



## À emancipação da colonialidade cisgênera: Uma crítica ao apagamento de subjetividades colonizadas

*To the emancipation of cisgender coloniality:  
A critique of the erasure of colonized subjectivities*

*A la emancipación de la colonialidad cisgénera:  
Una crítica al borrado de las subjetividades colonizadas*

Carla Regina dos Santos Rocha<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Cello Latini Pfeil<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Wallace de Moraes<sup>3</sup>  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

### RESUMO

Objetivamos apresentar uma tripla crítica: 1) à imposição ocidental de estratégias de emancipação feminina eurocentradas; 2) à ocidentalização de estudos de gênero provenientes de nações colonizadas; 3) e à lacuna presente em estudos de gênero decoloniais em relação às experiências de corpos trans. Para tanto, mobilizamos as discordâncias entre as autoras Oyewùmí e Rita Segato, de modo a expor, pelas perspectivas de ambas, uma crítica à imposição de um feminismo ocidentalizado a sociedades não-europeias. Elaboramos, a partir dessa crítica, outro eixo dessa imposição – a ocidentalização dos conhecimentos produzidos por estudiosos originários de países africanos e latino-americanos. Como complemento a tais posicionamentos contra-hegemônicos, apresentamos uma reflexão sobre a necessidade de se demarcar, em estudos decoloniais sobre gênero e sexualidade, o fator da “cisgeneridade” e o reconhecimento das violências sofridas por pessoas trans. Violências estas que são heranças do colonialismo, assim como o historicídio das culturas dos povos originários narradas aqui por Sandra Benites. Traremos Lélia Gonzalez por meio da interseção entre os conceitos de raça e gênero, e demonstraremos como corpos diferentes do corpo ocidental, branco, masculino, heterossexual e cisgênero são subjugados pelas forças das colonialidades. Ademais, apontamos para uma lacuna existente em estudos de gênero decoloniais, no que concerne à transgeneridade. Defendemos, assim, que uma vertente decolonial deve se expandir para agregar todos os corpos não-normativos, e deve apontar as falhas que ela própria comete, a fim de servir um de seus principais propósitos: a decolonização do saber.

**Palavras-chave:** Decolonialidade; Feminismo decolonial; Eurocentrismo; Cisnormatividade; Colonialidade de gênero.

<sup>1</sup> Mestranda PPGF/UFRJ. Pesquisadora do CPDEL/UFRJ. Professora de Filosofia. Bacharel em Comunicação (UNESA). Especialização em Assessoria de Comunicação (UNESA) e Gestão de Negócios Sustentáveis (UFF). <https://orcid.org/0000-0001-8485-6989> Endereço eletrônico: [carlinharsrocha@gmail.com](mailto:carlinharsrocha@gmail.com)

<sup>2</sup> Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ). Bacharel em Ciências Sociais (UFRJ). Membro pesquisador do CPDEL/UFRJ. Coordenador da Revista Estudos Transviados. <https://orcid.org/0000-0001-7427-4686> Endereço eletrônico: [mltpfeil@gmail.com](mailto:mltpfeil@gmail.com)

<sup>3</sup> Professor de Ciência Política e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e História Comparada (PPGHC) da UFRJ. Pesquisador do INCT/PPED e líder dos grupos de pesquisa OTAL/UFRJ e CPDEL/UFRJ. Bolsista da FAPERJ. <https://orcid.org/0000-0001-8179-468X> Endereço eletrônico: [wktmoraes@outlook.com](mailto:wktmoraes@outlook.com)



## ABSTRACT

We aim to present a triple critique: 1) to the Western imposition of eurocentered female emancipation strategies; 2) to the westernization of gender studies from colonized nations; 3) and to the gap in decolonial gender studies in relation to the experiences of trans bodies. Therefore, we mobilized the disagreements between the authors Oyewùmí and Rita Segato, in order to expose, from the perspective of both, a critique of the imposition of a westernized feminism on non-european societies. Based on this criticism, we elaborated another axis of this imposition – the westernization of knowledge produced by scholars from African and Latin American countries. As a complement to such counter-hegemonic positions, we present a reflection on the need to demarcate, in decolonial studies on gender and sexuality, the factor of “cisgenderism” and the recognition of violence suffered by trans people. Violence that is a legacy of colonialism, as well as the historicide of cultures of native peoples, narrated here by Sandra Benites. We approach the studies of Lélia Gonzalez through the intersection between the concepts of race and gender, and demonstrate how bodies that are different from the western, white, male, heterosexual and cisgender body are subjugated by the forces of the colonialities. Furthermore, we point to an existing gap in decolonial gender studies, with regard to transgenerity. We defend, therefore, that a decolonial strand should expand to aggregate all non-normative bodies, and should point out the flaws that it commits itself, in order to serve one of its main purposes: the decolonization of knowledge.

**Keywords:** Decoloniality; Decolonial feminism; Eurocentrism; Cisnormativity; Gender coloniality.

## RESUMEN

Nuestro objetivo es presentar una triple crítica: 1) a la imposición occidental de estrategias de emancipación femenina eurocentradas; 2) la occidentalización de los estudios de género de las naciones colonizadas; 3) y la brecha presente en los estudios de género decoloniales en relación a las experiencias de los cuerpos trans. Por ello, movilizamos los desacuerdos entre las autoras Oyewùmí y Rita Segato, con el fin de exponer, desde la perspectiva de ambos, una crítica a la imposición de un feminismo occidentalizado en sociedades no europeas. A partir de esta crítica, elaboramos otro eje de esta imposición: la occidentalización del conocimiento producido por académicos de países africanos y latinoamericanos. Como complemento a tales posiciones contrahegemónicas, presentamos una reflexión sobre la necesidad de demarcar, en los estudios decoloniales sobre género y sexualidad, el factor del “cisgenderismo” y el reconocimiento de la violencia que sufren las personas trans. La violencia que es legado del colonialismo, así como el historicidio de las culturas de los pueblos originarios que aquí narra Sandra Benites. Llevaremos a Lélia González a través de la intersección entre los conceptos de raza y género, y demostraremos cómo cuerpos diferentes a los occidentales, blancos, masculinos, heterosexuales y cisgénero son subyugados por las fuerzas de las colonialidades. Además, señalamos una brecha existente en los estudios de género decoloniales, con respecto al transgénero. Defendemos, por tanto, que una hebra decolonial debe expandirse para agregar todos los cuerpos no normativos, y debe señalar las fallas que comete, para servir a uno de sus propósitos principales: la descolonización del conocimiento.

**Palavras-clave:** Decolonialidad; Feminismo decolonial; Eurocentrismo; Cisnormatividad; Colonialidad de género.

## Introdução

Uma das mais profundas marcas do pensamento decolonial é sua forte crítica ao monopólio ocidental da produção de conhecimento, da disseminação de um saber considerado, por seus próprios criadores, enquanto científico e verdadeiro (GROSGOUEL, 2016). O Ocidente conta a História do mundo e propõe uma História universal a partir de si próprio, ignorando que os povos da África, da Ásia e das Américas possuem suas próprias narrativas. Ao proceder desta maneira, os governantes europeus cometem o historicídio, isto é, ignoram as histórias orais de milhares de povos nos outros continentes. Esse historicídio teve início quando os governantes europeus iniciaram um devastador processo colonizador, deletando a pré-existência dos registros históricos antecessores, ou se apropriando das ciências e de seus traços culturais. Os ocidentais invadiram violentamente, se apropriando do território e, para a manutenção da área geográfica da qual se autoproclamavam proprietários, submetiam os sobreviventes locais a uma negação de sua própria cultura e à aceitação da cultura metropolitana como única existente.

A perspectiva decolonial, adotada em nosso texto, não se direciona unicamente a um combate contra o colonialismo. É importante compreendermos a história do surgimento do termo “decolonial” para que tenhamos noção da amplitude de nosso estudo. A perspectiva teórica decolonial surge enquanto um movimento de resistência, especialmente indígena e afro-caribenho, que se opõe aos princípios da modernidade/colonialidade. Nestes termos, ela possui um diferencial importante: a crítica à colonialidade. A categoria colonialidade busca representar as permanências/heranças do colonialismo e suas opressões que estruturam dominações econômicas, raciais, patriarcais. Dito de outra forma, o fim formal da escravização de corpos negros e indígenas e a suposta independência de Estado latino-americanos não pôs um fim definitivo ao colonialismo. Simultaneamente à perspectiva decolonial, carregamos um olhar libertário que joga luz para as opressões estatais e institucionais, aguçando nossa crítica ao Estado como um necro-racista-Estado (De Moraes, 2020).



