# QUANDO NOS FIZERAM "MULHERES": GÊNERO, COLONIALIDADE E A INVENÇÃO DOS CORPOS FEMININOS INDÍGENAS

Kenia Adriana Reis e Silva[*]
Zuleide Paiva da Silva[**]

**RESUMO**

Este artigo propõe uma crítica ao processo colonial de invenção da categoria "mulher", analisando como essa noção foi imposta aos corpos indígenas femininos por meio de discursos religiosos, científicos e imagéticos do século XVI. A partir de fontes coloniais, como cartas jesuíticas (com destaque para a de Pero Correa, 1551) e representações visuais europeias, como a gravura de Levinus Hulsius (1596), investiga-se como esses corpos foram simultaneamente hiperssexualizados, fetichizados, tido como objeto e abjeto, e, também, capturados por um binarismo patriarcal estrangeiro às suas cosmologias. Dialogando com epistemologias feministas decoloniais e autoras como Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, Rita Segato, María Lugones, Yuderkys Espinosa Miñoso, Silvia Rivera Cusicanqui e Geni Núñez, argumenta-se que a categoria "mulher" foi forjada como um dispositivo colonial de controle sexual, espiritual e epistêmico, articulado à figura cristã de Eva e à lógica da monocultura do corpo, da fé e da afetividade. Ao problematizar o gênero como tecnologia colonial, o artigo reivindica a escuta de outras formas de existência e inscrição corporal, silenciadas pela colonialidade, mas que resistem nas *grietas* e insurgências de saberes outros.

**Palavras-chave**: gênero; colonialidade; corpos indígenas; epistemologias decoloniais; violência epistemológica

**Abstract**

This article offers a critique of the colonial process of inventing the category of "woman," analyzing how this notion was imposed upon Indigenous feminine bodies through religious, scientific, and visual discourses in the 16th century. Drawing on colonial sources, such as Jesuit letters (especially

[*] Doutoranda em Ciências da Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto (FPCEUP), Porto/Portugal. Bolseira pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, IP (FCT) (bolsa de doutoramento com a ref.ª 2022.12124.BD). Investigadora integrada não doutorada no Centro de Investigação e Intervenção Educativas (CIIE / FPCEUP). Coordenadora científica da Rede Internacional de Pesquisa em Pedagogia Feminista Negra.

[**] Pós Doutorado em Educação (UFBA). Doutorado em Difusão do Conhecimento (UFBA, IFBA, UNEB, UEFS, SENAI-CIMATEC, LNCC). Mestrado em Estudos Interdisciplinares Sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (UFBA) Bacharelado em Biblioteconomia e Documentação (UFBA). Professora Adjunta da Universidade do Estado da Bahia, docente permanente do Mestrado Profissional em Educação e Diversidade (MPED-UNEB).

that of Pero Correa, 1551) and European visual representations, like the engraving by Levinus Hulsius (1596), it investigates how these bodies were simultaneously eroticized and captured within a patriarchal binary foreign to their cosmologies. Engaging with decolonial feminist epistemologies and authors such as Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, Rita Segato, María Lugones, Yuderkys Espinosa Miñoso, Silvia Rivera Cusicanqui, and Geni Núñez, the article argues that the category "woman" was forged as a colonial device of sexual, spiritual, and epistemic control—intertwined with the Christian figure of Eve and the logic of a monoculture of the body, of faith, and of affect. By problematizing gender as a colonial technology, the article calls for attentive listening to other forms of existence and bodily inscription – forms silenced by coloniality but still surviving through grietas and insurgent knowledges.

**Keywords**: gender; coloniality; Indigenous bodies; decolonial epistemologies; epistemic violence

## Introdução

Em uma carta escrita em 1551, o padre jesuíta Pero Correa registra com espanto que, entre os povos indígenas com os quais convivia, havia aquelas que "não querem ser chamadas de mulheres". À primeira vista, essa afirmação poderia ser interpretada como uma mera curiosidade cultural ou uma dificuldade linguística na missão catequética. No entanto, quando lida a partir de uma perspectiva crítica, situada e decolonial, essa recusa revela algo mais profundo: a existência de formas de ser e de nomear-se que escapam à lógica binária, cristã e patriarcal imposta pela colonização. A observação de Correa, embora marcada pelo viés colonizador, registra uma fratura no projeto de domesticação dos corpos e subjetividades indígenas, *grietas*[1] por onde podemos vislumbrar outras cosmologias, outros sentidos de corporeidade, sexualidade e pertencimento.

Esse estranhamento diante da alteridade indígena não se limita ao texto escrito. Ele se estende à produção imagética europeia, que buscava fixar visualmente o que não compreendia. Um exemplo emblemático é a gravura publicada por Levinus Hulsius em 1596, que retrata figuras femininas indígenas nuas, armadas, numa composição que funde monstruosidade, animalização, hipersexualização grotesca,

[1] Catherine Walsh (2017) chama de grietas as rachaduras nas estruturas da colonialidade. Constituem para a autora um modo de pensar, sentir, agir e caminhar decolonialmente, tanto no plano individual quanto coletivo. São fendas que exigem desaprender para reaprender, olhar-se criticamente e assumir uma práxis que não se limita à universidade, mas a atravessa. Nas palavras da autora: *"en las grietas es donde empieza a entretejerse, sin duda, lo pedagógico y lo decolonial"* (2017, p.36).

a fetichização do exótico, a fabricação de um corpo-objeto, abjeto, sempre inferior. A imagem, longe de ser ingênua, opera como um dispositivo visual de poder que manipula medo e desejo num mesmo gesto. Ela legitima a colonização ao inscrever as indígenas como figurações de um perigo sexualizado e animalizado, corpos a serem dominados, violados e corrigidos. Trata-se de uma pedagogia visual, que atua em consonância com os discursos religiosos e científicos do período que insistem em ensinar que o corpo da indígena não é sujeito, mas território invadido, coisa a ser possuída ou eliminada.

