

Gabriela Felten da Maia

Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Brasil

gabryelamaia@gmail.com

Diéssica Shaiene Gaige

Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Brasil

shaienediessica@gmail.com

UM OLHAR FEMINISTA PARA A ANTROPOLOGIA: REFLEXÕES SOBRE AS PRÁTICAS ACADÊMICAS DESDE UMA PERSPECTIVA POSICIONADA

Resumen: *Embora nos últimos anos se tenha avançado em discussões a respeito da decolonialidade do conhecimento, estudos sobre subalternidades, epistemologias do sul, ainda podemos visualizar que na prática, a academia perpetua o ethos acadêmico eurocentrado, branco, cis, heterocentrado e masculino. Pretendemos, assim, colocar em debate, a partir de uma perspectiva feminista decolonial, a importância de pensarmos as posicionalidades dos sujeitos, especificamente, no fazer antropológico, refletindo sobre uma disciplina que nasceu pensando o processo intersubjetivo da relação com a diferença alicerçada em relações de poder colonial que vem sendo colocada em questão a partir de saberes outros.*

Palabras clave: *epistemologia, feminismos, antropologia, descolonização*

A feminist look towards anthropology: reflections on academic practices from a positioned perspective

Abstract: *In recent years, we have advanced to discuss respect for the de-coloniality of knowledge, studies about subalternities, epistemologies of the south, and we can still see that in practice, the academy perpetuates the eurocentric, white, cisgender, heterocentric and masculine academic ethos. Therefore, we intend to propose a debate, from a feminist de-colonial perspective, to the importance of thinking about positional subjects, specifically, in the anthropological making, reflecting on a discipline born thinking about an intersubjective process of relationship with differentiation based on colonial power relations that are raised in question from other knowledge.*

Keywords: *epistemology, feminisms, anthropology, decolonization*



Introdução

A partir de uma perspectiva de uma antropologia feminista que se configura em um contexto de escrita política da cultura, centrada na articulação entre diversidade e a produção de desigualdades e sujeitos em articulação com distintos marcadores sociais, pretendemos refletir sobre nossas experiências acadêmicas, enquanto mulheres, antropólogas, estudantes de doutorado em Antropologia Social de uma universidade federal do sul do Brasil. Enquanto antropólogas feministas temos tomado nossas experiências acadêmicas como disparadores para pensarmos relações de poder e produção de conhecimento, experienciando o processo de fazer-se pesquisadora e mulher na região sul do país. Escrevemos, então, como sujeitas localizadas não apenas demograficamente no Rio Grande do Sul, mas também teoricamente inspiradas nas reflexões da antropóloga Lila Abu-Lughod (1991) a respeito da localização de quem produz o conhecimento e as relações de poder envolvidas nesse processo intelectual.

Nossos corpos têm sido desassossegados e marcados enquanto mulheres, cis, brancas e jovens que ocupam um determinado lugar na academia brasileira que realizam suas pesquisas em um determinado contexto demográfico, político, social e cultural, que se distancia da realidade centro-oeste do país. Nossa trajetória acadêmica é marcada pela especialização em distintas universidades, sendo a graduação e mestrado realizados no interior do estado e o doutorado (ainda em andamento) na capital do Rio Grande do Sul. Nesse trânsito entre as instituições, temos observado um *modus operandi* acadêmico, que, embora, tenha sido marcado por críticas epistemológicas importantes, especialmente do debate pós-colonial e decolonial e feminista (Spivak, 2008, 2010; Carvalho, 2001; Mbembe, 2006; Quijano, 2000; Mignolo, 2005; Fanon, 1975; hooks, 2004; Gonzalez, 1983; Collins, 2001; Narayan, 1997; Lugones, 2014; Vergueiro, 2015) ainda mantém as condições políticas e institucionais excludentes.

Nesse cenário, em que diversos elementos produzem mulheres (como gênero, raça, classe, religião, faixa etária etc.), ressaltamos a importância metodológica de pensarmos nossa posicionalidade (Abu-Lughod, 1991), no modo como o eu e o outro se produzem nesse contexto e as relações/efeitos de poder que naturalizam a produção de um tipo



de conhecimento que tende a reiterar as normas sociais a despeito da crítica antropológica.

Ao direcionarmos essas questões especificamente para o campo antropológico, nos inquieta observar que embora seja uma área que desde sua origem já possua mulheres produzindo pesquisas, o reconhecimento das mesmas foi (se não permanece ainda) praticamente invisibilizado. Ruth Benedict e Margareth Mead foram duas grandes antropólogas que tiveram destaque na história da antropologia, mas devemos olhá-las como mulheres que se localizam em um determinado lugar no contexto estadunidense. Outras mulheres alunas de Boas, por exemplo, ficaram esquecidas na história da antropologia porque ocupavam um lugar ambíguo entre antropólogas e informantes: eram mulheres afro-americanas e indígenas. Elas praticamente não são referenciadas nos programas de disciplinas de teorias antropológicas nas universidades brasileiras, como é o caso de Zora Neale Hurston, antropóloga e escritora negra, discípula de Franz Boas tal como Mead e Benedict. Por isso, é preciso pensar a posicionalidade das mulheres da corrente boasiana que ganharam alguma notoriedade para serem lembradas na tradição antropológica: eram brancas. E embora obtivessem destaque na academia nunca chegaram a constituir departamentos que formasse estudantes seguidores de uma escola. Quantas outras mulheres foram e ainda continuam sendo invisibilizadas na história da nossa disciplina? Quem e como está sendo produzida essa história? O que é necessário para o reconhecimento das mulheres antropólogas?

Notas etnográficas de um espaço brasileira de formação antropológica: produção de alteridades e desigualdades

Nossas experiências como alunas da pós-graduação tornaram-se disparadoras das reflexões que resultam nesse trabalho. Observamos em diversas situações, em sala de aula, desde silêncios, falas que marcam sutilmente desconfortos com o modo como corpos negros colocam-se e são colocados nas relações acadêmicas, comentários racistas e machistas, vivenciadas tanto por nós quanto pelas outras colegas que nos mobilizaram a pensar sobre as práticas acadêmicas. Estas apontam para uma gramática das relações acadêmicas em que as presença corporal e crítica



de vozes silenciadas historicamente gera múltiplas reações que desestabilizam a voz única, aquela voz que apresenta as críticas epistemológicas, mas reprime, através de diferentes mecanismos, estratégias e práticas acadêmicas, aquelas verdades desagradáveis das relações sociais que atravessam os espaço acadêmico e ficam evidenciadas quando as vozes historicamente silenciadas falam.