Segundo Santos (2018), tendo em vista a prevalência de heranças do colonialismo na atualidade, enquanto o pensamento descolonial se empenharia em um combate ao colonialismo e em uma luta pela descolonização dos territórios e dos Estados-nação, o pensamento decolonial se empenharia em um combate contra as colonialidades. Nas palavras de Santos (2018, p. 4), “o descolonial em seu significado de desfazer o colonial encontraria maior sentido como contraposição ao colonialismo e não à colonialidade”. Por esse motivo, nossa perspectiva é decolonial. Nossa crítica ultrapassa o combate ao colonialismo e se volta ao combate às colonialidades e à criação de uma nova base epistêmica. Como salienta Walsh (2009, p. 14-15):

Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas (WALSH, 2009, pp. 14-15).

É necessário reconhecer que, na dominação colonial, o sujeito europeu se autolegitimou como o único humano (Fanon, 2008) com capacidade de produzir cultura e, de forma violenta, colonizou a mente dos diferentes dele, mantendo suas vítimas políticas sob dominância cooperativa, sem interesse de rebelar-se. A perspectiva decolonial almeja emancipar, dentre outras esferas, as mentes dos colonizados. Tal dominância se perpetua e sua manutenção depende da observação do outro, do diferente. A designação da alusão de ser pessoa de pele dessa ou daquela cor foram inventadas pelo medo de extinção do próprio povo ocidental, e é daí que, segundo Marimba Ani (1994), se originou o conceito de raça.

O segredo que os europeus descobriram cedo em sua história é que a cultura traz regras para o pensamento, e que se você puder impor a sua cultura em suas vítimas você pode limitar a criatividade de sua visão, destruindo sua capacidade para agir com vontade e intenção em seu próprio interesse. Todos somos “intelectuais”, todos visionários potenciais (ANI, 1994, p. 24).

A crítica da antropologia direcionou Marimba Ani para o núcleo cultural da história europeia. A autora se decidiu a fazer um estudo crítico da totalidade do que é cultura europeia



para estabelecer suas bases ideológicas, seu funcionamento interno e os mecanismos que ditam esse funcionamento. Assim como Marimba Ani, Oyewùmí (2002) conceitua a invenção do gênero e da raça e aponta para a imposição das estratégias ocidentais de emancipação feminina em sociedades indígenas e negras, nas quais as dinâmicas de gênero e opressão se diferenciam do patriarcalismo europeu. Tendo isso em vista, nos propomos a realizar, na primeira seção de nosso artigo, um diálogo entre as perspectivas de Rita Segato (2003; 2012; 2015) e Oyewùmí (1997; 2002) sobre as dinâmicas de gênero em sociedades pré-coloniais, especificamente na sociedade ioruba. Almejamos apontar para o fato de que, apesar de apresentarem essas críticas, as autoras, com posicionamentos totalmente opostos, coincidem em relação a um fator: a crítica à aderência à lógica colonial por parte de estudiosos africanos, latino-americanos e originários de nações subalternizadas. Isto compõe a segunda seção de nosso artigo, em que introduzimos Lélia Gonzalez enquanto criadora de dois conceitos, amefricanidade e pretuguês, que serviriam como alternativas a essa crítica de Segato e Oyewùmí. Após apresentarmos as alternativas de Gonzalez a um pensamento contra-hegemônico e de emancipação, apontamos que tanto Segato como Oyewùmí reproduzem um eixo das colonialidades, na medida em que, em seus estudos sobre violências de gênero, utilizam uma lógica pautada no determinismo biológico que elas próprias criticam.

Para defender a emancipação completa do pensamento das amarras coloniais, em nossa última seção fazemos uma ressalva à necessidade de ampliar os estudos de gênero decoloniais e anti-patriarcais, tendo em vista a invisibilização sofrida por pessoas transgêneras em todo campo de pesquisa. Introduzimos Viviane Vergueiro (2016) em seus estudos sobre a cisnormatividade e sobre violência epistêmica, relacionando-a com Grosfoguel (2016), na medida em que o autor critica o monopólio do saber e o apagamento de epistemologias subalternizadas. Defendemos que um pensamento contra-hegemônico, decolonial e que se oponha ao monopólio ocidental e eurocêntrico do saber deve apontar para suas próprias falhas.

Sendo assim, em nosso artigo apresentaremos, por meio da intersecção entre os conceitos de raça e de gênero, como a colonização subjuga todos os corpos que são diferentes do corpo ocidental branco, masculino, heterossexual e cisgênero, e apontaremos para uma



lacuna existente em estudos de gênero decoloniais, no que concerne à transgeneridade. O preenchimento dessa lacuna se alinha à crítica de Oyewùmí, de Segato e de Gonzalez à aderência dos oprimidos à lógica dos opressores e à perpetuação da opressão.

## 1. Sobre a imposição ocidental de movimentos emancipatórios

Nos estudos sobre feminismo, podemos identificar diferentes vertentes que variam de acordo com o local de que partem, com a história dos sujeitos que as elaboram, com o contexto em que se aplicam. Propomos um diálogo entre as perspectivas de Oyewùmí, escritora nigeriana, e a antropóloga argentina Rita Segato, no que tange às relações de gênero em sociedades pré-coloniais, especificamente dentre a sociedade ioruba. Suas discordâncias ilustram alguns dos pontuais conflitos nos estudos decoloniais de gênero, além de oferecerem um panorama dos estudos feministas atuais. Mas há algo que ultrapassa as discordâncias das autoras: suas concordâncias em relação à própria produção de conhecimento, seu posicionamento contra-hegemônico, contrário ao monopólio eurocentrado do saber.

Rita Segato (2015) identifica três vertentes do movimento feminista: a vertente eurocêntrica, a vertente defendida por Oyewùmí e a vertente da qual a própria autora compartilha.

Na perspectiva eurocêntrica, a dominação patriarcal é algo que acomete universalmente as mulheres, independentemente do contexto e do momento histórico. Todas as mulheres estariam “no mesmo barco”. Se todas estariam sofrendo a mesma opressão da mesma forma, as mulheres ocidentais se sentiam autorizadas a interferir em sociedades indígenas e negras, para salvar as mulheres desses povos da dominação patriarcal interna. Mulheres ocidentais, possuindo uma visão avançada sobre as opressões de gênero, se sentiriam permitidas a interferir em contextos indígenas para lhes levar a um desenvolvimento moral. Segundo o pensamento decolonial, essa é uma perspectiva a-histórica e eurocêntrica.

Já a segunda perspectiva, própria de Oyewùmí, parte do princípio de que, no mundo pré-colonial, as conceitualizações de gênero não existiam. Hierarquias não se embasariam em relações de gênero, pois este não seria uma categoria social. Com Oyewùmí (2002), compreendemos a experiência iorubá como algo interessante para discutirmos gênero e

colonialidade, pois há posicionamentos distintos que colocam em questão a possibilidade de haver, em sociedades pré-coloniais, estruturas de organização sem gênero.

O terceiro posicionamento, defendido por Segato (2015), defende a incontestável existência de categorias de gênero em sociedades pré-coloniais, assim como organizações patriarcais, de baixa intensidade. O feminismo eurocêntrico não é visto com bons olhos por essas duas últimas perspectivas. A crítica ao feminismo ocidental, que universaliza as lutas anti-patriarcais, é realizada tanto por Oyèwùmí como por Segato, mas ambas as autoras possuem perspectivas diferenciadas no que tange à existência de relações de gênero no contexto iorubá.

Antes de adentrarmos o pensamento de Oyewùmí, sintetizaremos a crítica de Segato ao argumento de que é possível não haver relações de gênero em sociedades pré-coloniais. O argumento de Segato pode ser colocado pela seguinte afirmativa: “*independizados del cuerpo, los términos de género permanecen como un idioma para relaciones sociales y organizan algunos aspectos de la interacción social*” (SEGATO, 2003, p. 341, grifo da autora). Para Segato, embora as relações de gênero na sociedade iorubá não sejam idênticas às dinâmicas patriarcais ocidentais, elas não são inexistentes. Segundo a autora, há relações de *gênero* em sociedade iorubá, assim como uma separação entre a esfera doméstica e a esfera pública, mas talvez nunca tenhamos acesso a elas em sua forma pré-colonial.