Essa pedagogia da imagem não se encerra na violência do olhar: ela se prolonga nas formas como o gênero foi sendo arquitetado como uma engrenagem da própria máquina colonial. É justamente a partir desse entrelaçamento entre o visual e o textual que este artigo se move. Partindo dessas duas fontes coloniais: uma escrita, outra imagética. Buscamos, assim, investigar como o gênero foi forjado como uma tecnologia colonial de dominação, especialmente em relação aos corpos indígenas femininos. A pergunta que nos guia é: o que significa "ser mulher" sob a lógica colonial? Ao rastrear os modos pelos quais a colonização produziu e impôs a categoria "mulher" como dispositivo de controle sexual, espiritual e epistêmico, nos desafiamos a evidenciar que essa noção, longe de ser neutra ou universal, foi profundamente enraizada em valores cristãos, raciais e patriarcais.

Com esse desafio, nosso objetivo é discutir a colonialidade de gênero e da sexualidade a partir da análise interseccional e interdisciplinar de discursos e imagens do século XVI, articulando-os com aportes das epistemologias feministas decoloniais. Autoras como a rede indígena plurinacional Wayrakuna (Kayapó, Lima-Payayá & Schubert-Tupinambá, 2023), Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (1997), María Lugones (2008), Yuderkys Espinosa Miñoso (2013, 2020), Silvia Rivera Cusicanqui (2021) e Geni Núñez (2023) nos oferecem dispositivos conceituais para compreender como a categoria "mulher" foi imposta como parte de uma monocultura do corpo, da fé e da afetividade, operando simultaneamente como apagamento e como invenção colonial.

Assim, a justificativa deste trabalho reside na necessidade de desnaturalizar o gênero como categoria neutra, universal e descontextualizada. Ao invés de tomar o gênero como dado, interrogamos sua constituição histórica e política nos marcos da colonialidade, evidenciando como ele serviu à hierarquização racial, à dominação sexual e ao epistemicídio de formas outras de existência.

A pesquisa se ancora em um dispositivo teórico-metodológico crítico e situado, que articula genealogia da experiência, etno-história, análise iconográfica e pedagogias feministas decoloniais. Nesse sentido,

este artigo propõe uma contribuição inédita ao oferecer uma leitura decolonial situada de fontes coloniais do século XVI, textuais e visuais, com foco específico na construção colonial da categoria "mulher" e suas implicações epistêmicas, espirituais e corporais.

Ao mobilizar diferentes fontes e perspectivas, o artigo busca contribuir para a crítica às narrativas historiográficas hegemônicas e para a construção de uma história das mulheres que reconheça as violências simbólicas do passado e do presente, ao mesmo tempo em que valorize as formas plurais e insurgentes de existência. Em última instância, o trabalho sugere que reconhecer que "não querer ser chamada de mulher" pode ser um gesto político de resistência à própria colonialidade do gênero.

## O gênero como ficção colonial: da invenção da mulher à construção do binarismo

A recusa das indígenas a serem chamadas de "mulheres", como relatado por Pero Correa em 1551, aponta para um tensionamento profundo: o descompasso entre as cosmologias indígenas e a lógica de classificação ocidental que, desde o início da colonização, impôs um regime de inteligibilidade fundado no binarismo de gênero. O que está em jogo não é apenas uma diferença terminológica, mas um verdadeiro conflito ontológico, no qual o corpo, a linguagem e o ser são violentamente reorganizados para caber nos moldes da modernidade colonial.

Para Oyèrònkẹ́ Oyěwùmí (1997), o gênero, tal como concebido na modernidade ocidental, é uma ficção histórica, uma categoria sociocultural construída a partir da centralidade do corpo sexuado como marcador de diferença. Em seu estudo sobre a sociedade iorubá, Oyěwùmí demonstra que, antes da colonização europeia, a organização social não era baseada em distinções de gênero nos termos ocidentais. Assim, o gênero não seria uma categoria universal, mas uma imposição colonial, racializada e cristianizada que transforma o corpo em destino. Ao ser exportado como uma lente "natural" de leitura do mundo, o gênero atua como dispositivo epistemológico de apagamento de outras formas de organização social e simbólica.

Rita Segato (2012), por sua vez, diferencia o binarismo de gênero, típico da modernidade ocidental, do dualismo presente em muitas cosmologias indígenas. Enquanto o binarismo opera por oposição hierárquica (homem/mulher, razão/emoção, público/privado) e estrutura uma divisão de espaços-tempos e poderes, o dualismo não pressupõe hierarquia nem exclusão. Nas sociedades colonizadas, essa transição

forçada do dualismo para o binarismo implicou o redirecionamento dos corpos e saberes femininos para o espaço privado e doméstico, esvaziando-os de sua agência política, espiritual e comunitária. Dessa froma, podemos refletir que gênero ocidental não apenas nomeia, mas disciplina, silencia, submete e aniquila.

María Lugones (2008) amplia esse diagnóstico ao introduzir o conceito de colonialidade de gênero, entendida como a articulação entre racismo, patriarcado e capitalismo na produção de corpos subalternizados. Para Lugones, o projeto colonial não apenas impôs uma separação binária entre "homens" e "mulheres", mas forjou também a heterossexualidade compulsória como norma civilizatória. A sexualidade indígena, fluida, ritualística e relacional, foi considerada pecaminosa e bárbara, sendo substituída por um modelo reprodutivo, matrimonial e monogâmico. Esse processo deu origem ao que a autora chama de sistema moderno/colonial de gênero, que impôs não apenas papéis, mas subjetividades previamente definidas pela lógica da dominação.

A colonialidade da sexualidade também é discutida pela autora Yuderkis Miñoso (2013; 2020) e pela socióloga brasileira Cláudia Macedo em sua tese (2020, p. 13) que se refere a um "a um pensar-agir-sentir da heterossexualidade que a desloca do contexto de sua construção histórica, social e política e a configura enquanto uma vivência natural e normativa".

Neste contexto, a figura cristã de Eva desempenha um papel central (Federeci, 2017). Carregando os significados do desejo proibido, da culpa, do castigo e da submissão, Eva foi transformada em modelo universal de feminilidade e exportada para as Américas como arquétipo da "mulher verdadeira", a que deve obedecer, servir, silenciar e redimir-se. Essa imagem cristã serviu para reconfigurar as indígenas como herdeiras do pecado original, deslocando seus corpos do espaço ritual e comunitário para o espaço da culpa e da vigilância. Nesse sentido, é como se a indígena deixasse de ser guardiã de saberes e se tornasse objeto de salvação ou correção.