Durante uma aula de teorias antropológicas, disciplina na qual havia 21 alunos de mestrado e doutorado matriculados (sendo 12 mulheres e 9 homens), enquanto estávamos discutindo um dos textos de Abu-Lughod nos foi apresentado por uma colega negra um vídeo da filósofa brasileira Djamila Ribeiro a respeito do lugar de fala. Dialogando com autoras do feminismo negro e debates presentes na terceira onda do feminismo, a proposta da colega era apontar a importância de posicionarmos nossos lugares de fala em contextos ainda de forte silenciamento da voz de sujeitos subalternizados. Após a apresentação desse vídeo fez-se um longo silêncio, em que, pelos menos nós e algumas outras colegas esperávamos reações dos acadêmicos homens, especialmente.

O que nos chamou a atenção após a ruptura desse silêncio por um dos colegas e a continuidade do debate por mais dois homens foi a ausência de qualquer menção a si mesmos como sujeitos marcados por gênero e raça. Cada um dos homens brancos da sala manifestou-se tentando responder ao desconforto gerado pelo vídeo, que aliado aos textos de referência do dia, produziram um debate sobre corporalidades e produção de conhecimento. Um deles (cis e branco) até trouxe em debate a possibilidade de resolver esse dilema a partir da subjetividade do pesquisador ser colocado textualmente em primeira pessoa.

Essa fala gerou reação de uma das autoras desse texto, ao interpelá-lo a pensar que ao fim e ao cabo ele é um corpo branco e masculino e isso não era explicitado em sua fala enquanto refletia sobre seu tema de pesquisa de doutorado. Tais posturas demonstraram como os homens naquela sala não se posicionavam ou não se localizavam e isso tem a haver com o próprio contexto institucional da produção do conhecimento, ainda marcadamente branco, heterossexual, masculino e classista, mas visto como neutro e imparcial, o que Grossi (1992) já falava em relação ao mito do antropólogo assexuado. Em razão, disso foi levantado a necessidade de pensarmos nossos corpos tanto na produção do conhecimento



quanto metodologicamente em nossas pesquisas.

Em outro contexto, de outra disciplina também de nossa área, na qual se discutia sobre governamentalidade e Foucault, também fomos interpeladas a refletir sobre posicionalidade, quando em uma sala de aula de 12 estudantes em que apenas duas são mulheres, os colegas homens trazem seus posicionamentos sem questionar suas falas sob uma ótica de gênero.

Nessa aula o professor nos questionava se havíamos visto alguma discussão de gênero em relação à greve dos caminhoneiros. Os alunos respondiam negativamente o questionamento. Entre os vários pontos discutidos, um diz respeito à questão etária de um dos autores do debate proposto em aula, o que nos direcionou a discussão sobre os “modos de escrever típicos por geração”. Um dos colegas destaca seu estranhamento com a escrita de Gupta, antropólogo indiano-americano conhecido, por exemplo, por suas discussões sobre antropologia do estado. Conforme ele, antes de saber o gênero de Gupta, associava o autor a uma “escrita feminina” devido a um estilo que em sua concepção remete à sensibilidade. Questionado por nós, as únicas mulheres, sobre o porquê de sua associação, sua resposta foi que os homens possuiriam uma escrita mais dura, trazendo como exemplo a forma de escrever de Bruno Latour, segundo o qual ele via claramente que teria sido um homem que escreveu, enquanto as mulheres, como Haraway, teriam maior sensibilidade uma vez que sua narrativa era mais descritiva que propriamente teórica/analítica de cunho mais rígido como a de Latour. Por isso, até descobrir o gênero do antropólogo, esse estudante referia-se à Gupta como uma mulher.

Na sequência, nessa mesma disciplina, nos deparamos com mais uma situação em que outro colega (cis e branco) pergunta ao professor o motivo de se colocar um texto no programa a respeito de uma genealogia das políticas públicas para população LGBT diante de um cenário da greve dos caminhoneiros, especialmente porque essa vinha sendo o debate dessa aula. O texto em questão apresentava a construção das políticas públicas a partir do embate entre movimentos sociais, representantes da administração pública, políticos e pesquisadores nos diferentes eventos e conferências realizadas para refletir sobre as demandas de uma população em construção. Considerando o cenário atual de ataques a qualquer discussão sobre gênero e sexualidade na

educação, apresentação de propostas na Câmara de Deputados que procuram reduzir direitos sexuais e reprodutivos já conquistados e o avanço nacional e internacional do que se tem chamado de “perigo da ideologia de gênero” soava no mínimo estranho achar que um debate sobre políticas LGBT algo desconectado do debate de governamentalidade.

Apontar que há especificidades na escrita por gênero, destacar a importância da subjetividade para a produção do trabalho, mas sem a tomar como cindida e chamar a atenção para a existência de temas mais relevantes para o debate atual nos faz levantar a questão sobre como, a despeito de mudanças na discussão antropológica, ainda pairar o mito do antropólogo assexuado, em que um campo de debate sobre antropologia econômica e política temas como gênero e sexualidade não lhes diz respeito ou constitui-se como de importância minoritária para o cenário político atual no Brasil. Ao serem interpelados por nós, as únicas mulheres da aula, esses colegas, que antes se apresentavam intensamente em debates, passaram a se silenciar diante de nossas participações em sala de aula.

Nessas diferentes experiências relatadas os homens cis branco pouco explicitaram os questionamentos sobre a subjetividade ligados à sua identidade de gênero e racial nessas diferentes experiências relatadas. Mas em um outro contexto também somos interpeladas a pensar a nós mesmas e nossa branquitude e cisgeneridade. No processo de ações afirmativas, disciplinas em diferentes cursos têm se proposto a alterar as suas ementas para introduzir novos debates teóricos e epistemológicos, trazendo autores/as que vem produzindo a partir de outra posição geopolítica e corpolítica: como autores/as negros/as, indígenas, feministas latinoamericanas, africanas e do sul-asiático. Esse foi o caso de uma disciplina por nós cursada em outro programa de pós-graduação, ministrada por dois professores com formação na área e que contou com participação de 50 alunos (35 mulheres e 15 homens), com o objetivo de pensarmos todos esses processos que vínhamos vivenciando na academia.

