



e-cadernos CES

18 | 2012

Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical

Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial

Rita Laura Segato

Tradutor: Rose Barboza



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/eces/1533>

DOI: 10.4000/eces.1533

ISSN: 1647-0737

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Refêrencia eletrónica

Rita Laura Segato, « Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial », *e-cadernos CES* [Online], 18 | 2012, colocado online no dia 01 dezembro 2012, consultado a 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/eces/1533> ; DOI : 10.4000/eces.1533



GÊNERO E COLONIALIDADE: EM BUSCA DE CHAVES DE LEITURA E DE UM VOCABULÁRIO ESTRATÉGICO DESCOLONIAL *

RITA LAURA SEGATO

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

TRADUÇÃO DE ROSE BARBOZA

INTRODUÇÃO: RUMO A UM PENSAMENTO INTERPELADO E DISPONÍVEL

A questão que nos convoca hoje a discorrer sobre as práticas descoloniais que fluem na contracorrente de um mundo totalizado pela ordem da colonialidade é tão ampla que outorga grande liberdade de resposta. Eu a reformulo desta maneira: onde estão sendo abertas as fissuras que avançam, hoje, desarticulando a colonialidade do poder, e como podemos falar delas? Que papéis desempenham as relações de gênero nesse processo? A parte inicial de minha exposição me conduzirá a tratar do tema que me foi solicitado: examinar a inter-relação entre colonialidade e patriarcado e suas derivações, o *patriarcado colonial moderno* e a *colonialidade de gênero*, no contexto da luta pelas autonomias. Chegarei a esse tema, na segunda parte do texto, a partir de uma breve revisão de duas das minhas incursões e participações no feminismo e na luta indígena, que me permitiram compreender como as relações de gênero se viram modificadas historicamente pelo colonialismo e na episteme da colonialidade cristalizada e reproduzida permanentemente pela matriz estatal republicana.

* Texto apresentado no Simpósio Internacional "La cuestión de la des/colonialidad y la crisis global", organizado pela Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, dirigida por Aníbal Quijano, na Universidade Ricardo Palma, Lima, 5 a 7 de agosto de 2010.

O meu percurso argumentativo acompanhará, portanto, a sequência de resultados que conduziram à minha atual compreensão das relações entre colonialidade e gênero e, ao mesmo tempo, procurará evidenciar a tendência descolonial da minha prática acadêmica. Estou convencida de que se a minha estratégia retórica não fosse essa, perderia capacidade comunicativa ao propor um modelo de compreensão das relações de gênero na atmosfera colonial moderna.

Meu procedimento é a “escuta” etnográfica. Sou antropóloga de formação, uma profissão que, em alguns círculos e em algumas aldeias, se transformou quase em um palavrão, pois se por um lado esta disciplina pratica e emblemática como nenhuma o distanciamento e a alienação que Castro-Gómez (2005) chamou de “hybris do ponto zero”, por outro encontra-se atualmente em um processo de isolamento disciplinar que raia o fundamentalismo. Sendo assim, de que forma o caminho descolonial me alcançou em minhas práticas disciplinares e acadêmicas? Progressivamente, primeiro de uma forma inadvertida e depois teorizada, levando-me a utilizar a *caixa de ferramentas* da minha formação de forma invertida, ou seja, de uma forma que defini como uma “antropologia por demanda” – que produz conhecimento e reflexão em resposta às perguntas que me colocam aqueles que, numa perspectiva clássica, constituiriam os objetos de observação e estudo (Segato, 2006).

Em outras palavras: o que garante meu compromisso com a construção de uma marcha descolonial deriva, neste momento, da minha disponibilidade para as interpelações que me apresentam esses sujeitos, agora vistos como plenamente históricos e cujas demandas venho respondendo. Utilizarei aqui dois desses convites para introduzir o tema, dado que eles me levaram com o tempo a uma compreensão situada do conjunto de relações estruturadas pela ordem da colonialidade, assim como exigiram-me, também, construir argumentos e inclusive formular alguns conceitos que desmontam e desconstróem esquemas e categorias há muito estabelecidos. As situações atendidas acabaram por conduzir-me, dessa forma, a anunciar a quebra e a obsolescência de certos nomes de uso corrente na minha disciplina. Termos como *cultura*, *relativismo cultural*, *tradição* e *pré-modernidade* têm-se mostrado, nesse caminho, palavras ineficientes para lidar em tais frentes. Não será possível aqui detalhar os eventos que desencadearam essa transformação progressiva do vocabulário, mas será suficiente esboçar alguns resultados dessa busca por um novo conjunto de conceitos capazes de me permitir dar resposta às consultas que me foram feitas.

Espero que fique claro que, para mim, a percepção da obsolescência das palavras habituais no discurso antropológico não se deu por mero voluntarismo, mas sim por necessidade do embate argumentativo. Gostaria também de advertir que minha contribuição aqui, portanto, diferencia-se da de meus colegas na medida em que não é

exegética, nem de sistematização, nem tão pouco programática, mas eminentemente prática, como elaboração teórico - política empenhada em municiar uma prática contenciosa.

FEMINICÍDIO: SINTOMA DA BARBÁRIE DO GÊNERO MODERNO

Em 2003 fui convocada por organizações da sociedade civil a pensar sobre a forma de oferecer inteligibilidade aos numerosos e extremamente cruéis assassinatos de mulheres que ocorrem na Fronteira Norte mexicana. Trata-se dos crimes hoje conhecidos como feminicídios e que representam uma novidade, uma transformação contemporânea da violência de gênero vinculada às novas formas de guerra. A humanidade testemunha hoje um momento de tenebrosas e cruéis inovações na forma de vitimar os corpos femininos e feminizados, uma crueldade que se difunde e se expande sem contenção. Os casos de Guatemala, El Salvador e do México, no nosso continente, bem como do Congo – dando continuidade às cenas horrendas de Ruanda –, são emblemáticos desta realidade. No Congo, os médicos utilizam a categoria “destruição vaginal” para o tipo de ataque que, em muitos casos, leva as suas vítimas à morte. Em El Salvador, entre 2000 e 2006, em plena época de “pacificação”, verificou-se um aumento de 40% nos homicídios de homens, ao passo que, no caso das mulheres, os homicídios aumentaram quase o triplo, em 111%. Na Guatemala, também de forma concomitante com o restabelecimento dos direitos democráticos, entre 1995 e 2004, se os homicídios de homens aumentaram 68%, para as mulheres o aumento foi de 144%, o que significa o dobro. No caso de Honduras, a distância entre os valores é ainda maior, dado que entre 2003 e 2007 o aumento da vitimização de homens foi de 40% e de mulheres de 166%, o que perfaz quatro vezes o total de homens vítimas (Carcedo, 2010: 40-42). A rapinagem sobre o feminino se manifesta tanto sob as formas de destruição corporal sem precedentes, como sob as formas de tráfico e comercialização de tudo o que estes corpos podem oferecer, até ao seu limite. A ocupação depredadora dos corpos femininos ou feminizados se pratica como nunca até aqui e, nesta etapa apocalíptica da humanidade, espolia até deixar somente restos (ver o volume de Fregoso e Bejarano, 2010).

Pensar aquela situação me levou a perceber que a crueldade e o desamparo das mulheres aumentam à medida que a modernidade e o mercado se expandem e anexam novas regiões. Apesar de todo o aparato jurídico que se conhece, desde a Conferência Mundial sobre Direitos Humanos de 1993, com a expressão “direitos das mulheres”, podemos, sem dúvida, falar da barbárie crescente de gênero moderno, ou do que já é chamado “genocídio de gênero”.

A FALSA ESCOLHA ENTRE OS DIREITOS DAS ASSIM CHAMADAS MINORIAS – CRIANÇAS E MULHERES – E O DIREITO À DIFERENÇA DOS POVOS INDÍGENAS

Apresento aqui dois temas conjuntamente porque se constituem como problemas análogos. O primeiro é um tema nevrálgico neste momento no Brasil, cujo tratamento requer delicadas manobras conceituais e uma ginástica mental considerável, pois se apresenta como uma defesa da vida de crianças indígenas, ao mesmo tempo em que ameaça as lutas pelo direito dos povos a construir suas autonomias e sua própria justiça. Trata-se de um projeto de lei específico, proposto pela frente parlamentar evangélica, de criminalização da prática adaptativa, eventual e em declinação do infanticídio.¹ Esse projeto de lei no Brasil propõe a supervisão e a vigilância da vida indígena por agentes missionários e da segurança pública, e redobra assim suas capacidades de intervenção nas aldeias, que perdem dessa forma sua privacidade e se tornam transparentes aos olhos do Estado. Uma vez mais, no mundo colonial, a pretensa salvação das crianças é um álibi fundamental para as forças que pretendem intervir a vida dos povos indígenas, mediante a acusação de que submetem sua própria infância a maus-tratos.

