



Artigos/Articles

Lacunas de raça e gênero e *diferintes*: reflexões sobre *outras maneiras de persistir em semioses humanas e mais-que-humanas*

Race and gender gaps and otherwise: reflections on other ways of endurance in human and more-than-human semiosis

Carolina Fernanda Soares Silva¹

Gabriela Magalhães Sabino²

RESUMO

Este artigo tem como objetivo discutir teórica e criticamente as lacunas de dados de raça e gênero (Oyěwùmí, 2018; Kilomba, 2019; Perez, 2022) que produzem efeitos performativos coloniais de uma discriminação semiótica e corporificada. Os fundamentos se articulam aos estudos da colonialidade, principalmente centrados em correlação e na própria noção de *diferinte*, conforme tradução da obra *Geontologias* no Brasil (Povinelli, 2023b) e do debate sobre diferença de Joan Scott (2005). Utilizamos exemplos concretos para ilustração e discussão sobre a exclusão de grupos marginalizados, especialmente mulheres e corpos racializados. A partir de então, identificamos as materialidades semióticas e sua utilização para o reforço de estruturas de poder, como o geontopoder, mas também nos atentamos a propostas de reconfiguração através da descolonização de epistemologias que promovem espaços para o *diferinte*, uma possibilidade *outra* de persistência às normatividades coloniais de raça e gênero, por meio da percepção de justiça e de agências semióticas em semioses de corpos e outros materiais distribuídos contra o geontopoder.

Palavras-Chave: *diferinte*, diferença, gênero, raça.

ABSTRACT

This article aims to discuss theoretically and critically the gaps in race and gender data (Oyěwùmí, 2018; Kilomba, 2019; Perez, 2022) that produce performative colonial effects of semiotic and embodied discrimination. The foundations are

¹ Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, GO, Brasil. Bolsista de Doutorado do CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0743-3664>. E-mail: carolfesoares@gmail.com.

² Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, GO, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7217-5155>. E-mail: gabysabryna28@gmail.com.

articulated with studies of coloniality, mainly centered on correlation and the notion of otherwise, by Povinelli (2023a; 2023b), and the debate on difference, by Scott (2005). We use concrete examples to illustrate and discuss the exclusion of marginalized groups, especially women and racialized bodies. From this point, we identified semiotic materialities and their use to reinforce power structures, such as geontopower, but we also paid attention to proposals for reconfiguration through the decolonization of epistemologies that promote spaces for otherwise, another possibility of endurance to colonial normativities of race and gender, through the perception of justice and semiotic agencies in semioses of bodies and other materials distributed against geontopower.

I Keywords: otherwise, difference, gender, race.

1. Introdução

Após o *workshop* da antropóloga Elizabeth Povinelli, na Universidade Federal de Goiás³, refletimos sobre o que acreditamos e propomos a escrita deste artigo a partir disso: a necessidade de promover em todos os espaços sociais, assim como no âmbito acadêmico, a discussão, segundo Povinelli (2023a), sobre a continuidade das desigualdades enquanto traços coloniais e as violências direcionadas aos corpos na dinâmica de poder. Nesse diálogo, a escolha de escrever sobre as obras de Povinelli, que é central em cosmovisões negras e indígenas, vai ao encontro do que almejamos para o futuro: a produção de novos saberes, *outras maneiras* de pensar e existir, especialmente com um olhar para as lacunas de raça e gênero. Ainda inspiradas por Povinelli (2006), compreendemos que os *modos de vida* são uma ação política do *eu* com o *social* e, por isso, neste trabalho, intentamos pensar nos efeitos e nas persistências provocados pelas materialidades, em lugares historicamente situados, de discursos como práticas sociais.

Diante disso, nosso objeto de estudo parte da noção de raça, em desdobramento e intersecção com gênero e outros marcadores sociais (Crenshaw, 2002; Akotirene, 2019), como *diferinte*, conforme tradução do termo *otherwise* na publicação de *Gentologias no Brasil* (Povinelli, 2023b⁴), repensado da ideia tradicional de “diferença”, em contextos localizados à margem de epistemologias hegemônicas. Nos preocupamos também com os efeitos performativos coloniais em semioses materiais humanas e mais-que-humanas

³ *Workshop Semiotics after Geontopower* foi um evento com uma agenda para discutir criticamente sobre a cumplicidade da linguagem na história dos processos de violências nas desigualdades raciais, na crise climática e nos conflitos articulados no capitalismo do século XXI. Disponível em: <https://perspectivas.letras.ufg.br/n/180784-workshop-discute-a-relacao-entre-linguagem-desigualdades-raciais-e-catastrofes-climaticas>. Acesso em: 11 out. 2024.

⁴ “Conforme tradução proposta por Eduardo Viveiros de Castro, Déborah Danowski e Juliana Fausto na entrevista de Elizabeth Povinelli para o colóquio Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra, 16 set. 2014” (Povinelli, 2023b: 40).

(Povinelli, 2022), que descrevem os processos de produção de sentido que envolvem interações entre humanos e entidades não-humanas, como animais, plantas, minerais, paisagens e tecnologias, e também desafiam a separação *moderna* entre sujeito e objeto, enfatizando a interdependência e a agência compartilhada entre essas entidades. Nesse contexto, o mais-que-humano ultrapassa a dicotomia entre humano e não-humano e propõe uma perspectiva relacional que reconhece como diferentes formas de existências co-criam redes simbólicas e materiais. Por isso, nossos exemplos materiais *outros* atravessam as mulheres, principalmente as racializadas, e o *corpo, seus órgãos e fluidos, o tjelbak* e as *plataformas digitais*. Além disso, compreendemos que este artigo também é uma materialidade, que tem signos em sua qualidade material (Kell; Barad, 2023), em semiose com as nossas vivências e comunicações na escrita colaborativa e também com as interpretações e reflexividades que serão geradas com/em outras pessoas e corpos.

Nessa perspectiva, objetivamos uma discussão teórica e crítica da concepção de *diferinte*, além de outros estudos sobre colonialidade, em correlação às discussões sobre diferença entrelaçando raça, gênero e *lacuna* (Oyěwùmí, 2018; Kilomba, 2019; Perez, 2022) e o debate sobre *diferença* de gênero social de Joan Scott (2005). A partir disso, refletimos sobre a perpetuação das desigualdades por meio do controle e da exclusão das mulheres racializadas dos dados a partir da *diferença*. Retomando o *diferinte*, refletimos e exemplificamos que *outras maneiras* de existências, que desafiam o liberalismo tardio, são ações que, persistentemente, interferem no ordenamento da governança entre os espaços, especialmente por sua agência em semioses materiais que vão além do humano.