Os professores (um homem e uma mulher brancos) justificavam que a disciplina emergia diante de um contexto das ações afirmativas implementadas desde a graduação na instituição e que havia modificado a cara do curso onde estavam ministrando, um local marcadamente branco, trazendo à tona a necessidade de descolonizar o



¹ Compreendemos como racismo institucional conforme a definição proposta pelo Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI) implementado no Brasil em 2005, isto é, como “o fracasso das instituições e organizações em prover um serviço profissional e adequado às pessoas em virtude de sua cor, cultura, origem racial ou étnica. Ele se manifesta em normas, práticas e comportamentos discriminatórios adotados no cotidiano do trabalho, os quais são resultantes do preconceito racial, uma atitude que combina estereótipos racistas, falta de atenção e ignorância. Em qualquer caso, o racismo institucional sempre coloca pessoas de grupos raciais ou étnicos discriminados em situação de desvantagem no acesso a benefícios gerados pelo Estado e por demais instituições e organizações. (CRI, 2006, p.22).

conhecimento e repensar as práticas acadêmicas. Mas ao longo da disciplina, embora os esforços dos professores em realizar esse exercício, percebemos que as relações em sala de aula mantinham explicitamente relações de poder em que a branquitude operava com força na forma como os debates iam se delineando. As ponderações levantadas por colegas negros/as eram marcadas por posturas e falas que indicavam o racismo institucional¹ presente nas universidades, diferentemente da forma como acontecia com colegas brancos quando apresentavam ou colocavam-se em debate.

Passamos um semestre percebendo esse desconforto que pairava sobre a sala de aula, acompanhada de um esvaziamento da turma, principalmente, de colegas negros. Se, inicialmente, a sala se encontrava lotada, ao final do período não apresentava mais do que vinte e poucas pessoas. A forma como a discussão acontecia e quais corpos eram maiores alvos de uma postura mais agressiva ficou evidente para nós quando fomos discutir nosso seminário nessa disciplina. Em um grupo formado por três mulheres, duas brancas e uma negra, a discussão suscitada e o diálogo com professores demonstrou que as mulheres brancas que falaram tiveram sua fala recepcionada pelo professor, um homem branco e cis, enquanto a colega mulher e negra, ao apontar as questões dos textos por nós apresentadas, recebeu uma outra postura do mesmo professor. O que queremos dizer com uma postura mais receptiva por parte do professor? No contexto dessa aula em específico, percebemos que quando mulheres brancas apresentavam seus seminários, o professor quase não as interrompia para fazer apontamentos, ao passo que quando alunxs negrxs faziam suas falas em sala, tudo lhes era questionado, a ponto de muitas vezes não conseguirem concluir seus raciocínios em um ambiente de pós-graduação, que frequentemente se apresenta como o lugar propício e fértil para debates e reflexões.

Mas nesse mesmo ambiente também percebemos que quando uma mulher, pesquisadora e branca, por mais conhecimento de economia e política que tenha, em uma situação em sala de aula, em que se discutia o imperialismo, colonialismo e as relações com o capitalismo, teve seu conhecimento questionado pelo mesmo professor. Tal situação levou a aluna a se utilizar de sua autoridade na área, trazendo autores e recorrendo a um colega (homem e negro) que fazia parte do mesmo grupo que ela, a fim



de apontar ao professor que sabia do que estava falando sobre o funcionamento do capitalismo, economia, política e antropologia em contextos globais. Esses foram apenas alguns fatos que nos deixou claro o poder das marcas raciais, branca e negra, mas também do machismo estrutural que compõe a academia ainda hoje (2019) e como as relações são constituídas a partir não apenas das leituras que estudamos como igualmente do jogos de poder em questão, que irão ditar qual conhecimento é mais válido que outro e quais corpos estão autorizados a falar e quais conteúdos podem falar.

Em sua recente fala na abertura da 12^a Festipoa Literária², a filósofa brasileira Djamila Ribeiro nos incita a repensar algumas questões relativas ao meio acadêmico tal como ainda nos encontramos atualmente. A autora coloca que uma das grandes falhas do nosso país é a colonização e a permanência da violência colonial, aproveitando então para fazer uma crítica ao uso do termo e teorias que se popularizaram sobre estudos pós-coloniais. Para ela é impossível pensar em um Brasil pós-colonial quando o genocídio da população negra é muito grande e acontece por diversas vias ainda em 2019. Conforme Ribeiro, em um país onde a população negra foi impedida em estudar em diversos momentos históricos, problematizar o conceito de pós-colonialidade é necessário, uma vez que apenas recentemente temos a implementação das ações afirmativas na graduação e pós-graduação no Brasil.

Se observamos as experiências relatadas anteriormente sobre racismo institucional no contexto da disciplina que cursamos, em que alunos/as negros/as foram, muitas vezes, silenciados/as e/ou questionados/as de forma agressiva, sem conseguirem expor e/ou concluir suas críticas aos textos no ambiente acadêmico, poderemos observar que ainda nos encontramos em uma academia muito eurocentrada na qual, por exemplo, Foucault é mais referenciado que Gonzalez no Brasil. Pouco se sabe, fora do país, o que produzimos e nos parece, tal como Djamila Ribeiro apontou, que nem fazemos questão de evidenciar os estudos brasileiros produzidos por brasileiros justamente por ainda sermos muito colonizados. Uma das colocações da autora no que tange a isso é o fato de que o interesse pelo Brasil por parte de acadêmicos embora tenha crescido nos últimos tempos, mesmo acadêmicos brasileiros não reconhecem o trabalho de seus pares no que se refere aos estudos sobre, no e do Brasil, vindo a incluir

² Vídeo completo: <https://www.youtube.com/watch?v=sxTAOAS6xJ8> Acesso em 01.05.2019.



referências estrangeiras como eixos teóricos principais de suas pesquisas para compreender nosso país. Nesse sentido, ela que questiona: Há brasileiros/as especialistas em Foucault, Butler, Deleuze e Guattari, mas quantos são especialistas em autores e autoras brasileiros/as? Por que não valorizamos o que produzimos? Ou por que acadêmicos estrangeiros não nos lêem ou nos traduzem para suas línguas nativas?

Nesse contexto, incluir textos de mulheres, pessoas negras, trans ou indígenas não implica necessariamente em modificações na escrita e na prática acadêmica, pois, como destacamos anteriormente, uma disciplina de pós-graduação que objetivava descolonizar acabou por reiterar a branquitude e masculinismo do conhecimento. Seria necessário questionar como processos de marginalização³ moldam a produção dos trabalhos acadêmicos, bem como as relações entre pares na academia. As universidades têm um longo caminho para transformarem seu corpo docente e se tornarem etnicamente diversos, bem como transformar o ensino através da inserção de outros autores para além do Norte Global.

