir o direito de intervenção unilateral em contextos distantes, especialmente porque isso muitas vezes desativa a agência feminina local e reduz os meios de subsistência. Também é errado presumir conhecer as pessoas antecipadamente.

O feminismo imperial assume um significado universal fixo e estável para a ideia de feminismo. Sabe como é a libertação, e existe para ensinar, não para aprender ou se engajar em diálogos. Não vê o feminismo como dialógico, irreduzivelmente múltiplo e um projeto local. Algumas feministas rejeitam a categoria de "feminismo imperial", alegando que este não pode ser o feminismo verdadeiro se não ele for verdadeiramente libertador. No entanto, a realidade é que as feministas discordam do que é ser libertador, por isso é mais realista entender o feminismo como um conjunto vagamente amalgamado de diversas atividades práticas e discursivas. Não há comitê central, genealogia unificada ou um conjunto de textos que possam resolver as divergências (ROTH, 2004). Além disso, pode incapacitar a autocrítica se retratarmos o feminismo sempre como anticolonial, especialmente se isso for feito por uma estipulação de definição fácil.

As formas imperiais de feminismo podem ser especialmente sutis e difíceis de serem superadas no campo da teoria; uma vez que a teoria, como a filosofia, geralmente se entende a partir de uma carga bastante geral e abstrata: teorizar "gênero", "identidade", "violência sexual", "sexismo" e assim por diante, de maneira não local. A filosofia muitas vezes tenta subsumir a diferença em alguma rubrica de meta-nível que se considera transcendente ao contexto. Decolonizar a teoria feminista pode ser de fato mais difícil do que decolonizar a prática feminista.

⁴ Um exemplo recente aqui é o grupo *Femen* que iniciou um "Dia da Jihad em Topless"; ver WALSH 2013.

Conseguir uma teoria completamente decolonizada é sem dúvida uma busca quixotesca. E, no entanto, a *aspiração* decolonial deve se tornar um critério das práticas de conhecimento auto-reflexivas. Devemos pelo menos *tentar* entender os efeitos de nossos contextos materiais e locais na formação de nosso conhecimento.

Neste artigo, sugeri uma abordagem do feminismo decolonial a partir da teoria e prática das feministas latinas. Enquanto a adoção de abordagens interseccionais que exploram a co-imbricação de gênero, raça, classe e sexualidade tem produzido análises mais variadas e contextualizadas, eu concordo com a visão de Chandra Talpade Mohanty e Jacqui Alexander de que a interseccionalidade tem focado muito pouco na diferença *nacional* ou nas localizações geopolíticas. O feminismo latino geralmente é uma exceção a essa regra, como explica Sonia Saldivar-Hull: “...nossas histórias como feministas chicana-latinas nos forçam a examinar a geopolítica e a política de gênero... [porque] nossa posição de sujeito existe nos interstícios das fronteiras nacionais” (2000, p. 55). Latinas nos Estados Unidos da América, e em outras partes da diáspora, muitas vezes têm identidades transnacionais, bem como laços familiares transnacionais e experiências diretas das diferenças de poder entre os agentes internacionais. A região latino-americana tem experimentado mais de cinquenta intervenções dos EUA desde a sua independência da Espanha, da anexação de território mexicano em 1846 à invasão em 1989 do meu país de origem, Panamá, até uma tentativa de golpe na Venezuela em 2002 e apoio para os militares no golpe em Honduras em 2009. Ser latino/a é estar ciente de que o colonialismo é uma característica central do mundo contemporâneo, não uma relíquia do passado.

Argumentarei aqui que rejeitar uma abordagem imperial envolve algo mais além de 'tornar-se local': requer uma reorientação genuína da teoria feminista em relação ao cotidiano ou diário, em direção a uma epistemologia democrática que leve o ativista oprimido a ser o criador final de sua própria libertação. Abordagens interseccionais levarão necessariamente a conclusões feministas pluralistas; como as formas de opressões e identidades são variadas, suas soluções também devem ser. Além disso, essas soluções variadas não serão redutíveis a um critério unificado de validade ou a um teste decisivo administrado em contextos. O papel do teórico é traduzir e conectar, apoiar e aumentar o entendimento e a colaboração, e se engajar

na tradição da pesquisa militante comprometida em locais específicos.

Vou começar com uma breve visão global do surgimento da questão decolonial dentro do feminismo, e em seguida, voltar para a espinhosa questão da relação entre identidades de gênero, a libertação de gênero e o giro decolonial. Por fim, voltarei ao trabalho da teóloga católica dissidente Ada María Isasi-Díaz como um modelo positivo de teoria atento às diferenças locais e à necessidade de uma prática epistêmica democrática.

1. SURGIMENTO DO FEMINISMO DECOLONIAL

Se a segunda onda do feminismo gerou uma era de múltiplos feminismos e interseccionalidade, eu definiria o feminismo decolonial como uma ampliação mais recente.

A história da segunda onda do feminismo começou a ser reconhecida como uma travessia de estradas separadas, como coloca Benita Roth (2004). Muitos dos feminismos deste período deram muita atenção a raça e classe - dada a sua gênese nos movimentos de direitos civis, pacíficos e anti-imperialistas (ver, e.g., CROW, 2000). Mas a face dominante do feminismo assumiu uma apresentação branca, de classe média, e esta realidade mais complexa foi obscurecida. E, certamente, em organizações políticas liberais como a *National Organization for Women*, as diferenças raciais, étnicas, sexuais e religiosas foram sistematicamente subestimadas. Algumas teóricas, tal como Mary Daly, desenvolveram justificativas para separar e dar prioridade à opressão de gênero sobre outras formas de opressões identitárias.