O desafio nesse caso residiria em defender o direito à autonomia dos povos, ainda tendo em conta que, no contexto da colonialidade, tal autonomia permita algumas práticas inaceitáveis para o discurso ocidental e moderno de Direitos Humanos, como por exemplo a eliminação consciente de vidas indefesas. Sem dúvida, o feixe de luz que ilumina hoje em dia essa prática escassamente representativa da vida das aldeias integra, no Brasil, um poderoso argumento antirrelativista e anti-indígena que pretende desqualificar e desmoralizar os povos para mantê-los sob a tutela interessada do mundo branco. Foi neste contexto que recebi a solicitação para colaborar com tal questão, ajudando a pensar sobre a forma de defender sociedades acusadas da prática de infanticídio ou de não considerá-lo crime. A partir deste ponto, como mostrarei, vi-me obrigada a construir um discurso que não recorria nem ao relativismo cultural nem às noções de cultura e tradição que costumamos utilizar para defender a realidade indígena e as comunidades na América Latina. Também não apelava ao direito à diferença, mas ao direito à autonomia, como um princípio que não coincide exatamente com o direito à diferença, já que permanecer diferente e em nenhum

¹ Aprovado pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias em 01/06/2011 e pela Comissão de Constituição e Justiça em 02/07/2013, o projeto de lei n.º 1 057/07 – também conhecido como Lei Muwaji – do deputado Henrique Afonso (PV Acre) “dispõe sobre o combate a práticas tradicionais nocivas e à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais”. Durante os 6 anos de tramitação na Câmara dos Deputados do Brasil, o conteúdo do projeto recebeu algumas alterações, sendo inclusive substituído, em 2011, pelo texto da relatora deputada Janete Pietá (PT São Paulo), que comutou as ações punitivas previstas no texto original por ações educativas. As alterações foram decorrentes das pressões exercidas pela sociedade civil contra a interferência de missionários/as e religiosos/as na autonomia dos povos indígenas. Na época da publicação desse artigo, o projeto de lei 1 057/07 ainda não havia sido aprovado.

caso vir a coincidir não pode tornar-se uma regra compulsória para todos os aspectos da vida e de forma permanente.

Da mesma forma, a colaboração com a Coordenação de Mulheres Indígenas da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)² na divulgação da Lei Maria da Penha contra a Violência Doméstica,³ levou-me à necessidade de pensar na defesa das mulheres indígenas perante a violência crescente que as vitima em número e grau de crueldade, não só a partir do mundo branco, mas também dentro de seus lares e sob as mãos de homens também indígenas. Apresenta-se aí um dilema semelhante, pois como seria possível recorrer ao amparo dos direitos estatais sem propor a progressiva dependência de um Estado permanentemente colonizador cujo projeto histórico não coincide com o projeto das autonomias e da restauração do tecido comunitário? É contraditório afirmar o direito à autonomia e, simultaneamente afirmar que deve-se esperar que o Estado crie as leis que deverão defender os frágeis e prejudicados dentro dessas autonomias.

Minha primeira afirmação nessa tarefa é que o Estado entrega aqui com uma mão aquilo que já retirou com a outra: cria uma lei que defende as mulheres da violência à qual estão expostas porque esse mesmo Estado já destruiu as instituições e o tecido comunitário que as protegia. O advento moderno tenta desenvolver e introduzir seu próprio antídoto para o veneno que inocula. O polo modernizador da República, herdeira direta da administração ultramarina, permanentemente colonizador e intervencionista, debilita autonomias, irrompe na vida institucional, rasga o tecido comunitário, gera dependência e oferece com uma mão a modernidade do discurso crítico igualitário, enquanto com a outra introduz os princípios do individualismo e a modernidade instrumental da razão liberal e capitalista, conjuntamente com o racismo que submete os homens não brancos ao estresse e à emasculação. Voltarei a estes temas pormenorizadamente na próxima secção.

A COMUNIDADE FRENTE AO ESTADO E OS DIREITOS

O polêmico tema do infanticídio indígena, colocado sob o foco de um teatro montado para fazer retroceder as aspirações de respeito e autonomia dos povos, é paradigmático dos dilemas que nos impõe a defesa do mundo da aldeia. A análise das alternativas que enfrentamos ao avaliar e tentar proteger e promover o mundo da aldeia frente ao mundo

² A FUNAI foi criada através da Lei n.º 5 371, de 5 de dezembro de 1967 e é um órgão do governo brasileiro que lida com todas as questões referentes às comunidades indígenas e às suas terras [Nota da tradutora].

³ A Lei nº 11 340 é o dispositivo legal responsável pelo aumento do rigor nas punições de agressões contra mulheres quando essas ocorrem no âmbito doméstico ou familiar. Em vigor desde o dia 22 de setembro de 2006, a lei é conhecida popularmente no Brasil como Lei Maria da Penha em referência ao caso n.º 12.051/OEA, levado à Organização dos Estados Americanos por Maria da Penha Maia Fernandes, que sofreu durante 6 anos violência física, maus-tratos e duas tentativas de homicídio perpetradas por seu ex-marido. Em decorrência da primeira tentativa de homicídio, Maria da Penha ficou paraplégica, e após o julgamento que se prolongou por 18 anos, seu ex-marido foi condenado, tendo cumprido apenas dois anos de prisão em regime fechado, impunidade que motivou a ação de Maria da Penha junto à OEA contra o Estado brasileiro [Nota da tradutora].

cidadão leva-nos, em seguida, a falar sobre gênero no contexto pré-intrusão colonial moderna, que persiste nas margens e nos interstícios da modernidade colonial, por oposição ao mundo incluído no processo constante de expansão dos Estados nacionais e, com ela, de incorporação no cânone da modernidade colonial e da cidadania universal.

O caso limite do infanticídio indígena nos ensina que, em um ambiente dominado pela episteme da colonialidade e sob a hegemonia dos discursos dos direitos universais, não resta margem para defender a autonomia em termos de cultura, ou seja, em termos relativistas e do direito à diferença. É, definitivamente, impossível apresentar uma estratégia de defesa da devolução das autonomias a sociedades sob intervenção e mantidas em condições quase similares a campos de concentração durante 500 anos, se estas contradizem com suas práticas e normas os direitos humanos universais e os direitos estatais em um campo tão sensível como os direitos da infância, que por isso mesmo são sempre eleitos para afirmar a superioridade moral e o direito à missão civilizadora do colonizador. Em outras palavras, frente à dominação estatal e à construção do discurso universal dos direitos humanos das Nações Unidas, torna-se estrategicamente inviável defender uma autonomia em termos de relativismo cultural. Para defender a autonomia será preciso abandonar os argumentos relativistas e do direito à diferença e substituí-los por um argumento que se apoie no que sugeri definir como *pluralismo histórico*. Os sujeitos coletivos dessa pluralidade de histórias são os povos, com autonomia deliberativa para realizar seu processo histórico, ainda que em contato, como sempre foi, com a experiência, as soluções e os processos de outros povos.

Sob esta perspectiva, cada povo é percebido não a partir da diferença de um patrimônio substantivo, estável, permanente e fixo de cultura, ou uma episteme cristalizada, mas sim como um vetor histórico. A cultura e o seu patrimônio são percebidos como uma decantação do processo histórico, sedimento da experiência histórica acumulada em um processo que não se detém. O caráter cumulativo desse sedimento se concretiza no que percebemos como usos, costumes e noções de aparência quieta e repetitiva, que o conceito antropológico de cultura apreende, estabiliza e postula como seu objeto de observação disciplinar. No entanto, quem regressou a seu campo etnográfico dez anos depois sabe que essa aparência de estabilidade não é mais do que uma miragem, e que usos e costumes não são nada mais do que história em processo.

Percebemos assim que os costumes de um povo são submetidos a escrutínio e deliberação permanente e, em consequência, modificam-se, pois a permanência desse povo não depende da repetição de suas práticas, nem da imutabilidade de suas ideias. Soltamos assim as amarras que sustentam a identidade, sem dispensá-la, mas referindo-a à noção de *povo*, enquanto vetor histórico, enquanto agente coletivo de um projeto histórico, que se percebe como proveniente de um passado comum e construindo um futuro

também comum, através de uma trama interna que não dispensa o conflito de interesse e o antagonismo das sensibilidades éticas e posturas políticas, mas que compartilha uma história. Esta perspectiva nos conduz a substituir a expressão “uma cultura” pela expressão “um povo”, sujeito vivo de uma história, em meio a articulações e intercâmbios que, mais que uma interculturalidade, desenham uma *inter-historicidade*. O que identifica este sujeito coletivo, esse povo, não é um patrimônio cultural estável, de conteúdos fixos, mas a autopercepção por parte de seus membros de compartilhar uma história comum, que vem de um passado e se dirige a um futuro, ainda que através de situações de dissenso interno e conflituosidade.