A respeito do desenho do artigo, nos situamos em duas linhas de discussão, sendo a primeira sobre *diferintes*, *diferenças*, juntamente ao debate feminista descolonial (Segato, 2012), e *lacuna*, esta última que pode ser percebida como uma prática materializada do geontopoder, um modo de governança do liberalismo tardio através da diferença entre Vivo e Não Vivo (Povinelli, 2023b), em vista dos efeitos performativos de raça e gênero. Em segunda instância, salientamos a mobilização das materialidades semióticas em vivências e práticas materiais semióticas do *diferinte*, além, claro, de considerarmos o impacto às semioses materiais dos corpos de mulheres racializadas. Nesse sentido, também nos atentamos que, ao irmos contra⁵ o *geontopoder* em práticas persistentes que dão agência e, mais que isso, semiótica aos corpos dessas mulheres e mais-que-humanos historicamente apagados, exercemos uma função significativa na produção de processos sociais *outros*.

⁵ Nos referimos a como Povinelli (2024) tratou do tema pensando em uma semiótica *contra* o geontopoder e a distribuição diferenciada das existências.

2. Entre *diferintes* e diferenças: colonialidade, lacuna e efeitos performativos de raça e gênero

A governança da diferença no liberalismo tardio⁶, ao não suprimir as forças de alteridade, ao “reconhecê-las”, gerencia as diferenças – incluindo as relacionadas ao gênero, raça e sexualidade –, as limita e as incorpora, reforçando as estruturas de poder existentes, conforme Povinelli (2023b). Aqui, a *diferença* se torna parte da estratégia do liberalismo tardio. Nesse sentido, o *diferinte* (Povinelli, 2023b) desafia essa noção porque propõe modos de existir, práticas de vida que se mantêm fora, que escapam das formas de governança e controle hegemônicas, sendo o que causa um estremecimento em algo e processualmente transforma o sistema. Por *diferinte*, estamos lidando com o movimento de *outras maneiras* de existências, experiências imanentes que estão fora da dialética e da diferença entre o *Eu* e o *Outro*. Tanto esses quanto outros conceitos, para a autora, devem ser compreendidos como ações no mundo, de modo que o *diferinte* age persistentemente nos espaços. Povinelli (2022) entende que o objetivo no desenvolvimento de novas abordagens conceituais não está em “avançar o conhecimento”, uma espécie de “marcha para a vitória”, mas sim em interferir no ordenamento político da existência.

Em diálogo com William James, Charles Peirce e Giorgio Agamben, Povinelli (2023a: 26) reflete que ser *de outra maneira* acontece por meio de um processo de esforço de atenção capaz de dobrar o próprio “tecido material do mundo”, e há de se ter vontade para tal. Essa vontade que gera esse esforço de persistir não é proveniente apenas de filósofos qualificados, mas, especialmente, daquelas pessoas que vivem em condições exauridas. Esse esforço que não provoca necessariamente mudanças óbvias a todas/os nas estruturas hegemônicas, mas desafia o liberalismo tardio, se relaciona ao debate de Joan Scott (2005) sobre lugares (e materialidades) onde os problemas são menos sujeitos à solução, onde a política é mais importante por não ser apenas uma questão de respostas objetivas e finais, mas sim como um campo de disputa contínua, uma “negociação do impossível” (Scott, 2005: 29), de problemas profundamente enraizados.

Essa estrutura hegemônica constroi a história canonicamente apresentada a nós e diz-se objetiva, porém, em realidade, as próprias palavras utilizadas para falar sobre suas “verdades” sobre o mundo, a humanidade, são posicionadas, selecionadas de forma a refletir um único ponto de vista que reduz culturas e estereotipa povos, negligenciando sua complexidade e riqueza (Adichie, 2019) e, por isso mesmo, possui lacuna(s). As palavras que transmitem essas narrativas fazem parte, elas mesmas, de uma lacuna que privilegia o

⁶ Povinelli (2021) descreve o liberalismo tardio diferenciando-o do neoliberalismo. O primeiro se refere à governança da diferença social na esteira de movimentos anticoloniais e da emergência de novas mobilizações sociais, enquanto o segundo diz respeito à governança dos mercados a partir de 1970.

“masculino-salvo-indicação-contrária” (Perez, 2022:20), como no caso do uso do masculino genérico, parte da política oficial de muitos países que justificam essa insistência como uma simples formalidade “clara”, mas que designa grupos. Mesmo que esses grupos sejam compostos majoritariamente por mulheres, ainda assim espera-se o emprego do padrão masculino genérico.

Isso decorre do fato de todas as línguas parecerem codificar o gênero de uma “maneira semântica e indiciar o gênero semântico na diferença corporal humana. São os aspectos sociológicos e pragmáticos dessas categorias semânticas que variam” (Povinelli, 2016: 215). As pessoas são chamadas, dessa forma, a figurar ordens sociais marcadas por raça e gênero e, no caso do espaço-tempo colonial, a linguagem opera como uma estratégia de semiose que define posicionamentos de sujeitos em meio a estruturas hegemônicas. A diferença de raça e gênero, assim, é resultado de uma distinção semiótica, linguística e corporal, convertida em ideologia – a normatividade corporal, o “como” a linguagem e o corpo se articulam e para quais objetivos (Povinelli, 2016).

Com base no viés das lacunas que constituem a diferença, ocorre um efeito de distorção sobre as mulheres, especialmente as racializadas, e suas próprias noções de identidade, precisamente o que a masculinidade disfarçada na universalidade de gênero neutro conduz em vários aspectos da vida social. Os “males” da política identitária são denunciados por políticos e apoiadores de viés conservador porque, para eles, em sua maioria homens cis do grupo racial branco, as identidades só existem para quem não é, “por acaso”, homem ou branco – ou seja, a regra, o padrão, o implícito. Realidade que não é a mesma para quem a identidade é atrelada a necessidades e perspectivas ignoradas em um mundo não projetado para si (Perez, 2022).

Conforme Joan Scott (2005), um indivíduo, para qualificar-se como tal, precisa apresentar alguma similaridade com a figura singular do homem branco e apenas quem não se parece com esse normativo tem sido o diferente. A autora afirma que o problema é a lacuna do conceito de indivíduo que mascara a particularidade de sua figuração e também a amplitude relacional da diferença em contraste com a norma. Nessa perspectiva, a “diferença tem sido representada como um traço fundamental ou natural de um grupo enquanto a norma padronizada (o indivíduo homem branco) não é considerada como possuidora de traços coletivos” (Scott, 2005:24).

Considerando isso, o racismo, por ser uma forma perversa e virulenta de etnocentrismo, é um projeto materializado de dominação colonial, entretanto, a racialização chega de forma distinta para mulheres e homens, “são dimensões da existência negra e feminina que não podem ser separadas sob o risco de, em sendo, tornar completamente supérfluo o debate” (Dias, 2019:59). Nessa dinâmica, grupos sociais minoritários, como no caso das mulheres negras, o *sujeito negro*, se tornam não apenas as *Outras*, as diferentes, em conexão ao

qual o “eu” das pessoas brancas é medido, mas também a *Outridade*, a personificação de condições repressoras do “eu” do *sujeito branco* (Kilomba, 2019).