As organizações separatistas se tornaram uma necessidade para um trabalho focado nas mulheres que não eram brancas, cristãs ou heterossexuais. O que ficou conhecido como feminismo negro provavelmente se desenvolveu primeiro; em seguida, o feminismo latino, o feminismo americano asiático, o feminismo judaico, o feminismo indígena, o feminismo muçulmano, e o feminismo árabe emergiram com suas próprias organizações, conferências, bolsas de estudo e ativismo, e havia inúmeras farpas ao longo das linhas de sexualidade e classe que ainda os dividiam. Quando eu era uma jovem ativista, apoiei, mas nunca considerei ingressar, em grupos feministas brancos convencionais: eles eram muito limitados. Eu expressei meu

feminismo em grupos multirraciais engajados na luta de classes, antirracismo e anti-imperialismo.

Teorias de interseccionalidade e de políticas identitárias surgiram fora deste fermento político interno no qual diferentes eleitorados de mulheres articularam prioridades também diferentes. Questões de espiritualidade, imigração, cidadania, formação familiar, assistência e religião foram destacadas e formuladas de maneiras distintas. Essas diferenças questionavam o que era considerado o comum para muitas mulheres, a agenda comum do feminismo e a estratégia política comum do movimento.

Embora esse trabalho tenha uma intenção latentemente decolonial, nem sempre foi teoricamente elaborado como tal (PEREZ, 1999). Trabalhos mais recentes começaram a articular um projeto decolonial, não como uma questão de mudar as prioridades em diferentes grupos, mas como uma crítica dos conceitos fundamentais, particularmente a categoria 'mulheres' e o termo 'gênero', à luz das histórias coloniais. Esta é a fase que eu chamaria de decolonial. Por exemplo, María Lugones (2003, 2012), Oyèrónké Oyèwùmí (1997), e Nkiru Nzegwu (2006) argumentaram de várias maneiras que o colonialismo inaugurou um sistema de gênero que não existia nas sociedades pré-coloniais. Oyewumi sustenta que, para as sociedades iorubás antes de colonialismo, marcadores de gênero e identidade não eram essenciais no estabelecimento do status e do papel social, sendo a idade muito mais importante. Lugones usa o termo "colonialidade de gênero" para adaptar a ideia de Anibal Quijano de que o colonialismo inaugurou novas ontologias sociais e categorias de identidade. Nzegwu argumenta que, no caso de famílias Igbo, a subordinação das filhas e esposas era uma prática historicamente específica que se desenvolveu apenas após o controle colonial.

Em geral, essas autoras argumentam que conceitos pré-conquista foram muito rapidamente traduzidos em nossos conceitos familiares de gênero, levando assim a uma série de suposições e conotações que podem não ter sido observadas. Por exemplo, Lugones adverte que *chachawarmi* na língua aimará significa um conjunto de opostos complementares não necessariamente análogos a homem/mulher (2012, p. 78). Mais fortemente, essas teóricas apoiam uma desconstrução da importância do gênero, mas grande parte da ênfase está no papel do colonialismo na criação de

novas condições opressivas para as mulheres e no trabalho de reprodução social em geral. Elas nos advertem a não supor que as estruturas de gênero que vemos configuradas atualmente em várias partes do mundo têm raízes culturais antigas, mas em uma genealogia mais recente (Mani, 1998).

Em uma abordagem diferente, as feministas indígenas têm argumentado que a complementaridade de gênero em suas sociedades preexistia ao colonialismo. Muitas defendem as diferenças de gênero, argumentando que elas nem sempre estão ligadas à dominação (ALLEN, 1992; MIKAERE, 1994; LAWRENCE 2015). Os grupos indígenas nas Américas variam em seus arranjos de gênero, mas é incontestável que em muitos desses grupos as mulheres detinham um poder político significativo. Desde 1540, os colonos europeus começaram a escrever sobre inúmeras chefes indígenas que encontraram, como os colonos de Jamestown, na Virgínia, que descreveram seu encontro com a *Queen of Appomattoc* no início dos anos 1600. George Washington contou que em 1753 foi preciso visitar a líder Seneca, Allaquippa, a fim de poder viajar pelo território que ela supervisionava (VENABLES, 2004, p. 221/222).

No entanto, o caso dos sistemas de gênero existentes sem dominação não se baseia em alguns líderes excepcionais, mas no status de sua organização política e econômica. Os líderes tribais de Haudenosaunee são sempre homens, mas sempre escolhidos exclusivamente por mulheres mais velhas, conhecidas como Mães do Clã⁵. Agora sabemos que o poder político e econômico das mulheres na Nação Iroquois, do norte do estado de Nova York, inspirou o desenvolvimento do feminismo entre os colonos brancos nos séculos XVIII e XIX (WAGNER, 2003). Atualmente, em grupos como os índios Kuna, as mulheres não são isoladas como indivíduos dentro de casa enfrentando uma autoridade masculina sem controle, mas desempenham papéis sociais cruciais nas economias produtivas e na administração da terra de suas tribos e comunidades. A formação familiar matrilinear existente em numerosos sistemas de parentesco em todo o mundo também confere às mulheres poder e status por meio de herança exclusiva.

A alegação de que alguns grupos não têm hierarquias de gênero baseadas na divisão de trabalho econômico e papéis políticos desafia há tempos a crítica feminista

⁵ N.T. *Clanmothers*.

ocidental da doutrina das esferas separadas. Ambos os tipos de argumentos decoloniais descritos acima - que gênero não era um termo de status universal em todo lugar no mundo pré-colonial e que divisões significativas de gênero poderiam coexistir com igual poder político e econômico - sugerem que a diferença colonial requer um trabalho mais fundamental dentro da teoria feminista do que já foi dado. É necessário reconsiderar suposições históricas e universalistas sobre o patriarcado e o efeito opressivo de esferas separadas baseadas em gênero.

Fazer *teoria* feminista e *filosofia* feminista de uma maneira decolonial coloca desafios particulares. Pesquisas nas ciências sociais geralmente são focadas em fenômenos específicos de contextos locais, tais como as mulheres no Caribe que trabalham no setor informacional ou mulheres no sul da Ásia que trabalham na produção de alimentos⁶. Porém, teoria e filosofia geralmente entendem ter uma carga mais genérica de aplicação global. Embora a maioria agora reconheça que feminilidade e masculinidade são culturalmente mediadas e que as formações de gênero são locais, permanece uma suposição comum de que o próprio gênero pode ser teorizado em abstrato. Alguns argumentam, por exemplo, que as diversas ideias de gênero têm um processo comum de formação de sujeitos, no qual os indivíduos devem estar em conformidade com uma "lógica" ou "roteiro" imposto a partir de fora, mesmo que o conteúdo desse roteiro varie. Dessa maneira, a teoria feminista e a filosofia feminista podem executar seus procedimentos analíticos abstratos habituais sem atender à especificidade dos contextos materiais.