Essa normatização dos corpos e afetos, contudo, não operou apenas sob a égide do cristianismo ou da colonialidade do saber, mas também como parte de uma lógica emergente de acumulação capitalista. Como analisa Silvia Federici (2017), a construção da categoria "mulher" na transição para o capitalismo moderno esteve diretamente vinculada ao controle dos corpos femininos, à repressão da sexualidade e à domesticação da reprodução. A caça às bruxas, ocorrida paralelamente à colonização das Américas, foi uma guerra contra os corpos insubmissos, uma pedagogia do medo que articulava Igreja, Estado e a nascente racionalidade econômica que transformava o corpo feminino em força

de trabalho e reprodutora da nova ordem. No contexto colonial, esse processo se intensificou com a racialização e a animalização dos corpos indígenas femininos, reduzidos à carne a ser dominada, evangelizada e explorada (*ibidem*).

É nesse cruzamento entre colonialidade, cristianismo e capitalismo que se insere o que Geni Núñez (2021) denomina monocultura dos afetos, um regime colonial que expropriou as múltiplas formas de subjetivação, afetividade e sexualidade presentes nas comunidades originárias, impondo uma gramática fundada na repressão, na hierarquia e no medo. Ao negar a diversidade das expressões afetivas e espirituais, essa monocultura produz aquilo que a autora chama de afeto normativo, um enquadramento que não apenas restringe, mas define o que pode ser sentido, desejado e nomeado.

Essa política do afeto atua como extensão da política do corpo, reconfigurando desejos, silenciando práticas relacionais ancestrais e reduzindo a complexidade da experiência humana à lógica disciplinar da modernidade ocidental. Trata-se de uma engenharia afetiva que opera de forma sorrateira, instaurando uma gramática emocional que define o que pode ser amor, o que pode ser desejo e o que pode ser vínculo. Assim, afetos indígenas, suas formas de cuidado, de prazer e de relação com o outro e com a terra, passam a ser vistos como desviantes, bárbaros ou mesmo inexistentes. Esse regime não apenas controla gestos e afetos, mas produz subjetividades colonizadas, ensinando a desejar contra si mesmo e a amar dentro de cercas invisíveis.

Ao articular essas contribuições, compreendemos que o gênero, tal como difundido pela colonialidade, não é um simples marcador de diferença, mas uma ferramenta de poder. Mais do que nomear, o gênero colonial inventa a "mulher" como sujeito subalterno, racializa a feminilidade, e transforma corpos em território de expropriação simbólica, espiritual e material. Desconstruir essa ficção é condição para escutar as vozes e existências que resistem nas brechas da história e nos corpos que nunca aceitaram ser nomeados pela lógica do colonizador.

## Metodologia implicada: entre etno-história, pedagogias feministas e iconografia situada

A análise que propomos neste artigo parte de um dispositivo teórico-metodológico construído a partir de uma genealogia situada (Miñoso, 2013; 2020), da etno-história (Rojas, 2008; Cavalcante, 2011) e das pedagogias feministas decoloniais (Walsh, 2017), conforme formulado pelas autoras deste estudo. Este dispositivo busca articular três dimensões: a escuta crítica dos documentos coloniais, a reconstituição dos conflitos de sentido entre cosmologias e a valorização de saberes

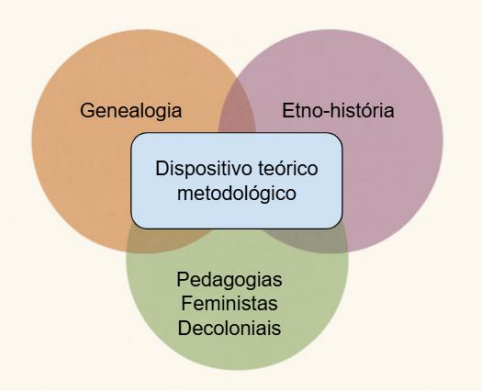
insurgentes que resistem aos enquadramentos coloniais. Operamos com a consciência de que toda leitura é situada e implicada, e que o arquivo colonial não é neutro, mas uma tecnologia de poder e representação. A análise iconográfica e textual, portanto, se ancora na perspectiva "situada", na qual os documentos não são vistos como reflexo da realidade, mas como instrumento ativo de produção de subjetividades e de dominação.

Desde os primeiros gestos da pesquisa, foi necessário reconhecer que os saberes produzidos sob regimes coloniais não atuam apenas no plano do conteúdo, mas também na forma como as categorias, os corpos e os afetos são organizados. Com isso em corpo, delineou-se um caminho metodológico que não se baseia em neutralidade, mas em engajamento ético com outras possibilidades de existência e escuta.

Esse caminho se orienta por uma constelação de pensamentos insurgentes, atravessada pelas contribuições dos estudos decoloniais, das teorizações feministas críticas sobre gênero e sexualidade e de abordagens interseccionais que recusam a fragmentação das opressões. Além de referências, esses aportes funcionam como forças tensionadoras que permitem deslocar os alicerces de um saber historicamente comprometido com a normatização dos corpos e a exclusão das vozes dissidentes.

Dessa forma, a escuta das fontes, sejam textuais ou visuais, é conduzida a partir de um olhar que compreende a linguagem e a imagem não como representações inocentes da realidade, mas como tecnologias de subjetivação e controle. O intuito não é apenas localizar vestígios de violência nos documentos coloniais, mas também perceber os traços de resistência que insistem, mesmo quando quase apagados.

**Imagem 1 –** Dispositivo teórico-metodológico




Fonte: Construído pelas próprias autoras.

Assim, na prática, essa proposta metodológica foi aplicada à análise de um conjunto de documentos coloniais do século XVI, entre cartas, crônicas missionárias e produções visuais, selecionadas pela sua centralidade na construção de representações sobre a indígena. A leitura dessas fontes ocorreu em ciclos interpretativos, em que categorias analíticas emergiam da própria escuta dos materiais e eram posteriormente confrontadas com os referenciais teóricos do dispositivo. A genealogia foi utilizada para rastrear as camadas históricas de sentido em torno do gênero e da sexualidade; a etno-história permitiu situar as narrativas no embate entre epistemologias coloniais e indígenas; e as pedagogias feministas decoloniais forneceram as lentes para uma escuta afetiva, ética e implicada, sensível às fissuras, aos silêncios e às contranarrativas que resistem às normatividades coloniais. Cada documento foi tratado não como evidência estática, mas como enunciado em disputa, inserido em dinâmicas complexas de poder e resistência.