As identidades de grupos são condições inevitáveis da vida social e política – esferas conectadas, pois as diferenças se tornam visíveis em contextos políticos próprios, de modo que, quando acontecem exclusões que se legitimam pelas diferenças, as hierarquias sociais beneficiam certos grupos e a tensão entre os indivíduos e esses se manifesta. A exclusão das mulheres da cidadania, nas sociedades ocidentais brancas e europeias analisadas por Joan Scott (2005), foi legitimada a partir da diferença sexual biológica, que não se limitou apenas a uma justificativa natural, mas foi utilizada como base ontológica para a diferenciação política e social. Essa é uma lógica cultural das categorias sociais ocidentais baseadas numa “ideologia do determinismo biológico”, uma “lógica do corpo”, uma “bio-lógica” como apontado por Oyěwùmí (2018: 297). Essa legitimação por meio do diferenciar biológico articula-se também com construções raciais nessa sociedade, refletindo a configuração de poder da branquitude como expressão do racismo, o que gerou e gera acessos e exclusões diferenciados. É um tipo de pensamento de *raciocínio corporal* – interpretação biológica do mundo social, atores sociais, grupos geneticamente constituídos e, por isso, por estar implicado em categorias e epistemologias sociopolíticas, o corpo não pode ser subestimado (Oyěwùmí, 2018).

Assim, ao pensarmos em cidadania, é indispensável que consideremos como gênero e raça operam de forma interseccional (Crenshaw, 2002; Akotirene, 2019) nesses processos de exclusão e hierarquização. Estamos também lidando com construções performativas, isto é, de atos cristalizados repetidos por corpos dentro de uma estrutura regente e rígida, o que gera uma aparência substancial, aparentemente natural, de ser (Butler, 1990).

O ponto paradoxal da diferença, aqui, para Scott (2005), está na discussão sobre os diferentes grupos marcados serem aptos à cidadania e que essas distinções não fazem diferença, ao passo que, é necessariamente essa diferença que importa para o alcance de melhorias por meio de reivindicações de grupos como o feminismo, por exemplo.

Na sociedade, entretanto, os indivíduos não são iguais; sua desigualdade repousa em diferenças presumidas entre eles, diferenças que não são singularmente individualizadas, mas tomadas como sendo categóricas. A identidade de grupo é o resultado dessas distinções categóricas atribuídas (de raça, de gênero, de etnicidade, de religião, de sexualidade... a lista varia de acordo com tempo e espaço e proliferou na atmosfera política da década de 1990). Atribuições a identidades de grupo tornaram difícil a alguns indivíduos receber tratamento igual, mesmo perante a lei, porque a sua presumida pertença a um grupo faz com que não sejam percebidos como indivíduos (Scott, 2005: 23).

Um bom exemplo são as ações afirmativas que tentam preencher a lacuna entre o legal e o social, os direitos dos indivíduos e as limitações colocadas sobre eles por conta de sua pertença a determinado grupo. Isso nos leva às ponderações sobre o paradoxo de que, para pôr fim ao problema da exclusão, a inclusão teve de ser dos indivíduos na margem. Esse contrassenso é o próprio material por meio do qual políticas são construídas, porque essa tensão entre grupos e indivíduos seria parte da solução, já que o fetiche da equidade exige que os grupos excluídos (e que tem, assim, sua diferença reconhecida) sejam nomeados e tratados de forma diferenciada (Scott, 2005), o que vai ao encontro da governança pela diferença discutida por Povinelli (2023b). Nesse caminho e, como explica Scott (2005), é mais coerente fazer perguntas sobre como os processos de diferenciação social operam e formular análises de igualdade e discriminação que consideram gênero como efeito de processos políticos e sociais e não como entidade eterna.

A herança colonial, nesse debate, pode ser confundida por apresentar-se disfarçadamente de modernidade, a fim de determinar sua discriminação e “organização” em relação a raças, línguas, saberes, sexualidades etc., traduzidas em “pureza” (Silva, 2021). De acordo com Mignolo (2003), a diferença no sentido colonial é onde atua a colonialidade do poder em distintos espaços e tempos do mundo. O autor aponta que é também onde se articula o “ocidentalismo” dominante no mundo moderno/colonial, que se sucede historicamente através da “missão” de civilização do cristianismo, da modernização e seus “avanços” e também da globalização (mercado global) em conjunto ao neoliberalismo etc. A colonialidade estruturou as hierarquias globais através da racialização do trabalho e da normatização das relações de raça e gênero e, conforme Quijano (1997; 2005), a colonialidade do poder estabeleceu uma articulação entre raça, trabalho e gênero, designando aos corpos racializados papéis de subalternidade econômica e sexual, de modo a implicar também nas epistemologias direcionando e classificando a produção de um conhecimento lacunar, a uma só direção. A naturalização dessas posições foi sustentada pelos discursos coloniais que atribuíam às mulheres racializadas uma suposta inferioridade biológica e cultural, negando-lhes humanidade plena (Lugones, 2008).

Mas é na diferença que está o *liminar* (Mignolo, 2003), que pode, neste ponto, ser relacionado à noção de *diferinte*, porque também se preocupa com o posicionamento dos que estão localizados nas margens ou fronteiras tradicionais epistemológicas hegemônicas. Estamos lidando, assim, com o abandono de argumentos relativistas, que mascara a perpetuação de opressões sistêmicas e do direito à diferença e abarca uma premissa apoiada num pluralismo histórico composto por sujeitos coletivos, povos com autonomia deliberativa para o *fazer*

no seu processo histórico, mesmo que em contato com outros povos (Segato, 2012).

Sendo, na colonialidade, as experiências de gênero profundamente atravessadas por questões raciais, mulheres negras, indígenas e brancas possuem vivências assimétricas em vista de dispositivos de poder como a branquitude, que posiciona mulheres brancas em uma hierarquia social distinta e lhes confere um grau de humanidade superior até mesmo ao de homens negros. Como explica Oyěwùmí (2018:308) o corpo, sendo como é, tem para si um olhar da diferença e da diferenciação, “existe um entendimento segundo o qual frases do tipo ‘o corpo social’, ou ‘o corpo político’ não são apenas metáforas, mas podem ser lidas literalmente”. Há de se lembrar, com isso, que a constituição de “mulher” está implicada em complexas interações entre raça, classe, sexualidade, cultura, religião e outras instituições e marcos de referência e, por isso, “mulheres” não são um grupo coerente apenas em função de um sistema econômico ou uma política particular. A categoria gênero, em grande escala discutida no Ocidente, dentro do sistema moderno/colonial, não possui esse mesmo sentido na sociedade africana Yorubá, por exemplo, pela não definição estrita de “mulheres”, e a posição social definida é dependente da velhice e sua sabedoria crescente ao passar do tempo, além de uma identidade social que flui situacionalmente (Oyěwùmí, 2018). Tratar o ser mulher como universal, não marcando, justamente, as diferenças existentes entre elas, torna apenas uma parte da existência de gênero seja considerada (Ribeiro, 2019):

[...] o reducionismo de semelhantes comparações transculturais resultam na colonização dos elementos específicos da existência cotidiana e das complexidades dos interesses políticos que representam e mobilizam as mulheres de culturas e classes sociais distintas (Mohanty, 2008: 11).