A posição que conduz a teoria feminista no Norte global é que o próprio gênero precisa ser superado, uma vez que a identidade de gênero é uma prisão de performances coercitivas, limites rígidos, lógicas identitárias e envolvida em uma *necessária* subordinação. Teóricas tão metodologicamente diversas quanto Sally Haslanger e Judith Butler adotam essa visão (HASLANGER, 2012; BUTLER, 2004). Certamente existem boas razões para se preocupar que os sistemas de gênero de dois termos suprimam a variabilidade física e biológica *real* e tendam a naturalizar os significados de gênero. Como resultado, a prática política feminista tem assumido uma posição cada vez mais opositora em relação à própria identidade de gênero,

⁶ Embora mesmo aqui a categoria de análise - "mulheres" - não possa ser tomada como certa.

exigindo um projeto para desfazer o gênero e dismantelar identidades. Alguns teóricos pediram o dismantelamento dos estudos das mulheres como disciplina, dada a sua organização em torno de uma categoria que precisa ser desfeita (BROWN, 1997). Embora a teoria feminista seja, na verdade, um terreno extremamente complexo e contestado, nos espaços acadêmicos do Norte global às vezes parece que a única posição teoricamente correta define o feminismo como uma desconstrução de gênero.

Uma abordagem decolonial indica a necessidade de cautela. Em alguns casos os sistemas de gênero podem não ser opressivos, seja porque o gênero *não é o termo de status determinante* que antecede todos os outros, ou porque os sistemas de gênero podem trabalhar com uma escala de dois termos de significados associados a mulheres/homens, *mas sem uma exclusividade de duas identidades*. Exemplos desses últimos seriam comunidades que operam com significados e papéis sociais femininos e masculinos, mas endossam indivíduos como “maridos femininos⁷”, “pessoas com dois espíritos” e outras categorias de identidade além do binarismo. Entre as comunidades Igbo, por exemplo, a categoria de “marido feminino” inclui mulheres que desempenham o papel social de um marido quando a esposa é viúva (NZEKWU, 2006). Curiosamente, esses casamentos não são sexuais, mas relacionamentos legalmente e socialmente reconhecidos onde a herança, sucessão, e poder familiar podem ser garantidos sem a presença de um macho. A anatomia não é decisiva em que tipo de papel se pode desempenhar no casamento.

Essas últimas formações de identidade são às vezes lidas como transgêneros, apoiando assim o esforço contínuo para tornar confusos sistemas binários normativos (FEINBERG, 1996; STRYKER, 2008). Como a etnografia de David Valentine sobre as comunidades transexuais mostra, não é de todo claro que transgêneros operam “fora da representação própria”, ou, em outras palavras, com o objetivo de desconstruir e dismantelar todos os termos de identidade (VALENTINE, 2007, p.136). Em vez disso, o policiamento de categorias e as negociações são uma característica importante das interações trans, embora elas funcionem algumas vezes para embaralhar as opções principais.

⁷ N.T. female husbands.

Curiosamente, Valentine mostra que as auto-atribuições de transgêneros às vezes aparecem de maneira inconsistente e, portanto, tornam-se "irrepresentáveis". Ele relaciona isso ao fato de que antropólogos europeus e norte-americanos do século XIX retrataram grupos nativos como "primitivos" precisamente por essa razão - porque sua língua era inconsistente - até que Franz Boas sugeriu que eram os quadros conceituais inadequados dos antropólogos que os tornavam incapazes de entender as culturas que encontraram. Da mesma forma, hoje, os teóricos devem considerar o impacto da injustiça hermenêutica dos sistemas linguísticos que trabalharam para manter uma naturalidade sobre os conceitos binários ocidentais de gênero.

A lição aqui é que devemos ser cautelosos ao assimilar experiências trans à estrutura desconstrutiva universalista, alegando que a "inconsistência" é "obviamente" uma tentativa de desmantelar todo gênero. As identidades trans, não menos que outras, requerem uma abordagem interseccional que considere a cultura e o contexto, e devemos ser cautelosos ao fazer comparações transnacionais que simplificam demais as analogias. Além disso, a coexistência de um sistema de significado de dois termos em alguns grupos indígenas, ao lado de múltiplas possibilidades de identidade para variações reais incorporadas, desaconselha tomar o conceito binário como necessariamente exclusivista (JACOBS *et al*, 1997). Os contrastes ideacionais de masculino/feminino, sol/lua, yin/yang, rígido/flexível, e assim por diante, que animam muitas espiritualidades antigas, não parecem exigir lógicas binárias exclusivistas para a identidade de gênero e, de fato, geralmente enfatizam as interconexões e interdependências. Uma variedade complexa de formações de gênero socialmente reconhecidas pode fazer uso desse sistema de significado de dois termos sem se limitar a uma escolha entre os dois.

Nós precisamos aplicar um quadro decolonial sobre os significados e papéis contestados em uma variedade de relacionamentos, tanto colono/nativa, bem como cisgênero/ transgênero; no entanto, eu recomendaria uma abordagem teórica local em vez de genérica. As identidades e experiências trans por si mesmas são mediadas e locais.

As teorias universalistas de gênero e de resistência emergentes ao gênero hoje precisam de algum trabalho decolonial. A natureza interseccional das identidades e a necessidade de uma hermenêutica decolonial que suspeite das relações a

abordagens redutivas ou abstratas desafiam agendas universalmente impostas de todos os tipos. Todas as identidades sociais podem não funcionar da mesma maneira para reduzir a multiplicidade ou a dominação legítima. Se o gênero não puder ser autônomo porque sua forma é sempre o produto de diversos processos mediados, devemos reconsiderar se podemos teorizar uma resposta universal ao gênero, ou uma resistência ao gênero ou uma solução ao gênero, enquanto ignora a natureza híbrida do gênero.