Segundo Segato (2015), em sociedades iorubás pré-coloniais, a esfera doméstica, embora inferior hierarquicamente em relação à esfera pública, possuía força, capacidade de autotransformação e autodefesa. Por este motivo, Segato nomeia tais relações patriarcais como “patriarcado de baixa intensidade”. As categorias de gênero podem existir de modos diferentes de acordo com o contexto em que são praticadas, mas a força da modernidade colonial, com seu discurso igualitário, é tamanha que modifica as estruturas de gênero de sociedades indígenas, as quais se reestruturam a partir dessa modificação, mantendo partes de suas categorizações e fragmentos das normas anteriores (SEGATO, 2015).

A partir das mudanças nas relações de gênero do mundo pré-colonial para o mundo pós-intrusão, podemos compreender com maior profundidade os impactos da violência colonial. A ordem anteriormente hierárquica, com divisões sociais fundamentadas em



relações de gênero, se torna ainda mais hierárquica. No mundo ocidental ou ocidentalizado, as mulheres e o espaço doméstico passam a ocupar localização à margem de tudo o que é considerado fundamental, político, de relevância universal. A alteridade somente pode ser praticada se houver um elemento a partir do qual outras formas de organização e categorização possam se posicionar. Se há categorias de gênero em uma sociedade indígena, elas devem equivaler a algo do mundo ocidental, para que sejam compreendidas na lógica moderna. As particularidades são neutralizadas, devem ser traduzidas em termos universais.

Em suma, a interferência do Estado em sociedades colonizadas teria deformado as relações pré-estabelecidas, além de impor o patriarcado ocidental. A penetração dos tentáculos do Estado nas nações rasgou os tecidos comunitários pré-existentes, organizando as sociedades por relações hierárquicas de gênero e raça, de modo mais intenso do que poderia ocorrer anteriormente. As relações internas entre homens e mulheres indígenas se deparam, a partir da invasão colonial, com as relações de negociação e atrito entre os homens indígenas e os europeus, o que cria uma nova categoria de hierarquização (SEGATO, 2012). Simultaneamente à interferência colonizadora, ocorre o confinamento de mulheres em ambientes domésticos. São inseridos elementos que despolitizam a aldeia e fragmentam as comunidades.

É uma tática colonialista: dividir para governar. Se, antes, havia um grupo organizado, cujas decisões eram tomadas de forma coletiva, a partir da invasão europeia, o Estado moderno começa a insuflar certos sujeitos desse grupo, de modo que estes desejem um poder maior. O homem não ocidental se harmoniza com superioridade proposta pelo colonizador e é atraído pelo auspicioso patriarcado europeu. Segato reconhece a atual e histórica “ocupação predatória” de corpos femininos e/ou feminizados, conectado profundamente com o desenvolvimento da modernidade e da economia de mercado. O Estado modernizador distorce as relações sociais ao lhe introduzir forçosamente suas instituições e o mercado, destruindo o tecido comunitário já existente (SEGATO, 2015). Tal é a perspectiva de Segato (2003; 2012; 2015).

Já Oyewùmi (1997), em seu livro “A invenção das mulheres”, analisa a sociedade iorubá do sudoeste da Nigéria antes de sofrer com a colonização e o tráfico escravagista. Segundo Oyëwùmí, antes do colonialismo, a sociedade iorubá não possuía categorias



hierarquizadas de gênero. Com a colonização, vocabulários e práticas de gênero foram introjetadas, de modo que os estudos antropológicos sobre a sociedade iorubá assumem erroneamente a existência prévia de tais categorias. Segundo a autora, o determinismo biológico que sustenta a hierarquia social ocidental não fazia parte do povo iorubá, que usava critérios de senioridade como forma de organização social. Dessa forma, não era necessária a generificação dos seres humanos para uma construção social de posições hierárquicas. Um corpo que pode gerar outro corpo não tem sua posição social invalidada ou limitada por essa possibilidade biológica. A reprodução humana para manutenção da existência dos povos não perpassa outras questões sociais, não desqualifica aquele corpo para estar governando, negociando, comercializando ou exercendo qualquer atividade social e profissional.

Para compreender e explicar a natureza da cultura Européia, nós precisamos de um conceito que seja ao mesmo tempo analítico e sintético. Este conceito deve nos permitir explicar a experiência Européia como um produto da cultura Européia e explicar a cultura (pensamento, comportamento, instituições) como um produto do seu núcleo ideológico. Na verdade, qualquer cultura deve ser entendida nesses termos (ANI, 1994, p. 27).

Conforme nos ensina Oyèwùmí em seu artigo “Conceituando o Gênero” e Marimba Ani em “Yorugu”, raça e gênero são categorias percebidas na história nos últimos cinco séculos, na Era Moderna, quando ocorre a expansão da Europa e a hegemonia cultural euro-americana, momento em que se inicia a exploração humana nas sociedades estratificadas, divididas em classes sociais –, e em que é firmada também a dicotomia de gêneros. O desejo de impor sua cultura como natural e o desinteresse em conhecer a língua pertencente aquele que denominaram serviu como fundamento para o ocidente difundir sua cultura interseccional.

Na verdade, o privilégio de gênero masculino como uma parte essencial do ethos europeu está consagrado na cultura da modernidade. Este contexto global para a produção de conhecimento deve ser levado em conta em nossa busca para compreender as realidades africanas e de fato a condição humana (OYÈWÙMÍ, 2004, p. 1).

Oyèwùmí observa que o pensamento ocidental possui como marco cultural a noção de



que o destino é a biologia, de que a biologia toma a frente das discussões de raça, gênero e classe. Há uma forte fisicalidade, uma presença abundante do corpo e da biologia nas dissertações sobre o social, e isso deriva da prevalência, no Ocidente, de uma percepção visual do mundo, de uma *cosmovisão* que diferencia os corpos a partir da imagem – por isso, Oyěwùmí compreende que “cosmovisão” é um conceito limitante para designar o modo como sociedades operam cultural e socialmente; a autora prefere utilizar o termo “cosmopercepção”. A cosmopercepção ocidental, centrada na diferenciação visual, alocou os corpos “diferentes” em um dos lados da oposição corpo/mente: corpos considerados masculinos eram capazes de pensar, eram mentes dotadas de racionalidade, e corpos considerados femininos, judeus, africanos, não-europeus eram alocados na dimensão corpórea, distante da razão. O Outro é corporalizado, determinado pela biologia. Corpos masculinos não eram Outro, pois se dotavam de mente, em oposição ao corpo.

Segundo Oyěwùmí, no pensamento ocidental, as hierarquizações entre homens e mulheres são justificadas por um determinismo biológico, por um essencialismo que determina mulheres como menos capazes que os homens. Na cultura ocidental, o gênero masculino é privilegiado e o feminino é subordinado. Se as essências derivam do biológico, e se justificam as divisões hierárquicas, o mundo social é biologicamente construído, e suas categorizações estão entranhadas em aparatos institucionais (OYĚWÙMÍ, 1997), tais como a linguagem. Para Oyěwùmí, as lutas pelos direitos das mulheres [ocidentais] estão entrelaçadas pelo controle das mulheres sobre seus corpos, por sua autonomia não somente financeira, como também em relação a sua capacidade de controlar seus próprios corpos.

Em sociedades ocidentais, o gênero é um princípio organizador fundamental, que classifica machos e fêmeas, homens e mulheres, em oposição entre si. A estrutura hierárquica de organização social tem como elementos determinantes as classificações de gênero. A dominação é masculina, machos são superiores às fêmeas, que a eles estão subordinadas: “está bem documentado que, no Ocidente, mulheres/fêmeas são o Outro, sendo definidas em antítese a homens/machos, que representam a norma” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 71). Na conceitualização ocidental, gênero não pode existir sem sexo, uma vez que o corpo está na base das categorias. Gênero é uma categoria construída. Seguindo por esse pensamento, devemos extrair as consequências dessa conclusão, e não retornar a um essencialismo

biológico, pois a biologia é inseparável do social. Qualquer ciência que decorra da perspectiva somatocêntrica (OYĚWÙMÍ, 1997) será mascarada pelo viés visual. Sempre que o debate se concentrar em diferenças sexuais, não importa quais sejam essas diferenças nem como elas tenham sido construídas – que a mulher amamenta e o homem não, ou que a mulher pode engravidar e o homem não –, sempre que estivermos falando em diferenças entre homens e mulheres, estaremos, de uma forma ou de outra, vinculando o discurso a uma perspectiva biológica.