Sendo assim, é importante considerar também que dados históricos e etnográficos de alguns povos demonstram a existência de estruturas de diferença que contam com hierarquias de prestígio entre a masculinidade e a feminilidade (em figuras compreendidas como homens e mulheres) parecidas com as relações de gênero marcadas na modernidade. No entanto, gêneros, nesses casos, não se alinham à maneira como são subordinados na colonialidade:

[...] povos indígenas, como os Warao da Venezuela, Cuna do Panamá, Guayaquí 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 transgenéricas 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 (Segato, 2012: 9).

O *diferinte* pode ser pensado aqui juntamente à/ao *outra/o* que foi excluída/o historicamente da sociedade e que tem seu lugar de fala (Ribeiro, 2019) motivado por perspectivas geopolíticas do saber desenvolvidas, por exemplo, pelo *giro decolonial* (Veronelli, 2021). Como as mulheres do Sul Global: as negras, as indianas, as chicanas, as indígenas, as “amefricanas” e “ameríndias”, as quais, em sua maior parte, pertencem à classe trabalhadora afro-latino-americana, por conta da localização social articulada à segregação racial e sexual (Gonzales, 2020 [1988]); e todas que muitas vezes são rechaçadas por um feminismo hegemônico do Norte Global branco e rico (Lugones, 2008). Além disso, para evitar determinismos, podemos também nos atentarmos às mulheres, às *diferintes* de partes do globo localizadas no Hemisfério Sul, mas agrupadas ao Norte Global, como na Austrália, no caso das aborígenes.

Nesse último caso, Povinelli (2016) observou o ponto de vista de antropólogos precursores em pesquisa na Austrália (Spencer e Gillen) sobre a festa sagrada *corroborees*, percebida por eles como um ato com “sexo grupal”. Eles consideravam que, junto ao povo Aranda, apontavam para o mesmo campo de ação (ato sexual) e que esse continha uma “sintaxe social, aquela dos homens explorando sexualmente as mulheres; e, enfim, que se poderia extrair dessa atividade sexual a hierarquia indígena dos gêneros” (Povinelli, 2016:207). Sendo assim, essas pessoas foram chamadas a figurar em ordens sociais marcadas por gênero a partir da linguagem que transportou o aranda para o inglês, dois universos semânticos com princípios distintos, construídos sobre o que “aquilo deve ser”, e que, pragmaticamente, a pergunta feita pelos pesquisadores (“por que você faz aquilo?”) teve sua significação como um comentário metalinguístico sobre a orientação da tradução no contexto colonial. Uma sujeição “implícita” que indica a força colonial que, apesar das sutilezas nas trocas entre pesquisadores que registravam os rituais e ofereciam alimento e proteção contra a política e os colonos, ainda assim mantinham a dominação linguística que se estendeu às identidades de gênero e de sexo (Povinelli, 2016). Estamos falando também de um lugar em que, ao passo que o sujeito falante conectou o gênero ao contexto social, foi também onde o *outro* sujeito falante pôde persistir a esse elo.

Há de se ter atenção. No caso dos povos Yorubá, a dominação masculina está presente, historicamente, em vários estudos acadêmicos e populares postulações que não podem ser generalizadas com lacunas sobre a proeminência importância delas e que erroneamente as vitimiza, como no caso da pesquisa etnográfica de Oyěwùmí (2018:303), “(...) em 1996, havia duas mulheres *baálè* (chefes da aldeia) em Ògbómòsó. Essas mulheres eram as portadoras da tocha (protetoras) do patrimônio e das regras de suas famílias”.

Todas as estudiosas sobre colonialidade, raça e gênero mencionadas parecem interessadas em criticar a homogeneização (cada uma em seu distinto contexto) de co-construção de conhecimentos que indicam determinada lacuna em reconhecer *outras maneiras* de existir. As noções de *diferinte*, *diferença* e *lacuna* partem, mesmo com contrastes, de convergências por suas análises críticas dos efeitos performativos ao revelarem como as estruturas hegemônicas moldam e perenizam as desigualdades através do controle da linguagem, dos corpos, além das dinâmicas coloniais.

A lacuna dos dados de gênero, forjada pelas pessoas que organizam as estruturas de poder, funciona também no paradoxo da diferença: ela, ao constituir a diferença, ao mesmo tempo, pode ser o material responsável por criar e também por ser criado pela própria diferença. Esta que, lembrando do paradoxo de Scott (2005), tem sua marcação necessária em termos políticos, simultaneamente ao seu ancoramento em políticas que excluem as mulheres. O *diferinte*, assim, é o espaço onde essa diferença pode ser percebida existindo persistentemente para criar modos outros que vão além da governança do liberalismo tardio.

3. Gênero como *diferinte* e materialidades semióticas contra o geontopoder

Neste tópico, almejamos continuar o debate sobre o *diferinte* e expor, através de exemplos, o apagamento performativo e lacunar e as marginalizações que ocorrem por meio de materialidades semióticas humanas e mais-que-humanas que, além disso, podem ser subvertidas em práticas de persistências que irão configurar visibilidade e agências de corpos de mulheres racializadas que foram historicamente invisibilizados. Em primeiro lugar, vale destacar a compreensão de materialidade enquanto discursos históricos, artefatos, não neutros, que não se limitam somente a objetos físicos ou a infraestruturas tangíveis, mas alargam como mediadores de ações e significados que são constantemente negociados e transformados no cotidiano (Kress, 1997; Barton; Hamilton, 1998). Diante disso, esta discussão versa um olhar para as lacunas de raça e gênero presentes nas materialidades expostas. Ademais, relacionamos os contínuos dispostos pelo *geontopoder* que, para Povinelli (2023b), se organizam nessa configuração com a tecnologia da vida.