Na minha opinião, a abordagem decolonial da teoria feminista precisa abordar três projetos. (1) A primeira é uma tarefa de crítica: quais de nossos conceitos e categorias carregam um legado implícito de sua genealogia colonial? (2) A segunda tarefa envolve o desenvolvimento de ferramentas para a comunicação intercultural. Como nos envolvemos em encontros dialógicos sob condições de poder desigual e contra o pano de fundo do colonialismo? Como "conversamos" sob condições de desigualdade e desconfiança legítima? (3) A terceira tarefa envolve métodos para conduzir análises locais dentro de um quadro global, para que possamos contextualizar as condições locais dentro de uma estrutura relacional e transnacional capaz de mapear a causalidade local e global. Voltarei a essas três tarefas na conclusão para mostrar como a noção de gênero figura em cada uma delas.

2. O FEMINISMO LATINO E A VIRADA DECOLONIAL

O projeto de decolonizar a teoria feminista tem acontecido, principalmente e sem surpresas, a partir dos teóricos vindos do Sul global, e as feministas latinas têm desempenhado um papel crucial. Teóricos latinos nos EUA, geralmente, como observa Saldivar-Hull, tem o foco duplo no mercado interno e internacional. Isso decorre, necessariamente, de uma preocupação com as condições de muitos latinos que vêm de outros lugares e permanecem conectados ao que deixaram para trás; por laços familiares, afetivos, legais e materiais. Questões de cidadania, preocupações com lealdade e com os níveis de participação política são muito diferentes para povos cujos países de origem estão do outro lado do oceano, e não bem ao lado. A teoria Latina é, portanto, necessariamente ciente da necessidade de uma análise transnacional, mesmo quando se procura entender questões que são bastante locais.

Maria Lugones, Ofelia Schutte e Ada-María Isasi-Díaz estão entre aquelas que iniciaram o projeto decolonial dentro do feminismo. O trabalho de Schutte (2000) sobre o feminismo latino-americano, a alienação cultural e os requisitos da comunicação transcultural ampliou nosso repertório conceitual e desenvolveu uma maneira de pensar sobre as questões epistêmicas através das diferenças. Para Schutte, o problema é mais do que um fardo injusto de trabalho de tradução em contextos, nos quais se espera que as latinas ou outros indivíduos com menos poder realizem o trabalho de decodificar e decifrar. Mais importante ainda, ela mostra como os aspectos individuais podem ser indecifráveis em locais tradicionais, por isso deixados para trás em um processo de auto-alienação forçada para criar subjetividades truncadas. Essa auto-alienação costuma ser o preço da inteligibilidade nos espaços anglo-dominantes.

Lugones tem trabalhado incansavelmente para teorizar a diferença dentro do próprio feminismo, e tanto ela como Isasi-Díaz têm abordado a necessidade de uma insurreição de vozes e saberes subjugados que irá expandir o domínio da teoria para o nível de cotidiano, ou *lo cotidiano*. Isto significa começar a teorizar a partir da difícil realidade material da vida diária dos pobres e oprimidos. Isasi-Díaz argumentou que o que se encontrará aqui não é simplesmente uma "reprodução ou repetição acrítica de tudo o que aprendemos ou com o qual nos acostumamos", mas "um ponto de referência poderoso de onde começar a imaginar um mundo diferente" (2012, p. 48/49). Lugones teorizou imaginativamente os recursos epistêmicos disponíveis para aqueles que existem no nível das ruas da sociedade, como os andarilhos. A prática aqui de "sair" produz "um senso bastante amplo do terreno e de suas complexidades sociais", nas quais é preciso aprender a "ouvir, transmitir informações, participar de comunicações criativas, avaliar possibilidades, ter um senso sobre as direções da intencionalidade, para ganhar profundidade social". E ela diz que "diferentemente dos cercos da sociedade que são concebidos como menos permeáveis, os moradores são altamente permeáveis", gerando a necessidade de rápida flexibilidade dos estilos comunicativos (2003, p. 209). Fiquei impressionada com o contraste nessa abordagem crítica de Jurgen Habermas aos efeitos distorcidos das formas transacionais de relações na interação discursiva. Habermas vê objetivos estratégicos, como garantir um cliente, comprometendo necessariamente a comunicação, tornando a confiança e a veracidade secundárias a outros objetivos.

Lugones apresenta uma imagem de um contexto discursivo no qual os relacionamentos transacionais são multicamadas e os agentes epistêmicos necessariamente desenvolvem habilidades complexas de julgamento e comunicação. Os andarilhos estão procurando oportunidades econômicas e possíveis colaborações, mas também cuidando de problemas e transmitindo seus conhecimentos entre si. Portanto, para Lugones, a arena da rua é um ambiente rico e cheio de recursos epistêmicos.

Em grande parte de seu trabalho, Lugones argumenta que a teoria crítica ocorre entre as classes populares, exigindo assim uma epistemologia mais democrática. Gramsci faz uma afirmação semelhante quando diz: “Finalmente, cada homem, fora de sua atividade profissional, exerce alguma forma de atividade intelectual, ou seja, ele é um 'filósofo', um artista, um homem de bom gosto, ele participa uma concepção particular do mundo, possui uma linha consciente de conduta moral e, portanto, contribui para sustentar uma concepção ou modificá-la, ou seja, para ser novos modos de pensamento” (1971, p.9).