A organização de categorias sociais, hierarquias e diferenças possui como marcador fundamental a divisão de gênero, conceituado nos corpos pelas diferenças anatômicas. A persistência do corpo na organização social também se expressa em “dualismos como natureza/cultura, público/privado e visível/invisível”, que são “variações sobre o tema dos corpos masculinos/femininos hierarquicamente ordenados, diferencialmente colocados em relação ao poder, e espacialmente distanciados um do outro” (OYĚWÙMÍ, 2002, p. 10). Contudo, o surgimento de uma perspectiva diferenciada, alavancada por movimentos feministas, segundo os quais o gênero é socialmente construído, desafiou a imperatividade da organização. Observando as relações da construção social e do determinismo biológico, Oyěwùmí percebe que ambos se retroalimentam. Na medida em que categorias de diferença são construídas e modificadas, novas biologias também são construídas concomitantemente, de modo que o biológico jamais se separe do social, já que fornece sua lógica: “essa lógica cultural é, na verdade, uma “bio-lógica” (OYĚWÙMÍ, 2002, p. 15).

A (bio)lógica que explica o gênero também explica o sexo enquanto algo socialmente construído. Ambos são sinônimos em povos ocidentais, ao passo em que, na sociedade iorubá, as relações não derivam da biologia. Divisões de gênero não permeiam os termos de parentesco, nem as atividades a serem exercidas em âmbito não-familiar. A cosmopercepção iorubá não se limita à visão, e não está sujeita à organização patriarcal de sociedades ocidentais, cuja divisão organizacional se fixa na biologia. Se observarmos a mitologia na cultura iorubá podemos nos deparar com representatividades que transitam livremente entre as imposições da genereficação ocidental. Temos o exemplo de Òsùmàrè, que é originário de Dahomé atualmente República do Benin na África, que é descrito por seu povo como duplo.



Em alguns momentos, se apresenta genericado como macho e, em outros momentos, como fêmea. Faz parte da mítica de Òsùmàrè que ele seja uma grande cobra que controla o movimento do mundo e também um arco-íris que anuncia a chuva que fertiliza a terra. Sua representatividade e atribuições transitam livremente pelos gêneros, sua alegoria é significativa para não confundir biologia com condicionamentos ocidentais de gênero. Como ilustra Lobo (2018, p. 277),

Oscilando entre macho e fêmea, Oxumaré não se encerra na Cislógica masculino x feminino, sendo nem macho nem fêmea, e sendo, nessa espécie de fort-dasein, ser-na-oscilação, a condição de possibilidade do encontro amoroso entre deus e deusa, homem e mulher – ainda que, como mediação do encontro, como a absoluta mediação, ele apenas indique que tal condição possibilidade do amor, que representa o terceiro gênero, nada mais seria do que a condição de impossibilidade do encontro puro e pleno entre o masculino em si com o feminino em si (LOBO, 2018, p. 277).

Não é intrínseco da cultura iorubá a (bio)lógica ocidental, a cosmovisão que considera que o físico determina o social. Se gênero é socialmente construído, dependendo do contexto em que essa construção ocorre, supor sua existência na sociedade iorubá seria uma interpretação ocidental errônea. Em iorubá, não há categorias para designar relações de gênero, mas sim para se referir a funções reprodutivas, que não seriam determinantes de autoridade ou hierarquias. As categorias iorubás *obìnrin* e *okùnrin* significam, respectivamente, fêmea/mulher e macho/homem. A diferenciação tem a ver com questões reprodutivas, como a gravidez – a *obìnrin* procria –, o que não tem relação com a sexualidade ou com gênero, nem com a criação de hierarquias.

Diferentemente das categorias ocidentais que tomam “homem” como elemento central e mulher como algo Outro, as citadas categorias iorubás não são normatizadas nem inferiorizadas entre si. Não há teor de subordinação, nem de classificação social estrita. Crianças e animais não participam dessas nomeações; somente seres humanos adultos podem ser *okùnrin* e *obìnrin*. Esses termos se referem, respectivamente, “ao macho anatômico e à fêmea anatômica [...] referem-se apenas a diferenças fisiologicamente marcadas e não têm conotações hierárquicas como os termos ingleses “male/men” e “female/women”” (OYÈWÙMÍ, 1997, p. 72).

Oyèwùmí cria as palavras anamacho, anafêmea e anasexo, sendo o prefixo “ana” a



redução de “anatômico”. Sendo assim, anafêmea seria fêmea anatômica, anamacho seria macho anatômico, anassexo seria o sexo anatômico. A categoria *obìnrin* designaria anafêmeas e a categoria *okùnrin* significaria anamachos. No pensamento ocidental, mulheres são definidas pela falta: falta de pênis, poder e discurso. Se não há “mulheres” e “homens” em iorubá, mas somente anafêmeas e anamachos, então *obìnrin* não equivaleria à categoria “mulher”. *Obìnrin* e *okùnrin* são categorias estritamente anatômicas e não generificadas, apontando para as diferenças fisiológicas de que derivaria a procriação e a relação sexual.

Diferentemente de povos ocidentais, em iorubá não é o gênero, mas sim a senioridade que representa o princípio organizador. A senioridade e a consanguinidade são os pilares de organização social refletidos na linguagem, sendo a senioridade a idade cronológica e a consanguinidade as relações entre irmãos e irmãs de sangue. São esses princípios que estão presentes na linguagem iorubana. Tal é a perspectiva de Oyewùmí (1997/2002).

As diferenças entre Oyewùmí e Segato apontam para a necessidade de se localizar a opressão: enquanto Segato defende haver opressões de gênero atenuadas em sociedades pré-coloniais, Oyewùmí defende que as opressões derivam unicamente do Ocidente. A localização das opressões é importante para que saibamos nosso direcionamento hoje na luta contra todo tipo de discurso de ódio, de violência, de normatização e de hierarquização sistêmica. Apesar das diferenças entre as autoras, há um aspecto da perspectiva de Oyewùmí em relação à ocidentalização dos discursos africanos sobre gênero que podem ser aplicados a qualquer filosofia contrária à dominação do saber ocidentalizado: a crítica à aderência acrítica dos estudiosos africanos ao saber ocidental, eurocêntrico e, embora por vezes veladamente, racista.

## 2. A aderência à lógica da opressão

Entendemos que a criação dos conceitos de gênero, raça e classe são ferramentas política de controle e dominação muito bem articulada pelo colonizador. A construção de nomenclaturas designadas para marcar os “diferentes” foi internalizada pelo povo e naturalizada para não ser questionada, quando, na verdade, o conceito foi socialmente



construído na intenção de proteger os “iguais” e manter subjetivado os “diferentes”. A epistemologia do colonizador não dá conta da pluralidade cultural humana, mas reforça a ideia de subserviência, atribuindo aos corpos considerados diferentes ou desviantes características que o ocidente generaliza como maléficas. Os parâmetros de medida e classificação de povos africanos partem do Ocidente, incluindo a produção de conhecimento africana, que se prende à mentalidade europeia. Oyèwùmí pensa em oposição a esse modo de operação. Para ela, “o quadro de referência de uma cultura deve ser identificado e descrito em seus próprios termos” (OYÈWÙMÍ, 2002, p. 29).