³ Por processos de marginalização, nos referimos a produção de desigualdades/exclusão resultante de diversos fatores, no caso específico, ao modo como o ambiente acadêmico produz relações desiguais oriundas de um modelo estrutural eurocentrado.

É diante de algumas situações como estas descritas acima que nos questionamos que academia é essa e que antropologia é essa que praticamos? Que academia queremos e o que estamos fazendo para alcançá-la diante de um cenário de política de ações afirmativas? Qual é o papel da antropologia nesse contexto?

Vivenciamos uma academia e uma disciplina estruturada a partir de um modelo eurocentrado e elitista, chega a ser paradoxal observarmos que antropologia enquanto uma área do conhecimento que se propõe a pensar a diversidade e diferença não consiga repensar suas práticas institucionais, mantendo-se arraigada às práticas que a produziram em um outro contexto no século XIX. As ações afirmativas e os debates surgidos em torno delas no Brasil evidencia que tanto a academia quanto a antropologia brasileira não está preparada para acolher essa diversidade (mulheres e homens negros/as, trans, deficientes, indígenas, por exemplo). Nos encontramos em um cenário expansão de acesso (embora as diversas limitações), em que a questão da permanência desses outros corpos subalternizados não estão sendo pauta de discussão. É exatamente nesse cenário que é possível visualizar o que é estrutural e o que não é, mas também o quanto essa estrutura tem sido abalada quando esses outros

corpos passam a ocupar esses espaços acadêmicos. Nos parece que está sendo difícil para a prática antropológica entender que o seu objeto de estudo não é mais apenas objeto, mas sim produtor de conhecimento, tal como os acadêmicos/as majoritariamente brancos que têm historicamente seu reconhecimento intelectual. A antropologia deve e precisa rever suas práticas, escutando e aprendendo com as formas de experimentar/conhecer o mundo que fogem ao modelo eurocentrado, dualista e iluminista que ainda perpetua os *ethos* acadêmico.

As situações relatadas levou-nos, enquanto pesquisadoras mulheres cis e brancas, a pensarmos na forma como se constitui a linguagem dominante como forma de manutenção de poder e como pensar na antropologia, por exemplo, o uso da primeira pessoa. A linguagem antropológica na primeira pessoa não é suficiente para problematizarmos as críticas que emergiram no debate relatado acima porque o chamado de autoras como Ribeiro (2017), implica a necessidade de refletir sobre a posicionalidade dos sujeitos que produzem conhecimento. Por isso, é enfática em afirmar que:

Essa insistência em não se perceberem como marcados, em discutir como as identidades foram forjadas no seio de sociedades coloniais, faz com que pessoas brancas, por exemplo, ainda insistam no argumento de que somente elas pensam na coletividade; que pessoas negras, ao reivindicarem suas existências e modos de fazer político e intelectuais, sejam vistas como separatistas ou pensando somente nelas mesmas. Ao persistirem na ideia de que são universais e falam por todos, insistem em falarem pelos outros, quando na verdade, estão falando de si ao se julgarem universais (Ribeiro, 2017: 31).

O privilégio epistêmico (Saffioti, 1992) não é resolvido com a adição da subjetividade do pesquisador, nesse caso, masculino e branco. O silêncio ou a evasão do debate (observado na aula de teorias antropológicas na qual discutimos os textos de Abu-Lughod), sob a justificativa dos colegas homens de que preferem ouvir e aprender, são indicativos de que a pertinência da crítica não leva a uma transformação epistêmica da academia. Collins (1989) destaca que a validação do conhecimento realizada a partir de critérios políticos e epistemológicos no qual estão inseridos os pesquisadores tem sido marcado por uma ciência masculinista e branca que tende a negar o pensamento social produzido por outras



epistemologias. A atitude de silenciamento e evasão por parte dos acadêmicos mencionados, marca o que Ribeiro (2017) chama a atenção sobre a hierarquização de saberes como produto da classificação racial da população, pois “[...] quem possui o privilégio social possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal de ciência é branco”. É nesse contexto que Collins (1989) afirma que:

Uma vez que pesquisadores têm largamente valores, experiências e emoções diferentes, a Ciência genuína é considerada inatingível, a menos que todas as características humanas, exceto a racionalidade, sejam eliminadas do processo de pesquisa. Seguindo regras metodológicas rígidas, os cientistas pretendem se distanciar dos valores, interesses e emoções gerados por sua classe, raça, sexo ou situação única e, ao fazê-lo, tornam-se observadores desapegados e manipuladores da natureza. (Collins, 1989: 754 - tradução nossa).

Para Simmonds (1999), essa forma de produção do conhecimento torna-se incompatível corpos marcados por uma história colonial e que constituiu as relações com a produção científica. A importância em trazer o corpo reside no lugar que este ocupa como uma estratégia de crítica teórica porque é a partir dele que se pode discutir as relações entre a experiência individual e a estrutura social que marcam e produzem sujeitos, conceitos, representações, teorias e epistemologias. O fato de que a teoria social tem sido produzida excluindo as experiências particulares ou os corpos, ainda que fale do corpo, constituindo um pesquisador/teórico é alguém desencarnado, para a autora, só foi possível de um lugar de privilégio, como do homem branco, cis e hétero acadêmico que pode se dar ao luxo de não falar de si como um corpo marcado.

Do olhar distanciado à posicionalidade

Imagine o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próximo a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista. Tendo encontrado um lugar para morar no alojamento de algum homem branco – negociante ou missionário – você nada tem para fazer a não ser iniciar imediatamente seu trabalho etnográfico. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar – pois o homem branco



está temporariamente ausente, ou, então, não se dispõe a perder tempo com você. Isso descreve exatamente minha iniciação na pesquisa de campo, no litoral Sul da Nova Guiné. Lembro-me bem das longas visitas que fiz às aldeias durante as primeiras semanas; do sentimento de desespero e desalento após inúmeras tentativas obstinadas mas inúteis para tentar estabelecer contato real com os nativos e deles conseguir material para a minha pesquisa. Passei por fases de grande desânimo, quando então me entregava à leitura de um romance qualquer, exatamente como um homem que, numa crise de depressão e tédio tropical, se entrega à bebida. (Malinowski, 1978: 19).