Se aceitarmos a ideia de que todo indivíduo é um pensador reflexivo dessa maneira, também devemos reconhecer que nossas diferentes localizações e identidades sociais têm recursos epistêmicos e críticos variados. O economista chileno Manfred Max-Neef cunhou o termo “economia descalça⁸” para destacar a necessidade de uma abordagem metodológica que trabalhe, desde o início, com base nas experiências dos pobres (1992). Seu argumento não é simplesmente um apelo à economia para *servir* aos pobres, mas para *aprender* com os pobres. Max-Neef argumentou que os pobres são nossos pensadores mais criativos, tendo que encontrar novas maneiras de sobreviver todos os dias, estabelecendo formas inovadoras de cooperação e compartilhamento de trabalho, com uma flexibilidade móvel de habilidades e um alto nível de conhecimento de suas condições locais. Certamente, os pobres são pensadores estratégicos por necessidade, a fim de sobreviver nos sistemas nos quais se encontram, mas também evidenciam criatividade, produzindo novos modos de produtividade e distribuição, de seguros informais e empréstimos comunitários a trocas inovadoras. A crescente visibilidade da

⁸ N.T *barefoot economics*.

nova "economia compartilhada" é uma prova da engenhosidade de base das pessoas com recursos escassos.

Minhas próprias relações familiares ampliadas, que se estendem muito longe dos arrendatários no sul dos Estados Unidos, para professores e donas de casa no Sul global, confirmam isso. Os mais pobres vivem vidas dignas e comunitárias, cuidando dos outros, gerenciando a falta de moradia e as perdas de empregos com métodos inovadores e compartilhando o que têm com os vizinhos, até com estranhos. Suas vidas não são exemplos cintilantes de questões de gênero; as mulheres mantiveram solidariedade com homens abusivos e descobriram maneiras de perseguir seus próprios interesses e sonhos, nutrir a beleza, a amizade e os filhos, inclusive os filhos das amantes do marido. As gerações mais velhas eram particularmente fascinantes para mim, sem muita educação formal e, no entanto, eram independentes, autoconfiantes e inventivamente criativas.

Seguindo essa orientação, quero ponderar como podemos abordar o gênero no contexto de aprender, em vez de ensinar, com *lo cotidiano* dos pobres. Isso contraria os relatos populares de formação de identidades que o veem necessariamente como autoritarismo de cima ou irracionalidade de baixo. Em 1922, Max Weber, por exemplo, articulou uma teoria da formação de identidades raciais e étnicas como resultado de histórias de origem falsa manipuladas pelas elites (WEBER, 1996). Sigmund Freud (1989) colocou a culpa mais claramente em processos universais nos quais a vulnerabilidade inerente ao ego se apega a ideias compensatórias, mas ilusórias, sobre identidades estáveis e coerentes. Essas abordagens vieram informar grande parte da teoria social do século XX, desde críticas liberais a movimentos étnicos e ao multiculturalismo, como Nathan Glazer, Daniel Patrick Moynihan e Arthur Schlesinger, até críticos de esquerda de políticas de identidade como Nancy Fraser e Paul Gilroy. O ceticismo contemporâneo entre teóricas feministas em relação às identidades de gênero segue essa tradição de pensar que as identidades são o produto de elites oportunistas e nefastas. Todos os dias as pessoas que realmente acreditam em identidades são vistas como burras ou patetas, ou ambas as coisas. Certamente não há nada para o teórico aprender com a mulher na rua.

3. ADA MARÍA ISASI-DÍAZ E PRÁTICA EPISTÊMICA DEMOCRÁTICA

A falecida teóloga Ada María Isasi-Díaz, uma das primeiras teóricas feministas latinas publicadas nos EUA durante a segunda onda do feminismo, escreveu sobre as diferentes e distintas experiências e abordagem de Latinas dos EUA. Mais tarde, ela desenvolveu o que chamou de teologia *mujerista*, que adaptou certos aspectos da “opção preferencial pelos pobres” da teologia da libertação para as Latinas dos EUA. Isasi-Díaz argumentou que a aplicação dessa prescrição sem condescendência exige que as mulheres pobres já sejam envolvidas regularmente no trabalho teológico de buscar, interpretar e trazer à luz o sagrado. Ecoando Anzaldúa (2000), ela sustentou que “para nós o sagrado é parte integrante de nossas vidas diárias” (1993, p. 178/179). Em outras palavras, ela define o sagrado envolvendo todas as práticas que validam a vida e os modos de ser latinos contra os esforços para *invisibilizar*, comercializar ou difamar⁹ nossas tradições, incluindo coisas cotidianas como as maneiras de cozinhar, jardinar, vestir, expressar fé e formar comunidades. Há uma intencionalidade nessas práticas, ela insiste, que requer uma auto-validação epistêmica consciente. “Aqueles que são influentes na sociedade não são nossos modelos” (1993, p. 180). Suas razões não são nossas razões, nem seus valores nossos valores, ela afirma. Validar a vida latina exige enfrentar o desafio de encontrar, proteger e preservar o valor da existência cotidiana dos oprimidos. É a isso que Isasi-Díaz se refere como trabalho sagrado.

Isasi-Díaz identificou obstáculos a esse trabalho, como incluir autoridades da igreja, da teologia acadêmica tradicional e da teoria feminista. Nas primeiras páginas de *Mujerista Theology*, ela cita uma de suas jovens estudantes porto-riquenhos que expressa um desconforto de longa data com a teoria feminista, uma vez que nunca levou em conta seus próprios entendimentos ou permitiu que ela tivesse espaço para contribuir em seus próprios termos e “não na sombra projetada pelos Anglos”(1996, p. 2/3) Portanto, a correção não é simplesmente incorporar a análise das vidas latinas na teoria feminista, mas capacitar as latinas como suas próprias teóricas. Ao longo de sua própria escrita e prática religiosa, Isasi-Díaz se apropria da posição de teórica e

⁹ N.T. *Denigrate* no original.

de autoridade, revisando a metodologia da teologia, reinterpretando a liturgia e até reescrevendo uma versão contemporânea do Salmo 137.