Essa imposição colonizadora é percebida por Lélia Gonzalez na formação do povo brasileiro. A autora refletiu que as estruturas da formação do povo brasileiro se caracterizam de forma inconsciente enquanto exclusivamente europeia e branca. Diferente do povo judeu, o povo negro não tem como se abster do que realmente é, já que é visível seu pertencimento a um grupo social classificado pela supremacia branca como inferior. Embora entendendo seu pertencimento ao povo negro, o sujeito nega-o veementemente, de modo a temer aparentar ser negro, já que isso evidenciaria sua herança africana. Parte dessa negação incluiria crer que existe democracia racial no Brasil. É a internalização da opressão, a aderência à lógica da opressão que somente admite como corretos e legítimos os homens europeus, brancos, mortos, aos quais Oyewùmí se refere como a base do discurso adotado pelo espaço teórico africano, e que dominam a produção de conhecimento das universidades ocidentalizadas (GROSGOUEL, 2016). Seria este o racismo/sexismo epistêmico, definido por Grosfoguel (2016, p. 30) como “a inferioridade de todos os conhecimentos vindos dos seres humanos classificados como não ocidentais, não masculinos ou não heterossexuais”. Tanto em relação às análises de Grosfoguel como às de Oyewùmí é interessante adicionarmos o marcador da cisgeneridade. Quantos desses homens, brancos, europeus, heterossexuais eram transgêneros, ou se enquadravam em uma categoria equivalente à sua época? Absolutamente nenhum.

Estes homens não podem mais ser utilizados como referências teóricas do pensamento social africano. Nos estudos sobre os povos iorubás, o padrão ocidental de cosmovisão e divisão organizacional patriarcal tomaram as rédeas do discurso. A “questão da mulher” é ocidental e importada para a cultura iorubá. A categoria social “mulher” não existia na sociedade iorubá, segundo a autora. A perspectiva crítica iorubá sobre as relações de gênero

ocidentais é de que o corpo tem uma presença exagerada na conceitualização da sociedade ocidental, o que é contrário à como ocorre a conceitualização iorubá.

As análises ocidentais de sociedades iorubás estavam permeadas de conceitos ocidentais, do gênero enquanto algo universal e atemporal. Oyěwùmí argumenta que

o gênero não era um princípio organizador na sociedade iorubá antes da colonização pelo Ocidente. As categorias sociais “homens” e “mulheres” eram inexistentes e, portanto, nenhum sistema de gênero esteve em vigor (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 69).

Oyěwùmí reprova a aderência acrítica, por parte de estudiosos africanos, a uma estrutura de pensamento eurocêntrica, cujos problemas são oriundos de outra realidade – europeia –, que foram forjados em tempo, cultura e história específicos. Não devemos utilizar categorias externas à nossa realidade que não dialogam com nossa cultura para analisar nossas organizações, hierarquias e epistemes, pois isso automaticamente “contaminaria” nossas análises.

Como alternativas a essa contaminação, Gonzalez propõe duas categorias inéditas: amefricanidade e pretuguês. Lélia viajou por diversos países e identificou manifestações culturais negras similares às nossas, como também a influência nas línguas espanhol, francês e inglês. Essa influência, no Brasil, Lélia denominou pretuguês, a influência africana na língua do colonizador português. Ela observou que existe similaridade no aspecto tonal, rítmico e na ausência de algumas consoantes, o que comprovaria presença da cultura negra na formação que o colonialismo faz questão de esconder, inferiorizando sob o jugo de popular ou folclórico. Analisando os aspectos de palavras incorporadas não só ao nosso vocabulário, mas também ao nosso dicionário, ela evidência a necessidade de não pensar na influência africana exclusivamente no Brasil, mas sim por meio de uma abordagem muito mais ampla. Dessa forma, ela passou a refletir sobre uma categoria que denominou “amefricanidade”.

A categoria “amefricano” designaria o indivíduo negro, independentemente de sua localização geográfica. Nessa possibilidade, não se limita caráter territorial, linguístico, ideológico, abrindo novas perspectivas para sua manifestação no mundo (GONZALEZ, 2018, p. 12). Seja qualquer das Américas, a categoria amefricana incorpora todo processo histórico



e cultural que permite o resgate ancestral do sujeito em diáspora, fortalecendo seus laços e suas lutas.

Quando no movimento negro ainda não se admitia uma observação e o questionamento aprofundado de que a mulher negra não era acolhida no feminismo branco, Lélia já levantava sua voz, apontando que mesmo ali dentro do movimento o sexismo subordinava a participação das mulheres negras, da mesma forma que estavam sendo usadas no movimento de mulheres brancas. Ela proporcionou grandes debates e aprendizados, impulsionando a mulher negra a pensar suas questões, diferenciando-a do movimento feminista que não a acolhia: de um lado, temos a mulher negra que trabalhava desde a escravização, diferente da mulher branca que queria direito de começar a trabalhar. A desumanização que corpos negros e indígenas sofrem funciona como um impedimento ao seu autoconhecimento e à sua potência. A exclusão social desses corpos impõe uma condição de não pertencimento.

Para discorrer sobre essa questão, recorreremos a Sandra Benites, que é uma mulher indígena da etnia Guarani Nhandewa, educadora e pesquisadora que, em suas produções textuais, narra suas próprias experiências de vida desde a infância. Recebeu a transmissão dos ensinamentos ancestrais através de sua avó, como é de costume em seu povo. Em seus relatos, revela que as meninas aprendem a ter respeito próprio, coragem, se sentir bem e aceitar seu próprio corpo respeitando toda a necessidade de honrar seu corpo feminino através de suas vivências. Cada corpo tem suas particularidades e Benites nos apresenta o conceito Guarani de *teko* que, segundo ela, significa “modo de ser”, quando se faz referência a um grupo. Segundo a autora, para que as mulheres possam lutar por direitos iguais, é preciso que se entenda o modo de ser diferente de cada uma delas, que seria, para os Guarani Nhandewa, o *reko*, que é a forma particular de existir a partir de suas próprias vivências. Ela especifica que sua experiência pessoal sofreu interferência direta do colonizador quando foi matriculada em uma escola para ser alfabetizada em português, sem a orientação pedagógica que a acolhesse de forma adequada. Sendo assim, o que lhe restou foi copiar e se esforçar para entender aquela nova língua. Ela foi considerada alfabetizada sem ter domínio da escrita, leitura e fala.

Em suas pesquisas, Benites expõe ter encontrado muito material produzido sobre o povo Guarani, mas todos eram escritos por homens que narravam sobre o ponto de vista de



outros homens que foram entrevistados. Ela aponta a necessidade de haver narrativas através da fala de mulheres que relatem sua própria visão de mundo, por meio de suas próprias experiências. Em suas produções escritas, Benites evidencia que de forma alguma esteja depreciando a fala dos homens guaranis, mas que não é o caso de ouvir apenas uma versão. A real representatividade se dá na consideração de todos que compõem a cosmologia Guarani. Ela nos fala sobre respeitar as fronteiras dos territórios das mulheres, e explica que o que chama de fronteira dentro dessa perspectiva não são os recortes nos espaços que se faz para dividir terras, mas sim o respeito às diferenças do outro. Na sociedade Guarani, de modo geral, o corpo e a língua são a base da sabedoria principal do povo.

Nesse mesmo sentido, Gonzalez compreendeu que devíamos articular nossos próprios interesses e criar condições para valorizar a ação política das mulheres negras. A autora não se restringe a pensar uma única história. A partir do conceito de interseccionalidade (CRENSHAW, 1991), Gonzalez (2018) faz uma análise crítica da exclusão e do silenciamento de todos os corpos que o Estado compele à Necrofilia Colonialista Outrocida (DE MORAES, 2020) impondo uma existência submissa e invisível aos corpos dissidentes, aos não-normativos, aos que não sejam, segundo Grosfoguel (2016), detentores de privilégio epistêmico, isto é, do poder sobre a definição da verdade, sobre a produção de um conhecimento hegemônico. Estes detentores são definidos por Grosfoguel (2008, p. 122) como “o homem heterossexual / branco / patriarcal / cristão / militar / capitalista / europeu”, e devemos adicionar “cisgêneros” à listagem – isto é, pessoas que não são trans, como mais bem explicado na seção seguinte deste trabalho. Assim como apontou Gonzalez em toda a sua trajetória acadêmica e ativista, mulheres negras estiveram e estão excluídas da possibilidade de produzir um conhecimento que reverbere na academia, que seja considerado científico e legítimo.