Nesse relato Malinowski faz um convite ao leitor a imaginar o trabalho do etnógrafo em localidades distantes do contexto do homem branco, sozinho, apenas com seu material, não familiarizado, despido de conhecimento prévio e nem um guia ou orientador que possa indicar caminhos. Esse é o contexto do trabalho de campo imaginado pelo antropólogo em um momento de institucionalização da disciplina. Podemos observar que a credibilidade da distinção entre eu-outro e do resultado, a criação de um contexto – uma cultura, uma sociedade – como uma totalidade, é marcado pelo dualismo entre observador e observado. Strathern (2014) destaca que esse artifício foi importante para a constituição dessa antropologia (chamada por ela de modernista), a fim de tornar inteligível o que era “exótico” e “estranho” para as sociedades ocidentais, criando assim uma distância entre escritor/a, leitor/a e sujeitos estudados/as, em que o antropólogo é aquele que realiza a mediação.

O autor, então, segue descrevendo suas emoções, pensamentos e dificuldades em estabelecer “um contato real” com aqueles chamados nativos, com o intuito de mostrar ao leitor/a, através da escrita, o processo de objetivação do trabalho antropológico. Nos parágrafos seguintes a esse trecho da introdução dos Argonautas há toda uma descrição de como o campo foi se constituindo e as relações que estabeleceu ao longo do tempo para produzir um conhecimento antropológico “verdadeiro” da cultura do outro e, assim, explica o que é o método etnográfico. Aqui o contexto em que realiza o trabalho de campo é acionado para produzir determinado efeito, constituindo um estilo de escrita que marca essa tradição da antropologia moderna para comprovar que o antropólogo esteve lá.

O antropólogo é aquele que narra, a partir da sua experiência, a cultura do “nativo”, descrevendo o contexto sob



o qual se teria “uma visão das sociedades individuais como entidades a serem interpretadas em seus próprios termos, de modo que tanto as práticas como as crenças deveriam ser analisadas como intrínsecas a um contexto social específico” (Strathern, 2014: 168). Assim, as culturas “alienígenas” passam a ter uma lógica e tornam-se legíveis para o/a leitor/a através dessa estratégia textual malinowskiana, de tal modo que se torna possível empreender o relativismo. A posição de Malinowski como homem branco aparece, mas não é objeto de qualquer reflexão porque essa divisão entre observador e observado, argumenta Strathern (2014), era parte do exercício teórico realizado por meio do trabalho de campo e demarcava a “entrada” em outra cultura, constituindo, como se observa, o arranjo textual empreendido pelos antropólogos modernistas para a construção do Outro.

Agora imaginemos a situação de Ruth Landes, norte-americana, que investigou o candomblé em 1938, na Bahia. Encontrando dificuldades de realizar o trabalho de campo por estar sozinha, o relato malinowskiano teria uma perspectiva diferente sobre as relações estabelecidas, as emoções e o lugar da pesquisadora estaria evidenciado. O relato sobre essa experiência compõe a coletânea *Women in the field*, escrito na década de 1970, uma proposta que assume uma perspectiva de escrita malinowskiana, mas a partir da inserção de antropólogas mulheres que expõem o cotidiano, desafios e emoções do fazer etnográfico. A organizadora da coletânea é clara em dizer que os aspectos subjetivos e as formas como se dá a interação em campo constituem não apenas para os aspectos metodológicos da pesquisa, mas também para a construção de uma teoria sobre a cultura. É a partir da ideia da presença do antropólogo/a que esteve lá, narrada através dos dilemas e dificuldades do trabalho de campo, propõe evidenciar a posição de gênero na experiência antropológica e as consequências teóricas desse processo, para chamar a atenção, especialmente dos homens antropólogos, ao modo como gênero está presente na constituição da disciplina e do aprendizado do fazer etnográfico (Golde, 1970).

Vinte anos depois desse lançamento, Behar (1993) reflete sobre o lugar das mulheres e dos sujeitos subalternizados - aqueles que foram sempre objetos da pesquisa antropológica - na tradição - no cânone - da disciplina que, em geral, inclui apenas Benedict e Mead como as mulheres que contribuíram para a teoria. A escrita da cultura tem se dado a partir da

negação da contribuição das mulheres e a autora questiona o como uma disciplina que está envolvida com a multiplicidade e diversidade ainda seria concebida em termos patrilineares e eurocêntricos. Por isso, montou um seminário com o objetivo de analisar a escrita da cultura realizada por mulheres, o que resultou em uma conferência e, posteriormente, o dossiê na revista *Critique of Anthropology*. Os ensaios presentes nessa coletânea, portanto, objetivam oferecer uma outra forma de contar a história da antropologia, incluindo a escrita etnográfica e teórica das mulheres.

A manutenção do prestígio de cânones europeus, masculinos e brancos como aqueles que contam como crítica teórica ainda permanecia (e ainda permanece, de modo geral) nas disciplinas de teoria, como resgata Behar (1993) a respeito da história da antropologia. Mulheres que produziram e não foram publicadas ou não tiveram suas reflexões perpetuadas porque não possuíam poder político acadêmico para formarem escolas/departamentos ou por políticas editoriais que consideravam que suas obras não seriam vendáveis. Como demonstra, em um contexto em que a escrita etnográfica começa a esboçar certa propensão a uma espécie de neutralidade, a escrita das mulheres, especialmente, nativas indígenas estadunidenses e afro-americanas, não eram consideradas adequadas para esse novo cânone. Eram textos híbridos que mantinham a tensão na relação eu-outro, essas autoras, diz Behar (1993), mostravam que antropólogos/as não falam de uma posição fora, escrevendo, portanto, texto autoreflexivos muito antes das discussões sobre autoridade etnográfica. Algo que será retomado na antropologia pós-moderna, sem, contudo, retomar autoras que na década de 1930 já realizavam essa perspectiva que questiona a autoridade etnográfica.

Em uma linha que procura pensar gênero na discussão sobre o trabalho de campo e assumindo que as experiências de campo são corporificadas, Alinne Bonetti e Soraya Fleischer (2007), em *Entre saias justas e jogos de cintura*, propõem uma reflexão das implicações das experiências em campo considerando o recorte de gênero como produtivo do/ no campo, indicando que a antropologia é produzida pela presença corporal de um ou uma antropólogo/a em campo, de tal modo que não se pode deixar de lado a dimensão corporal (e não apenas subjetiva) que marcam nosso pertencimento no mundo.