Povinelli (2022), ao considerar a revolução peirceana nos estudos semióticos, foi atraída pelos recursos e localizações semióticas no processo social imanente mais objetivos, estendidos pela abordagem metapragmática, que abandona relações de verdadeiro/falso e abraça o estabelecimento de vínculos entre os signos, ao mesmo tempo em que se atentou a uma redução da análise semiótica ao considerar a semiose humana insubsistente para mulheres e homens indígenas e suas relações de comunicação com seus parentes mais-

que-humanos. Indubitavelmente, as próprias práticas de linguagem não são imateriais e têm papel importante na produção de processos sociais que acontecem na interação com objetos materiais, infraestruturas e ambientes, juntamente com os sons, as formas reais e seus efeitos. Ao olharmos ontologicamente para a linguagem e as línguas, vamos ao encontro da potência construída de um conjunto mais amplo de teorias sobre como, para além da comunicação humana ordinária, os fluxos de semiose unem todas as coisas vivas no mundo. Peirce argumenta que não existe semiose sem materialidade, esta que acontece na instanciação de um sinal simbólico que existe por sua qualidade. Analogamente, existem signos de qualidade material, como palavras impressas pretas, com um número de letras que tem formas (Kell; Barad, 2023).

A mediação semiótica entre todas as formas de existência organizada pela estrutura ocidental de propriedade oferece um enquadre simples o qual a existência potencial se torna real e é aqui que o político emerge: na crosta superficial semioticamente complexa entre o potencialmente real e o real em curso dentro de formas discursivas reais onde está o *diferente*. Raça, sexualidade, gênero e parentesco também estão em jogo e, ponderando psicanaliticamente, as lutas sobre o que nos tornaremos dentro das mediações semióticas podem ser vislumbradas sobre como nos transformamos formas de carne que têm relações específicas com lugares particulares, tipos específicos de manifestações ancestrais etc. (Povinelli, 2022).

Refletir sobre as materialidades semióticas contra o geontopoder por meio da obra de Povinelli (2023a, 2023b) envolve pensar sobre como as relações de poder são estruturadas nas materialidades dos sujeitos, mas também nas semioses entre esses e outras formas de vida e matérias inorgânicas. O conceito é pensado a partir do estreito espaço onde a comunidade aborígine *Karrabing* é forçada a manejar suas análises críticas e práticas de existência.

Raça e gênero, neste lugar, podem ser concebidos como categorias também moldadas por essas relações materiais e discursivas profundamente enraizadas nas estruturas de poder coloniais do liberalismo tardio, de forma que os signos conectados aos corpos e à natureza são mobilizados para manter a relação entre humano e não-humano. Os corpos podem ser concebidos como uma metonímia para a biologia e para a fisicalidade presente na cultura ocidental, “é dado ao corpo uma lógica própria. Acredita-se que somente ao olhar para ele já se pode perceber a posição social ou as convicções de uma pessoa, ou a ausência delas” (Oyěwùmí, 2018:307). Nesse ponto, os signos *fazem* mais do que representam, e, por assim ser, dão suporte ou enfraquecem a duração de determinada formação de existência (Povinelli, 2023a).

No caso dos corpos humanos, que consideramos aqui em sua materialidade semiótica que afeta as experiências a depender da sua localização, racialização e história concreta, podemos ampliar a discussão de Perez (2022) em relação às lacunas de dados ao nos atentarmos às discussões

de Oyěwùmí (2018), que expõe que o corpo racializado, sob o olhar ocidental – olhos materiais atentos para diferenciar, foi transformado em um marcador de diferença, utilizado como justificativa de hierarquias sociais e econômicas, de modo que o colonialismo não somente silenciou saberes africanos, mas reconfigurou ontologias corporais para sustentar as estruturas de poder. O corpo, para as comunidades Yorubá, antes da infusão de noções ocidentais em sua cultura, não era parâmetro identitário e social, mulheres e homens não eram categorizados conforme as suas diferenças anatômicas.

A história e o pensamento ocidentais apresentam histórias *racionais* as quais os corpos, se surgem, são vislumbrados como a parte degradada da natureza humana e essa ausência (ou lacuna) tem sido condição prévia do pensamento racional. Todas e todos classificadas/os como diferentes em distintos períodos históricos foram considerados como incorporados, dominados e, assim, pelo instinto e por suas emoções: “eles são o Outro e o Outro é um corpo” (Oyěwùmí, 2018:309). Assim, as lacunas de raça e gênero podem ser entendidas como construções coloniais que sustentam suas próprias e excluem epistemologias que desafiam essas normas corporais e sociais.

Kilomba (2019) discute sobre as lacunas de dados de raça e como elas impactam as materialidades das vidas de mulheres e pessoas racializadas, sistematicamente excluídas dos espaços de poder: uma forma de colonização contínua. De acordo com a autora, no racismo e sua herança colonial, o órgão de opressão por excelência é a boca, responsável por simbolizar a fala que representa o que as pessoas brancas precisam controlar, ao mesmo tempo em que é a parte do corpo que tem sido intensamente censurada, silenciada, um cenário também para a posse. O silêncio imposto às vozes negras não é apenas uma forma de apagamento, mas um ato ativo de violência epistêmica e esse sistema lacunar colonial, nesse sentido, estabelece quais são as epistemologias válidas e quem possui o direito de falar e de ocupar espaços. Essa exclusão deliberada é parte do geontopoder (Povinelli, 2023b), que hierarquiza vidas humanas e não-humanas, subordinando corpos racializados ao estado de Não Vida, os tornando descartáveis para o sistema capitalista global.

No mundo dos conceitos brancos, o sujeito negro é identificado como *objeto ruim* que incorpora características que a sociedade branca tem contido e modificado em tabus de agressividade e sexualidade. Nessa toada, podemos mencionar o exemplo de Alicia, uma mulher afro-alemã que, desde muito cedo, tem que lidar com bocas racistas atuando territorialmente em perguntas sobre o seu corpo e suas origens nacionais por *não poder ser alemã por ser negra*. Nos racismos contemporâneos não existe espaço para a diferença e os que assim são colocados mantêm-se discordantes da *nação* (Kilomba, 2019).

Além disso, os sujeitos negros são colocados em posição não-humana, como no caso de expressões utilizadas como “macacos” vindos da África, e a diferença é utilizada como uma marca para a invasão e controle desses corpos,

especialmente em episódios dos racismos cotidianos, atos de colonização constante em tentativas de restauração do passado colonial, em que ocorre o toque, a fala, o olhar sem permissão ao cabelo, ao corpo, à pele: a pessoa, em termos colonialistas militaristas, é descoberta, invadida, atacada, subjugada e ocupada. Os corpos são explorados como continentes, as histórias têm outros nomes, as línguas se modificam e as mulheres negras são moldadas pelas invasivas fantasias de dominação (Kilomba, 2019). Vemos, então, a necessidade de nos atentarmos às complexidades e importâncias em torno da incorporação da materialidade da identidade do sujeito humano em variados contextos.

Sabemos que os que estão em posições de poder entendem como imperioso o estabelecimento de sua biologia para afirmar seu privilégio e domínio sobre os “outros”: quem é diferente é visto geneticamente inferior, o que justifica seu lugar social desprivilegiado (Oyěwùmí, 2018). Kilomba (2019) escreve sobre o *tornar-se sujeito* numa sequência de mecanismos de defesa do ego atravessado para o conscientizar da negritude vivida cotidianamente, alcançando, finalmente, um estado de descolonização que rompe com as concepções de *Outra/o* e encontra o *eu, sujeito, autoras* da própria realidade.