Assim, o dispositivo metodológico proposto neste trabalho opera como uma engrenagem viva e mobilizada entre ética, escuta e crítica, recusando a passividade da leitura acadêmica tradicional. Em vez de aplicar categorias fixas ou replicar esquemas analíticos estabelecidos, o método assume a instabilidade como movimentos de investigação. Ao combinar genealogia situada, etno-história e pedagogias feministas decoloniais, a análise se dá em camadas móveis, permitindo que as fontes (textuais e visuais) mostrem não somente seus conteúdos, mas os gestos de poder que os moldaram. Esse movimento desloca a centralidade do "olhar de fora" e reinventa o lugar da pesquisadora como corpo implicado, sensível às fraturas e às vozes que sussurram sob o ruído colonial.

Ao enlaçar essas informações produzidas pelas fontes com os referenciais teóricos que a sustentam, a proposta metodológica não busca ilustrar conceitos, mas criar um campo de fricção e criação. Os ciclos interpretativos, nos quais as categorias emergem da escuta atenta e são depois tensionadas pelos aportes teóricos, forjam um saber que se move com a matéria do arquivo. O dispositivo transforma a análise em um gesto político de reexistência: cada imagem, cada crônica, cada vestígio da mulher indígena no século XVI é lido não como um dado histórico inerte, mas como um ponto de conflito, de invenção e de insurgência.

Ao ampliar o foco para além da crítica ao conhecimento, a proposta metodológica assume que a colonialidade também molda os modos

de ser, de desejar e de se vincular. Como demonstram autoras como Lugones (2008), Miñoso (2022) e Macedo (2020), a estrutura colonial não se restringiu ao domínio territorial ou epistemológico, mas atravessou os campos do corpo, da sexualidade, da raça/etnia e do afeto. Com base nisso, tornou-se inevitável interrogar os regimes de verdade que definem quem pode ser reconhecido como sujeito.

Essa abordagem não se limita à denúncia, pois aposta na possibilidade de construir *grietas* (Walsh, 2017). Ao colocar em cena corpos, vozes e vivências que escapam à norma, o dispositivo se configura como um gesto de insurgência teórica e política, permitindo reimaginar os modos de produzir conhecimento e de habitar a pesquisa como um território de escuta, cuidado e enfrentamento.

## Análise crítica de documentos coloniais

A categoria "mulher", como vimos, já chegava ao continente carregada de sentidos coloniais: submissão, domesticidade, culpa e pecado (Federici, 2017). Ser nomeada "mulher", nos termos da racionalidade cristã-patriarcal, era, portanto, aceitar um lugar de sujeição dentro de uma estrutura binária e hierárquica, que reduzia o corpo feminino a um objeto de cuidado, de reprodução e de salvação. A rejeição indígena a essa nomenclatura revela, dessa forma, uma ruptura com essa ontologia imposta.

Essa recusa também nos convida a escutar, nas entrelinhas do arquivo, a presença de outras formas de conceber o corpo, o gênero, a sexualidade, a raça/etnia, o afeto e a coletividade. Em muitas cosmologias indígenas, os corpos não são definidos a partir da anatomia sexual, mas das relações que mantêm com o mundo, os espíritos, os ciclos da natureza e os vínculos com a coletividade (Wayrakunas, 2023; Nuñez, 2022). Dessa forma, quando é imposto a categoria "mulher" desloca-se esses corpos de um campo de potência para um campo de controle. Assim, ao recusar esse nome, as indígenas afirmam, ainda que não nos moldes reconhecíveis pelo colonizador, uma resistência à classificação ontológica e ao epistemicídio que ela carrega.

Na carta do padre jesuíta Pero Correa, escrita em 1551,

> Sorevam-nos mais a miúdo, como se hão em todas as cousas, para que saibamos cá como nos havemos de haver em outras semelhantes, porque me parece que estes gentios em algumas cousas se parecem com Mouros, assi em ter muitas mulheres e pregar polas manhãs de madrugada;

> e o peccado contra natureza, que dizem ser lá mui commum, o mesmo é nesta terra, de maneira que ha cá muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras cousas seguem officio de homens e têm outras mulheres com quem são casadas. A maior injuria que lhes podem fazer é chamal-as mulheres. Em tal parte lh'o poderá dizer alguma pessoa que correrá risco de lhe tirarem as frechadas (transcrito na íntegra, conforme registro original).

O trecho relata dificuldades da catequese junto a determinados grupos indígenas, expressa com espanto: "há entre eles quem não quer ser chamada de mulher". O trecho, breve mas significativo, revela uma fratura no projeto civilizatório da Igreja e do Estado colonial. Longe de se tratar de uma questão semântica ou de resistência individual à conversão, a recusa à designação de "mulher" deve ser compreendida como gesto político, cosmológico e epistêmico.

À luz do dispositivo teórico-metodológico decolonial, esse trecho se mostra como um campo de intensa disputa epistêmica e política. Ele não apenas descreve práticas e corpos indígenas, mas os produz discursivamente, inscrito em uma economia de saber-poder colonial que busca nomear, comparar, hierarquizar e, sobretudo, normatizar pela via da diferença e da abjeção. A análise, nesse sentido, precisa recusar a tentação de tratar esse fragmento como mero reflexo da realidade observada, e sim compreendê-lo como um enunciado atravessado por operações de dominação, silenciamento e exotização.

Sob a perspectiva da genealogia situada, pode-se observar que o colonizador mobiliza aqui comparações com os "mouros" (uma alteridade já racializada dentro da própria lógica europeia) para situar os indígenas em uma escala de desvio. Trata-se de uma tentativa de enquadrar o outro segundo gramáticas já existentes do "desvio", do "pecado" e da "barbárie", vinculando práticas de poligamia, religiosidade e dissidência de gênero e sexualidade a uma suposta universalidade do erro. O uso da expressão "peccado contra natureza", longe de ser uma constatação objetiva, é um marcador de um regime de verdade que naturaliza a norma cristã, patriarcal e heterossexual como universal. Assim, a genealogia desse discurso revela que ele não apenas descreve, mas inscreve as sexualidades e os corpos femininos indígenas em uma matriz de sujeição.