Afinal o que é um povo? *Um povo é o projeto de ser uma história*. Quando a história tecida coletivamente, como os pontos de uma tapeçaria onde os fios desenham figuras, às vezes aproximando-se e convergindo, às vezes distanciando-se e seguindo em direções opostas, é interceptada, interrompida pela força de uma intervenção externa, este sujeito coletivo pretende retomar os fios, fazer pequenos nós, suturar a memória e continuar. Nesse caso, deve ocorrer o que podemos chamar uma *devolução da história*, uma restituição da capacidade de tecer seu próprio caminho histórico, retomando o tramado das figuras interrompidas, tecendo-as até ao presente da urdidura, projetando-as em direção ao futuro.

Qual seria, nesse caso, o melhor papel que o Estado poderia desempenhar? Certamente, apesar do caráter permanentemente colonial de suas relações com o território que administra, um bom Estado, longe de um Estado que impõe sua própria lei, será um *Estado restituidor da jurisdição própria e do foro comunitário*, garantia da deliberação interna, limitada por razões que se vinculam à própria intervenção e administração estatal, como irei expor abaixo, ao referir-me ao gênero. A brecha descolonial que é possível pleitear dentro da matriz estatal será aberta, precisamente, pela devolução da jurisdição e a garantia de deliberação, o que não é outra coisa que a *devolução da história*, da capacidade de cada povo de implementar seu próprio projeto histórico.

Distanciamo-nos, portanto, do argumento relativista, sem prejuízo do procedimento metodológico que, relativizando, permite-nos entender o ponto de vista do outro. Nos distanciamos estrategicamente do relativismo, apesar de que sua plataforma foi muito instrumentalizada pelos mesmos povos indígenas com algumas consequências perversas às quais me referirei abaixo. O argumento relativista deve ceder lugar ao argumento histórico, da história própria, e do que propus chamar pluralismo histórico, **que outra coisa não é que** uma variante não culturalista do relativismo, apenas imune à tendência fundamentalista inerente a todo culturalismo. Mais do que um horizonte fixo de cultura, cada povo tece sua história pelo caminho do debate e da deliberação interna, revolvendo entre as brechas de inconsistência de seu próprio discurso cultural, transcendendo seus conflitos

internos e elegendo alternativas que já se encontram presentes e que são ativadas pela circulação de ideias provenientes do mundo circundante, em interação e dentro do universo da nação, definida como uma aliança entre povos.⁴ No caso limite que ameaçava com a iminência inevitável da supervisão e vigilância cerrada da aldeia por parte de agentes estatais e religiosos, a única estratégia viável foi substituir a plataforma do relativismo cultural pelo argumento, altamente defensável, do pluralismo histórico, sempre exposto a influências e intercâmbios entre historicidades. Cada povo deveria ter as condições de deliberar internamente como mudar ou contornar os costumes que levam a sofrimento desnecessário de alguns dos seus membros. E essa deliberação, que sempre ocorreu, não é outra coisa que o motor da história.

Gostaria que ficasse claro, assim, que foram os dilemas de um cenário bastante complexo o que me levou a pôr em prática uma antropologia contenciosa e a sugerir os termos *povo como sujeito de uma história* em lugar de *cultura*, *pluralismo histórico* no lugar de *relativismo cultural*, e *inter-historicidade* em vez de *interculturalidade*. Tais termos permitem pensar e atuar de forma mais adequada em direção a um projeto crítico e libertador. Não foi o propósito de inovar ou introduzir neologismos o que me levou a sugerirlos. Tampouco proponho que as palavras preteridas devam ser eliminadas do vocabulário, mas usadas com cuidado para não alimentar o culturalismo e sua propensão fundamentalista, da qual nem a autocrítica disciplinar nem o ativismo têm conseguido desenvencilhar-se.

MUNDO ESTADO E MUNDO ALDEIA

A pergunta que surge é: depois do longo processo de colonização europeia, o estabelecimento do padrão da colonialidade e o aprofundamento posterior da ordem moderna sob a condução das Repúblicas – muitas delas tanto ou mais cruéis que o próprio colonizador de ultramar – poderia agora, subitamente, o Estado retirar-se? Apesar de ser a colonialidade uma matriz que organiza hierarquicamente o mundo de forma estável, esta matriz tem uma forma interna: existe, por exemplo, não só uma história que instala a episteme da colonialidade do poder e da raça como classificadores, mas também uma história da raça dentro dessa episteme; existe também uma história das relações de gênero dentro do cristal do patriarcado. Ambas respondem à expansão dos tentáculos do Estado modernizador no interior das nações, entrando com suas instituições de um lado e com o mercado do outro: desarticulando, rasgando o tecido comunitário, levando o caos e introduzindo uma profunda desordem em todas as estruturas que existiam e no próprio cosmos. Uma das distorções que acompanha este processo é, como tentarei demonstrar, o

⁴ Sobre os recursos do discurso interno para a transformação dos costumes ver An-na'im (1995).

agravamento e a intensificação das hierarquias que formavam parte da ordem comunitária pré-intrusão. Uma vez que essa desordem foi introduzida, é possível pensar seriamente que esse Estado se deve subitamente retirar?

Ordem pré-intrusão, dobra fragmentária que convive conseguindo manter algumas características do mundo que antecedeu a intervenção colonial, *mundo-aldeia*: nem palavras temos para falar deste mundo que não devemos descrever como pré-moderno, para não sugerir que se encontra simplesmente no estágio anterior da modernidade e marcha inevitavelmente em direção a ela. Trata-se de realidades que continuarão caminhando, como dissemos aqui, junto e ao lado do mundo sob intervenção da modernidade colonial. Mas que, de alguma forma, ao serem alcançadas pela influência do processo colonizador, primeiro metropolitano de ultramar e depois republicano, foram prejudicadas, particularmente em um aspecto fundamental: exacerbaram e tornaram perversas e muito mais autoritárias as hierarquias que já continham em seu interior – que são basicamente as de *status*, como casta e gênero.

Assim, temos algum modo de habitar de forma descolonial ainda que dentro da matriz desse Estado e induzi-lo a atuar de uma forma conveniente à recomposição das comunidades? É possível transformá-lo em um *Estado restituidor do foro interno* e, com isso, da história própria? Trata-se de apenas uma pergunta dirigida à situação em que vivemos, que pode ser descrita como entre-mundos, porque o que realmente existe são situações intermediárias, interfaces, transições, entre a realidade estatal e o mundo-aldeia, entre a ordem colonial/moderna e a ordem pré-intrusão. Com cruzamentos variados de influências benignas e malignas, um entre-mundo regressivo, conservador e um entre-mundo progressivo; uma infiltração maléfica da modernidade na comunidade e uma infiltração benéfica da modernidade na comunidade.

Refiro-me ao fato de que, quando a aldeia é penetrada pela modernidade instrumental, os princípios de mercado e certos aspectos da democracia representativa, com sua consequente cooptação de lideranças comunitárias, o entre-mundo que é gerado é destrutivo, mas quando o discurso moderno de igualdade e da razão histórica circula pela aldeia, o entre-mundo que é gerado é benéfico, pois tende para uma felicidade mais generalizada. Por outro lado, quando a aldeia, com sua organização de *status* e suas solidariedades familiares penetra na esfera pública moderna, prejudica-a, criando redes corporativas e parentais que atravessam o espaço público, ao mesmo tempo em que quando a solidariedade comunitária influencia e inflexiona a ordem moderna, torna-a mais benéfica, aprimora-a.

Um papel para o Estado seria assim, como dissemos, o de restituir aos povos seu foro interno e a trama de sua história, expropriada pelo processo colonial e pela ordem da colonial / modernidade, promovendo ao mesmo tempo, a circulação do discurso igualitário

da modernidade na vida comunitária. Contribuir-se-ia assim, para a recuperação do tecido comunitário rasgado pela colonialidade e o restabelecimento de formas coletivistas com hierarquias e poderes menos autoritários e perversos do que os que resultaram da hibridação com a ordem colonial primeiro, e depois com a ordem republicana.

Recordemos, de passagem, que há também entre-mundos do sangue, relativos à mestiçagem, que vão, da mesma forma, em uma direção ou outra: existe um entre-mundo da mestiçagem como branqueamento, construído ideologicamente como o sequestro do sangue não branco na “brancura” e sua cooptação no processo de diluição sucessiva do rastro do negro e do indígena no mundo miscigenado, no sentido de branqueado, do continente. E há um entre-mundo da mestiçagem de sentido contrário, que poderíamos chamar de enegrecimento: a mescla do sangue branco com o sangue não branco no processo de reconstrução do mundo indígena e afrodescendente, colaborando com o processo de sua reconstituição demográfica. Estas duas construções são puramente ideológicas, pois a biologia de ambas é a mesma, porém correspondem, é evidente, a projetos históricos opostos. No segundo projeto, começa a reformular-se a mestiçagem como a navegação do sangue não branco, durante séculos de clandestinidade, cortando por dentro e através do sangue branco, até ressurgir no presente de seu prolongado ocultamento no processo amplo de reemergência de povos que o continente testemunha. O mestiço, assim, passa a perceber que carrega a história do indígena no seu interior (Segato, 2010).