O trabalho de Isasi-Díaz modelou, assim, uma auto-autorização epistêmica como parte do projeto geral de aprimorar e preservar o espaço para a prática teológica coletiva. Quando ela começou a elaborar o que chamava de teologia *mujerista*, ela explicou que

a agência moral das mulheres hispânicas deve ser o fator determinante em nossas considerações metodológicas [...] embora entendamos a elaboração da própria teologia *mujerista* como uma práxis libertadora, a teologia *mujerista* como discurso não pode ser considerada mais importante que o desenvolvimento das mulheres hispânicas como agentes na nossas próprias vidas e na nossa própria história. (1993, p. 63).

O trabalho de Isasi-Díaz é um lugar onde podemos observar uma mudança decolonial decretada na teoria feminista, e é instrutivo observar os pontos focais de seu trabalho: celebrações coletivas de comunidade e identidades, transformações e realocações do reino do sagrado. As liturgias *mujeristas* são antes de tudo orquestrações para celebrações do sagrado. Ela explica que o sagrado é produzido através de rituais que "celebram a identidade das pessoas reunidas [...] e trazem uma experiência de transformação individual e comunitária" (1996, p.194).

Um tema consistente na narrativa de Isasi-Díaz é essa dupla celebração e transformação, diretrizes que podem muito bem parecer estar em desacordo. Pensamos nas celebrações como reconhecimentos e confirmações do que é, enquanto as transformações tentam fazer mudanças. Então, o escopo da transformação é limitado pelo seu chamado para celebrar a identidade? Dois pontos que ela constrói sugerem o contrário.

Primeiro, a metodologia de base que ela advoga é uma etnografia da experiência vivida, onde a experiência vivida se refere "não apenas ao que aconteceu - o que uma pessoa suportou ou fez acontecer - mas à experiência em que ela reflete para entender seu significado e valorizá-lo." (1993, p. 73). Isso não é reportagem, mas pensamento crítico, ou o que ela também chama de racionalidade prática, exigida pelas condições da diáspora. As Latinas nos EUA vivem em um contexto cultural dominante que desvaloriza nossas vidas, crenças, relações e escolhas. Assim, nos tornamos, ela diz, uma "invisibilidade invisível", o pano de fundo para cidades,

instituições e famílias em funcionamento, tão rotineiras que desaparecem de vista. A experiência vivida em tal contexto não pode deixar de ser autoconsciente, reflexiva e criticamente consciente de seu próprio apagamento. “Ao usar nossa experiência de vida como fonte de teologia, as mulheres hispânicas partem de um lugar fora dessas estruturas, fora da teologia tradicional que é controlada pelo grupo dominante. Isso nos dá a oportunidade de se autodefinir, de dar novas respostas e, o que é mais importante, de fazer novas perguntas.” (1993, p. 73). Mobilizar a experiência vivida dessa maneira é mobilizar uma consciência crítica externa.

Em segundo lugar, Isasi-Díaz diz que as condições da mestiçagem e de nossas identidades como Latinas, que tentam sobreviver em um contexto dominante e hostil, são necessariamente produtos de escolhas interpretativas intencionais. Ela afirma que as etnias são o produto de “características biológicas e culturais”, mas também de condições sociais e econômicas atuais de uma comunidade, como pobreza e marginalização (1993, p. 186). Como elemento de nossa identidade, a mestiçagem não é uma condição natural, ou algo a ser idealizado, ela sustenta, mas o resultado - um resultado possível - do trabalho de autodefinição. Como a mestiçagem de auto-atribuição, ele é uma maneira de conscientemente reconhecer e nomear a diferença como central para a linhagem e formação histórica de alguém. De modo geral, a identidade para as Latinas é o produto de uma luta pela autodefinição em um contexto que apresenta um conjunto complexo de desafios particulares, da invisibilidade à heterogeneidade, deturpações e necessidade de fluidez adaptativa. É o ponto final do trabalho comunitário e individual.

Ao longo de seus escritos, Isasi-Díaz destacou os perigos de romantizar e idealizar a mestiçagem, bem como a condição dos pobres. Ela sabia que uma valorização de *lo cotidiano*, incluindo a reivindicação de recursos teóricos inerentes à condição das lutas cotidianas de sobrevivência, poderia levar ao romantismo. E ela se destacava constantemente como uma mulher de 'classe média', embora se descrevesse como estando a dois ou três contracheques de não poder pagar suas contas. Mas, apesar de sua consciência dos perigos, Isasi-Díaz continuou a insistir em uma epistemologia democrática, afirmando que "não existe teologia *mujerista* acadêmica, por um lado, e teologia *mujerista* popular, por outro." (1993, p. 177). A práxis da teoria como ela a imaginava e a praticava era aquela em que cada pessoa

fazia uma contribuição de acordo com seus próprios dons, com ninguém sendo mais importante que o outro.

A teologia *mujerista* efetua uma realocação do espaço do sagrado no meio dos marginalizados. Nos últimos anos de sua vida, a amada igreja paroquial de Isasi-Díaz no East Harlem foi fechada pelas autoridades da igreja por razões financeiras e, em resposta, as mulheres da igreja mantinham os serviços regulares na calçada. Lá elas mesmas realizaram a liturgia, recitando o rosário juntas e reconsagrando o espaço de seu bairro e suas vidas. Isso foi simplesmente uma repetição de uma prática que Isasi-Díaz havia feito muitas vezes antes. Em 1985, por exemplo, no Terceiro Encontro Nacional de Pastores Hispânicos, realizado em Washington, DC, quinhentas mulheres protestaram contra a recusa da Igreja Católica em permitir sua plena participação com uma demonstração nos degraus do Santuário Nacional, “realocando com sucesso o sagrado”, ela explicou, fora da Igreja (1996, p. 200). Onde, acredito, isso permanece. O trabalho de Isasi-Díaz nos lembra duas lições críticas importantes para o projeto decolonial. A primeira é que as identidades, em qualquer sentido pleno e significativo, como aspectos da experiência vivida, são o produto da práxis no nível de *lo cotidiano*. Nem sempre são impostas e podem de fato ser conquistas decisivas. A segunda ideia alinhada é que o significado do sagrado não precisa ser entendido como uma celebração do que é, mas como uma afirmação sobre o que tem valor para uma comunidade, mesmo que seja apenas uma calçada ou uma vida que é invisivelmente invisível. As práticas diárias de celebrar o que é sagrado não estão, portanto, necessariamente em conflito com o domínio do pensamento crítico, mas podem ser um "ponto de referência para começar a imaginar um mundo diferente" (2012, p. 49). No início deste artigo descrevi três tarefas necessárias para o projeto de decolonizar a teoria feminista: as tarefas de criticar nossos conceitos, de desenvolver ferramentas de comunicação através de nossas diferenças geográficas e culturais e de contextualizar o local no global. Concluirei resumindo as contribuições de Isasi-Díaz para cada uma delas. Certamente, um conceito importante que requer uma crítica decolonial é a maneira pela qual entendemos a natureza da identidade de gênero e o que significaria ser libertado em relação ao gênero.