Pela via da etno-história, esse documento deve ser situado dentro de uma estratégia de construção da alteridade que fundamentava os projetos missionários e civilizatórios. Ele não é neutro; é um dispositivo

textual de produção de subjetividades colonizadas, onde o "gentio" é continuamente comparado, traduzido e desqualificado. No entanto, ao mesmo tempo, ele escapa, pois o próprio colonizador confessa, quase com temor, que essas mulheres "correm risco de lhe tirarem as frechadas". Ou seja, há agência, há reação, há enfrentamento. A escuta crítica, então, não se detém apenas na denúncia da epistemologia colonial, mas na afirmação das fissuras que nela se abrem, as *grietas* por onde irrompem as possibilidades de reexistência.

Já a lente das pedagogias feministas decoloniais permite deslocar o foco do julgamento moral para a potência das práticas mencionadas. A presença de "muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras cousas seguem officio de homens e têm outras mulheres com quem são casadas" aponta para formas de vida que escapam ao binarismo de gênero e à heteronormatividade. O trecho, mesmo impregnado de desprezo e incompreensão colonial, carrega os rastros de uma resistência epistêmica e existencial: a autonomia dos corpos, a agência das indígenas e a pluralidade de afetos e modos de se vincular que não se submetem aos imperativos coloniais. A maior injúria, diz o colonizador, seria "chamá-las mulheres" revelando, sem querer, que ali está em curso uma outra forma de gênero, de identidade e de mundo que ameaça as bases do sistema colonial de representação.

Já as gravuras publicadas por Levinus Hulsius, em 1596, que compõem um dos registros imagéticos mais significativos da representação de corpos indígenas femininos na iconografia colonial, não são um reflexo do real, mas sim uma tecnologia de subjetivação, um artefato político que opera visualmente a dominação, a racialização e a sexualização dos corpos indígenas. Em outras palavras, essas imagens são documentos coloniais visuais, e como tais, precisam ser lidas em sua dimensão simbólica, ideológica e política. Como podemos ver a seguir:

**Imagem 2 –** Guerra, punição e canibalismo



Fonte: Brevis & admiranda descriptio Regni Guianae, aurii abundantissimi, in America (1599), domínio público.

Nesta cena, vemos corpos femininos nus, armados com arcos, em uma formação de ataque. Ao fundo, há um corpo masculino pendurado de cabeça para baixo em uma árvore, outro parece ser cozinhado ou queimado, enquanto embarcações europeias se aproximam ao longe. A iconografia colonial aqui não apenas representa, mas constrói a figura do corpo feminino indígena como selvagem, violenta e transgressora. Esse gesto iconográfico está profundamente imbricado em uma política de gênero colonial, que precisava justificar a dominação não apenas por meio da diferença racial, mas também pelo desvio sexual e de gênero. O fato de que são guerreiras, armadas, coletivas, e que desafiam a norma passiva e doméstica do feminino europeu, já constitui uma ameaça simbólica que a imagem tenta conter e domesticar pelo horror, associando-as ao canibalismo e à barbárie.

Sob a lente da genealogia situada, essa representação conecta-se a longas tradições iconográficas ocidentais de produção da alteridade, especialmente em relação às chamadas “amazonas”, ou seja, mulheres fora do controle patriarcal. No entanto, essa genealogia colonial não reconhece a complexidade das cosmologias indígenas nem a multiplicidade de papéis ocupados por elas nas suas sociedades.

A etno-história aqui é essencial para lembrar que o canibalismo foi frequentemente um signo atribuído como estratégia de dominação e não necessariamente um reflexo fiel de práticas culturais. Assim, a etno-história permite situar a cena no encontro (e no embate) entre cosmologias. A imagem projeta valores ocidentais sobre práticas indígenas, como se fossem universais: castigo, guerra, corpo nu, punição. Mas no horizonte cosmológico indígena, a nudez não é obscenidade, o corpo feminino armado não é aberração, e o gesto de punir pode conter sentidos rituais ou comunitários. A imagem, portanto, precisa ser lida como uma tradução perversa, ou seja, uma versão colonial de práticas que, no seu contexto original, escapam ao olhar europeu. Nesse sentido, a etno-história revela que o conflito está menos nos corpos retratados e mais nos regimes de leitura.

Com as lentes das pedagogias feministas decoloniais, o foco se desloca para os afetos, os vínculos e as possibilidades de reexistência presentes na cena. Apesar de representar o corpo feminino indígena como violento, o que a imagem não consegue apagar é sua potência: indígenas em grupo, que ocupam espaço-tempo, que defendem, que resistem. As pedagogias feministas decoloniais permitem revalorizar essas figuras não somente como transgressoras de uma norma, mas como expressões legítimas de outras formas de ser corpo, de ser vínculo, de ser coletivo. A insurgência está no gesto, na presença, na não submissão. O que a imagem quer conter, acaba por escapar.

**Imagem 3 –** Festa, desejo e fetichização



Fonte: Brevis & admiranda descriptio Regni Guianae, aurii abundantissimi, in America (1599), domínio público.

Na imagem 3, observamos corpos femininos indígenas dançando, tocando-se, interagindo em grupo, com destaque para corpos nus em posições que evocam sensualidade e prazer. Há também o que parece ser uma celebração ou ritual coletivo, com corpos femininos entrelaçados em gestos que, do ponto de vista europeu, transgridem as normas sexuais, familiares e religiosas da modernidade ocidental cristã. Esta imagem, portanto, não apenas fetichiza, mas hipersexualiza o corpo feminino indígena para consumo visual europeu. O olhar colonial se faz aqui pornográfico (Segato, 2012): organiza e codifica o desejo a partir da diferença racializada e de gênero, tornando o corpo feminino indígena um espetáculo, um território a ser explorado, domado, penetrado, tanto no corpo quanto na terra.