DUALIDADE E BINARISMO: VEROSSIMILHANÇAS ENTRE O GÊNERO “IGUALITÁRIO” DA MODERNIDADE COLONIAL E SEU CORRELATO HIERÁRQUICO DA ORDEM PRÉ-INTRUSÃO

Irei referir-me a seguir a uma forma de infiltração específica, como é o das relações de gênero da ordem colonial moderna nas relações de gênero no mundo-aldeia. Algo semelhante Julieta Paredes apontou com a ideia de “entroncamento de patriarcados” (2010). É importante compreendermos aqui que, ao comparar o processo intrusivo da colônia e, mais tarde, do Estado republicano nos outros mundos, com a ordem da colonial / modernidade e seu preceito cidadão, não somente iluminamos o mundo da aldeia, mas também e sobretudo acedemos às dimensões da República e do caminho dos Direitos que se apresentam a nós geralmente opacas, invisibilizadas pelo sistema de crenças – cívicas, republicanas – no qual estamos imersos pela religiosidade cívica do nosso mundo. Também gostaria de fazer notar que a análise do que diferencia o gênero de um e outro mundo revela, com grande clareza, o contraste entre seus respectivos padrões de vida em geral, em todos os âmbitos e não somente no âmbito do gênero. Isso se deve a que as relações de gênero são, apesar de sua tipificação como “tema particular” no discurso sociológico e antropológico, uma cena ubíqua e onipresente de toda vida social.

Proponho, portanto, ler a interface entre o mundo pré-intrusão e a modernidade colonial a partir das transformações do sistema de gênero. Entretanto, não se trata meramente de introduzir o gênero como um tema entre outros da crítica descolonial ou como um dos aspectos da dominação no padrão da colonialidade, mas de conferir-lhe um real estatuto teórico e epistêmico ao examiná-lo como categoria central capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação imposta à vida das comunidades ao serem capturadas pela nova ordem colonial / moderna.

Este tema parece-me fazer naturalmente parte de um debate bastante recente e, para situá-lo, é oportuno identificar três posições dentro do pensamento feminista: o feminismo eurocêntrico, que afirma que o problema da dominação de gênero, da dominação patriarcal, é universal, sem maiores diferenças, justificando, sob a bandeira da unidade, a possibilidade de transmitir às mulheres não brancas, indígenas e negras, dos continentes colonizados os avanços da modernidade no campo dos direitos. Sustenta, assim, uma posição de superioridade moral das mulheres europeias ou eurocentradas, autorizando-as a intervir com sua missão civilizadora-colonial / modernizadora. Esta posição é, ao mesmo tempo, a-histórica e anti-histórica, porque encerra a história dentro de um cristal de tempo lentíssimo, quase estagnado, do patriarcado e sobretudo encobre a virada radical introduzida pela entrada do tempo colonial / moderno na história das relações de gênero. Como já mencionei anteriormente, tanto a raça como o gênero, apesar de haverem sido instalados por rupturas epistêmicas que fundaram novos tempos – o da colonialidade para a raça e o da espécie para o gênero – fazem história dentro da estabilidade da episteme que os originou.

Uma segunda posição, no outro extremo, é a posição de algumas autoras, como María Lugones e Oyeronke Oyewumi, que afirmam a inexistência do gênero no mundo pré-colonial (Lugones, 2007). Publiquei em 2003 (Segato, 2003, e republicado e inglês em 2009) uma análise crítica do livro de Oyeronke de 1997, à luz de um texto meu de 1986 que manifestava perplexidade idêntica frente ao gênero na atmosfera da civilização Yorubá, mas com conclusões divergentes⁵.

E, uma terceira posição, na qual me situo, respaldada por uma grande acumulação de evidências históricas e relatos etnográficos que confirmam, de forma incontestável, a existência de nomenclaturas de gênero nas sociedades tribais e afro-americanas. Esta terceira vertente identifica nas sociedades indígenas e afro-americanas uma organização patriarcal, ainda que diferente da do gênero ocidental e que poderia ser descrita como um *patriarcado de baixa intensidade*, e não considera nem eficaz nem oportuna a liderança do feminismo eurocêntrico. Neste grupo podemos mencionar a já mencionada Julieta Paredes,

⁵ Uma reedição desse texto será publicada em língua castelhana na antologia organizada por Francesca Gargallo, que reunirá cem anos de pensamento feminista latino-americano na Colección Ayacucho.

com seu “feminismo comunitário”, e as pensadoras feministas vinculadas ao processo de Chiapas, onde se constituiu uma situação paradigmática de resolução das tensões derivadas da dupla inserção das mulheres na luta pelos povos indígenas e na luta de frente interna por melhores condições de existência para o seu gênero.⁶

As mulheres – tanto indígenas como afro-americanas⁷ – que atuaram e refletiram divididas entre, por um lado, a lealdade às suas comunidades e povos na frente externa e, por outro lado, sua luta interna contra a opressão que sofrem dentro de suas comunidades e povos, denunciam frequentemente a chantagem das autoridades indígenas, que as pressionam para que posterguem suas demandas como mulheres sob o argumento de que, ao não fazê-lo, estão colaborando para o enfraquecimento da coesão em suas comunidades, tornando essas mais vulneráveis nas lutas por recursos e direitos. Tais argumentos foram refutados pelas autoras que cito.

Dados documentais, históricos e etnográficos do mundo tribal, mostram a existência de estruturas reconhecíveis de diferença semelhantes ao que chamamos relações de gênero na modernidade, que incluem hierarquias claras de prestígio entre a masculinidade e a feminilidade, representados por figuras que podem ser entendidas como homens e mulheres. Apesar do caráter reconhecível das posições de gênero, nesse mundo são mais frequentes as aberturas ao trânsito e à circulação entre essas posições que se encontram interditas em seu equivalente moderno ocidental. Como é sabido, povos indígenas, como os Warao da Venezuela, Cuna do Panamá, Guayaquíes do Paraguai, Trio do Suriname, Javaés do Brasil e o mundo inca pré-colombiano, entre outros, assim como vários povos nativos norte-americanos e das nações originárias canadenses, além de todos os grupos religiosos afro-americanos, incluem linguagens e contemplam práticas transgênicas estabilizadas, casamentos entre pessoas que o Ocidente entende como do mesmo sexo e outras transitividades de gênero bloqueadas pelo sistema de gênero absolutamente engessado da colonial / modernidade.⁸

Também são reconhecíveis, no mundo pré-intrusão, as dimensões de uma construção da masculinidade que acompanhou a humanidade ao longo de todo o tempo da espécie, o que eu chamei “pré-história patriarcal da humanidade”, caracterizada por uma temporalidade lentíssima ou, em outras palavras, de uma *longue-durée* que se confunde com o tempo evolutivo (Segato, 2003b). Esta masculinidade é a construção de um sujeito obrigado a adquirir-la como *status*, atravessando provações e enfrentando a morte – como na alegoria hegeliana do senhor e seu servo. Sobre este sujeito pesa o imperativo de ter que conduzir-se e reconduzir-se a ela ao longo de toda a vida sob os olhares e a avaliação

⁶ Ver, por exemplo: Gutiérrez e Palomo (1999); Hernández Castillo (2003) e Hernández e Serra (2005).

⁷ Ver, por exemplo, Williams e Pierce (1996).

⁸ Para uma lista de identidades transgênicas em sociedades históricas e contemporâneas ver Campuzano (2009a: 76).

de seus pares, provando e reafirmando habilidades de resistência, agressividade, capacidade de domínio e exaustão do que chamei “tributo feminino” (*op. cit.*), para poder exibir o pacote de seis potências – sexual, bélica, política, intelectual, econômica e moral – que lhe permitirá ser reconhecido e qualificado como sujeito masculino.

Isto indica, por um lado, que o gênero existe, mas de uma forma diferente da que assume na modernidade. E, por outro, que quando essa colonial / modernidade intrude o gênero da aldeia, modifica-o perigosamente. Intervém na estrutura de relações da aldeia, apreende-as e as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes. É por isso que falo, no subtítulo, de verossimilhança: as nomenclaturas permanecem, mas são reinterpretadas à luz de uma nova ordem moderna. Esse cruzamento é realmente fatal, porque um idioma que era hierárquico, em contato com o discurso igualitário da modernidade, transforma-se em uma ordem ultra-hierárquica, devido aos fatores que examinarei a seguir: a superinflação dos homens no ambiente comunitário, no seu papel de intermediários com o mundo exterior, ou seja, com a administração do branco; a emasculação dos homens no ambiente extracomunitário, frente ao poder dos administradores brancos; a superinflação e universalização da esfera pública, que na condição de espaço público era habitada ancestralmente pelos homens, e o consequente colapso e a privatização da esfera doméstica; e a binarização da outrora dualidade de espaços, resultante da universalização de um dos seus dois termos quando constituído agora como *esfera* pública, por oposição ao outro, constituído como espaço privado.