Essas coletâneas, escritas em épocas diferentes e absorvendo debates diferentes da crítica da *representação* na escrita etnográfica, estão colocando em evidência que o lugar da autoridade etnográfica é uma posição que está implicada em uma geopolítica e corpo-política do conhecimento, uma vez que são lugares que produzem dinamicamente o Outro a partir da relação no encontro etnográfico, interferindo na produção da pesquisa e das interlocuções possíveis. Uma antropologia feminista (Strathern 1987) tem se desenvolvido desde a publicação, na década de 1980, de *Writing Culture*, de James Clifford, como resposta a uma pretensa perspectiva que ainda que questionasse a autoridade do antropólogo não deixava de supor uma neutralidade de gênero no processo de escrita.

Writing Culture teve um impacto sobre as antropólogas feministas, considerando a resposta do organizador a quase ausência de mulheres na coletânea. Este mostrou a dificuldade dos homens antropólogos em lidar com a escrita feminista, um projeto de escrita que não seria identificado com a suposta neutralidade porque, afinal, são mulheres, o Outro. Por isso, diversas autoras passaram a produzir etnografias feministas procurando pensar tanto o compromisso do feminismo com uma crítica e transformação das relações de poder quanto à crítica da cultura, através de uma atenção às questões de raça, classe, gênero, sexualidade e relações geopolíticas. Como resultado, as mulheres antropólogas compreenderam que não respondiam apenas ao masculinismo da obra, mas às críticas feministas feitas por mulheres historicamente subalternizadas, como mulheres negras e do Sul Global que ao criticarem as narrativas e formas de representação do feminismo ocidental, deixavam claro que as mulheres do Norte Global criaram um Outro cultural em suas imagens sobre as mulheres do Sul Global (Behar, 1993).

A forma narrativa malinowskiana apresentada inicialmente marcou uma tradição antropológica que Grossi (1992) destaca como o mito do antropólogo neutro e emergiu em contexto colonial para discutir cultura e diversidade. Como diz a autora, é “com a inserção das mulheres no campo antropológico se descobre também que a Antropologia era androcêntrica, que a ‘busca do outro’ era sempre a de um homem falando com e em nome de outros homens” (GROSSI, 1992: 10). Esse projeto malinowskiano, como se evidenciou na retomada com as autoras citadas e com as críticas à autoridade

etnográfica feitas por Abu-Lughod e outras feministas, mostraram que esse modelo eurocentrado branco e colonial foi questionado. Tal propósito, portanto, tornar-se-ia possível na medida em que a localização tanto geográfica quanto subjetiva dos sujeitos fossem evidenciadas e articuladas as dinâmicas de poder que constituem as relações acadêmicas. O conhecimento é produzido em um mundo hierarquicamente organizado em estruturas geopolíticas de poder. Portanto, a posição do sujeito do conhecimento é constituída geográfica, política, histórica e subjetivamente que possibilitam que se fale de algum lugar. Assim, a posicionalidade do eu antropológico e as representações que construímos sobre o outro são verdades posicionadas que confrontam as representações que construímos sobre o Outro.

O potencial crítico do lugar de fala

Como coloca Costa (2002) se a questão da localização ou do lugar de enunciação não seria uma preocupação exclusiva da teoria feminista, como observamos em debates das tradições hermenêuticas, bem como na crítica à colonialidade do saber, sustenta que é na perspectiva feminista que essa problematização torna-se axiomática, dado o destaque que a discussão sobre o lugar de enunciação do sujeito assume para pensar a plurivocalidade presente na política feminista. Adverte a autora que já estamos, de saída, localizados em diferentes posições de privilégios e opressões e somente podemos falar a partir desses pontos - tanto geograficamente quanto política, corporal e subjetivamente. Por isso, assumir essa política da localização implica reconhecer que o lugar de enunciação parte de uma experiência concreta atravessada por relações de poder que constitui nossas narrativas, história, subjetividades e nosso modo de estar e viver no mundo.

São as discussões empreendidos sobre a categoria “mulher” enquanto sujeito do feminismo, como apresenta Costa (2012), que apontam os impasses teóricos e políticos sobre a importância do debate a respeito da posicionalidade. As críticas à política de identidade e representação nos feminismos passaram a contestar que mulher apresentava-se como uma identidade una e estável e refletia, assim, os interesses e objetivos de um grupo específico. Por isso, passa-se a colocar a importância de se pensar lugares de



fala e as posições de sujeito, afirmando que mulher é uma posicionalidade porque se trata de uma identidade que é assumida politicamente, localizada, seja geográfica, econômica, sexual, etnicamente e assim por diante falando.

Butler (2018), em uma importante reflexão sobre os perigos ontológicos de uma metafísica da substância no feminismo, pergunta se haveria um sujeito anterior a representação e à espera da mesma. Para tentar responder esse questionamento, recorre a ficção de uma de teoria fundacionista dizendo que supor a existência de uma identidade comum do termo mulheres é problemático do ponto de vista político pois pressupõe uma universalidade das experiências. Para a autora,

Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa”, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas (Butler, 2018: 21).

A partir dos debates do feminismo negro, a filósofa brasileira Djamila Ribeiro (2017), por exemplo, nos possibilita problematizar ainda mais essa questão relacionado à constituição dos sujeitos quando apresenta um debate em torno da invisibilidade das mulheres negras dentro do movimento feminista. Conforme a autora, a categoria “mulher” não contemplaria as mulheres negras pois o *modo operandi* científico ainda é fortemente colonizado. Para a autora, insistir no termo “mulheres” como categoria universal, não marca as diferenças que existem entre as mesmas, o que por sua vez, visibiliza apenas um grupo específico de mulheres.

Por isso, destaca a importância do lugar de fala. Quem são essas mulheres que ganham o *status* de sujeito dentro do feminismo? Seriam aquelas que desenvolvem teorias e pensamentos. Nesse sentido, é importante que mulheres negras façam uso criativo do lugar marginal que ocupam na sociedade para desenvolverem seus próprios pensamentos. As “outras mulheres”, contribuiriam também nesse processo reconhecendo historicamente o direito a fala. Mas o que significa o reconhecimento ao direito à fala?