A proposta de Gonzalez diante desse cenário de profunda exclusão e silenciamento não é uma ação revoltada que inverteria o sentido da estrutura social, mas sim um reconhecimento dos sujeitos e uma consolidação de forças para uma insubordinação singular que possa perturbar essa estrutura viciada, semeando a possibilidade de uma mudança. A união desses sujeitos e de suas forças se daria no local que Gonzalez cita ser o habitat natural



dados pela sociedade: a lata de lixo. Na referência feita ao lixo, a autora esclarece que não será necessário consentir lugar de fala, já que o sujeito criará esse lugar subvertendo a lógica social silenciadora do colonizador. Essa fala será feita essencialmente em pretuguês, língua legitimada pela influência das línguas pré-coloniais mantidas na memória dos povos escravizados que, mesmo sofrendo a imposição do historicídio de sua cultura, não puderam eliminar suas raízes. Essa é a subversão defendida tanto por Oyewùmí como por Segato, em suas críticas à ocidentalização dos estudos de gênero de autoria de autores e autoras nigerianos, latino-americanos, originários de nações colonizadas. O ser subjetivado possui, em sua memória, a migalha de lembranças que compõem um conjunto do seu pertencimento, palavras, cheiros, cenas, paladar, sons e muitas situações que estranhamente lhe fazem sentir bem. O pretuguês conceituado por Gonzalez é o português atravessado pelos grilhões da história que rasgaram sua estrutura, interpondo as vozes de todos os alvos da colonialidade. Ao não rejeitar essa herança e integrá-la à produção de conhecimento, e ao se inserir em suas próprias narrativas, os sujeitos tidos como subalternizados subvertem a lógica do colonizador, do privilégio epistêmico (GROSFOGUEL, 2016), da opressão que opera em prol do aniquilamento.

A consciência e a memória, conceitos explorados por Gonzalez, nos auxiliam a pensar em todos os corpos, alvos sociais das estruturas de opressão. A memória é o local onde estão armazenadas as lembranças que outorgam o conjunto do que constitui nosso corpo. Por essa perspectiva, o apagamento do racismo no Brasil provoca a domesticação dos corpos, sua manutenção na subalternidade dócil.

Por aí se vê que o barato é domesticar mesmo. E se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta revelando as marcas da africanidade que a constituem. (Como é que pode?) Seguindo por aí, a gente também pode apontar pro lugar da mulher negra nesse processo de formação cultural, assim como os diferentes modos de rejeição/integração de seu papel! (GONZALEZ, 2018, p. 194).

A professora Kimberly Crenshaw (1991) nominou de “interseccionalidade” a sobreposição de violências em suas individualidades de gênero, raça e classe ao tomar conhecimento da história de uma mulher negra estadunidense que sofreu discriminação por

ser mulher e negra, que não obteve êxito no processo judicial, pois o julgamento foi feito separado por racismo e machismo e os processos não tiveram consistência. O conceito forjado para imputar a real atrocidade social sofrida pela mulher negra é tão relevante em sua amplitude que elementos constituintes dentro de outros grupos distintos atinam para a capacidade do uso dessa ferramenta social. O historicídio interseccional não é feito exclusivamente com as mulheres negras, já que corpos LGBTQIA+ também sofrem as mesmas discriminações, sendo negros ou não. A interseccionalidade, também pensada por Gonzalez (2018), acolhe bem a diversidade de corpos racializados e generificados, e se são elementos que se cruzam não é possível analisá-los ou julgá-los separadamente – devem ser analisados em conjunto.

Tendo isso em vista, compreendemos como fundamental o apontamento das violências que pessoas trans sofrem em seu dia a dia, já que, tanto nos estudos de Gonzalez como na oposição travada entre Oyewùmí e Segato não há menção de tais violências, nem da existência de tais corpos. Compreendemos que o surgimento das nomenclaturas adequadas para o tratamento dessa questão foi, por vezes, posterior às discussões iniciadas pelas autoras citadas. Portanto, propomos uma ampliação, na atualidade, de suas ideias, de modo a integrar experiências de pessoas trans e a introduzir conceitos fundamentais para decolonizar os estudos de gênero e emancipá-lo de modos de pensamento ainda ocidentalizados.

### **3. Uma crítica da cisnorma pela perspectiva decolonial e libertária**

Como vimos, uma das faces da colonialidade é a normatização de certos padrões de comportamento, de certas identidades tidas como corretas, como normais, em detrimento de outras consideradas patológicas, anormais, aberrantes. Pessoas transgêneras foram, durante toda a história da medicina ocidental, concebidas como “erros de percurso”, como pessoas que nasceram no “corpo errado”, um ponto fora da curva (PFEIL, 2020). A norma a ser seguida era a cisnorma, a normatização da cisgeneridade. Segundo Vergueiro (2016, p. 26), a cisnormatividade é um “elemento institucionalizado e que atravessa sociedades e culturas de formas interseccionais”. Diante disso, apontaremos para a invisibilização que pessoas



transgêneras sofrem em estudos sobre gênero, assim como para a ausência da marcação da cisgeneridade. Tal ausência pode ser encontrada em estudos que se contrapõem, como os de Oyewùmí e os de Segato que, embora discordem em pontos fundamentais, apresentam uma análise de gênero centrada, de modo não explicitado, em corpos cisgêneros.

A aderência à lógica da opressão, como apontado na seção anterior, pode ocorrer de modo sutil, sem que se perceba. Ao apagarem pessoas trans de seus estudos, estudiosos de gênero e sexualidade aderem, intencional ou acidentalmente, à lógica da opressão colonial cisnormativa.

Antes de aprofundarmos a discussão, precisamos pensar sobre o surgimento destes termos. Enquanto o termo “transgender” [transgênero, em português] começou a ser utilizado nos Estados Unidos desde os anos 1970, recebendo maior projeção a partir da década de 1980 (WILLIAMS, 2014), os termos cisgeneridade e cisgênero surgiram no próprio ativismo trans na década de 1990 (AULTMAN, 2014), enquanto uma crítica a discursos que naturalizavam corpos não-trans. A oposição a trans, anteriormente, era “normal”, assim como, antes da criação da categoria “heterossexual”, a oposição de “homossexualidade” era “normalidade”. Não demarcar se um corpo é cis significa assumir que ele se enquadra em um padrão de normalidade que, na verdade, se enquadra na [cis]normatividade colonial. Essa ausência de demarcação está presente em diversos estudos sobre colonialidade de gênero, mas essa razão talvez se deva à inexistência do termo antes da década de 1990. Entretanto, a existência de pessoas trans e gênero-dissidentes é anterior a qualquer nomenclatura criada para demarcá-las, e os estudos decoloniais sobre gênero possuem como foco principal, ainda hoje, mulheres cisgêneras – sem designá-las enquanto mulheres cis, mas somente enquanto mulheres, e sem fazer menção às violências que atravessam vivências de pessoas trans. A atribuição da nomenclatura “mulher” para todas as pessoas que possuem útero e vulva, e da nomenclatura “homem” para todas as pessoas que possuem próstata e pênis, significa a reprodução, ainda que sutil, do determinismo biológico, da bio-lógica apontada por Oyewùmí enquanto traço fundamental da sociedade ocidental.

Devemos ter noção de que, em virtude do escasso vocabulário anterior à década de 1980, os estudos sobre gênero e sexualidade se deparavam com a impossibilidade de distinguir conceitualmente pessoas cis de pessoas trans. Oyewùmí utilizou, como ferramentas



de análises, conceitos de sua criação para distinguir quais corpos sofreriam opressões de gênero e quais seriam privilegiados na hierarquia social do Ocidente. É fundamental, contudo, apontar para determinados traços da argumentação de Oyewùmí que podem ser recebidos de forma negativa em relação a corpos trans. Ainda que faça uma crítica ao determinismo biológico, o vocabulário de Oyewùmí é universalizante: anamacho, referente a "machos anatômicos", e anafêmeas, referente a "fêmeas anatômicas". Não é incomum que escutemos, até mesmo em espaços de pensamento decolonial, os termos mulher biológica/mulher anatômica/fêmea anatômica em referência a mulheres cis, e homem biológico/homem anatômico/macho anatômico em referência a homens cis. Somente são discutidas as violências que atravessam estes corpos, e a identificação dos sujeitos é feita com base em sua anatomia, e não nos marcadores sociais que os distinguem como beneficiários ou vítimas das normatizações. Segundo Oyewùmí (1997, p. 130), "o gênero masculino é o gênero privilegiado". Mas a que gênero masculino ela se refere? Aos anamachos, pessoas designadas homens ao nascimento? A todas as pessoas que se reconhecem como homens, incluindo homens cis e trans?