Se a aldeia sempre esteve organizada pelo *status*, dividida em espaços bem caracterizados e com regras próprias, com prestígios diferenciais e uma ordem hierárquica, habitados por criaturas destinadas a cada um deles que podem ser, de forma bastante genérica, reconhecidas desde a perspectiva moderna como homens e mulheres por seus papéis, próprios desses espaços, e que se mostram marcadas por este destino de distribuição espacial, laboral, ritual; o discurso da colonial / modernidade, apesar de igualitário, esconde em seu interior, como muitas autoras feministas assinalaram, um hiato hierárquico abissal, devido ao que poderíamos chamar aqui, tentativamente, de totalização progressiva pela esfera pública ou *totalitarismo da esfera pública*. Seria possível inclusive sugerir que é a esfera pública o que hoje alimenta e aprofunda o processo colonizador. Se usarmos a categoria “contrato sexual” – cunhada por Carole Pateman (1988) –, podemos complementar esta ideia afirmando que, enquanto no mundo-aldeia o contrato sexual está exposto, na modernidade colonial, o contrato sexual é disfarçado pelo idioma do contrato cidadão.

Ilustro com um exemplo o que aconteceu quando chegamos às aldeias, com os trabalhos da Coordenação de Mulheres da FUNAI, para falar com as mulheres indígenas

sobre o problema crescente de violência contra elas, cujas notícias chegavam a Brasília. O que ocorre, em geral, mas especialmente nas áreas onde a vida considerada “tradicional” se encontra supostamente mais preservada e onde há mais consciência do valor da autonomia frente ao Estado, como é o caso dos/das habitantes do Parque Xingú, no Mato Grosso, é que os caciques e os homens se fazem presentes e interpõem o argumento de que não existe nada que o Estado tenha para falar com suas mulheres. Sustentam este argumento com a verdade verossímil de que seu mundo “sempre foi assim”: “o controle que nós temos sobre nossas mulheres é um controle que sempre tivemos sobre elas”. Sustentam esta declaração, como antecipei anteriormente, com um argumento culturalista e fundamentalista portanto, no qual se pressupõe que a cultura não teve história. Arlette Gautier chama a esta miopia histórica “a invenção do direito consuetudinário” (Gautier, 2005: 697).

A resposta, bastante complexa, que devolvemos a eles foi: “em parte sim, em parte não”. Porque, se sempre existiu uma hierarquia no mundo da aldeia, um diferencial de prestígio entre homens e mulheres, também existia uma diferença, que agora se vê ameaçada pela ingerência e colonização pelo espaço público republicano, que difunde um discurso de igualdade e expõe a diferença a uma posição marginal, problemática – o problema do “outro”, ou a expulsão do outro à condição de “problema”. Essa inflexão introduzida pela incorporação à égide, primeiro, da administração colonial de base ultramarina e, mais tarde, à da gestão colonial estatal, tem, como o primeiro de seus sintomas a cooptação dos homens enquanto classe ancestralmente dedicada às tarefas e papéis do espaço público com suas características pré-intrusão.

Deliberar no terreno comum da aldeia; ausentar-se em expedições de caça e para contatos com as aldeias vizinhas ou distantes, do mesmo povo ou de outros povos; parlamentar ou guerrear com as mesmas foi, ancestralmente, tarefa dos homens. É por isso que, da perspectiva da aldeia, as agências das administrações coloniais que se sucederam entram nesse registro em relação a com quem se parlamenta, com quem se guerreia, com quem se negocia, com quem se pactua e, em épocas recentes, de quem se obtêm os recursos e direitos (como recursos) que se reivindicam em tempos de política de identidade. A posição masculina ancestral, portanto, se vê agora transformada por este papel relacional com as poderosas agências produtoras e reprodutoras da colonialidade. É com os homens que os colonizadores guerrearam e negociaram, e é com os homens que o Estado da colonial /modernidade também o faz.

Para Arlette Gautier a eleição dos homens como interlocutores privilegiados foi deliberada e serviu os interesses da colonização e a eficácia de seu controle: “a colonização carrega consigo uma perda radical do poder político das mulheres, ali onde existia, enquanto os colonizadores negociaram com certas estruturas masculinas ou as inventaram,

com o fim de conseguir aliados” (2005: 718) e promoveram a “domesticação” das mulheres e sua maior distância e sujeição para facilitar a empreitada colonial⁹ (*ibidem*: 690. Ver também Assis Clímaco 2009).

A posição masculina se vê assim promovida a uma plataforma nova e distanciada que se oculta por trás da nomenclatura precedente, robustecida agora por um acesso privilegiado a recursos e conhecimentos sobre o mundo do poder. Desloca-se, assim, inadvertidamente, enquanto se opera uma ruptura e reconstituição da ordem, mantendo, para o gênero, os antigos nomes, marcas e rituais, mas investindo a posição com conteúdos novos. Os homens retornam à aldeia sustentando serem o que sempre foram, mas ocultando que se encontram já operando em nova chave. Poderíamos aqui também falar da célebre e permanentemente fértil metáfora do *body-snatching* do clássico hollywoodiano – “The invasion of the body snatchers”: a invasão dos caçadores de corpos; o “crime perfeito” formulado por Baudrillard, porque eficazmente oculto na falsa analogia ou verossimilhança. Estamos frente ao elenco de gênero, mas representa agora outro drama: outra gramática passou a organizar seus *roles*.

As mulheres e a mesma aldeia formam parte agora de uma externalidade objetificada para o olhar masculino, contagiado, por contato e mimese, com o mal da distância e exterioridade próprio do exercício de poder no mundo da colonialidade. A posição dos homens tornou-se, dessa forma, simultaneamente interior e exterior, com a exterioridade e capacidade objetificadora do olhar colonial, simultaneamente administrador e pornográfico. De forma sintética, visto que não tenho a possibilidade de estender-me nesse ponto, antecipo que a sexualidade se transforma, introduzindo-se como uma moralidade antes desconhecida, que reduz a objeto o corpo das mulheres e ao mesmo tempo inocula a noção de pecado nefasto, crime hediondo e todos os seus correlatos (ver Segato 2014). Devemos atribuir à exterioridade colonial moderna – exterioridade da racionalidade científica, exterioridade administradora, exterioridade expurgadora do outro e da diferença, já apontadas por Aníbal Quijano e por Walter D. Mignolo em seus textos – essa característica pornográfica do olhar colonizador (Quijano, 1992; Mignolo, 2000 e 2003).

É necessário advertir, contudo, de que junto a esta hiperinflação da posição masculina na aldeia, ocorre também a emasculação desses mesmos homens frente aos brancos, o que os submete ao estresse e lhes mostra a relatividade de sua posição masculina ao sujeitá-los ao domínio soberano do colonizador. Este processo é violentogênico, pois oprime aqui e empodera na aldeia, obrigando a reproduzir e a exibir a capacidade de controle inerente à posição de sujeito masculino no único mundo agora possível para restaurar a virilidade prejudicada na frente externa. As relações intra-familiares com

⁹ Sobre este tema, ver também Assis Clímaco (2009).

mulheres e filhos são particularmente prejudicadas. Isto vale para todo o universo da masculinidade racializada, expulsa da condição de “não brancura” pelo ordenamento da colonialidade.

Também parte deste panorama da captação do gênero pré-intrusão pelo gênero moderno é o sequestro de toda política, ou seja, de toda deliberação sobre o bem comum, por parte da nascente esfera pública republicana em expansão, e a conseqüente privatização do espaço doméstico, sua “outrificação”, marginalização e expropriação de tudo o que nela era político. Os vínculos exclusivos entre as mulheres, que orientavam para a reciprocidade e a colaboração solidária, tanto nos rituais como nas tarefas produtivas e reprodutivas, veem-se dilacerados no processo do encapsulamento da domesticidade como “vida privada”. Isto significa, para o espaço doméstico e quem o habita, nada mais e nada menos que um desmoronamento de seu valor e sua munição política, ou seja, de sua capacidade de participação em decisões que afetam à coletividade toda. As conseqüências desta ruptura dos vínculos entre as mulheres e do fim das alianças políticas que eles permitem e propiciam para a frente feminina foram literalmente fatais para sua segurança, pois tornaram-nas progressivamente mais vulneráveis à violência masculina, por sua vez, potencializada pelo estresse causado pela pressão exercida sobre os homens no mundo exterior.