Como coloca Bahri (2013), a partir das considerações de Spivak (2010) sobre se pode o subalterno falar, o projeto de pós-colonialidade literária proposta pelo feminismo implica também pensar os problemas de posicionamento e localização e, então, quem pode falar por quem, quem ouve e como se representa a si mesma e aos outros sem outreficar. Os riscos desse debate sempre levam a pensar o essencialismo ou a usurpação do lugar de fala. Puar (2013) chama atenção dos riscos dessa política a partir da discussão sobre interseccionalidade, ao destacar os limites de um debate que pode levar a essencialização de identidades na diferença, produzindo um Outro como específico em uma matriz normativa. O alerta é sobre a produção da diferença interseccionalmente constituída que toma o termo como mulheres relacionado às mulheres brancas e, especificamente, às mulheres cis brancas heterossexuais. Essa produção da identidade e da diferença reassegura o lugar de mulheres brancas, a partir de uma posição de sujeito central sem problematizá-los.

Spivak (2010) faz um chamado aos perigos da representação do sujeito, especialmente aquela construída por intelectuais que visam dar voz ou que representam os sujeitos por quem falam, em produzir uma violência epistêmica outremizando corpos já subalternizados. Discutindo sobre as implicações da representação dos sujeitos denominados do Terceiro Mundo pelos intelectuais do Primeiro Mundo, que marcaram a si como não-representantes ausentes que deixam o oprimido falar, demonstra como essa prática de pode acabar por manter essencialismos e o imperialismo que resulta em violência epistêmica porque se produz em contexto institucional e discursivo de relação entre ocidente e não-ocidente.

Bahri (2013) chama de “tokenização” esse processo de colocar no lugar de “falar por” porque se acredita ser representante de determinada categoria. Esse processo produz essencializações identitárias ainda que sob a égide do debate interseccional, na medida em que apresenta a diferença e unidade a partir de adições a identidade mulher, como “do terceiro mundo”. Tem como efeito a guetização e silenciamento de outros indivíduos e dos agenciamentos dessas categorias identitárias na constituição de novas colonialidades do poder.

Narayan (1997) afirma que a tese fundamental da epistemologia feminista é que nossa posição no mundo



torna possível perceber e compreender diferentes aspectos da atividade humana considerando os diferentes marcadores sociais. Esse projeto tem, filosófica e politicamente, problematizado a imagem abstrata, racionalista e universal da teoria científica, em que muitas vezes, metáforas sexistas e racistas foram utilizadas para produzir conceitos e teorias, bem como realiza críticas aos dualismos emoção/razão, cultura/natureza, universal/particular, característicos do pensamento filosófico ocidental e que contribuem ainda hoje para um certo tangenciamento ao caráter corporificado do conhecimento, principalmente, de pesquisadores homens brancos.

Tem-se, então, colocado em xeque a ideia de um eu e outro essencializado, advertindo-se os perigos da essencialização das diferenças como universais. Essa problematização realizada pela teoria feminista destaca que tal relação não é algo dado. Sendo uma prática acadêmica que transita entre eus e outros passa a marcar os lugares de enunciação porque são corpos que falam, corpos que habitam o mundo e são a partir da presença na academia desses corpos marcados como Outros que ruídos são produzidos à estrutura da produção do conhecimento.

Esse debate, acredita Abu-Lughod (1991), contribui à antropologia em lembrar que o eu e o outro são sempre uma construção e a construção dessa relação de diferença implica um processo de ignorar outras formas de diferenças e suas intersecções. Como tem demonstrado o debate decolonial, especialmente uma epistemologia feminista decolonial, os Outros são todos aqueles que escapam a esse modelo de referência tomado como neutro ou ausente de marcação particularista. O eu é uma condição dividida, marcada pela intersecção de diferentes camadas de diferenças, uma condição que aponta para a questão da posicionalidade.

A ideia de que o eu pode se manter afastado ou distante mesmo quando estuda sua própria sociedade não se sustenta. O sujeito antes de se tornar referência em uma relação sujeito-objeto, deve ser considerado dinamicamente como efeito de relações sociais, sexuais e étnicas complexas que constituem-no e posicionam-no. É nesse sentido, diz Abu-Lughod (1991), que a partir da particularidade que feministas e antropólogos halfies indicam que a produção do conhecimento é marcada por relações de diferenciação e poder porque o que parece ser uma distância, na realidade é uma posição dentro de um

complexo político-histórico. Por isso, Narayan (1997) destaca que nosso pertencimento de classe, raça/etnia, gênero, sexualidade e nacionalidade, assim como, nossa situação histórica concreta, tem desempenhado papel significativo em nossa perspectiva sobre o mundo. Para a autora, é um imperativo metodológico compreender essas complexidades e as relações de poder envolvidas em diferentes situações culturais, históricas e da produção do conhecimento porque ninguém existe no mundo de forma não-inserida.

Spivak (2010) a partir de críticas realizadas a autores como Deleuze e Foucault, questiona o modo como o sujeito subalterno é representado por esses autores. Ao demonstrar que há uma negação de uma representação ou discurso produzido sobre o sujeitos subalterno, a autora destaca que há a construção de uma posição de não-representante do intelectual como uma analista que ilumina as práticas e regimes de poder e verdade quando deixa que “os subalternos falem por si”. Como deixa claro, Foucault e Deleuze ainda que questionem o lugar do intelectual como aquele que não fala pelo subalterno, não analisam a própria cumplicidade com os mecanismos de poder colonial, na medida em que o sujeito a qual questionam ainda está circunscrito ao Ocidente. Para a autora, há limites para se falar pelo outro, especialmente, ao se considerar as colonialidades epistemológicas e institucionais de produção do conhecimento que produzem as possibilidades do Outro, o subalterno, falar em textos de intelectuais quando não há um contexto dialógico na fala porque essa passa pela intermediação do autor/pesquisador.

Por isso questiona Abu-Lughod (1991) sobre como descolonizar ou produzir uma prática decolonial de escrita quando se mantém uma relação autor-interlocutor que estabiliza posições de sujeito na própria textualidade que se pretende trazer uma virada na forma de pensar saberes outros? A pergunta que lança é pertinente para refletir sobre a descolonização em nível textual e seus limites:

Qual seria a nossa reação se os estudiosos masculinos declarassem seu desejo de “deixar as mulheres falarem” em seus textos enquanto continuassem a dominar todo o conhecimento sobre eles, controlando a escrita e outras práticas acadêmicas, apoiadas em suas posições por uma organização particular da vida econômica, social e política? (Abu-Lughod, 1991: 469 - tradução nossa).