Se aceitarmos a tese interseccional de que as identidades de gênero são sempre co-constituídas em relação a outros aspectos da vida de alguém, devemos



permitir que o processo de formação de identidades de gênero, o rigor e o conteúdo dos 'roteiros' de gênero e as práticas corporais que emergem dos aspectos sexualmente específicos da reprodução e fisiologia humanas são variáveis entre os contextos. À medida que se cruza com outras formas de ser, o gênero muda não apenas em grau, mas em espécie. O trabalho de Isasi-Díaz torna particularmente vívido que o que muda não é simplesmente a intensidade com que o gênero é vivido ou imposto, mas o seu significado político e seu valor político.

Sugiro que interpretar a descrição das práticas *mujeristas* de Isasi-Díaz como uma forma de essencialismo estratégico seria um movimento colonizador, enquadrando essa comunidade pelas abstrações de meta-nível de libertação de gênero que caracterizei como uma hegemonia em busca do feminismo desconstrutivo emergente do Norte global. Ao fazê-lo, o ponto de vista dos membros da comunidade é eclipsado, com o argumento de que o teórico sabe mais sobre o que realmente é. A abordagem participativa e dialógica de Isasi-Díaz fornece um corretivo democrático para esse tipo de epistemologia autoritária.

Esta tendência ao eliminativismo de gênero, eu sugeriria, tem mais a ver com o contexto específico das tradições filosóficas e políticas ocidentais desenvolvidas no período da colonização do que com um plano universal genuinamente libertador para todos. Para isso, é útil examinar o relato de Max Weber sobre as inter-relações entre identidades raciais, étnicas e de gênero. Para ele, os grupos étnicos e raciais dependem de comunidades reprodutivas que promovem uma reprodução, não apenas através da genealogia biológica, mas através da inculcação de práticas culturais específicas transmitidas aos jovens. Sabemos que essa é uma tarefa típica atribuída às mulheres e, muitas vezes, uma das principais fontes de opressão das mulheres: como portadoras, a proteção e a sobrevivência das culturas costumam depender da restrição de nossas opções no amor, na formação da família, na escolha religiosa e na interpretação e transformação cultural criativa. Não há dúvida de que os encargos são colocados sobre as mulheres para perpetuar as tradições.

Para Weber, que devemos lembrar como estudou, o trabalho de manutenção e reprodução de identidades de grupos sociais é necessariamente conservador, e não transformativo, e aqueles que realizam esse trabalho só têm ação na medida em que recriam, em vez de criar ou interpretar novamente. É precisamente por isso que tais

culturas são definidas em seus termos como menos do que totalmente modernas. Suas ferramentas permitem que ele veja apenas opressão nessas comunidades. Observe como essa caracterização do trabalho cultural e familiar das mulheres é diferente da de Isasi-Díaz, que descreve as funções comemorativas como oportunidades de criatividade e participação.

Isasi-Díaz nos ajuda a ver que é provável que haja vínculos afetivos contrastantes com as identidades de gênero no contexto das comunidades colonizadas, dado o papel do gênero na sobrevivência da comunidade, bem como o reconhecimento de valor na vida dos invisibilizados. Isso deve nos alertar para o fato de que alguns grupos podem estar mais preparados para desconstruir o gênero do que outros, e que devemos às vezes entender esse impulso como o produto de mediações envolvendo suas identidades étnicas ou raciais. Se minha cultura/raça/etnia é algo de que quero escapar, isso pode me levar a uma política desconstrucionista de gênero. Por outro lado, se a expressão de gênero faz parte do modo como estou conectado a uma cultura, uma história, uma genealogia com valores que merecem continuação, então minha atitude pode ser bem diferente. Aqui Weber é útil para nos lembrar que nosso apego à nossa identidade de gênero não pode ser desambiguado de outros aspectos de minhas identidades sociais. Se o gênero é o meio de produzir identidades de grupo, como a etnia, então desfazer o gênero será o meio de desfazer a etnia, aumentando sua condição precária em contextos coloniais hostis.

Portanto, um conceito aparentemente abstrato de “gênero” e uma libertação de gênero podem estar carregando uma especificidade contextual. Para nos comunicarmos nos diversos contextos de significados e formações de gênero, precisamos ser capazes de tornar inteligíveis essas variações contextuais. Os processos dialógicos não podem presumir quadros anteriores de análise; antes, tudo deve estar na mesa para discussão, incluindo os efeitos políticos das identidades de gênero.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações entre mulheres de diversas identidades são frequentemente as linhas de frente íntimas da comunicação entre raças. Muitas vezes somos estreitamente próximos no mercado de trabalho, mesmo se divididos por hierarquias de status, e coabitamos espaços segregados por gênero, como em comunidades religiosas, educacionais ou carcerárias, onde os grupos são divididos por gênero e, ainda assim, muitos outros tipos de divisão - de classe, geração, nacionalidade e sexualidade - permanecem vivos na organização que emerge. O gênero geralmente medeia as possibilidades e os desafios que existem nesses encontros, tornando-o uma arena frutífera para o entendimento dialógico, se os quadros conceituais monolíngues implícitos puderem ser deixados de lado.