Sob a genealogia situada esta imagem se inscreve em uma tradição de fetichização e hipersexualização dos corpos femininos indígenas no imaginário colonial. A genealogia dessas representações, desde os relatos dos cronistas até os mapas e gravuras, traça o corpo feminino indígena como "disponível", "excessiva" e "impúdica". Essa construção não nasce no momento do encontro, mas é carregada desde a Europa, como parte da maquinaria colonial de controle e desejo. Identificar essa linhagem é fundamental para compreender como o olhar colonial produz, repetidamente, o corpo feminino indígena como objeto de desejo e de dominação.

A etno-história, por sua vez, intervém para mostrar que as práticas ali representadas (dança, corpo nu, festa e toque) não são desvios, mas expressões cosmológicas e socioculturais. O corpo, nas culturas indígenas, muitas vezes não está dissociado do sagrado, do coletivo e do prazer. A festa não é apenas recreação, mas parte dos ciclos da vida e da terra. A imagem colonial, ao tentar capturar esses gestos dentro da gramática da lascívia, revela mais sobre a cultura de quem olha do que sobre quem é olhado.

Com o auxílio das pedagogias feministas decoloniais, esta imagem pode ser relida de modo a escutar as possibilidades de resistência que nela insistem. Por trás da lente colonizadora que busca transformar prazer em perversão, e liberdade corporal em ameaça moral, é possível vislumbrar práticas coletivas de afeto, dança, vínculo e erotismo que não se submetem ao binarismo de gênero, nem à heteronormatividade. O que para o colonizador é "luxúria", pode ser relido, com uma escuta ética e afetiva, como expressão cosmológica de outras formas de ser e estar no mundo.

Podemos, assim, perceber que a carta escrita pelo padre jesuíta Pero Correa em 1551 e as gravuras publicadas por Levinus Hulsius em 1596 operam como expressões complementares do projeto colonial de

domesticação e nomeação dos corpos indígenas, especialmente daqueles lidos como femininos. Embora distintas em forma (uma discursiva e outra visual) ambas participam da mesma lógica epistêmica: a de inscrever esses corpos em regimes de saber e poder fundados na colonialidade do gênero e da sexualidade. O trecho da carta em que Correa afirma que "há cá muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras cousas seguem officio de homens e têm outras mulheres com quem são casadas" revela não apenas um espanto diante de práticas sociais divergentes, mas um esforço ativo de ordenar a alteridade segundo os parâmetros da cristandade ocidental.

Ao ativarmos o dispositivo teórico-metodológico torna-se possível compreender, em profundidade, os modos como diferentes registros coloniais (discursivos e visuais) participaram da produção e da imposição de uma feminilidade subalternizada e racializada. Para sistematizar essa análise, elaboramos um quadro comparativo que evidencia as operações coloniais em ação tanto na carta do padre jesuíta Pero Correa (1551) quanto nas gravuras publicadas por Levinus Hulsius (1596). A leitura cruzada dessas fontes permite identificar como a categoria "mulher" foi mobilizada como instrumento de controle epistêmico, sexual e ontológico, ao mesmo tempo em que torna visíveis os gestos de resistência e reexistência que escapam, silenciam ou transgridem esse enquadramento. O quadro a seguir sintetiza os principais eixos analíticos trabalhados neste artigo e explicita como cada dimensão do dispositivo contribui para desestabilizar os regimes hegemônicos de produção de sentido sobre os corpos indígenas femininos.

**TABELA 1 –** Leitura situada de documentos coloniais

| **Fonte / Documento** | **Tipo de produção** | **Operações coloniais em ação** | **Dimensões analíticas do dispositivo** | **Formas de resistência e reexistência** |
|---|---|---|---|---|
| Carta de Pero Correa (1551) | Discurso jesuítico-missionário | - Nomeação forçada do feminino indígena como “mulher”<br>- Tradução moral e sexual da diferença<br>- Criminalização de práticas afetivas e sexuais entre mulheres<br>- Equivalência entre indígenas e mouros como "desvios" da cristandade | - Genealogia da experiência → historiciza a categoria “mulher” como imposição colonial<br>- Etno-história → revela o confronto entre cosmologias inconciliáveis<br>- Pedagogias feministas decoloniais → escuta da recusa como gesto político e ontológico | - Recusa à nomeação: “a maior injúria é chamá-las mulheres”<br>- Existência de relações afetivas não heteronormativas<br>- Corpo armado como resposta à violência classificatória |

| Fonte / Documento | Tipo de produção | Operações coloniais em ação | Dimensões analíticas do dispositivo | Formas de resistência e reexistência |
|---|---|---|---|---|
| Gravuras de Levinus Hulsius (1596) | Representação visual / iconografia colonial | - Hiperssexualização e animalização dos corpos indígenas<br>- Visualidade colonial como pedagogia de dominação<br>- Produção do corpo feminino como ameaça exótica<br>- Supressão de agência, fala e rosto (desumanização) | - Análise iconográfica situada → imagens como dispositivos ativos de subjetivação<br>- Genealogia da experiência → mostra como o olhar europeu fabrica o feminino como desvio<br>- Pedagogias feministas decoloniais → questiona os regimes de visibilidade e controle | - Presença de mulheres armadas, em coletividade<br>- Gestos cerimoniais e rituais que escapam à leitura cristã<br>- Corpos que não se alinham à passividade ou domesticidade |

Fonte: Elaborada pelas próprias autoras

A partir da aproximação crítica entre a carta de Pero Correa e as gravuras de Levinus Hulsius, compreendemos que o que está em jogo não é apenas uma diferença cultural, mas uma fratura ontológica. Com base na etno-história, torna-se evidente que os corpos descritos por Correa operavam em lógicas simbólicas e cosmológicas outras, onde o gênero não se organizava em torno de dicotomias rígidas entre masculino e feminino, nem a sexualidade seguia os moldes da reprodução patriarcal (Macedo, 2020). Como já discutido, em muitas cosmologias indígenas, como afirmam as Wayrakuna (2023) e Geni Núñez (2022), o corpo é definido por sua função ritual, sua vinculação ao território e aos ciclos da natureza, e não por sua anatomia ou papel social fixo. A recusa à nomeação de “mulher” expressa por Correa, quando escreve que “a maior injúria que lhes podem fazer é chamal-as mulheres”, não é apenas um gesto de desobediência cultural, mas a defesa de um campo

semântico e epistêmico que resiste à captura colonial. A flecha mencionada na carta, "correrá risco de lhe tirarem as frechadas", simboliza essa resistência: não apenas um risco físico, mas um limite ontológico à imposição de um regime de verdade que pretende nomear, submeter e corrigir.