Se anamachos são as pessoas designadas homens ao nascimento, então o "gênero masculino privilegiado" incluiria pessoas transfemininas. Ao analisarmos brevemente os Dossiês de Violência da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), de 2017 a 2020, percebemos que não há privilégio algum em ser mulher trans/travesti. Em 2017, a ANTRA mapeou 179 assassinatos de pessoas trans no Brasil, sendo 10 de homens trans e 80% das vítimas totais eram negras ou pardas; em 2018 o mapeamento foi realizado em parceria com o Instituto Brasileiro Trans de Educação (IBTE), contabilizando 163 assassinatos, 4 homens trans e 1 pessoa não-binária, e 82% das vítimas eram negras ou pardas; em 2019, foram mapeados 124 assassinatos, sendo 3 homens trans, e 82% das vítimas eram negras ou pardas; em 2020, mapearam-se 175 assassinatos, sendo todas travestis e mulheres trans, e 78% das vítimas eram negras. Além disso, cerca de 80% dos assassinatos deste último ano foram cometidos com requintes de crueldade. O índice de crueldade se mantém alto e é calculado pelo modo como a vítima é encontrada, pelas armas utilizadas, pelas condições do crime - por exemplo, uma pessoa assassinada com dezenas de tiros em seu



corpo, ou que foi assassinada com o uso de mais de uma arma sofreu requintes de crueldade, ao contrário de alguém atingido por uma bala perdida ou atropelado por um carro.

Sintetizando os mapeamentos da ANTRA, podemos traçar um padrão: a maioria das vítimas são mulheres trans e travestis negras jovens com atividade profissional na prostituição. Em todos os dossiês, atenta-se para a dificuldade em se mapear as violências sofridas por homens trans e pessoas transmasculinas, devido à invisibilização a que este grupo social é acometido. Temos como exemplo desta invisibilização a reportagem do Fantástico<sup>4</sup>, no canal da Globo, sobre Lourival Bezerra. Lourival foi apresentado em rede nacional como uma “mulher que fingiu ser um homem durante 50 anos”. Após sua morte, em 2018, sua história foi exposta, seu nome antigo foi revelado, sua família foi constrangida e intimidades de sua vida foram esmiuçadas. Sua identidade foi desrespeitada. Nenhum membro de uma das maiores emissoras de televisão do planeta, a TV Globo, em um dos programas que alcança maior audiência no país, o Fantástico, considerou que talvez Lourival Bezerra fosse um homem trans.

Outro exemplo de como não há possibilidade de que uma pessoa transfeminina desfrute de privilégios respaldados por instituições, no que diz respeito a questões de gênero, é a Operação Tarântula. Iniciada em 27 de fevereiro de 1987, a operação policial tinha como objetivo “limpar” o centro de São Paulo encarcerando as travestis que estivessem nas ruas à noite. Procurava-se criminalizar a prostituição. O foco nas travestis demonstra que “a punição, dentro dessa racionalidade, decorre de quem se é, não necessariamente do que se fez” (CAVALCANTI ETC. AL., 2018, p. 181). Para serem criminalizadas, os policiais acusavam as travestis, sem evidência alguma, de contágio venéreo de HIV, e elas não tinham chance de provar o contrário. Em menos de um mês, a operação foi encerrada após pressão de grupos LGBTI. Mais de 300 travestis foram presas. Os aparelhos institucionais da lei, da justiça e da ordem pública produzem “a explícita ‘limpeza’ policial das presenças travestis das ruas e os assassinatos indevidamente investigados” (VERGUEIRO, 2016, p. 149).

Excluimos, então, a hipótese de que o “gênero masculino privilegiado” se refira a todas as pessoas designadas homens ao nascimento, isto é, aos anamachos. A categoria do

---

4 Para mais informações sobre o caso, acessar: <https://catracalivre.com.br/cidadania/reportagem-do-fantastico-e-acusada-de-transfobia-nas-redes/>

privilegio masculino se referiria a todas as pessoas que se reconhecem como homens, incluindo homens trans? Pensar em homens trans como pertencentes ao gênero masculino privilegiado entra em contradição com a afirmação da autora de que "nos discursos ocidentais, o gênero é concebido, inicialmente, como uma categoria biológica dicotômica que é então usada como base para a construção de hierarquias sociais" (OYEWÙMÍ, 1997, p. 129). Se homens trans são designados mulheres ao nascimento, eles não têm como se beneficiar de opressões de gênero, considerando, ainda segundo a autora, que "o corpo é usado como chave para situar as pessoas no sistema social ocidental, na medida em que a posse ou a ausência de certas partes do corpo inscreve diferentes privilégios e desvantagens sociais" (OYEWÙMI, 1997, p. 130).

Embora pareça fazer sentido pensar nestes termos em relação a corpos transmasculinos – no sentido de que, se possuem vagina e não pênis, são oprimidos, e não opressores –, não podemos aplicar essa lógica a pessoas transfemininas, pois sua designação ao nascimento como homens não lhes fornece vantagem social alguma. A bio-lógica (OYEWÙMÍ, 2002) se impõe a todos os corpos, cis e trans, e uma crítica ao determinismo biológico deveria tentar fugir a essa lógica, se desprender de nomenclaturas quando utilizadas para descrever um contexto em que pessoas transgêneras existem, resistem e lutam para sobreviver.

Podemos identificar, portanto, um erro na atribuição de "gênero privilegiado" ao gênero masculino. O que ocorre na lógica descrita é a universalização da cisgeneridade, e a cisnormatividade é colonial, na medida em que não somente reproduz uma lógica heterossexual cristã de conduta sexual, como também aniquila expressões e identidades de gênero outras que existiam em sociedade indígenas pré-coloniais. A cisnormatividade se apoia na colonialidade de gênero, excluindo pessoas trans dos espaços de produção de conhecimento e de poder. Ao não considerar, de modo intencional ou acidental, em suas análises a existência de corpos trans, Oyewùmi sustenta seu argumento na própria estrutura que ela critica – o determinismo biológico. Como confirmação desse raciocínio em Oyewùmi, temos a seguinte citação: “quaisquer que sejam os debates sobre as origens do movimento feminista ocidental, o controle das mulheres sobre seus corpos continua a ser a pedra angular



da agitação pelos direitos das mulheres” (OYEWÙMÍ, 1997, p. 107). A afirmação se concentra nos movimentos feministas ocidentais de mulheres brancas cisgêneras, cuja pedra angular é o direito ao controle dessas mulheres aos seus corpos. Oyewùmí se refere a mulheres brancas cisgêneras em um mundo ocidental onde existem pessoas trans, e não em uma realidade em que não haveria separações de gênero, como a sociedade iorubá.

A ausência de uma demarcação desses corpos enquanto cisgêneros, ou enquanto não-transgêneros – tendo em vista a datação do surgimento da categoria “cisgeneridade” –, ou a falta de menção a corpos não-normativos e gênero-dissidentes aponta para a invisibilização que pessoas trans sofrem não somente em discursos feministas ocidentais, como também em discursos feministas não hegemônicos, em pensamentos anti-coloniais, em discussões sobre gênero que contradizem a lógica patriarcal de subordinação “feminina” – quais pessoas se inserem na categoria de “feminilidade”? A utilização de categorias que se baseiam em anatomia – anamachos e anafêmeas – para distinguir grupos que sofrem diferentes opressões, em uma realidade em que vigem as colonialidades de gênero, acaba se tornando uma armadilha em si mesma.

Em estudos sobre gênero, especialmente sobre decolonialidade, precisamos reconhecer e salientar os atravessamentos de pessoas transgêneras, mas devemos ir além: precisamos apontar para as violências cisnormativas, pois “considerar a cisgeneridade e a cisnormatividade deve estar atrelado, assim, a uma percepção crítica destes projetos coloniais como limitadores e desumanizadores de um amplo espectro de corpos, identificações e identidades de gênero não normativas” (VERGUEIRO, 2016, p. 48). Um posicionamento contra-hegemônico, que desafie o monopólio do conhecimento pelos homens, brancos, ricos, heterossexuais e cisgêneros, que se oponha ao privilégio epistêmico (GROSGOUEL, 2016), deve apontar para a norma, reconhecer sua existência, pois é a partir da norma cisgênera, tão colonial quanto a norma heterossexual, que a transfobia opera. Com efeito, para materializar tal movimento, criamos o conceito de colonialidade cisgênera.