O confinamento compulsivo do espaço doméstico e das suas habitantes, as mulheres, como resguardo do privado tem conseqüências terríveis no que respeita à violência que as vitimiza. É indispensável compreender que essas conseqüências são plenamente modernas e produto da modernidade, recordando que o processo de modernização em permanente expansão é também um processo de colonização em permanente curso. Assim como as características do crime de genocídio são, por sua racionalidade e sistematicidade, originárias dos tempos modernos, os feminicídios, como práticas quase mecânicas de extermínio das mulheres são também uma invenção moderna. É a barbárie da colonial / modernidade mencionada anteriormente. Sua impunidade, como tentei argumentar em outro lugar, encontra-se vinculada à privatização do espaço doméstico, como espaço residual, não incluído na esfera das questões maiores, consideradas de interesse público geral (Segato, 2011). Com a emergência da grade universal moderna, da qual emana o Estado, a política, os direitos e a ciência, tanto a esfera doméstica como a mulher que a habita transformam-se em meros restos, na margem dos assuntos considerados de relevância universal e perspectiva neutra.

Se bem que no espaço público do mundo da aldeia de um grande número de povos amazônicos e *chaqueños*¹⁰ existam restrições precisas no que toca à participação e lugar

¹⁰ A região do Grande Chaco na América do Sul é composta por regiões da Argentina, Brasil, Bolívia e Paraguai e *chaqueños*, é o nome dado aos habitantes dessa região sobretudo no Norte argentino – Resistencia, Santiago

feminino e esteja reservada aos homens a prerrogativa de deliberação pública, estes homens, como é bem sabido, interrompem ao entardecer o parlamento na ágora tribal, em muitos casos bastante ritualizado, sem chegar a conclusão alguma, para realizar uma consulta pela noite no espaço doméstico. As discussões só serão retomadas no parlamento no dia seguinte, com o aporte do mundo das mulheres, que só estão autorizadas a falar em casa. Caso esta consulta não ocorra, a penalidade será pesada para os homens. Isto é habitual e ocorre em um mundo claramente compartimentalizado no qual, ainda que exista um espaço público e um espaço doméstico, a política, como o conjunto de deliberações que leva às decisões que afetam a vida coletiva, atravessa os dois espaços. No mundo andino aymara, a autoridade dos *mallkus*, ainda que seu ordenamento interno seja hierárquico, é sempre dual, envolvendo uma cabeça masculina e uma cabeça feminina, e todas as deliberações comunitárias são acompanhadas pelas mulheres, sentadas ao lado de seus esposos ou agrupadas fora do recinto onde ocorrem, desde onde chegarão os claros sinais de aprovação ou desaprovação ao curso do debate. Dessa forma, não existe o monopólio da política pelo espaço público e suas atividades, como no mundo colonial moderno. Ao contrário, o espaço doméstico é dotado de politicidade, por ser de consulta obrigatória e porque nele se articula o grupo corporativo de mulheres como frente política. Isto, como indiquei, se rompe com a captura dessa cena e a transformação do espaço público em esfera pública, onde são obrigadas a soar todas as vozes que aspiram à politicidade.

O gênero, assim regulado, constitui no mundo-aldeia uma dualidade hierárquica, na qual ambos os termos que a compõem, apesar de sua desigualdade, têm plenitude ontológica e política. No mundo da modernidade não há dualidade, há binarismo. Enquanto na dualidade a relação é de complementaridade, a relação binária é suplementar, um termo suplementa o outro, e não o complementa. Quando um desses termos se torna “universal”, quer dizer, de representatividade geral, o que era hierarquia se transforma em abismo, e o segundo termo se converte em resto e resíduo: essa é a estrutura binária, diferente da dual.

De acordo com o padrão colonial moderno e binário, qualquer elemento, para alcançar plenitude ontológica, plenitude de ser, deverá ser equalizado, ou seja, equiparado a partir de uma grade de referência comum ou equivalente universal. Isto produz o efeito de que qualquer manifestação da alteridade constituirá um problema, e só deixará de fazê-lo quando peneirado pela grade equalizadora, neutralizadora de particularidades, de idiossincrasias. O “outro indígena”, o “outro não branco”, a mulher, a menos que depurados de sua diferença ou exibindo uma diferença equiparada em termos de identidade que seja reconhecível dentro do padrão global, não se adaptam com precisão a este ambiente neutro, asséptico, do equivalente universal, ou seja, do que pode ser generalizado e a que

del Estero e Ciudad de Formosa – não existindo uma tradução em língua portuguesa que se adeque ao original em castelhano [Nota da tradutora].

se pode atribuir valor e interesse universal. Só adquirem politicidade e são dotados/as de capacidade política, no mundo da modernidade, os sujeitos – individuais e coletivos – e questões que possam, de alguma forma, processar-se, reconverter-se, transpor-se ou reformular-se de forma que possam se apresentar ou ser enunciados em termos universais, no espaço “neutro” do sujeito republicano, onde supostamente fala o sujeito cidadão universal. Tudo o que sobra nesse processo, o que não pode converter-se ou equiparar-se dentro dessa grade equalizadora, é resto.

No entanto, como outras autoras afirmaram, esta ágora moderna possui um sujeito nativo do seu âmbito, o único capaz de habitá-lo com naturalidade porque é dele oriundo. E este sujeito, que formulou a regra da cidadania à sua imagem e semelhança, porque a originou a partir de uma exterioridade plasmada no primeiro processo bélico e imediatamente ideológico que instalou a episteme colonial e moderna, tem as seguintes características: é homem, é branco, é *pater familiae* – portanto, é funcionalmente heterossexual –, é proprietário, e é letrado. Quem deseje mimetizar-se em sua capacidade cidadã terá que, por meio da politização – no sentido de publicização da identidade, pois o público é o único que tem potência política no ambiente moderno –, reconverter-se a seu perfil.¹¹

O dualismo, como o caso do dualismo de gênero no mundo indígena, é uma das variantes do múltiplo. O número dois resume e representa uma multiplicidade referida ou resultante dos trânsitos entre os dois polos; os cruzamentos, encontros e encruzilhadas das tantas formas de transgeneridade constatadas nos mundos não interferidos ou somente parcialmente interferidos pela estrutura da colonialidade. O binarismo, próprio do mundo do Um da colonial / modernidade, resulta da episteme do expurgo e da exterioridade que o sistema colonial construiu e a colonialidade mantém vigente. O um e o dois que formam a dualidade indígena são uma entre muitas possibilidades do múltiplo, e ainda que possam funcionar em complementaridade, são ontologicamente completos e cada um dotado da sua própria politicidade, apesar de desiguais em valor e prestígio. O segundo nessa dualidade hierárquica não constitui um problema que necessita conversão, não é mister submetê-lo a um processamento pela grade do equivalente universal, e tampouco é resto da transposição para o Um, mas é plenamente outro, um outro completo, irreduzível.

Ao compreender isto, entendemos que no mundo-aldeia, o doméstico é um espaço ontológica e politicamente completo com sua política própria, com suas associações próprias, hierarquicamente inferior ao público, mas com capacidade de autodefesa e de autotransformação. Poderíamos dizer que a relação de gênero neste mundo configura um

¹¹ Sobre esta discussão indico a leitura de Warner (1990), West (2000 [1988]), Benhabib (2006 [1992]), Cornell (2001 [1998]) e Young (2000).

patriarcado de baixa intensidade, se comparado com as relações patriarcais impostas pela colônia e estabilizadas na colonialidade moderna.

Sem entrar em detalhes, chamo a atenção aqui ao conhecido fracasso das estratégias de gênero de prestigiosos programas de cooperação internacional, precisamente porque aplicam um olhar universalizante e partem de uma definição eurocêntrica de “gênero” e das relações que este organiza. Em outras palavras, a grande fragilidade de ações de cooperação neste aspecto se deve à carência de sensibilidade para as categorias próprias dos contextos para os quais os projetos são formulados. Nas comunidades rurais e nas aldeias indígenas, a sociedade é dual no que respeita ao gênero, e essa dualidade organiza os espaços, as tarefas, a distribuição de direitos e deveres. Essa dualidade define as comunidades ou coletivos de gênero. Isso quer dizer que o tecido comunitário geral é, por sua vez, subdividido em dois grupos, com suas normas internas e formas próprias de convivência e associação, tanto para as tarefas produtivas e reprodutivas como para tarefas cerimoniais. Em geral, os projetos e ações de cooperação técnica dos países europeus revelam a dificuldade de perceber a especificidade do gênero nos ambientes comunitários de sua atuação. O resultado é que projetos e ações que referem-se a gênero e são destinados a promover a igualdade de gênero são referidos e aplicados a pessoas, isto é, a indivíduos mulheres, ou à relação entre indivíduos mulheres e indivíduos homens, e o resultado visado é o da promoção direta e sem mediações da igualdade de gênero, concebida como igualdade de pessoas e não de esferas. Desenhadas com o seu foco em indivíduos, as ações de promoção da equidade de gênero não são concebidas tendo em conta que ações sensíveis ao contexto comunitário devem ser dirigidas à promoção da esfera doméstica e do coletivo das mulheres como um todo, frente à hierarquia de prestígio e poder do espaço público comunitário e ao coletivo dos homens. Na verdade, a meta dos projetos deveria ser a promoção da igualdade entre o coletivo de homens e o coletivo de mulheres dentro das comunidades. Somente essa igualdade poderá resultar, posteriormente, no surgimento de personalidades destacadas de mulheres que não se distanciem de suas comunidades de origem, ou seja, que, ainda quando possam se ausentar para obter formação em algum tipo, retornem e desempenhem ações permanentes junto do seu grupo.