Essa violência classificatória encontra sua duplicação no plano visual nas gravuras de Hulsius, que funcionam como dispositivos coloniais de poder e representação. A análise iconográfica situada revela que essas imagens não apenas retratam, mas constroem um imaginário sobre o feminino indígena: um corpo nu, armado, muitas vezes associado ao canibalismo ou à desordem ritual. A nudez recorrente, a ausência de rosto, a supressão da fala e a superexposição do corpo são estratégias que convertem esses corpos femininos indígenas em superfícies de projeção colonial. Trata-se de uma pedagogia visual da dominação que, como afirma Mignolo (2004), não apenas representa o mundo, mas organiza o regime do visível, ensinando a Europa a ver, temer e desejar simultaneamente.

A carta e a imagem, embora produzidas em formatos distintos (um relato discursivo e outro visual), se intercruzam e se reforçam mutuamente na arquitetura colonial e patriarcal de produção de sentido. Juntas, elas compõem um regime de inteligibilidade que fabrica o corpo feminino indígena como figura-limite: ao mesmo tempo desvio moral, ameaça civilizatória e alvo legítimo de correção.

Enquanto a carta busca classificar e corrigir, as gravuras exibem para hipersexualizar e desumanizar. Ambas convergem na tentativa de fixar o corpo feminino indígena em uma condição de alteridade subordinada. A presença de indígenas armadas e em relações afetivas entre si é interpretada como desvio moral e sexual, ou seja, aquilo que precisa ser redimido pela cruz ou pela espada. Como observa Espinosa Miñoso (2022), a colonialidade da sexualidade opera como um sistema de apagamento ontológico, restringindo quem pode existir como sujeito de desejo e de saber.

Essa duplicidade, entre desejo e ameaça, estrutura tanto o discurso missionário quanto a visualidade colonial. A nudez, longe de representar liberdade corporal, é usada como tática de exposição e controle. O corpo aparece como disponível, domesticável, selvagem, e por isso justificadamente punível. Como propõe Segato (2012), essa construção imagética associa feminilidade racializada à barbárie, criando um corpo "sem alma" que precisa ser governado. Ao mesmo tempo, a hipersexualização das figuras femininas em gesto de ataque (o arco, a dança e o corpo em movimento) inscreve a indígena como figura-limite: aquela que deve ser conquistada porque resiste.

Essa lógica é reafirmada pela repetição iconográfica da desumanização: corpos sem nome, sem rosto e sem agência. Nesse sentido, o corpo é o centro da narrativa, mas nunca como sujeito. Ele é superfície de inscrição de uma ideologia colonial que associa o feminino indígena ao caos, à ameaça e à monstruosidade. Como nos adverte Sueli Carneiro (2005), a desumanização começa pela imagem: ao negar ao outro sua humanidade, legitima-se sua violação. Ao trazer essas imagens ao centro da análise, o objetivo não é reproduzir seu conteúdo, mas tensioná-las como evidência de um projeto colonial mais amplo, que não se restringiu ao controle territorial, mas incluiu também a fabricação de corpos, afetos e inteligibilidades.

Reabrir criticamente essas iconografias é um gesto de descolonização do olhar. Significa reconhecer que a violência não está apenas no ato de mostrar, mas nas formas de mostrar. A carta e as imagens não são vestígios neutros do passado; são instrumentos de guerra simbólica, tecnologias de dominação e epistemicídio. Mas nelas também tremem os sinais do que escapa: a recusa à nomeação, o corpo armado, a dança ritual, o amor entre corpos femininos. Esses elementos não são lidos como resistência pelo colonizador, porém são. Como afirma Catherine Walsh (2017), são *grietas* que atravessam o edifício colonial e por onde respiram outras formas de vida, saber e mundo. Escutar essas fissuras é parte do compromisso teórico-metodológico-político de uma leitura decolonial situada.

## Das frechadas às *grietas*: a recusa à nomeação e a reescrita do corpo

Após a análise da carta de Pero Correa e das gravuras de Levinus Hulsius, que revelam os mecanismos coloniais de nomeação, hipersexualização e domesticação dos corpos femininos indígenas, propomos ampliar o olhar para as práticas insurgentes que, ontem e hoje, rompem com essa lógica de captura. Se, no século XVI, a flechada respondia à violência da palavra, hoje, são os corpos-territórios insurgentes que enunciam outras ontologias de gênero, sexualidade e existência.

A crítica à categoria "mulher", visível na carta como gesto de recusa, ressoa nas vozes contemporâneas que desconstroem o gênero como ficção colonial. Para Wayrakuna (2023), não se trata de reivindicar o "ser mulher" nos moldes ocidentais, mas de afirmar o ser-corpo-território, o ser-coletiva, o ser-ancestral. Sua recusa à identidade imposta desata os nós entre gênero, pecado e subalternidade, propondo formas outras de nomear-se e existir.

Silvia Rivera Cusicanqui (2021) oferece pistas para compreender esse gesto: a colonização, ao separar razão e corpo, produziu não só

epistemicídios, mas corpocídios, que são mortes simbólicas das formas de ser que não se ajustam à lógica racionalizada da modernidade. Contra isso, a autora propõe práticas de descolonização do corpo e do saber, fundadas na escuta dos ritos, dos afetos e das memórias que se inscrevem na pele e no sangue.

Essas insurgências são atos ontológicos de reexistência (Lugones, 2008; Miñoso, 2013), uma vez que elas denunciam o afeto normativo (Núñez, 2021) e recuperam o vínculo. Reescrever o corpo, aqui, é restaurar sentidos que escapam ao binarismo, à culpa cristã e à normatização capitalista. É abrir espaço para cosmologias em que o corpo não é destino sexual, mas encruzilhada espiritual e comunitária.

A escuta das insurgências torna-se, assim, dispositivo político e epistêmico. Pois, escutar é recusar o silêncio imposto e acolher saberes que vivem na dança, no cuidado, na cura e no canto. Assim, essa reescrita exige uma crítica radical ao feminismo ocidental que, ao universalizar o sujeito "mulher", silenciou as vozes racializadas e indígenas (Oyěwùmí, 1997; Miñoso, 2022; Macedo, 2020). O que está em jogo não é apenas incluir as indígenas no feminino hegemônico, mas descolonizar o próprio gênero. A luta contra o sistema moderno/colonial de gênero é, portanto, uma luta por mundos outros onde os corpos não precisam caber nas categorias do colonizador.