A materialidade, como vimos, está saturada de estereótipos sexuais e de gênero sendo constantemente reproduzidos sob uma lógica racial e racializada moldada pela articulação racismo/branquitude. Da mesma forma que ocorreu com o trabalho de campo dos antropólogos mencionados na seção anterior, as materialidades históricas das pessoas subalternas não escapam à estrutura de poder (mesmo em tentativas que partem da lógica da diferença) que impõe e controla, nesse caso, o corpo de mulheres em uma aparente *desordem sexual* (Povinelli, 2011, 2016). As narrativas dessas mulheres indígenas não são colocadas em evidência, sequer considerados dados etnográficos provenientes de suas próprias perspectivas enviesadas por homens brancos.

Desafiar esses materiais implica uma reconfiguração das representações de gênero e de sexualidade racializadas, de modo que o gerenciamento dos materiais, dos arquivos e, assim, das histórias, seja feito pelas próprias mulheres marginalizadas a fim de preencher a lacuna que é moldada pelo viés dos dominadores. Quando unimos essas concepções à crítica de Perez (2022), podemos ampliar o debate às invisibilidades de raça e gênero reforçadas pelas hierarquias ontológicas, especialmente aquelas que determinam o que ou quem é considerado política, econômica e socialmente. Os dados, que não refletem objetivamente a realidade e não incluem as experiências de gênero subalternas, se materializam em invisibilidades sistêmicas que impactam a vida cotidiana das mulheres racializadas de formas profundamente materiais. Dessa forma, são gerados efeitos da paradoxal diferença (Scott, 2005), que é “reconhecida” em algumas esferas discursivas e pela governança, mas negligenciada na prática. A ausência de dados pode ser vislumbrada como uma prática materializada do geontopoder, em que as mulheres racializadas em semiose com outras

materialidades, têm suas necessidades apagadas e naturalizadas pela sociedade em condições às quais os seus corpos (não) são representados em bancos de dados globais, o que reflete as hierarquias semióticas mais amplas em padrões de segurança, ergonomia e infraestruturas que (des)consideram corpos, sequer dignos de vida.

Como ilustração desses arquivos materiais que contêm os apagamentos de humanos em semioses mais-que-humanas, Sabino (2024), a partir de Povinelli (2023), explora as táticas do liberalismo tardio, especialmente pela orientação e distribuição bionológica, que distingue Vida e Não Vida. Nesse cenário⁷, o geontopoder se manifesta no corpo da mulher, particularmente durante a menstruação, onde o liberalismo tardio exerce controle sobre a matéria. Para Sabino (2024), essa dinâmica é sustentada por uma operação arquitetônica, ou seja, por um governo disciplinador que associa o sangue menstrual à simbologia da Não Vida, refletindo um imaginário social que valoriza apenas o corpo reprodutivo. Assim, a menstruação, ao impedir a gestação, mobiliza o corpo como alvo do geontopoder e questiona seu papel dentro de um projeto de acumulação, que privilegia a continuidade da gestação como elemento central do legado e da afirmação social familiar. Povinelli (2023b) destaca que o geontopoder manipula as condições de Vida e Não Vida como estratégia de controle social, enquanto Homem e Calligaris (2019) apontam para uma cultura que promove o domínio e ódio sobre as mulheres, especialmente quando elas não cumprem a função performativa esperada pela sociedade. Por fim, o geontopoder busca extrair e produzir a materialidade da Vida em um estado liberal, perpetuando um modelo de governança vinculado à expansão humana contemporânea e dependente de combustíveis fósseis, no qual os *arranjos de existência* se tornam evidentes.

Aprofundando nos mecanismos que vão contra o geontopoder, podemos citar a apresentação de Povinelli (2023b) a respeito de uma narrativa que compreende os nevoeiros, ou *tjelbak*, no norte da Austrália, nas terras indígenas Belyuen, em que estes são descritos como algo que possui agência, pensamento, intencionalidade e são atuantes como uma presença mais-que-humana que desafia as categorias ocidentais geontológicas de Vida e Não Vida. Em uma viagem para Bulgul, vemos que as mulheres ali, juntas, expressam os existentes não vivos como qualquer outro existente:

Não devíamos tratar esses existentes como agregados ou processos estocásticos nos quais fenômenos aleatórios evoluem com o passar do tempo. Em vez disso, precisávamos considerá-los como personalidades dinâmicas, da mesma forma que qualquer pessoa ou não pessoa possui uma personalidade – eles tendem a certos comportamentos, mas também podem

⁷ O contexto o qual refere-se a essa análise é o do poema “Menstruação”, da poeta Luiza Romão, em sua obra intitulada Sangria, de 2017.

surpreender. Então as pessoas buscavam outras mais experientes em lidar com formas específicas de existências como *tjelbak* ou Bulgul; (...) Essa forma de atribuir sentido também transformava as atribuidoras desses modos de atribuição de sentido em uma forma comum de existência: ela criava uma interioridade e uma exterioridade sociais à medida em que as mulheres comentavam sobre os modos estranhos e alternativos pelos quais outras pessoas atribuíam sentido às diferenças humanas e não humanas, dentro e fora dos mundos indígenas (POVINELLI, 2023b:206).

Sendo assim, as mulheres e outras pessoas dessas comunidades se envolvem em semioses com essas formas mais-que-humanas de maneira que não somente desafiam a divisão entre biológico e geológico, mas também mostram o que chamamos de *materialidade*, penetrada de relações sociais, raciais e de gênero e desempenhando ações importantes na manutenção das relações espirituais materiais com a terra e o nevoeiro. Trata-se de uma oposição às políticas coloniais e capitalistas da exploração que enquadra a terra como um objeto inerte e sem vida.

O que pretendemos é mostrar como a relação da governança pela diferença do liberalismo tardio acontece por uma agenda política/social que define barreiras as quais as mulheres não podem ultrapassar, já que existe um emaranhado da existência pela distribuição dos efeitos de poder na multiplicidade, além do colapso das formas de acontecimento. Povinelli (2023b) diz que existe um povo soberano do geontopoder e é o que adere à separação fundamental da Vida e Não Vida. Nesse tocante, quando nos propomos na escrita deste artigo, refletimos acerca de uma sintaxe pensante, para a autora, proveniente de um resultado histórico que confronta o estado da existência e que direciona energia para alterar pela razão sintagmática. Desse modo, a afirmação ontológica purifica o pensamento ocidental da história colonial em condições históricas que deram origem à moderna abordagem metodológica e manobras epistemológicas.