Como ilustra Vergueiro (2016, p. 178), no meio acadêmico e nos estudos de gênero a cisnormatividade é um “elefante branco” que “não pode mais se esconder atrás de conceitos como ‘heteronormatividade’, ‘pessoas biológicas’, ‘pessoas cromossômicas’, ‘pessoas genéticas’”, nem por trás de conceitos como mulher anatômica, fêmea anatômica, homem



anatômico e macho anatômico. Se, hoje, possuímos as nomenclaturas, os meios de comunicação e a projeção das vozes de pessoas trans que denunciam a invisibilização de suas identidades e a deslegitimação de suas narrativas, devemos mudar nossas ferramentas de análise, ultrapassar o determinismo biológico e assumir, enquanto elemento conceitual fundamental das colonialidades, a cisnormatividade, isto é, a colonialidade cisgênera.

## Conclusões

A partir de Oyewùmí, compreendemos que o estabelecimento da generificação, imposta pela colonização ocidental, atribuiu o poder de comando aos homens brancos europeus, com seus marcadores de classe, heterossexualidade e cisgeneridade, e designou um local de submissão a todos os corpos que não se enquadrem nos padrões do privilégio epistêmico (GROSFOGUEL, 2016). Oyewùmí enxerga esses corpos somente como femininos, mas ampliamos a discussão para abrigar uma pluralidade de expressões, narrativas e histórias que destoem dos padrões eurocêtricos de feminilidade e que, ainda assim, foram subalternizados pelas colonialidades. A história criada e escrita por esses homens europeus empodera e perpetua homens em ambientes externos à célula familiar, na qual, então, aparece, de forma discreta, a representação feminina. A generificação teria sido socialmente construída para que seu próprio inventor – o homem, branco, europeu, proprietário, heterossexual e cisgênero – não perdesse o poder de controle sobre as terras que invadia e das quais se apropriava. Os lugares ocupados pelos gêneros criados foram fruto de uma construção histórica e social contada por uma única voz e com um único interesse: manutenção do poder moderno/colonial.

A discussão entre Oyewùmí e Segato abre as portas para os questionamentos: será que as opressões de gênero se iniciaram a partir do colonialismo? Será que havia patriarcado em sociedades pré-coloniais? A persistência da discordância demonstra que talvez não tenhamos uma resposta única para tais questionamentos, mas temos um posicionamento que atravessa qualquer autora anti-patriarcal e contra-colonial: hoje, de uma forma ou de outra, o inimigo são as colonialidades, é o eurocentrismo, o historicídio de subjetividades, narrativas e saberes



provenientes de sociedades colonizadas. Devemos combater a aderência à lógica do opressor, na medida em que, segundo Marimba Ani em sua longa análise do pensamento europeu, o ocidente impõe o eurocentrismo em função da afirmação de um interesse político. É sob essa imposição que os povos originários do Brasil são alfabetizados na língua do colonizador até os dias atuais, conforme apresentado por Sandra Benites, que também sofreu essa violência de apagamento da própria cultura. A visão de mundo europeia assume postura agressiva e ideológica, e adota a linguagem de um cientificismo abstrato que legitima sua produção de conhecimento, dando ao ocidente autoridade em detrimento dos saberes de outras culturas e de grupos subalternizados.

Com isso, inserimos Lélia Gonzalez em nossa argumentação, pois a autora propõe alternativas contra-hegemônicas de emancipação do saber. As intersecções de gênero, raça e classe foram facilitadoras no desenvolvimento da análise da sociedade como instituição não representativa da real participação de todos os seres humanos que a constituem. Gonzalez conceitua a possibilidade de um povo que pertença a territorialidades diversas, mesmo tendo pertencimento uno. Ela propõe, com seus conceitos de amefricanidade e pretuguês, uma subversão total da lógica da opressão, ao “tomar as rédeas” do exercício de se produzir conhecimento. Rompendo com o método eurocêntrico de construção de saber, podemos nos emancipar da linguagem e das normas que nos amarram, por vezes de modo sutil e quase imperceptível, à reprodução das colonialidades.

Para que não reproduzamos partes das colonialidades, é fundamental assinalar a importância de conceituarmos cisonormatividade, criticando as violências às quais corpos trans são atravessados, afirmando suas existências e resistências, de modo que sejam respeitadas suas identidades. Para tanto, sugerimos o conceito de colonialidade cisgênera que a partir de agora deve entrar para o rol das diferentes colonialidades (do poder, de gênero, do saber, da natureza. Somente abraçando todos os corpos subalternizados, em uma luta conjunta, como defende Gonzalez (2018), podemos pensar em emancipação social, em libertação das violências coloniais e na produção de um saber decolonial que inclua todos os oprimidos.



## Referências

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ANI, Marimba. **Yurugu: uma crítica centrada na África do pensamento e comportamento culturais europeus**. África World Press. 1994. Disponível em: <https://estahoreall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/>
- AULTMAN, B. L. Cisgender. **TSQ: Transgender Studies Quarterly**, 1(1-2), 61–62, 2014. doi:10.1215/23289252-2399614
- BENITES, Sandra. Narrativas da minha trajetória – Museus, Ação Comunitária e Descolonização, Rio de Janeiro, **Descolonizando a Museologia**, n 1, p. 325-337, 2020.
- BENEVIDES, B. G.; NOGUEIRA, S. N. B (orgs). **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2017**. São Paulo: ANTRA, 2018.
- BENEVIDES, B. G.; NOGUEIRA, S. N. B (orgs). **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2018**. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2019.
- BENEVIDES, B. G.; NOGUEIRA, S. N. B (orgs). **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019**. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020.
- BENEVIDES, B. G.; NOGUEIRA, S. N. B (orgs). **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020**. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2021.
- CAVALCANTI, C.; BARBOSA, R. B.; BICALHO, P. P. G.; Os Tentáculos da Tarântula: Abjeção e Necropolítica em Operações Policiais a Travestis no Brasil Pós-redemocratização. **Psicologia: Ciências e Profissão**, v. 38, num. esp. 2, p. 175-191, 2018.
- CRENSHAW, Kimberle. **Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color**. Califórnia: Stanford Law Review, Vol. 43, No. 6, p. 1241-1299, 1991.
- DE MORAES, W. A Necrofilia Colonialista Outrocída no Brasil. **Revista Estudos Libertários**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 2020, p. 1-19.
- GONZALEZ, Lélia. **Primavera para Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.
- GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, 2008, p. 115-147.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016.



LOBO, Rafael Haddock. A FILOSOFIA NO TERCEIRO GÊNERO – O INDECIDÍVEL PARA ALÉM DA SOBERANA SEXUALIDADE. **Problemata: R. Intern. Fil.**, v. 9. n. 2, 2018, p. 270-282

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

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. *In*: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (Org.). **The African Philosophy Reader**. Nova Iorque: Routledge, 2002, p. 391-415.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Juliana Araújo Lopes (trad.) *In*: African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8.

PFEIL, Bruno Latini. Produzindo corpos disfóricos: uma análise dos corpos trans para além das normativas cisgêneras. **Revista Sexualidade & Política**, v. 1, n. 2, 2019, p. 473-496.

SANTOS, V. M. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. Recife: **Psicologia & Sociedade**, 30, 2018.

SEGATO, Rita. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. **Estudios Afro-Asiáticos**, v. 25, n. 2, 2003, p. 333-363.

SEGATO, Rita. Género e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, n. 18, 2012, p. 106-131

SEGATO, Rita. Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. *In*: SEGATO, Rita. **La Crítica de la Colonialidade em Ocho Ensayos**. Buenos Aires: Prometeolibros, 2015, p. 69-100.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2016.

WALSH, C. **Interculturalidade, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Universidade Andina Simón Bolívar; Edições Abya-Yala, 2009.

WILLIAMS, Cristan. Transgender. **TSQ: Transgender Studies Quarterly**, 1(1-2), 232–234., 2014. doi 10.1215/23289252-2400136



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

**Artigo recebido para publicação em:** 27 de outubro de 2021.

**Artigo aprovado para publicação em:** 03 de dezembro de 2021.