O outro grande erro cometido por programas de cooperação internacional, políticas públicas e ações de organizações não governamentais reside no conceito de transversalidade, que fundamenta a estratégia de transversalizar as políticas destinadas a sanar o caráter hierárquico das relações de gênero. Se o erro apontado anteriormente resultava da ideia eurocêntrica de considerar que no mundo-aldeia as relações de gênero são relações de indivíduos mulheres e indivíduos homens, sem perceber que, na verdade, a hierarquia se dá entre grupos de gênero – ignorando a desigualdade essencial, que ocorre

entre os espaços nas quais se subdivide a organização da comunidade –; o problema com a ideia de transversalidade deriva daquele e consiste no falso pressuposto de que existem dimensões da vida comunitária que são de interesse universal – a economia, a organização social, a vida política –, e dimensões que são de interesse particular, parcial – a vida doméstica e o que acontece com as mulheres. A proposta de transversalizar políticas de gênero está alicerçada sobre a ideia errônea, examinada acima, de que na aldeia o espaço público, como na colonial/modernidade, tem valor universal, e o doméstico, como no regime colonial/moderno, é de interesse particular, privado e íntimo, estabelecendo uma hierarquia entre ambos. Como consequência de tal hierarquia, o que se transversaliza é o que se supõe de interesse parcial, particular, considerando-se como um acréscimo aos temas centrais e de interesse universal. Tal corolário, como no caso anterior, é uma projeção eurocêntrica da estrutura das instituições na modernidade sobre as instituições do mundo-aldeia. Transversalizar o interesse particular, parcial, como fazem as ações de gênero, atravessando temáticas supostamente universais é um erro quando se pretende alcançar a realidade dos mundos que não obedecem à organização ocidental e moderna da vida, mundos que não operam orientados pelo binarismo eurocêntrico e colonial. No mundo-aldeia, ainda que mais prestigiosa, a esfera do político não é universal mas, como a doméstica, uma das parcialidades. Ambas são entendidas como ontologicamente completas. Por essa razão, a estratégia da transversalização não é outra coisa que um eufemismo para nomear a inferiorização e parcialização colonial / moderna de tudo quanto interessa às mulheres

Além do pronunciado individualismo inerente à perspectiva do Estado e dos programas estatais e transestatais, o mundo moderno é o mundo do Um, e todas as formas de alteridade com relação ao padrão universal representado por este Um constituem um problema. A própria disciplina antropológica é prova disso, pois nasce ao abrigo da convicção moderna de que os outros têm que ser explicados traduzidos, equiparados, processados pela operação racional que os incorpora à grade universal. O que não pode ser reduzido a ela, permanece como sobra e não tem peso de realidade, não é ontologicamente pleno, é descarte incompleto e irrelevante. A desconstrução derrideana, que desestabiliza a dupla binária, não tem espaço nem rendimento no circuito da dualidade.

Com a transformação do dualismo, como variante do múltiplo, no binarismo do Um – universal, canônico, “neutral” – e seu outro – resto, sobra, anomalia, margem – passam a encerrar-se os trânsitos, a disponibilidade para a circulação entre as posições, que por sua vez passam a ser todas colonizadas pela lógica binária. O gênero se reveste da matriz heterossexual, à maneira ocidental, e passam a ser necessários os Direitos de proteção contra a homofobia e as políticas de promoção da igualdade e a liberdade sexual, como o

casamento entre homens ou entre mulheres, proibido na modernidade colonial e aceito em uma ampla diversidade de povos indígenas do continente.¹²

As pressões que o colonizador impôs sobre as diversas formas da sexualidade que encontrou no império foram registradas pelo trabalho de Giuseppe Campuzano vasculhando crônicas e documentos do século XVI e XVII (Campuzano, 2006, 2009 a, 2009 b). Nelas se constata a pressão exercida pelas normas e as ameaças punitivas introduzidas com o objetivo de fixar as práticas na matriz heterossexual binária do conquistador, que impõe noções de pecado estranhas ao mundo aqui encontrado e propaga seu olhar pornográfico. Isto nos permite concluir que muitos dos preconceitos morais hoje percebidos como próprios do “costume” ou da “tradição”, aqueles que o instrumental dos direitos humanos tenta combater, são em realidade preconceitos, costumes, tradições modernos, isto é, oriundos do padrão criado pela colonial/modernidade. Em outras palavras, o suposto “costume” homofóbico, assim como outros, é já colonial/moderno e, uma vez mais, encontramos-nos com o antídoto jurídico que a modernidade produz para sanar os males que ela mesma introduziu e continua propagando.

Esse engessamento de posições identitárias é também uma das características da racialização, instalada pelo processo colonial moderno, que impele os sujeitos para posições fixas dentro do cânone binário aqui constituído pelos termos branco – não branco.¹³

Também a redistribuição do cosmos e a terra inteira com todos os seus seres, animados e inanimados, de modo a encaixarem-se no binarismo da relação sujeito-objeto da ciência ocidental constitui uma triste parte deste processo. Em meio a esta nova situação – nova e progressiva para muitos povos expostos a um permanente e diário processo de conquista e colonização –, as lutas por direitos e políticas públicas inclusivas e inclinadas à equidade são próprias do mundo moderno, naturalmente, e não se trata de nos opormos a elas, mas sim de compreender a que paradigma pertencem e, especialmente, entender que viver de forma descolonial é tentar procurar brechas em um território totalizado pelo esquema binário, que consiste possivelmente no instrumento mais eficiente do poder.

É por isso que digo às minhas interlocutoras indígenas nas oficinas da Coordenação de Género e Geração da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), ao expor-lhes os avanços da Lei Maria da Penha contra a violência doméstica: o Estado lhes oferece com uma mão o que já lhes tirou com a outra.

Quando o mundo do Um e seus restos, dentro da estrutura binária, encontra o mundo do múltiplo, captura-o e modifica-o desde seu interior como consequência do padrão da

¹² Descrevi esta diferença entre os mundos para as comunidades de religião afro-brasileira Nagô Yoruba de Recife no artigo que citei anteriormente (Segato, 2005 [1985]).

¹³ Sobre a coemergência da colônia, a modernidade e o capitalismo com as categorias “Europa”, “América”, “raça”, “Índio”, “Branco”, “Negro” ver Quijano (1991 e 2000) e Quijano e Wallerstein (1992).

colonialidade do poder, que permite uma influência maior de um mundo sobre outro. O mais preciso será dizer que o coloniza. Nesta nova ordem dominante, o espaço público, por sua vez, passa a capturar e monopolizar todas as deliberações e decisões relativas ao bem comum geral, e o espaço doméstico como tal se despolitiza totalmente, tanto porque perde suas formas ancestrais de intervenção nas decisões que se tomavam no espaço público, como também porque se encerra na família nuclear e se isola na privacidade. Passa-se assim, a normatizar a família e a impor novas formas imperativas de conjugalidade e de censura dos laços extensos que anteriormente atravessavam e povoavam a domesticidade (Maia, 2010 e Abu-Lughod, 2002), com a conseqüente perda do controle que o olho comunitário exercia na vigilância e julgamento dos comportamentos. A despolitização do espaço doméstico o converte em vulnerável e frágil, e são inumeráveis os testemunhos dos novos modos e graus de crueldade na vitimização que surgem quando desaparece o amparo do olhar da comunidade sobre o mundo familiar. Desmorona-se a autoridade, o valor e o prestígio das mulheres e ao decair sua esfera própria de ação.

Esta crítica da queda da esfera doméstica e do mundo das mulheres desde uma posição de plenitude ontológica ao nível de resto ou sobra do mundo social tem conseqüências gnosiológicas importantes. Entre elas, a dificuldade que enfrentamos quando, apesar de entender a onipresença das relações de gênero na vida social, não conseguimos pensar toda a realidade a partir do gênero atribuindo-lhe um estatuto teórico e epistêmico como categoria central capaz de iluminar todos os aspectos da vida. À diferença no mundo pré-intrusão, as referências constantes à dualidade em todos os campos simbólicos mostram que este problema da desvalorização gnosiológica do sistema de gênero ali não existe.