Povinelli (2023b) nos desperta para compreender como as narrativas acontecem e como atravessar em uma direção oposta ao perigo de uma história única que Adichie (2019) nos alerta. Ainda, para Keating (2005), são os recursos materiais de histórias que narramos que influenciam no quê, quem e como serão contadas. Sendo assim, o geontopoder seria um poder dos setores da humanidade que causa pelas parcelas do humano a criação de significados *outros*.

Além disso, ponderamos também a monetização do controle do corpo e outras materialidades pelo capitalismo como uma estratégia de ocupação dos discursos nas plataformas digitais. Nessa perspectiva, para que a lacuna de raça e gênero não seja automatizada, digitalizada e naturalizada por meio de processos interativos à vida cotidiana das pessoas, Scasserra (2022) alerta para

a priorização do lucro em cima dos “direitos humanos” e da “igualdade” pela diferença, já que o feminismo pode também ser cooptado pelo liberalismo: mesmo que, por hipótese, haja mais presença de mulheres no contexto computacional, tudo depende a quais interesses primordialmente estarão sendo servidos (e que mulheres são essas).

Assim, reconhecendo a necessidade de agência das mulheres, comunidades negras e indígenas e outros grupos minoritários socialmente, um exemplo de materialidade que vem da vontade de persistir nesse campo é o *Art+Feminism*⁸ que surge como proposta, em vista do fato de menos de 10% de colaboradores da enciclopédia “livre” Wikipédia serem mulheres, conforme a Wikimedia Foundation, a edição de verbetes por meio de maratonas de edição, questionando, assim, a cânone história eurocêntrica da arte e suas implicações para as minorias artistas, uma tentativa de descolonizar a produção do conhecimento digital em semiose com o *diferinte*. Sabendo que o projeto de modernidade dissocia os processos de produção tecnocientífica dos seus efeitos sobre os corpos racializados e territorializados, um projeto social reconfigurador deve centrar-se na transformação das práticas de concepção e desenvolvimento de sistemas tecnológicos incorporando conhecimentos, perspectivas e preocupações dos que os utilizarão (Ricaurte, 2022).

Comunidades em todo o mundo são, vivenciam e desenvolvem materialidades que precisam para atender às suas necessidades e uma justiça que possibilite a integração dos dados em termos de raça e gênero deve considerar as mais diversas dimensões em que a injustiça é praticada, isto é, a noção de justiça deve partir da experiência das próprias comunidades locais, além de abordar as relações assimétricas globais que contribuem para a violência estrutural e sistêmica entre territórios e de reconhecer os seus diferentes impactos nas populações excluídas no Norte e no Sul Global. Identificar, desafiar e ocupar as lacunas que escondem essas realidades transcende uma questão de justiça de gênero, configurando-se como um movimento contínuo contra as estruturas de poder reguladoras de vidas e corpos subalternos, especialmente dentro do contexto racializado. A justiça racial e de gênero, aqui, compreendida a partir de uma perspectiva interseccional (Crenshaw, 2002; Akotirene, 2019), expõe como as desigualdades de gênero estão profundamente ligadas às hierarquias raciais que atravessam relações de classe e poder colonial. Nesse sentido, o geontopoder (Povinelli, 2023b), que sustenta e controla os corpos e as materialidades subalternas, é desafiado através da ocupação das lacunas reveladas pelas realidades já mencionadas, em atos de persistência às forças que estruturam as relações assimétricas de raça, classe, gênero, sexualidade etc.

⁸ Disponível em: <https://artandfeminism.org/>. Acesso em 28 set. 2024.

Por fim, nesse horizonte de justiça interseccional e coletiva, podemos pensar na perspectiva Ubuntu, uma filosofia de base africana, especialmente entre os povos Zulu e Xhosa, que destaca a interdependência entre as pessoas. É proposta, conforme Ncube (2010), uma forma de liderança para muito além de uma figura de poder, com pessoas atuando como facilitadoras da promoção da harmonia, da equidade, da colaboração e do respeito mútuo, em relações equitativas e inclusivas, além da construção de comunidades sustentáveis e justas. Nascimento (2016), por sua vez, explora a aplicabilidade e dimensão, especialmente ontológica, do Ubuntu, demonstrando como essa filosofia oferece ferramentas potentes para reconfigurar materialmente as relações sociais e políticas, particularmente em contextos de desigualdade racial, ao desafiar o individualismo ocidental. Trata-se de uma perspectiva ampliada da humanidade – “Eu sou porque nós somos”, que integra humanos e mais-que-humanos relacional e coletivamente. Essa filosofia, ao operar em travessia com categorias ocidentais, aponta para caminhos possíveis de justiça e transformação das relações desiguais, conectando-se diretamente à ocupação das lacunas estruturais mencionadas.

4. Considerações finais

O debate sobre o espaço do *diferinte* em locais que perpetuam as violências coloniais e seus estereótipos, além de silenciar vozes marginalizadas, reafirma a imprescindibilidade das persistentes materialidades semióticas – em semioses humanas e mais-que-humanas – contra as estruturas de poder colonial, isto é, o próprio geotopoder.

No sentido de raça e gênero, Povinelli (2016) discute sobre como a linguagem parece codificá-los, marcando e posicionando a diferença numa governança que controla os corpos subalternos em diversidades sociológicas e pragmáticas. Nessa seara, apontamos para a interseção entre a noção de *diferinte* (Povinelli, 2016) com outros estudos sobre a colonialidade, especialmente os que dizem respeito às diferenças raciais e de gênero (Oyěwùmí, 2018; Kilomba, 2019) marcadas para fins políticos, paradoxalmente às construídas socialmente, mantendo relações de poder desiguais (Scott, 2005). Essas concepções nos auxiliam na identificação das lacunas de dados (Perez, 2022) que, justamente, reforçam a própria diferença e incidem nas reordenações de movimentos discursivos pragmáticos. São reveladas, por conseguinte, não apenas as desigualdades, mas também a urgência em descolonizar as epistemologias dominadas pelo liberalismo tardio.

Assim, o movimento contra o geotopoder em produções sociais performativas materiais semióticas não apenas inclui, mas oportuniza a criação de *espaços outros*, com *outras* narrativas e modos de existir integrados e distribuídos. Ao desafiar a hierarquia entre Vida e Não Vida, as mulheres e as

comunidades racializadas emergem como agentes desestabilizadores dessas estruturas e é através dessas persistências materiais e discursivas que os processos vão se transformando e, simultaneamente, reforçando a necessidade contínua de uma crítica subversiva das narrativas e tecnologias que sustentam as exclusões sociais e históricas.

Portanto, a luta por justiça social deve ser constante e *persistentemente* processual, buscando interferir nas ordens políticas da existência e promover o *diferente*, que dobra sua respectiva tessitura material do mundo: “no lugar de permitir que formas de existência falem, precisamos deixar que semiotizem” (Povinelli, 2023b: 214). Conforme Segato (2012: 5):

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.