A decolonização das práticas comunicativas requer a renúncia a quadros de julgamento anteriores que frequentemente bloqueiam nossa capacidade de identificar fenômenos globais e locais. Sugiro que é exatamente isso que obscurece a capacidade de Weber em "ver" a agência criativa envolvida nas comunidades colonizadas. Ele vê apenas a perpetuação de sistemas de crenças antigos e imutáveis - ao passo que, se ligássemos os fenômenos locais à longa história do colonialismo, poderíamos ver variação, resistência e transformações nas estruturas de identidade postas em prática pelo colonialismo, como Oyerùmí e Nzegwu mostram. Podemos também ver a agência subversiva de mulheres religiosas, como descreve Isasi-Díaz.

A decolonização da teoria feminista não pode ter sucesso sem uma mudança epistêmica na metodologia que reconheça as práticas autodefinidoras intencionais que ocorrem na esfera do cotidiano, como relatou Isasi-Díaz. Temos que avançar em duas direções ao mesmo tempo: (1) localizando nossas análises da formação de gênero para entender a especificidade de suas formas e efeitos, e para evitar retratar qualquer gênero como um mero sintoma, mas também (2) práticas culturais, religiosas ou étnicas locais a uma história colonial transnacional. Isso requer estar vivo para a capacidade de agência cotidiana e para as realidades díspares dos contextos coloniais.

REFERÊNCIAS

AHMED, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT.: Yale University Press, 1992.

ALLEN, Paula Gunn. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press, 1992.

ANZALDÚA, Gloria E. *Interviews/Entrevistas*. Edited by AnaLouise Keating. New York: Routledge, 2000.

BROWN, Wendy. "The Impossibility of Women's Studies." *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 9(3). 1997.

BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

CROW, Barbara. *Radical Feminism: A Documentary Reader*. New York: NYU Press, 2000.

EISENSTEIN, Hester. *Feminism Seduced: How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*. New York: Routledge, 2009.

FEINBERG, Leslie. *Transgender Warriors: Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Boston: Beacon Press, 1996.

FREUD, Sigmund. *Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Standard edition. New York: W.W. Norton and Co, 1989.

GRAMSCI, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Edited by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith. New York: International Publishers, 1971.

HASLANGER, Sally. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. New York: Oxford University Press, 2012.

ISASI-DÍAZ, Ada-María. *En la Lucha/In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

ISASI-DÍAZ, Ada-María. *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-first Century*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Press, 1996.

ISASI-DÍAZ, Ada-María. “*Mujerista Discourse: A Platform for Latinas’ Subjugated Knowledge.*” In ISASI-DÍAZ, Ada María; MENDIETA, Eduardo (Edit.). *Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy.* New York: Fordham University Press, 2012.

JACOBS, Sue-Ellen; THOMAS, Wesley; LONG, Sabine. *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality.* Urbana: University of Illinois Press, 1997.

KAPLAN, E. Ann. *Looking for the Other: Feminism, Film, and the Imperial Age.* New York: Routledge, 1997.

KOLHATKAR, Sonali; RAWI, Mariam. 2009. *Why Is a Leading Feminist Organization Lending Its Name to Support Escalation in Afghanistan?* Disponível em https://www.alternet.org/2009/07/why_is_a_leading_feminist_organization_lending_its_name_to_support_escalation_in_afghanistan/. Acesso em 09 abr. 2020.

LAWRENCE, Salmah Eva-Lina. *Witchcraft, Sorcery, Violence: Matrilineal and Decolonial Reflections.* In FORSYTH, Miranda; EVES, Richard, *Talking it through: responses to witchcraft and sorcery beliefs and practices in Melanesia*, 55-74. Canberra: Australian National University Press, 2015.

LUGONES, Maria. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions.* New York: Rowman and Littlefield, 2003.

LUGONES, Maria. “*Methodological Notes Toward a Decolonial Feminism.*” In ISASI-DÍAZ, Ada María; MENDIETA, Eduardo (Edit.). *Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy.* New York: Fordham University Press, 2012.

MAX-NEEF, Manfred. *From the Outside Looking in: Experiences in ‘Barefoot Economics.’* London: Zed Books, 1992.

MIKAERE, Annie. Maori Women: Caught in the contradictions of a colonized reality. In *Waikato Law Review* 2. 1994.

MURUNGI, Kagendo. “Get Away From my Genitals: On Warrior Marks” *Interstices* 2 (11): 13 (Spring). 1994.

NZEGWU, Nkiru Uwechia. *Family Matters: Feminist Coincepts in African Philosophy of Culture.* Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2006.

OYEWUMI, Oyeronke. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PÉREZ, Emma. *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

ROTH, Benita. *Separate Roads to Feminism: Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2004.

SALDIVAR-HULL, Sonia. *Feminism on the Border: From Gender Politics to Geo-Politics*. Berkeley: University of California Press, 2000.

SCHUTTE, Ofelia. *Cultural Alterity: Cross-Cultural Communication and Feminist Theory in North-South Contexts*. In NARAYAN, Uma; HARDING, Sandra. (Edit.). *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*. Edited by Bloomington: Indiana University Press, 2000.

STRYKER, Susan. *Trasngender History*. Berkeley, CA: Seal Press, 2008.

VALENTINE, David. *Imagining Transgender*. Durham: Duke University Press, 2007.

VENABLES, Robert W. *American Indian History: Five Centuries of Conflict and Coexistence*. Volume 1. Santa Fe: Clear Light Publishers, 2004.

WAGNER, Sally Roesch. *Sisters in Spirit: Iroquois Influence on early Feminists*. TN.: Book Publishing Company, 2003.

WALSH, Michael. *Amina Tyler's Femen Supporters Declare Topless Jihad Day after death-by-stoning threats for topless pics*. *New York Daily News*. 2013. Disponível em <https://www.nydailynews.com/news/world/amina-tyler-supporters-set-topless-jihad-day-april-4-article-1.1301311>. Acesso em 09 abr. 2020.

WEBER, Max. *Ethnic Groups*. In SOLLORS, Werner (Edit.). *Theories of Ethnicity: A Reader*. New York: New York University Press, 1996.