O que é mais importante notar aqui é que, nesse contexto de mutação histórica, preservam-se as nomenclaturas e ocorre uma miragem, um mal-entendido, uma falsa impressão de continuidade do velho ordenamento com seu sistema de nomes, formalidades e rituais que aparentemente permanece, mas que agora é regido por outra estrutura (tratei desse tema em meu livro de 2007). Esta passagem é sutil, e a falta de transparência sobre as transformações ocorridas faz com que as mulheres se submetam sem saber como contestar a reiterada afirmação por parte dos homens de que “sempre fomos assim”, e a sua reivindicação de manutenção de um costume que supõem ou afirmam como tradicional, com a hierarquia de valor e prestígio que lhes é própria. Daí deriva uma chantagem permanente dirigida às mulheres que as ameaça com o suposto de que, em caso de modificar este ordenamento, a “identidade”, como capital político, e a cultura, como capital simbólico e referência nas lutas pela continuidade enquanto povo, veriam-se prejudicadas, debilitando assim as demandas por território, recursos e direitos como recursos.

O que aconteceu contudo, e como venho afirmando, é que se agravaram internamente, dentro do espaço da aldeia, como consequência da colonização moderna, a distância hierárquica e o poder dos que já tinham poder – anciãos, caciques, homens em geral. Como argumentei, se é possível dizer que sempre houve hierarquia e relações de poder e prestígio desiguais, com a intervenção colonial estatal e a imposição da ordem da colonial / modernidade, essa distância opressiva se agrava e amplifica. Ocorre uma mutação sob o manto de uma aparente continuidade. É, por isso, necessário ensaiar uma habilidade retórica considerável para fazer compreender que o efeito de profundidade histórica de certas tradições é uma ilusão de ótica, que serve para consolidar as novas formas de autoridade dos homens e outras hierarquias da aldeia. Encontramo-nos aqui frente a um culturalismo perverso, do qual falei ao iniciar estas breves páginas, que outra coisa não é senão o fundamentalismo da cultura política da nossa época, inaugurado com a queda do muro de Berlim e a obsolescência do debate marxista, quando identidades essencializadas e politizadas, dentro do novo paradigma da política, transformaram-se na linguagem das disputas (Segato, 2007).

Em suma e recapitulando, quando, em um gesto que pretende a universalização da cidadania, pensamos que se trata de substituir a hierarquia que ordenava a relação de homens e mulheres por uma relação igualitária, o que estamos realmente fazendo é remediando os males que a modernidade já introduziu com soluções também modernas: o Estado entrega com uma mão o que já retirou com outra. De modo distinto do “diferentes, porém iguais” da fórmula do ativismo moderno, o mundo indígena se orienta pela fórmula, difícil para a nossa compreensão, de “desiguais, porém distintos”. Ou seja, realmente múltiplos, porque o outro, distinto, e ainda inferior, não representa um problema a ser resolvido. O imperativo da equiparação desaparece. É aqui onde entra, proveitosamente, o entre-mundo da modernidade crítica, fertilizando a hierarquia étnica com seu discurso de igualdade e gerando o que começa a chamar-se cidadania étnica ou comunitária, que somente poderá ser adequada quando partir do foro interno e a da jurisdição própria, ou seja, do debate e deliberação de seus membros, que tecerão os fios de sua história particular. Concluo, remetendo ao extraordinário filme “Mooladé”, do diretor senegalês, já falecido, Ousman Sembene, sobre a luta de um grupo de mulheres de uma aldeia de Burkina Faso para erradicar a prática da ablação: desde o interior, a face interna da comunidade, atravessada como sempre foi, pelo mundo circundante.

RITA LAURA SEGATO

Professora dos Programas de Pós-graduação em Bioética e em Direitos Humanos da Universidade de Brasília.

Contato: ritalsegato@gmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, Lila (2002), *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo*. Valencia: Ediciones Cátedra [ed. orig.: 1998].
- An-na'im, Abdullahi Ahmed (1995), "Toward a Cross Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment", in Abdullahi Ahmed An-na'im (org.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Assis Clímaco, Danilo (2009), "Tráfico de mulheres, negócios de homens. Leituras feministas e anti-coloniais sobre os homens, as masculinidades e/ou o masculino". Dissertação de Mestrado em Psicologia – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~ppgp/Assis%20Climaco.pdf>.
- Benhabib, Seyla (2006), *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: GEDISA [ed. orig.: 1992].
- Campuzano, Giuseppe (2006), "Reclaiming Travesti Histories", *IDS Bulletin*, 37(5), 34-39.
- Campuzano, Giuseppe (2009a), "Contemporary Travesti Encounters with Gender and Sexuality in Latin America", *Development*, 52(1), 75-83.
- Campuzano, Giuseppe (2009b), "Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú", *Bagoas*, 4, 79-93.
- Carcedo, Ana (coord.) (2010), *No olvidamos ni aceptamos: Femicidio en Centroamérica 2000-2006*. San José de Costa Rica: CEFEMINA y Horizons.
- Castro-Gómez, Santiago (2005), *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Fregoso; Rosa-Linda; Bejarano, Cynthia (orgs.) (2010), *Feminicidio en América Latina*. México, DF: UNAM / CIIECH / Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres.
- Cornell, Drucilla (2001), *En el corazón de la libertad. Feminismo, sexo e igualdad*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia [ed. orig.: 1998].
- Gautier, Arlette (2005), "Mujeres y colonialismo", in Marc Ferro (dir.), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: Del exterminio al arrepentimiento*. Madrid: La esfera de los libros.
- Gutiérrez, Margarita; Nellys Palomo (1999), "Autonomia con Mirada de Mujer", in Aracely Burguete Cal y Mayor (coord.), *México: Experiencias de Autonomia Indígena*. Guatemala e Copenhague: IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas), 54-86.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2003), "Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad", *La Ventana. Revista de estudios de género*, 18, 7-39.
- Hernández, Rosalva Aída; Sierra, Maria Teresa (2005), "Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía", in Martha Sánchez (ed.), *La Doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*. México DF: UNIFEM / ILSB.

- Lugones, María (2007), "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System", *Hypatia*, 22(1), 186-209.
- Maia, Claudia de Jesús (2010), *A invenção da solteirona: Conjugalidade moderna e terror moral – Minas Gerais (1890-1948)*. Florianópolis: Editora das Mulheres.
- Mignolo, Walter (2003), *Histórias Locais /Projetos Globais*. Belo Horizonte: Editora UFMG [ed. orig. em inglês: 2000, *LocalHistories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press].
- Oyewumi, Oyeronke (1997), *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paredes, Julieta 2010 *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad (3a. edición)
- Pateman, Carole 1988 *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Quijano, Aníbal (1991), "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día", *ILLA. Revista del Centro de Educación y Cultura*, 10, enero, 30-35. Entrevista de Nora Velarde.
- Quijano, Aníbal (1992), "Colonialidad y modernidad-racionalidad", in Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo/ Libro Mundi/FLACSO-Ecuador.
- Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, VI(2), 342-386
- Quijano, Aníbal; Wallerstein, Immanuel (1992), "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 134, 583-592, diciembre.
- Segato, Rita Laura (2005), "Inventando a natureza. Família, sexo e gênero no Xangô de Recife", in Rita Laura Segato, *Santos e Daimones*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília-EdUnB [ed. orig: 1985].
- Segato, Rita Laura (2003a), "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba", *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, 25(2), 333-363.
- Segato, Rita Laura (2003b), *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita Laura (2006), "Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento da Expansão dos Direitos Universais", *Maná*, 12(1), 207-236.
- Segato, Rita Laura (2007), *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita Laura (2010), "Los Cauces Profundos de la Raza Latinoamericana: Una relectura del mestizaje", *Crítica y Emancipación*, 3, 11-44.
- Segato, Rita Laura (2011), "Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho", in Rosa-Linda Fregoso y Cynthia Bejarano (orgs.), *Feminicidio en América Latina*, México, DF: Editora de la UNAM.
- Segato, Rita Laura (2014), "La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad", in Marisa Belausteguigoitia e Josefina Saldaña (orgs.), *Des/posesión: Género, Territorio y luchas por la naturaleza*, México, DF: PUEG-UNAM [no prelo].

- Warner, Michael (1990), *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- West, Robin (2000), *Género y Teoría del Derecho*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Instituto Pensar e Siglo del Hombre Editores. Colección Nuevo Pensamiento Jurídico [ed. orig.: 1988].
- Williams, Brackette F.; Pierce, Pauline (1996), “‘And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman’: Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam”, in Brackette Williams (ed.), *Women out of Place*. New York/London: Routledge, 186-215.
- Young, Iris Marion (2000), *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press.