## Considerações finais: e se não fôssemos mulheres?

A pergunta que dá nome a esta seção *e se não fôssemos mulheres?* não é uma negação da identidade ou uma recusa da experiência vivida, mas uma crítica à forma como a categoria "mulher" foi construída e universalizada sob os auspícios da colonialidade. Trata-se de interrogar as raízes violentas da nomeação, de recusar o silêncio imposto às que não se encaixam, e de abrir espaço para a multiplicidade das formas de existência que foram apagadas, reduzidas ou distorcidas pela modernidade ocidental, heteropatriarcal e cristã.

Ao longo deste artigo, buscamos evidenciar como a categoria "mulher" foi historicamente forjada como dispositivo de controle dos corpos, das subjetividades e das espiritualidades. Desde as cartas jesuíticas até as imagens de Hulsius, passando pelas teorias feministas decoloniais e pelas vozes insurgentes contemporâneas, vimos que essa invenção não foi neutra: ela se deu por meio da hipersexualização, da monstruificação, da racialização e da submissão. A imposição da feminilidade ocidental operou como parte de um projeto mais amplo de disciplinamento dos corpos indígenas e apagamento de suas cosmologias.

A carta demonstra uma tradução violenta do outro, lançando mão de categorias morais europeias (como o "pecado contra a natureza") para nomear e controlar formas de existência que escapam ao ordenamento binário, cristão e patriarcal. Ao descrever corpos femininos indígenas armadas, com companheiras e recusando ser nomeadas como "mulheres", Pero Correa não apenas registra uma prática, mas a interdita simbolicamente, enquadrando-a como ameaça e desvio. No entanto, paradoxalmente, esse mesmo fragmento carrega, mesmo que em entrelinhas e silêncios, os rastros de resistências ontológicas e epistêmicas que persistem: indígenas que se afirmam fora da norma, que vivem corpos e afetos em outros registros de poder e pertencimento. A carta, então, torna-se duplamente reveladora: como documento de um olhar colonial que produz a subalternização, e como vestígio involuntário de mundos que insistem em existir, mesmo sob o peso da palavra colonizadora.

As imagens são exemplos paradigmáticos daquilo que o dispositivo teórico-metodológico permite evidenciar: o arquivo colonial visual é um campo de disputa, onde a dominação e a resistência coexistem em tensão. Ao recusar a neutralidade do olhar e assumir a análise como um gesto ético-político, este artigo propõe não apenas denunciar a violência iconográfica, mas também perceber as *grietas*, as fendas pelas quais se insinuam outras cosmologias, outros modos de corporeidade e de existência. A imagem, então, deixa de ser apenas um "registro" e se torna campo de reinterpretação insurgente, onde as vozes silenciadas podem, enfim, sussurrar seus próprios sentidos, mesmo quando quase apagadas.

Nessas *grietas*, na recusa das indígenas em serem chamadas de "mulheres", nas imagens que escapam ao controle total, nas práticas contemporâneas das Wayrakuna, nas palavras de Cusicanqui, Oyěwùmí, Miñoso e tantas outras, há uma reivindicação radical de existência e reexistência. Não como "mulheres" nos moldes do colonizador, mas como seres em relação, como corpos-territórios, como ancestrais por vir.

E se não fôssemos mulheres? Talvez sejamos algo mais. Algo que a gramática colonial nunca conseguiu nomear, mas que pulsa, resiste e se move nas brechas do tempo. Seres em relação, fragmentos de mundos que não foram vencidos.

## REFERÊNCIAS

BREVIS & admiranda descriptio Regni Guianae, aurii abundantissimi, in America. Noribergae: Levinus Hulsius, 1599. Disponível em: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5324330661&seq=9. Acesso em: 29 abr. 2025.

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não ser como fundamento do ser. 2005. 307 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CAVALCANTE, Tiago Leandro. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. História (São Paulo), v. 30, n. 1, p. 349-371, 2011.

CORREA, Pero. Carta de 1551. In: Cartas Avuslsas: 1550-1568. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931. p. 97-100. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4676. Acesso em: 20 dez. 2024.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017 [2004].

KAYAPÓ, Aline Ngrenhatabare Kaxiriana Lopes; LIMA-PAYAYÁ, Jamile da Silva; SCHUBERT-TUPINAMBÁ, Arlete M. Pinheiro (orgs.). WAYRAKUNA: polinizando a vida e semeando o Bem Viver. [S.l.]: Wayrakuna, 2023.

LUGONES, M. Colonialidad y género. Tabula Rasa, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008. Disponível em: https://revistas.unal.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1074. Acesso em: 23 mar. 2025.

MACEDO, Ana Cláudia Beserra. Colonialidade da sexualidade: uma análise comparada e colaborativa sobre violência em relações lésbicas em Bogotá, Brasília e Cidade do México. 2020. 341 f. Tese (Doutorado em Estudos Latino-Americanos) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

MIÑOSO, Yuderkis Espinosa. Escritos de uma lésbica escura. São Paulo: Ape'Ku Editora, 2022.

MIÑOSO, Yuderkis Espinosa; GÓMEZ, D.; LUGONES, M.; OCHOA, K. Reflexões pedagógicas em torno do feminismo descolonial: uma conversa em quatro. In: WALSH, C. (org.). Pedagogias decoloniais: práticas insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da "ciência": colonialidade geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, B. S. (org.). Conhecimento prudente para uma vida decente. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-709.

NÚÑEZ, Geni. Da cor da terra: etnocídio e resistência indígena. Revista Tecnologia & Cultura, Rio de Janeiro, edição especial, p. 65-73, 2021.

NÚÑEZ, Geni. Nhãnde ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. 2022. 132 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

OYEWUMI, Oyeronke. The invention of women: making an African sense of Western gender discourse. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.

ROJAS, José Luís. La Etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia. Buenos Aires: SB, 2008.

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

WALSH, Catherine. (Org.). Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2017.