Em suma, conforme a citação acima, finalizamos refletindo que os tecidos coletivos são fios que precisam ser (re)feitos, segundo Santos (2019), nas histórias, devido aos traços coloniais, para a ressignificar novos direcionamentos para a historicidade de forma material coletiva, para a projeção de futuro que seja desenhado por *nós*, elos, das figuras que vieram antes e foram interrompidas e que, por conta delas, que chegamos até aqui.

Referências

- ADICHIE, C. N. 2019. *O perigo de uma história única*. Trad. J. Romeu. São Paulo: Companhia das Letras.
- AKOTIRENE, C. 2019. Interseccionalidade. Coleção *Feminismos Plurais*. Org. D. Ribeiro. Pólen: São Paulo.
- BARTON, D.; HAMILTON, M. 1998. *Local Literacies: Reading and Writing in One Community*. London: Routledge.
- BUTLER, J. 1990. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identify*. New York & London: Routledge.
- CRENSHAW, K. 2002. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativa a Gênero. Trad. Liane Schneider. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 10(1): 171-188.

- DIAS, L. O. 2019. Lente para mirar estrelas: mulheres e afetividades negras. *Revista Humanidades e Inovação*, 6(16): 58-66.
- GONZALES, L. 2020. Por um feminismo afro-latino-americano. In: Holanda, H. B. de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- HOMEM, M.; CALLIGARIS, C. 2019. *Coisa de menina? Uma conversa sobre gênero, sexualidade, maternidade e feminismo*. Campinhas: Papyrus 7 Mares.
- KEATING, M. C. 2005. The Person in the Doing: Negotiating the Experience of Self. In: Barton, D.; Tusting, K. 2005. *Beyond Communities of Practice*. Language, Power and Social Context. Cambridge University Press, New York.
- KELL, C.; BUDACH, G. 2023. Materialities and ontologies: Thinking multilingualism through language materiality, post-humanism and new materialism. In: Mckinney, C.; Makoe, P.; Zavala, V. (eds.), *The Routledge Handbook of Multilingualism*, Routledge: London and New York.
- KILOMBA, G. 2019. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó.
- KRESS, G. 1997. *Before Writing: Rethinking the Paths to Literacy*. London: Routledge.
- LUGONES, M. 2008. *Colonialidad Y Género*. Colombia: Tábula Rasa, n. 9.
- MIGNOLO, W. D. 2003. *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. S. R. Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- MOHANTY, C. T. Bajo los ojos de occidente. 2008. Academia Feminista y discurso colonial. In: Navaz, L. S.; Hernández, A. (ed.). 2008. *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra.
- NASCIMENTO, W. F. 2016. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia ubuntu. *Prometeus*, 9(21): 231-245. <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v9i21.5698>.
- NCUBE, Lisa. 2010. Ubuntu: a transformative leadership philosophy. *Journal of Leadership Studies*, 77-82. <https://doi.org/10.1002/jls.20182>.
- OYĚWÙMÍ, O. 2018. Visualizando o corpo: Teorias ocidentais e sujeitos africanos. João Pessoa: *Novos Olhares Sociais*, 1(2): 294-317.
- PEREZ, C. C. 2022 *Mulheres invisíveis: o viés dos dados em um mundo projetado para homens*. Trad. R. Guerra. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- POVINELLI, E. A. 2006. Feminism as a way of life. *Women's Studies Quarterly*, 34(1-2): 438-441.
- POVINELLI, E. A. 2011. The woman on the other side of the wall: archiving the otherwise in postcolonial digital archives. *Differences*, 22(1): 146-171.

POVINELLI, E. A. 2013. As quatro figuras da sexualidade nos colonialismos de povoamento. Tradução de Mariza Corrêa. *Cadernos Pagu*, 41: 11-18.

POVINELLI, E. A. 2016. Pragmáticas íntimas: linguagem, subjetividade e gênero. Trad. J. P. Pinto. *Estudos Feministas*, 24(1): 205-237.
<http://dx.doi.org/10.1590/1805-9584-2016v24n1p205>.

POVINELLI, E. A. 2021. *Between Gaia and ground: four axioms of existence and the ancestral catastrophe of late liberalism*. Durham: Duke University Press.

POVINELLI, E. A. 2023a. A vontade de ser de outra maneira/ O esforço de persistir. Trad. J. P. Pinto. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, 26: e76746.

POVINELLI, E. A. 2023b. *Geontologias: um requiêm para o liberalismo tardio*. São Paulo: Ubu.

POVINELLI, E. A.; PINTO, J. P. 2022. Sobre mediação semiótica: as condições corporais da comunicação humana e mais-que-humana: Uma entrevista com Elizabeth Povinelli. *Signótica*, 34: 1-20. <https://doi.org/10.5216/sig.v34.74018>.

QUIJANO, A. 1997. Estado-Nación, Ciudadanía y Democracia em Cuestión. In: Gonzáles, H.; Schmidt, H. (org.). *Democracia Para Uma Nueva Sociedad*. Caracas: Nueva Sociedad.

QUIJANO, A. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.

RIBEIRO, D. 2019. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen Produção Editorial.

ROMÃO, L. 2017. *Sangria*. São Paulo: Edição do Autor. Selo do Burro.

SABINO, G. M. 2024. Quando virei mocinha!: uma análise discursiva do geotopoder no poema Menstruação, de Luiza Romão, a partir da Linguística Aplicada Pós-Humanista. In: Goerch, A.; Folmer, I. (orgs.). *Diversidade Sexual, Étnico-Racial de Gênero: Pesquisas, Dilemas e Enfrentamentos*. Santa Maria, RS: Arcos Editores.

SANTOS, A. B. dos. 2019. *As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético*. Autêntica Editora.

SCASSERRA, S. 2022. La utilización del feminismo para promover el capitalismo digital: poder, concentración y exclusión social. In: Ricaurte, P.; Zasso, M. (eds.). 2022. *Inteligencia Artificial Feminista: Hacia una agenda de investigación en America Latina y el Caribe*. Costa Rica: Editorial Tecnológica de Costa Rica.

SCOTT, J. 2005. O enigma da igualdade. *Estudos Feministas*, 13(1): 11-30.

SEGATO, R. 2012. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Trad. R. Barboza. *E-cadernos CES*, 8: 1-5.



SILVA, C. F. S. 2021. A colonialidade do poder/saber e suas implicações para as mulheres e os feminismos do Sul Global. In: Carreira, R. A. R.; Junior, W. J. F.; Batista, T. E. P. (orgs.). 2021. *Pesquisas em Linguística e Literatura*. Goiânia: Cegraf UFG, v. , p. 305-330.

VERONELLI, G. 2021. Sobre a colonialidade da linguagem. *Revista X*, 16(1): 80-100. <https://doi.org/10.5380/rvx.v16i1.78169>.