A autora está indicando os limites de “dar voz”, da multivocalidade, quando a voz do outro está ainda inscrita nessa moldura da produção do conhecimento entre nós-eles, como aquelas atravessadas por gênero, raça, nacionalidades, por exemplo. Compreende que a polifonia ainda que questione a autoridade etnográfica, uma descolonização a nível textual, deixa de discutir as questões do poder global na qual a antropologia faz parte. Assim, Spivak (2010) quando questiona se pode o subalterno falar, lança uma provocação para pensarmos os modos de enunciação sobre e do outro em um contexto de produção em que o subalterno não teria como representar-se e como sujeitos subalternos plenamente subjetivarem-se. Como, então, não emudecer o subalterno em nossas representações produzidas nas pesquisas? Não falar por, nem em lugar de significa assumir nosso lugar de fala, uma posição de sujeito que ocupa múltiplos lugares e múltiplas audiências.

Considerações finais

O trabalho acadêmico, pelo menos nas ciências sociais, não pode ser separado das condições do mundo real em que ocorre. Os arcabouços teóricos que usamos e os fenômenos que escolhemos explorar são afetados de inúmeras formas pelas circunstâncias políticas, econômicas e culturais em que realizamos nossa pesquisa, mesmo que essa pesquisa seja sobre o passado distante ou lugares distantes. Como estudiosos da ciência argumentam há décadas, até mesmo o estudo de objetos físicos e forças distantes dos assuntos humanos é condicionado pelas circunstâncias históricas que cercam a pesquisa.

Neste artigo, procuramos discutir a importância da posicionalidade como uma estratégia teórica e metodológica para a antropologia porque significa pensar que as posições de sujeito são ocupadas e são múltiplas, discursivamente construídas. Esse entrelaçamento entre interseccionalidade e agenciamento implica considerar os corpos não como unidades a qual se constata pertencimentos múltiplos de identidade, mas como um entre-corpos, um encontro desterritorializante e reterritorializante. Aproximando à discussão de Abu-Lughod (1991), a comunicação e leitura do mundo, nesse contexto, implica pensar os agenciamentos de nossas posicionalidades como constitutivas e constituindo

relações entre recepção, audição e interpretação. A comunicação, portanto, deve ser entendida com interepistêmica, pois todo o conhecimento é situação, já que é um corpo que fala, uma corpo-política do conhecimento, e a partir de algum lugar, de espaços subalternizados, portanto, uma geopolítica do conhecimento.

Referencias bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila (1991). Writing against Culture. En FOX, R. (ed.) *Recapturing Anthropology*. pp. 137-162. Santa Fe: School of American Research.
- BAHRI, Deepika (2013). Feminismo e/no Pós-Colonialismo. En *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis. Vol 21, Nº 2, pp. 659-688.
- BEHAR, Rute (1993). Introduction. En *Critique of Anthropology*, Vol 13, Nº 4, pp. 307-325.
- BONETTI, Alinne & FLEISCHER, Soraya Resende (2007). *Entre Saias Justas e Jogos de Cintura*. Santa Cruz do Sul; Florianópolis: EDUNISC e MULHERES.
- BUTLER, Judith (2018). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARVALHO, José Jorge (2001). O olhar etnográfico e a voz subalterna. En *Horizontes Antropológicos. Porto Alegre*. Vol 7, Nº 15, pp. 107-147.
- CÉSAIRE, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- COLLINS, Patricia Hill (1989). The Social Construction of Black Feminist Thought. En *Signs Journal of Women in Culture and Society*. Vol 14, Nº 4, pp. 745-773.
- COLLINS, Patricia Hill (2001). The social construction of black feminist thought. En: *Bhavnani, Kum Kum: Feminism and Race*. Oxford University Press, 2001, pp. 184-202.
- Costa, Claudia de Lima (2002). O sujeito no feminismo: revisitando os debates. En *Cadernos Pagu*. Campinas. n. 19, pp. 59-90.
- CRI (2006) *Articulação para o Combate ao Racismo Institucional. Identificação e abordagem do racismo institucional*. Brasília: CR.
- FANON, Frantz (1975). Do pretense complexo de dependência do colonizado. En FANON, Frantz (Ed), *Pele Negra, Máscaras Brancas*. (pp. 97-120). Porto: Paisagem.



- GOLDE, Peggy (1970). *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- GONZALES, Lelia (1983). Racismo e sexismo na cultura brasileira. En *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS.
- GROSSI, Miriam Pilar (1992). Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”. En GROSSI, Miriam Pilar (Ed). *Trabalho de Campo e Subjetividade*. pp. 7-18. Florianópolis, PPGAS.
- HOOKS, Bell (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños .
- LUGONES, María (2014). Rumo a um feminismo descolonial. En *Estudos Feministas*. V. 23, N. 03, pp.935-952.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1978). *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- MBEMBE, Achille (2006). Nécropolitique. En *Raisons politiques*, nº 21, pp. 29-60.
- MIGNOLO, Walter (2005). A colonialidade de cabo a rabo: hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. En: LANDER, Edgardo (coord.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso.
- NARAYAN, Uma (1997). O Projeto da epistemologia feminista: perspectivas de uma feminista não ocidental. En Alison M. Jaggar & Susan R. Bordo (Eds.). *Gênero, Corpo, Conhecimento*. pp.: 276-290. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos.
- PUAR, Jasbir K (2013). “Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa”: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva. En *Revista Meritum*. Belo Horizonte. Vol. 8, n. 2, pp. 343-370.
- QUIJANO, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En LANDER, Edgardo (ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-245). Caracas: Clasco.
- RIBEIRO, Djamila (2017). *O que é lugar de fala? Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando*.
- SAFFIOTI, Heleieth (1992). Rearticulando gênero e classe. En BRUSCHINI, C. (Org.). *Uma questão de gênero*. pp. 183-215. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas.
- SIMMONDS, Felly Nkweto (1999). “My Body, Myself: How does a Black woman do sociology?”. En PRICE, Janet y SHILDRICK,

- Magrit. (Eds.), *Feminist theory and the body*. pp.50-63. New York: Routledge.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2008). Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía. En: MEZZADRA, Sandro et al. (2008) *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales* (pp. 33-68). Madrid: Traficantes de Sueños.
- STRATHERN, Marilyn (2014). Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia. En STRATHERN, Marilyn (Ed), *O efeito etnográfico e outros ensaios* (pp.159-210). São Paulo: Cosac Naify.
- VERGUEIRO, Viviane (2015). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, pp. 35-71.

Fecha de recepción: 17 de junio de 2019

Fecha de aceptación: 1 de agosto de 2019



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional

