

Feminismos Decoloniais

Homenagem a Marija Lugones

Maria Clara Dias
Letícia Gonçalves
Paula Gonzaga
Suane Soares
(organizadoras)



Feminismos Decoloniais:

Homenagem a María Lugones

Sumário

Apresentação

Maria Clara Dias

Feminismo e decolonialidade: contribuições de María Lugones para a promoção da justiça em sociedades periféricas

Maria Clara Dias

Fraturas no heterocentrismo colonial nas discussões sobre aborto

Letícia Gonçalves

Paula Gonzaga

Correndo gira: Uma reflexão sobre a colonialidade de gênero de María Lugones e o posicionamento da mulher negras nas encruzilhadas das opressões

Andréa Nascimento

Entretelas de feminismos: do decolonial de María Lugones ao amefricano de Lélia Gonzalez

Beatriz Zocal da Silva

Flávia de Assis Souza

Notas sobre capitalismo e ajustes coloniais

Letícia Gonçalves

Ana Amélia Lage Martins

María Lugones e o pensamento de trincheiras: decolonialidade e veganismos

Martina Davidson

‘Locus fraturado’: resistências no Sul Global e práxis antiespecistas ecofeministas descoloniais

Daniela Rosendo

Fabio A. G. Oliveira

Tânia A. Kuhnen

Educação e sistema moderno colonial de gênero: contribuições para o debate

Marilia Cortes Gouveia de Melo

Amana Rocha Mattos

Colonialidade de gênero, patriarcado branco e algumas reflexões sobre a obra de María Lugones

Wallace de Moraes

Apresentação das autoras e organizadoras

Conselho editorial

Copyright

Apresentação

Era uma tarde quente de março, mais precisamente, 13 de março de 2018. No centro do Rio, o tumulto habitual. No Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, calouros a procura de salas. E nós, teríamos estudantes inscritos? Suane e Letícia chegaram pontualmente e, como eu, cheias de expectativas. Como seria dar um curso com elas? Como seria dar um curso sobre feminismo decolonial, naquele ambiente convencional, onde falar de Rawls, Dworkin e Sen ou, simplesmente, abordar temas contemporâneos, como justiça social, direitos básicos e ética animal, já representava uma heresia à consagrada história da filosofia?

Aceitei empolgada a proposta do curso feita por minhas - então - doutorandas. Sabia que mais do que tudo, eu teria muito a aprender. Mas será que aquele ambiente estava preparado para isso? Quando encaminhei a ementa do curso, recebi sugestões eloquentes de inclusão de algumas autoras, ditas indispensáveis para se pensar o feminismo. Mas nós já tínhamos a nossa seleção. Tratava-se de um curso sobre feminismo decolonial. Agora, restava saber se teríamos estudantes.

Naquela tarde, no entanto, fizemos uma verdadeira peregrinação pelo Instituto. A razão? Não encontrávamos sala onde coubesse todas as pessoas inscritas. Acabamos ocupando uma sala/auditório, emprestada pelo departamento de sociologia, no quarto andar. Tínhamos diante de nós muitas mulheres de todas as idades, mas sobretudo mulheres jovens e alguns homens jovens. Estudantes de cursos diversos, mas todos vitalmente interessados em percorrer aqueles textos e iniciar seu próprio processo de decolonialização do saber.

Atuando todo o tempo juntas; fomos paulatinamente criando uma interface própria com cada estudante, gerando vínculos e marcando a trajetória futura de alguns de nossos interlocutores. Daquela turma, temos hoje, participando deste livro, Martina. Durante aquele curso cristalicei a certeza de que a academia tinha um futuro e que parte dele estava ali, diante

de mim, sendo construído por mulheres brilhantes como Suane, Letícia, Martina, Milena, Rebeca, Karol e tantas outras.

Foi durante este curso que li pela primeira vez os textos de María Lugones. Nunca cheguei a conhecê-la pessoalmente, embora tenhamos frequentado, na mesma época, o grupo estadunidense Latina&Latino Critical Legal Theory (LATCRIT). Foi preciso que duas jovens orientadas me propusessem o curso sobre feminismo decolonial para que eu, finalmente, viesse a conhecer sua obra. A razão de tudo isso, Lugones expressa muito bem em uma entrevista fornecida¹ pouco antes de sua morte. A academia rechaça o pensamento produzido no Sul global, especialmente o produzido por pessoas de cor. Mencionando seu próprio exemplo, diz não ser lida na academia e não saber como seu trabalho vem sendo passado de uma pessoa a outra. Sabe apenas que não foi pela academia. “Nós nos necessitamos”, diz Lugones, e assim “vamos perguntando aqui e acolá (...) e as pessoas começam a conhecer os trabalhos. É um começar a escrever para fora e não para a academia.” (LUGONES, 2020). Nós nos necessitamos. Necessitei de Suane e de Letícia para chegar ao trabalho de Lugones. A academia necessita de Lugones, Suane, Letícia e tantas outras para se transformar e para, finalmente, escrever para fora e fazer do mundo sua razão de ser.

Este livro é um agradecimento nosso à María Lugones, nossa contribuição para transmitir aqui e acolá o seu pensamento e os seus desdobramentos a partir de nossas próprias vivências, reflexões e lutas. Para sua organização, contamos também com a contribuição de Paula, que já há alguns anos tem difundido o pensamento de Lugones, no Brasil.

Cada autor(a) procurou contribuir, a seu modo, para esta homenagem. Alguns artigos introduzem novas pautas e interlocuções. Outros reforçam as pautas apresentadas por Lugones, eventualmente com críticas. Falamos de aqui e de acolá. Temos, portanto, falas distintas e, em alguns aspectos divergentes, mas que convergem ao insistir na necessária decolonialização do saber e de prosseguir, no enfrentamento a todas as formas de opressão.

Por fim, gostaria de agradecer à Editora Apeku por ter, mais uma vez, tornado possível a expressão de nossas vozes.

Maria Clara Dias

Feminismo e decolonialidade: contribuições de María Lugones para a promoção da justiça em sociedades periféricas

Maria Clara Dias

Neste artigo, pretendo apresentar as principais contribuições de María Lugones para a consolidação de um feminismo decolonial e, a partir desta matriz de pensamento, apresentar uma perspectiva de justiça capaz de romper com diversas formas de opressão, entre elas, a opressão especista. Para tal, pretendo reconstruir o debate de Lugones com Anibal Quijano, apresentando a expansão proposta pela autora à perspectiva decolonial – a crítica à colonialidade de gênero –, e as contribuições de Julie Greenberg, Oyèrónké Oyěwùmí e Paula Gunn Allen para sua defesa de um feminismo decolonial, interseccional. Para concluir, pretendo acrescentar as formas de opressão elencadas pela autora, a opressão especista e defender uma perspectiva de justiça capaz de rompendo com paradigmas hierárquicos que oprimem indivíduos e grupos diversos, ao longo da nossa história.

Em seu artigo “Coloniality and Gender”, Lugones se propõe a investigar a interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade, como forma de entender e denunciar a indiferença que recai sobre as violências sofridas pelas mulheres de cor, vítimas, concomitantes, da colonialidade do poder e da colonialidade de gênero. Compreender como se constrói esta indiferença constitui, para a autora, um passo fundamental na luta pela libertação e pela supressão das barreiras impostas às mulheres de cor. Trata-se de uma indiferença que perpassa não apenas a vivência cotidiana destas mulheres, mas também a teorização acerca de suas opressões (Lugones, 2008:76), sustentada em uma perspectiva epistêmica que cria as categorias de raça, gênero, classe e sexualidade e impõe uma

separação entre as mesmas, de forma a invisibilizar a violência imputada aos indivíduos que se encontram nos campo de interseção entre as mesmas. A separação entre tais categoriais busca separar, para invisibilizar, aspectos inseparáveis. (Lugones, 2008:76)

A interseccionalidade da categoria de gênero e as demais categorias - raça e classe - e a necessidade de reconhecê-la como determinante da dominação e exploração que afeta certas mulheres está na base da perspectiva epistêmica do feminismo de cor. Suas representantes denunciam o feminismo hegemônico por ignorar a interseccionalidade entre raça/classe/sexualidade/gênero. (Lugones, 2008:75)

Feministas de cor enfatizam a interseção das categorias de raça e gênero como forma de revelar o que não se vê, quando ambas categorias são conceitualizadas separadamente. Trata-se de um lugar de invisibilidade para a categoria de gênero “mulher” e para a categoria racial “negros”, “indígenas” etc. Como “Mulher” estão representadas as mulheres brancas, burguesas, heterossexuais. Como “Negros” ou “indígenas” estão representados homens negros, heterossexuais ou homens indígenas, heterossexuais. Desta forma, a lógica da separação em categorias distorce os indivíduos e os fenômenos sociais que existem na interseção, este é o caso das mulheres de cor. Nem a categoria de gênero “mulher”, nem categoria de raça “negro” ou “indígena” as incluem. Apenas assumindo o entrelaçamento indissociável entre gênero e raça podemos realmente ver e dar visibilidade às mulheres de cor. O uso do termo mulher sem qualquer tipo de especificação é sem sentido ou, como destaca Lugones (Lugones, 2008:82), tem um sentido racista.

A interseccionalidade de tais categorias e, conseqüentemente, as opressões delas resultantes é, segundo Lugones, ignorada até mesmo por indivíduos vitimados por outras formas interseccionais de violência e dominação. Para tecer colaborações possíveis na luta contra as violências interseccionais sofridas pelas mulheres a que chamarei periféricas, Lugones irá investigar dois marcos teóricos, que, em sua percepção, ainda não foram explorados, suficientemente, de forma conjunta. O primeiro é constituído pelo feminismo sustentado pelas mulheres de cor e mulheres do terceiro mundo. Tais mulheres apontam para a invisibilidade tanto das opressões por elas vivenciadas, quanto de sua produção de saber, no âmbito do feminismo branco, eurocêntrico. O segundo marco é fornecido por Anibal Quijano,

através de sua análise do capitalismo global e dos conceitos de colonialidade do poder e modernidade. Para Lugones

Rentrelazar ambas hebras de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando, provisoriamente, “el sistema moderno-colonial de género”. Creo que éste entendimiento del género está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente, o en la dirección que yo considero necesaria para revelar el alcance y las consecuencias de la complicidad con él que motivan esta investigación (Lugones, 2008:77)

Explorando o paradigma de análise proposto por Quijano e suas limitações, Lugones pretende visibilizar um sistema de gênero colonial/moderno, estruturado através do entrelaçamento entre as categorias ficcionais de raça e gênero. Desta forma, pretende, ao mesmo tempo, endossar o conceito de colonialidade do poder e expandi-lo à construção colonial do gênero/sexo.

Antes de passarmos à inclusão do gênero/sexo enquanto categorias ficcionais coloniais, proponho uma reconstrução do conceito de colonialidade do poder e de raça, a partir de Anibal Quijano.

Anibal Quijano e a colonialidade do poder

Quijano nos oferece uma minuciosa análise histórica do capitalismo e seu comprometimento com o processo de colonização, iniciado pelos povos europeus, nos atuais continentes da América e África. Para os fins desta exposição, pretendo apenas resgatar, com base do artigo “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, os conceitos de colonialidade do poder e de raça. A partir destes conceitos, pretendo esclarecer a adesão de Lugones ao pensamento decolonial e sua inclusão da categoria de gênero como mais uma ficção, imposta pela matriz de dominação eurocêntrica.

O pensamento decolonial e sua crítica à produção de saber, à imposição de novas subjetividades e à dominação eurocêntrica têm como eixo central a combinação entre capitalismo e as estruturas de poder imposta pelo processo de colonização. Para Quijano, o poder capitalista, eurocentrado e global, está organizado ao redor de dois eixos: a colonialidade do poder e a modernidade.

A colonialidade do poder se caracteriza pela persistência, nos dias atuais, de padrões de poder e dominação de caráter colonial. Um dos eixos fundamentais deste padrão é a classificação social da população mundial de

acordo com a ideia de raça. Tal ideia tem sua origem no processo de colonização que marca o nascimento da América e da Europa, enquanto espaços geoculturais distintos, regidos por uma relação de dominação.

O conceito de modernidade se reporta à matriz de conhecimento emergente no século XVII, nos principais centros de poder europeus. Trata-se de uma produção de conhecimento eurocentrada que naturaliza as identidades, as relações de colonialidade e a distribuição geopolítica do poder, de acordo com as demandas do capitalismo. Tal forma de conhecimento é então imposta à totalidade do mundo capitalista como a única expressão de saber e racionalidade válidos.

Dentro deste modelo, a categoria de raça irá assumir o papel de decodificar as diferenças entre conquistadores e conquistados, apontando para uma suposta estrutura biológica que naturaliza a situação destes últimos como seres inferiores. Tratava-se de uma nova maneira de legitimar a dominação do europeu colonizador, sobre o não-europeu, definido como povo primitivo, inferior, por conseguinte, a ser subjugado.

O recurso à condição natural do colonizado como inferior torna possível uma definição estável de papéis sociais e uma hierarquia, pretensamente universal, entre dominadores e dominados. A introdução da categoria de raça como condição biológica irá não apenas respaldar à distinção entre europeus e não-europeus, como também fornecer o fundamento teórico para o estabelecimento de uma relação hierárquica e de dominação do europeu sobre todos os demais povos. A nível global, novas categorias serão criadas, obedecendo a visão dualista, onde de um lado estarão sempre as características superiores da constituição biológica, da cultura ou da produção de saber europeu. Através deste modelo será traçado o binarismo entre oriente/ocidente; primitivo/civilizado; mítico/científico; racional/irracional e tradicional/moderno.

Tais categorias são geradas, a partir de, e, em contraste com, a imagem que o europeu tem de si próprio. Dentre todas as categorias, geradas para designar os não-europeus, Quijano destaca que apenas a que se reporta aos povos orientais, a de “oriente” foi então utilizada para designar uma autêntica alteridade, um “outro” qualitativamente distinto do europeu. Em contrapartida, os povos nativos da América e da África, tiveram todas as suas diferenças culturais suprimidas. Foram rotulados na sua totalidade apenas como índios e negros, respectivamente, e classificados, por referência ao povo europeu, como povos primitivos e, como consequência,

inferiores. A história mundial passa a ser descrita a partir de uma cadeia temporal evolutiva, onde seus narradores, os europeus, estariam no pico da escala evolutiva, enquanto índios e negros estariam ocupando as mais baixas posições. A colonialidade inventa a própria história e instaura uma matriz de pensamento binária, dualista, onde colonizadores e colonizados são sempre descritos como polos antagônicos.

Neste contexto, a categoria de raça é gerada como forma de garantir ao europeu uma base de dominação universal, justificada com base na natureza supostamente inferior dos povos colonizados. O mito da raça como condição natural, vela as relações de poder impostas pela estrutura colonial e sela um pacto entre a produção de saber científico de matriz europeia e a subjugação dos povos originários. Os colonizadores se tornam naturalmente legitimados a expropriar as populações colonizadas, a explorar sua força de trabalho, a reprimir suas formas de produção de conhecimento, seus padrões de sentido e totalidade de seu universo simbólico. (Quijano, 2005:121)

A cultura europeia, assumida como naturalmente superior, irá se expandir, através do processo de colonização, adquirindo caráter global. Enquanto expressão da cultura do dominador, ela deverá ser imposta aos povos primitivos, assimilada e reproduzida nas mais diversas esferas da vida social, moldando cada indivíduo e gerando, de acordo com o padrão eurocêntrico, novas subjetividades. Tais subjetividades são constituídas a partir do dualismo entre europeus/não-europeus. Elas são o não-europeu, o dominado, o primitivo, o inferior e, desta forma, incorporaram a si uma percepção deformada do que são.

Nas colônias, o trabalho não-pago será diretamente associado às raças dominadas, cuja imposição da ficção de inferioridade racial naturalizava o seu dever de servir aos seus superiores. O trabalho assalariado é assumido como privilégio dos brancos. Paulatinamente, algumas atividades remuneradas passaram a poder ser realizadas também pelos “abrancados” (Quijano, 2005:119), ou seja, os mestiços: novo grupo identitário resultante da dominação sexual do homem branco sobre as mulheres não-europeias. Neste processo, novas categorias sociais são instauradas, gerando hierarquias e relações de subordinação particulares. Quijano reconhece, nas categorias criadas, uma nova forma de subdivisão das relações de trabalho e produção, dentro do sistema capitalista. Neste processo, as divisões de poder se multiplicam, gerando para aqueles que se encontram na base da

cadeia de dominação, opressões sobrepostas. Sobre indivíduos racializados recairia, então, o ônus de desvantagens sociais e econômicas cumulativas.

A dominação colonial subverte as relações sociais existentes entre os povos colonizados, promove o extermínio dos povos originais e o epistemicídio de suas culturas, impondo uma matriz epistêmica eurocentrada. Dentro deste programa de dominação a categoria de raça irá desempenhar, para Quijano, um papel fundamental. Ao ser internalizada, pelos povos colonizados, tal categoria cumpre o seu papel, justificando a dominação e a exploração que recai sobre os mesmos.

Da colonialidade do poder à colonialidade de gênero

Quijano concebe a interseccionalidade de raça e gênero em termo estruturais amplos. Para entender esta relação, é preciso então entender o padrão de poder capitalista, no cerne do qual raça e gênero adquirem significado. O autor caracteriza o capitalismo como estruturado em relações de dominação, exploração e conflito entre atores sociais que disputam o controle de quatro âmbitos básicos da existência humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos.

A análise proposta de Quijano oferece uma explicação histórica de tais disputas, onde elas não são mais pensadas como anteriores, ou pré-existentes, às relações de poder, mas sim como parte constitutiva do próprio padrão de poder capitalista. As lutas pelo controle do acesso sexual, seus recursos e produções, definem o âmbito sexo/gênero e estão também organizadas de acordo com os eixos da colonialidade e da modernidade. A colonialidade é um fenômeno que perpassa todas as relações dentro do sistema de poder, permeando, portanto, a raça, o controle de acesso sexual, a autoridade coletiva, o trabalho e as construção de subjetividades e relações intersubjetivas.

Em seu debate com Anibal Quijano, Lugones irá endossar o conceito de colonialidade do poder, como marca distintiva da dominação dos povos europeus, sob os países do sul global. Irá também endossar sua análise do conceito de raça como categoria ficcional, naturalizada no cerne do processo de dominação colonial, sobre a qual virão a se constituir novas identidades e relações de poder e a lógica dos eixos estruturais de dominação, que revela as categorias de raça e gênero como constituídas

pela colonialidade de poder, tornando raça e gênero categorias inseparáveis. Em contrapartida, Lugones pretende denunciar o caráter limitado da análise da categoria de gênero oferecida por Quijano – marcada por uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos – e propor a decolonização da categoria sexo/gênero. Em suas palavras,

[...] el eje de colonialidad no es suficiente para dar cuenta de todos los aspectos del género [...] En el patrón de Quijano, el género parece estar contenido dentro de la organización de aquel “ámbito básico de la existencia” que Quijano llama “sexo, sus recursos y productos”. Es decir, dentro de su marco, existe una descripción de género que no coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo. (Lugones, 2008:82)

Desta forma, refém do entendimento hegemônico de sexo/gênero, baseado em um modelo de caráter heterossexual e patriarcal, Quijano parece não perceber o caráter igualmente ficcional da categoria de gênero, criada, reproduzida e naturalizada pela matriz de pensamento colonial, como instrumento de dominação.

A expansão e radicalização do pensamento crítico decolonial, torna necessária uma ruptura também com este paradigma opressor imposto pelo poder hegemônico. Para Lugones:

Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género... Quijano no há tomado consciência de su propia aceptación del significado hegemónico del género. Al incluir estos elementos en el análisis de la colonialidad del poder trato de expandir y complicar el enfoque de Quijano que considero central a lo que llamo el sistema de género moderno/colonial. (Lugones, 2008:78)

Quijano é capaz e perceber e denunciar a naturalização da categoria de raça como parte integrante de um programa de dominação, mas assume a distinção entre os sexos como natural, ou melhor, como um fato biológico. Ao considerar a relação entre os sexos como algo natural, o autor negligencia as estruturas de poder e dominação que imperam sobre o sexo feminino, também reconhecido por natureza como inferior, não-racional e devendo ser dominado e subjugado em uma estrutura de poder que é também androcêntrica e, como pretende mostrar Lugones, heteronormativa. Desta forma, a autora acrescenta aos binarismos já denunciados por Quijano, o binarismo de sexo/gênero – impondo às mulheres um lugar de

submissão e a pessoas trans e intersexuais uma identidade deformada – e o binarismo de orientação sexual, a heterossexualidade compulsória. É preciso reconhecer não apenas que uma organização social, estabelecida em termos de gênero, não precisa estar organizada de acordo com um modelo heterossexual e patriarcal, mas, sobretudo, que uma organização social não precisa estar organizada em termos de gênero. Para reforçar estes dois pontos, Lugones irá recorrer às obras de Julie Greenberg, Oyèrónké Oyěwùmí e Paula Gunn Allen.

Desconstruindo o binarismo de sexo/gênero

O binarismo de sexo/gênero, do qual até mesmo Anibal Quijano parece ter se tornado refém, é imposto e justificado pelo modelo de dominação capitalista/colonial por recurso a sua naturalização, ou seja, à existência de uma base biológica capaz de distinguir homens e mulheres. Deste modo, o primeiro passo a ser dado, no sentido de demonstrar o caráter ficcional, não natural, da categoria de sexo/gênero consiste em refutar sua suposta base biológica. Tal estratégia é adotada por Lugones ao introduzir o tema da intersexualidade, a partir das colocações de Julie Greenberg, apresentadas no artigo “Definitional Dilemmas: Male or Female? Black or White? The Law’s Failure to Recognize Intersexuals and Multiracials”.

Greenberg denuncia o poder autoatribuído às instituições legais de classificar indivíduos de acordo com uma categoria de sexo, assumindo como fato um binarismo biológico, já contestado por estudos médicos e antropológicos. (Greenberg, 2002) A existência de pessoas intersexo e todos os processos aos quais tais pessoas são submetidas para se adequar ao modelo binário são a prova mais contundente de que a categoria sexo/gênero não reflete uma condição natural ou biológica dos indivíduos, mas sim uma construção social, pautada em um certo modelo hegemônico de sexualidade duramente imposto a todos os indivíduos.

O termo intersexo é utilizado para caracterizar indivíduos que nascem com uma anatomia reprodutiva e/ou sexual que não corresponde às representações típicas dos sexos femininos e masculinos. De acordo com a Organização Mundial de Saúde (OMS), a intersexualidade compreende mais de quarenta condições, indo desde a incompatibilidade entre órgãos e cromossomos sexuais até os casos de genitálias ambíguas e micro-pênis.

Em linhas gerais, pessoas intersexo são todas aquelas nas quais os fatores que definem o sexo biológico – cromossomos, gônadas, hormônios e órgãos externos e internos – variam de diferentes formas, fugindo, portanto à uma classificação binária entre sexo feminino ou masculino. Segundo estimativa da (Intersex Human Rights Australia), 1% da população mundial é composta por pessoas intersexo.

Para que fique bem claro, o que isso significa, eu repito: uma a cada 100 crianças nascidas no mundo, hoje, é intersexo ou seja não se adequa ao modelo binário de identificação sexual. Não pretendo me estender sobre este tema, pois isso me distanciaria muito da proposta deste artigo. Contudo, não posso deixar de destacar com cores fortes o absurdo que envolve uma forma de classificação de indivíduo que marginaliza uma a cada 100 crianças nascidas.

Para o contexto deste artigo, gostaria apenas de ressaltar que a existência de pessoas intersexo é uma prova contundente de dois fatores importantes. Como não poderia deixar de ser, o primeiro diz respeito ao caráter artificial, não-biológico do binarismo de sexo/gênero. O segundo diz respeito ao perfil perverso de uma sociedade que impõe socioculturalmente, mas também, através de dispositivos médicos e legais, a adequação de indivíduos à lógica identitária do binarismo sexual. Tal aspecto revela que o que se entende por sexo biológico é também uma poderosa construção social, capaz de mobilizar mecanismos de controle institucionais diversos. O pensamento decolonial nos fornece uma chave interpretativa importante para compreendermos os elementos que subjazem à imposição desta lógica. Há, contudo, contextos em que a urgência das opressões imputadas exige com que nos convertamos também em ativistas, deixando que as palavras saídas dos textos, sigam gritadas pelas ruas.²

Lugones irá recorrer ao trabalho de Paula Gunn Allen, para destacar o fato de que em muitas sociedades tribais, que antecederam ao processo de colonização, indivíduos intersexuais eram reconhecidos enquanto tal, portanto, sem terem que ser submetidos à lógica do binarismo sexual. Desta forma:

Es importante considerar los cambios que la colonización trajo para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado. (...) Las correcciones sustanciales y cosméticas sobre lo biológico dejan en claro que el “género” antecede los rasgos “biológicos” y los llena de significado. La naturalización de las diferencias

sexuales es outro produto del uso moderno de la ciência que Quijano subtraya para el caso de la “raza”. (Lugones, 2008:86)

Com isso, Lugones acrescenta o binarismo de sexo/gênero à estrutura colonial de dominação analisada por Quijano, e credita também à ciência moderna o argiloso processo de naturalização do sexo, como forma de justificar relações de poder intrínsecas ao próprio capitalismo. Raça e gênero são então reconhecidas como categorias ficcionais, socialmente construídas e naturalizadas pela ciência moderna, como parte integrante de um amplo projeto de dominação. Para respaldar esta tese, Lugones irá recorrer as obras de Oyèrónké Oyěwùmí e Paula Gunn Allen, ambas apontando para a existência de organizações sociais não binárias, onde a conformação anatômica de um indivíduo não determinava seu lugar numa escala de poder.

A invenção da mulher

A narrativa deste processo de construção colonial do gênero e sua imposição como referência para leitura e estruturação das relações sociais é minuciosamente realizada por Oyèrónké Oyěwùmí, em seu livro *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses* de 1997. Faço questão de destacar a data porque, a meu ver, ela endossa uma tese importante aqui mencionada: a indiferença e invisibilização do saber produzido pelas mulheres de cor ou mulheres periféricas, em geral. Apesar da relevância de seu livro para desconstrução do binarismo de gênero, Oyěwùmí permanece desconhecida em grande parte dos centros acadêmicos mundiais, incluindo os dos países do sul global. Seu livro é contemporâneo, ou mesmo anterior, aos principais textos de Judith Butler sobre a desconstrução do gênero. Butler é referência sobre o tema em qualquer ambiente acadêmico exposto ao feminismo. Oyěwùmí só em 2019 foi traduzida para o espanhol e ainda não tem tradução para o português. Como vencer a colonialidade do saber? Eis uma pergunta que todas nós, filósofas periféricas deveríamos tentar responder.

Através de seu livro, Oyěwùmí pretende documentar como a categoria de gênero é construída na sociedade Ioruba, ao sudoeste da Nigéria, formalmente colonizada pelo Ingleses de 1862 a 1960. Durante o período pré-colonial, tanto a sociedade, como a própria língua Ioruba desconheciam o conceito de mulher, tal como ele vem então a ser imposto a partir da

colonização. Com isso, a autora pretende mostrar como a categoria mulher, fundamental para o discurso de gênero ocidental, não existia na sociedade Ioruba, antes de seu contato com um mundo, cuja lógica de estratificação social está baseada em uma ideologia biológica determinista.

De acordo com a autora, na sociedade Ioruba pré-colonial, o corpo não era pensado como base para uma hierarquia social. Em outras palavras, pessoas não eram ordenados socialmente de acordo com a anatomia de seus corpos. Havia, sim, uma hierarquia social, porém determinada pela antiguidade, ou seja, relativa à idade. Neste sentido, a posição social de um indivíduo era sempre estabelecida com relação à posição dos demais indivíduos, em contextos de interação específicos. Consequentemente, a posição social era sempre relacional e nunca essencializada. Nas palavras da autora:

Seniority is highly relational and situational in that no one is permanently in a senior or junior position; it all depends on who is present in any given situation. Seniority, unlike gender, is only comprehensible as part of relationships. Thus, it is neither rigidly fixated on the body nor dichotomized. (Oyěwùmí, 1997:40)

O discurso sobre gênero nos reporta a categorias sociais, binárias opostas: homem e mulher. Sua imposição na sociedade Ioruba através da língua inglesa, provoca uma falsa interpretação das relações sociais e distorce o sentido original, pré-colonial, dos termos “*obmrin*” e “*okunrin*” usados, apenas, para designar indivíduos com características anatômicas específicas. A tradução de *obmrin* por *female/woman* e *okunrin* por *male/man*, desconsidera a inexistência nas práticas e no pensamento Ioruba do binarismo inerente aos termos “*female/woman*” e “*male/man*”. Diferentemente dos termos “*female*” e “*male*” na cultura ocidental, “*obmrin*” e “*okunrin*” se reportam apenas a diferenças anatômicas, não sugerindo nenhum tipo de antagonismo e derivação hierárquica um do outro. Na cultura Ioruba diferenças anatômicas não constituíam identidades e marcadores sociais.

Desta forma, acrescenta a autora:

[...] the Yoruba term *obmrin* is not equivalent to “woman” because the concept of woman or female conjures up a number of images, including the following:
those who do not have a penis [...];
those who do not have power; and
those who cannot participate in the public arena. (Oyěwùmí, 1997:34)

A palavra *obmrin* não deriva etnologicamente de *okunrin*, assim como, em inglês, *woman* deriva de *man*. *Rin*, sufixo comum a *okunrin* e a *obmrin*, sugere uma humanidade comum. Já os prefixos *obin* e *okun* se referem a variações anatômicas. (Oyěwùmí, 1997:33) Para dar conta da hierarquia de gênero estabelecida a partir do processo de colonização e da transcrição do Ioruba para a língua de cultura do colonizador, Oyěwùmí propõe a introdução de novos conceitos: *anamale*, *anafemale* e *anasex*. Nas palavras da autora, "the need for a new set of constructs arose from the recognition that in Western thought, even the so-called biological concepts like male, female, and sex are not free of hierarchical connotations." (Oyěwùmí, 1997:34)

Oyěwùmí destaca o quanto para o povo Ioruba, a proposta de visibilização do gênero foi também seu processo de criação. Desta forma, a sociedade nigeriana atual vivencia os conflitos gerados pela imposição de um padrão das relações de sexo/gênero, que realiza uma leitura equivocada sobre o seu próprio passado. Neste processo de releitura da tradição Ioruba, papéis sociais e religiosos historicamente relevantes, foram posteriormente atribuídos ao sexo masculino, apagando da história a indistinção sexual que garantia a igualdade de acesso as diversas esferas sociais a indivíduos *okunrin* e *obmrin*.

Entre os diversos aspectos varridos da tradição, a autora destaca a organização, distribuição de poder e propriedade no cerne de uma linhagem familiar, definidos, tradicionalmente, pela antiguidade. A terra não era vendida, mas sempre transferida aos novos membros da linhagem. A linhagem familiar era sua única proprietária e *okunrin* e *obmrin* tinham igual direito a ela. O pertencimento a uma linhagem familiar e, conseqüentemente, o direito à propriedade da mesma, estava, portanto, garantido pelo nascimento. Desta forma, uma *anafemale não adquiria, pelo casamento, direito aos bens de seu marido, da mesma maneira que um anamale não adquiria direito aos bens de sua esposa. Os membros de uma linhagem não eram identificados por serem filhos ou filhas de um casal, mas por terem nascido dentro da linhagem.* Neste sentido, o modelo tradicional tampouco atribui relevância ao papel do progenitor biológico, no âmbito das relações de paternidade/maternidade. A antiguidade, princípio básico de organização social, determinava privilégios, mas também responsabilidades dos mais antigos, para com os demais membros de uma linhagem familiar.

A partir da diferença entre a organização social pré-colonial da sociedade Ioruba e a ordenação imposta pelo ocidente, Oyěwùmí irá endereçar críticas ao feminismo ocidental. A autora relembra a segunda onda do feminismo, marcada por revelar gênero como uma construção social e, acrescenta que, nas sociedades ocidentais, “physical bodies are always social bodies. As a consequence, there is really no distinction between sex and gender, despite the many attempts by feminists to distinguish the two.” (Oyěwùmí, 1997:XII) O importante não é então, revelar que gênero seja uma construção social, mas sim que a própria biologia é uma construção social. Desta forma, nada na categoria sexo/gênero pode ser naturalizado e separado da estrutura social de poder que a constitui e da matriz de pensamento europeu que a impõe a todos os povos, como uma expressão universal da natureza humana.

A pretensão universalização das características apontadas, será o foco da segunda crítica, endereçada pela autora, ao feminismo ocidental:

[...] paradoxically, a fundamental assumption of feminist theory is that women’s subordination is universal. These two ideas are contradictory. The universality attributed to gender asymmetry suggests a biological basis rather than a cultural one, given that the human anatomy is universal whereas cultures speak in myriad voices. That gender is socially constructed is said to mean that the criteria that make up male and female categories vary in different cultures. (Oyěwùmí, 1997:10)

Desta forma, Oyěwùmí denuncia a incoerência do feminismo ocidental que busca compatibilizar o caráter socialmente determinado da categoria gênero, como a crença em sua universalidade. Na base desta incoerência não estaria mais uma vez a própria arrogância do pensamento eurocêntrico, incapaz de perceber sua própria forma de organização social como apenas mais uma: a que foi imposta aos povos colonizados, tentando eliminar e reestruturar outras estruturas sociais existentes, inviabilizando sua tradição cultural?

Ginocracia e as sociedades indígenas da América

Em seu livro *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Paula Gunn Allen nos oferece uma cuidadosa descrição das tradições indígenas americanas, de forma a refutar o suposto caráter universal do padrão colonial moderno de gênero. De acordo com a autora, na maioria das tribos americanas, os papéis de gênero eram atribuídos com

base em propensões, inclinações e temperamentos. Algumas tribos, como os Yuma, tinham uma tradição de designar o gênero com base nos sonhos. Desta forma, alguém do sexo feminino que sonhava com armas, era identificado como macho para todo tipo de propósitos práticos. (Allen, 1992:196)

De acordo com a autora, o estilo de vida tribal tradicional era quase sempre ginocrata e, nunca, patriarcal. (Allen, 1992:17) Entre as características deste sistema, destaca-se a centralidade da figura feminina, da esfera religiosa à esfera sócio-política; a liberdade e diversidade sexual, incluindo o reconhecimento de gays e lésbicas; maior estabilidade social, garantida pela incorporação e encorajamento da diversidade; maior capacidade de expressão positiva de personalidades, pois o sistema estava focado na responsabilidade social e não em privilégios supostamente naturais, capazes de instaurar uma hierarquia social; cooperação; ausência da punição como mecanismo de controle e uma forte relação com o sobrenatural. (Allen, 1992:17-18)

O processo de colonização será responsável por uma subversão das relações sociais tribais, destituindo a mulher da centralidade do poder e subjugando-a a figuras masculinas. Para descrever este processo de transformação das sociedades ginocratas em sociedades patriarcais, de acordo com o modelo colonial/moderno de gênero, Lugones destaca quatro passos indicados por Allen:

A primazia do feminino como criador é suplantada pela introdução de criadores masculinos, como no cristianismo;

A destruição das instituições governamentais tribais e a filosofia sobre as quais se fundam.

A expulsão dos povos indígenas de suas terras, privando-os, portanto, de seu sustento e os tornando dependentes dos colonizadores, por conseguintes, incapazes de manter sua forma de organização social, diante da imposição colonial do modelo patriarcal.

A substituição da estrutura de clã pelo modelo colonial da família nuclear, onde então a liderança das mulheres é substituída pela dos homens. (Lugones, 2008:89-90)

Os colonizadores, como base em uma epistemologia, eurocentrada e naturalizante geram uma imagem deformada do povo indígena como primitivo, bruto, selvagem. Instaura sua forma de ordenação social, patriarcal, destituindo o lugar social da mulher indígena, pois, como não-branca, ela também não poderá ser identificada como o perfil consagrado à

mulher que integra o sistema colonial, lugar reservado às mulheres brancas. Mulheres brancas serão identificadas como o sexo frágil que precisa ser controlado e dominado, mas também cuidado. Contra este paradigma irão se rebelar as feministas ocidentais. Já as indígenas ou as mulheres racializadas, em geral, não foram identificadas com este perfil. Aos olhos dos colonizadores, eram vistas como hipersexualizadas e fortes, justificando, assim, as fantasias sexuais do macho branco e as violências sexuais a elas infringidas.

Aqui, como também no relato do povo Ioruba, temos uma história marcada por violências interseccionais que fazem da mulher racializada seu principal alvo. Trata-se de uma violência à que tanto os homens negros e indígenas, quanto as mulheres brancas, heterossexuais e burgueses, porta vozes do feminismo ocidental, parecem ignorar. Trata-se do lado escuro/oculto do sistema de gênero moderno/colonial, deixado a margem do próprio conceito de colonialidade do poder proposto por Quijano, que Lugones procura, através da fala e da escrita das feministas de cor tornar visível. Deste forma, Lugones pretende apontar para o caráter necessariamente interseccional das violências vividas e promover uma forma de resistência radical às estruturas dominantes do capitalismo colonial moderno, patriarcal e heteronormativo.

Uma concepção de Justiça decolonial e antiespecista

Assumindo a crítica decolonial, por conseguinte, tanto a necessária decolonialidade do poder, como a crítica ao binarismo sexo/gênero, ao patriarcado e a heteronormatividade como padrões universais de organização das sociedades, pretendo propor agora uma concepção de justiça que, para além das opressões já apontadas por Lugones, possa dar conta também de uma outra opressão, a opressão especista. Trata-se da Perspectiva dos funcionamentos (PdF), uma perspectiva construída com o intuito de expandir a esfera da moralidade e da justiça a todos os integrantes da sociedade, sejam eles seres humanos, animais não humanos ou até mesmo seres inanimados, como alguns objetos, obras de arte e o meio-ambiente. Os arcabouços teóricos da PdF e muitas de suas aplicações têm sido apresentados, desde 2015, em artigos e livros de minha autoria ou organizados por mim, com a colaboração de uma equipe de alunos, ex-alunos e colegas, que comigo compartilham a urgência de uma perspectiva

de justiça mais abrangente e capaz de romper com os deformantes estigmas impostos pelo modelo de pensamento eurocêntrico hegemônico.³

As teorias de justiça ocidentais reproduzem, até hoje, o paradigma epistemológico colonial moderno, onde os indivíduos incluídos no âmbito da moralidade e da justiça, são aqueles reconhecidos como detentores de um certo padrão de racionalidade e liberdade. A racionalidade é descrita como uma capacidade não apenas de relacionar meios e fins, mas sobretudo, como uma capacidade de (1) refletir sobre fatos, avaliar as possíveis consequências de determinadas ações e relacioná-las a um universo de crenças e de desejos; (2) submeter argumentos o um potencial fórum público de decisão; (3) refletir sobre argumentos alheios e se deixar influenciar pelos mesmos e, finalmente, (4) possuir um projeto de vida.⁴ Paralelamente, a liberdade será definida, negativamente como ausência de coação, e, positivamente, como uma capacidade de eleger seus próprios fins, ou seja, como um poder de autodeterminação. Baseadas nos atributos da racionalidade e liberdade, tais perspectivas acabam referendando uma concepção de moralidade e justiça na qual o universo dos agentes morais e políticos coincide igualmente como o dos concernidos pela moralidade.

A moralidade e a justiça são então pensadas por e para seres humanos, entendidos de acordo com uma concepção de natureza humana, supostamente universal, que acompanha o pensamento filosófico ocidental desde a antiguidade, a saber, a de seres livres e racionais. A exceção a esta regra, é feita por autores utilitaristas, especificamente, Jeremy Betham (1748-1832) e Peter Singer (1946-), ao identificarem os concernidos morais como todos os seres sencientes.

Subvertendo o modelo epistêmico moderno, a perspectiva a de justiça proposta, perspectiva dos funcionamentos, irá romper com o pressuposto de uma natureza humana fixa, universal e com a identificação dos agentes morais - daqueles que refletem e agem moralmente - com os concernidos morais, ou seja, aqueles que fazem parte do nosso universo de consideração moral. Para realizar tal tarefa, busquei⁵ uma forma de identificação minimalista de indivíduo, capaz de romper com um longo processo de determinação identitária, marcado por uma lógica de exclusão.

Cheguei assim à caracterização de indivíduo como um sistema funcional, ou melhor, como um sistema capaz de receber informações do meio, realizar conexões diversas e fornecer uma resposta comportamental. Caracterizados desta forma, indivíduos podem ser indenticados, tanto (1)

como seres capazes de sentir, e responder aos estímulos dolorosos e/ou prazerosos, seres, portanto, sencientes, quanto, (2) como seres capazes de apreender informações sobre o seu entorno, relacioná-las a um certo universo subjetivo de crenças e desejos e responder às mesmas, agindo de forma coerente com as reflexões realizadas. Estes seriam, então indivíduos, aos quais poderíamos atribuir, graus diversos, do que cotidianamente chamamos de racionalidade e liberdade.

Para além disso, a caracterização de indivíduo como sistema funcional nos permite também identificar (3) objetos como livros, saca-rolhas, mesa, óculos e (4) sistemas complexos como, por exemplo, um ecossistema e um meio-ambiente geopolítico. Isso significa que, embora estejamos identificando os concernidos como sistemas funcionais, nem todos os sistemas funcionais serão, necessariamente, concernidos morais, ou seja, objeto de nossa consideração moral.

Ao contrário da tradição filosófica que fixa algumas características para determinar quem importa moralmente, nesta perspectiva será a exclusão de um sistema que deverá ser justificada. Indivíduos pertencentes ao grupo 3, por exemplo, ou seja, objetos inanimados, poderão ao não ser objeto de consideração moral, dependendo, contextualmente, de sua relação com outros sistemas ou sua posição dentro de um sistema funcional. Uma perna mecânica poder ser compreendida como um sistema acoplado que garante a um indivíduo seu adequado deslocamento. De forma semelhante, um óculos de grau pode ser interpretado como um sistema acoplado que garante a visão. Imagens religiosas, partituras musicas, monumentos, e até mesmo cidades, são sistemas funcionais com os quais alguns indivíduos estão de tal forma identificados que, sem eles, alguns de seus funcionamentos básicos se perderiam para sempre. A individuação de sistemas funcionais não é, portanto, algo fixo, mas algo que diz respeito as circunstâncias particulares de cada indivíduos. Somos todos um complexo de sistemas funcionais que se transforma - incorporando ou excluindo outros sistemas - e redefinindo, no decorrer de sua existência, seus funcionamentos básicos.

Dentro desta perspectiva ações ou normas morais e princípios de justiça deverão garantir os funcionamentos básicos dos diferentes sistemas funcionais. Como funcionamentos básicos entendo todas as ações, funções ou capacidades que garantem a integridade funcional de um indivíduo. Tais funcionamentos poderão variar entre os diversos indivíduos e no cerne da existência de um mesmo indivíduo. No decorrer da minha existência, por

exemplo, já considerei como parte integrante de minha própria identidade o relacionamento afetivo com outros seres humanos cujo nome já mal me lembro. Atualmente considero parte estruturante do que sou, poder expressar minhas ideias, exercendo a função de professora ou através da escrita, como alguém que agora redige este artigo. No futuro, talvez meus funcionamentos básicos passem a girar apenas entorno da possibilidade de caminhar ao sol, ouvir o barulho do mar e estar próximas aos seres com os quais mantenho profundo vínculos afetivos. O que importa para a perspectiva dos funcionamentos é que em nenhum destes casos eu terei me tornado um indivíduo mais ou menos valoroso. Ao considerar apenas a caracterização de indivíduos como sistemas funcionais, a perspectiva dos funcionamentos não permite uma hierarquização entre os próprios sistemas. Os sistemas poderão, sim, ser mais ou menos complexos, mas esta distinção não irá refletir na atribuição de valor moral ao mesmo.

Ao defender uma caracterização funcional de indivíduo, a perspectiva dos funcionamentos afasta qualquer essencialização da natureza humana e, por conseguinte, a naturalização ou fixação das categorias de raça, sexo/gênero e também de espécie. Desta forma, já não estaremos justificados ao circunscrever os limites da moralidade aos indivíduos que supostamente se assemelham a nós, ou que pertencem à nossa espécie, como diriam os que naturalizam propriedades para melhor justificar as hierarquias impostas.

Denuncio, assim, a categoria de espécie como mais uma ficção, criada também para sustentar um padrão de dominação inerente ao capitalismo e ao modelo colonial moderno de poder. Assim como Lugones, procuro então somar contribuições para que possamos efetivamente romper como um paradigma de opressão que violenta, invisibiliza e faz com que pereçam tantos indivíduos inadequados ao modelo econômico sexual e sociocultural dominante, indivíduos, como nós, periféricos.

Referência bibliográfica

ALLEN, Paula Gunn. *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press, 1992.

DIAS, Maria Clara. *Sobre nós: expandindo as fronteiras da moralidade*. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo, 2016.

DIAS, Maria Clara (Org.). A perspectiva dos funcionamentos: por uma abordagem moral mais inclusiva. 1ª ed. – Rio de Janeiro: Pirilampo, 2015.

_____. (Org.). Bioética: fundamentos teóricos e aplicações. 1ª ed. – Curitiba: Appris, 2017.

_____. (Org.). A perspectiva dos funcionamentos: fundamentos teóricos e aplicações. Rio de Janeiro: APEKU, 2019.

GREENBERG, J. A. Definitional dilemmas: Male or female? Black or white? The law's failure to recognize intersexuals and multiracials. In T. Lester (Ed.), Gender nonconformity, race and sexuality. Madison: University of Wisconsin Press, 2002, pp.102-124.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. 117-142. CLACSO: Buenos Aires. 2000.

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

ROSENDO, Daniela et al (Org.). Ecofeminismo – Fundamentos teóricos e práxis interseccionais. Rio de Janeiro: APEKU, 2019.

Fraturas no heterocentrismo colonial nas discussões sobre aborto

Letícia Gonçalves
Paula Gonzaga

O sistema de gênero é heterossexualista, já que a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado da produção – inclusive de conhecimento – e da autoridade coletiva. (MARÍA LUGONES, 2020⁶, p. 78).

Introdução

Produzir conhecimento partindo do feminismo implica em reconhecer o *locus* enunciativo a partir do qual nossas reflexões são semeadas, regadas, adubadas e de onde ofertamos e recebemos contribuições ao coletivo. A escrita desse trabalho é um fruto desse processo de semeadura coletiva e traz em si muitas das reflexões e questionamentos que dividimos ao longo da caminhada, ao termos consolidado uma parceria política, intelectual e afetiva nos últimos anos. Nesse sentido, longe de escondermo-nos na fantasia de neutralidade que a ciência moderna tomou como seu delírio central, iniciamos esse trabalho nos apresentando. Eu sou Paula Gonzaga, filha de Oxum, mulher negra, cis, nordestina, com muito orgulho de ter nascido em Salvador, território de resistência negra. Sou psicóloga de formação, mas tenho me dedicado nos últimos anos a docência e a pesquisa. Feminista negra, tenho me dedicado a entender os processos de resistência e autonomia de mulheres negras, principalmente no âmbito dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos. Eu sou Letícia, lésbica, branca e cis. Sou mineira e vivi minha infância e adolescência em uma periferia de Belo Horizonte. O encontro com feministas decoloniais, dentre as quais María Lugones, têm sido fundamental para radicalizar minhas reflexões sobre

feminismo, racismo e imperialismo na América Latina, sobretudo me responsabilizando pela ruptura com o pacto narcísico da branquitude.

O pensamento da filósofa argentina María Lugones tem inspirado muitos trabalhos sobre os processos de colonialidade de gênero ao redor no mundo. Isabel Jimenez-Lucena (2014), por exemplo, se dedicou a analisar a relação de cumplicidade de mulheres brancas espanholas com o projeto colonial patriarcal na implementação dos serviços de saúde e de controle dos corpos das mulheres marroquies. Madina Tlostanova (2014), por sua vez, reflete sobre como a colonialidade operou em sucessivas empreitadas exploratórias na região do Cáucaso e da Ásia Central, deturpando, inclusive, a memória e os modos de mobilização política depois da queda da União Soviética. Em nossa realidade latinoamericana a hierarquização racial como estruturante dos Estados-Nação; a binaridade de gênero e a heterossexualidade compulsória são ficções poderosas (MARÍA LUGONES, 2008) que tem instrumentalizado a continuidade de relações exploratórias, desumanizadoras e genocidas em relação a corpos e subjetividades consideradas dissidentes.

Como vem sendo denunciado (LUGONES, 2014; YUDERKIS MIÑOSO, 2014; AUDRE LORDE, 2019), a introjeção de premissas coloniais se dá, inclusive, entre feministas. A cristalização de uma ideia universal de mulher, forjada a partir do modelo branco, burguês, cristão e heterossexual tem conduzido muitos debates feministas a ocultar e suprimir demandas de mulheres negras, lésbicas, bissexuais, indígenas, ciganas, mulçumanas, transexuais, mães solo e também as que optam por não terem filhos. Para Yuderkis Miñoso (2014) o feminismo branco latino americano conseguiu produzir uma escala interna de opressão, conduzindo mulheres que fogem do seu ideal de feminilidade a um lugar de *Outras das Outras*, subalternizadas em nossos territórios e silenciadas em nossas demandas. O pensamento de María Lugones e as pontes com o pensamento de outras autoras é, para nós, também uma potente fonte de inspiração, sobretudo para complexificar temas que, não à-toa, são foco de intensos debates e disputas, como é o caso do aborto.

Há dez anos, pelo menos, temos nos envolvido com a questão do aborto e as implicações da criminalização para a vida das mulheres, na academia e nos movimentos feministas. Nos movimentos, principalmente, sempre estivemos em contato com muitas companheiras lésbicas que se engajavam diretamente com o tema e com a criação de redes de apoio. Não

nos recordamos, ao longo destes anos, de termos conversado sobre o fato de muitas de nós sermos lésbicas lidando com uma questão que afeta, em sua maioria, mulheres heterossexuais. E nos lembramos de poucas vezes termos conduzido nossos debates pela crítica do feminismo lésbico. A morte de Lugones, recentemente, e o reconhecimento da importância do seu trabalho, reverbera, dentre outros efeitos, no convite à resistência ao sistema moderno colonial de gênero, radicalizando reflexões, talvez já muito assentadas na colonialidade racista e heterossexual.

Retomamos então, nesse trabalho, uma interlocução entre duas questões extremamente caras - o aborto e a lesbianidade - como modalidades subversivas de instituições basilares do sistema de gênero moderno/colonial: a maternidade compulsória e a heterossexualidade compulsória. Não por coincidência ambos os temas são coadjuvantes em grande parte das produções feministas, considerados em demasia ‘polêmicos’ ou ‘radicais’, ao passo que também são alvos centrais das investidas conservadoras que crescem constantemente no cenário político formal latino americano (ALBA RUIBAL, 2014; LETÍCIA GONÇALVES 2019; PAULA GONZAGA, 2020). Nos interessa propriamente, pensar a partir dessa radicalidade ruptiva, onde mulheres se organizam em torno de uma negativa ou de, no mínimo, uma negociação com imperativos cristalizados sobre a construção da feminilidade, quais construções são possíveis desse lugar de *outras das outras*.

Aquelas de nós que estão fora do círculo da definição desta sociedade de mulheres aceitáveis, aquelas de nós que foram forçadas no calvário da diferença — aquelas de nós que são pobres, que são lésbicas, que são negras, que são mais velhas — sabem que sobrevivência não é uma habilidade acadêmica. É aprender como estar sozinha, impopular e às vezes injuriada, e como criar causa comum com aquelas outras que se identificam como fora das estruturas a fim de definir e buscar um mundo no qual todas nós possamos florescer. É aprender como pegar nossas diferenças e transformá-las em forças (AUDRE LORDE, 2019, p. 137).

Longe de romantizar às violências que são perpetradas contra essas experiências, compete indicar a potencialidade desse lócus fraturado como promotor enunciativo de transformação e subversão do sistema de gênero moderno/colonial (MARÍA LUGONES, 2014). Desse lugar, onde não há diálogo com a padronização de sujeitas do feminismo, há se produzido interpelações e alianças extremamente preciosas para um projeto de sociedade centrado em outras premissas e que busca dirimir desigualdades

históricas que seguem sendo atualizadas através de mecanismos políticos contemporâneos.

Compreender a complexidade do aborto em sua perspectiva interseccional ilustra como operam o lado visível e o lado oculto do sistema de gênero moderno/colonial, visto que os argumentos que condenam essa prática reforçam os valores dispostos sobre a construção da feminilidade hegemônica e do modelo de família nuclear heterossexual burgueses. De acordo com María Lugones (2008) o lado visível se ocupa de prescrever minuciosamente o que constitui homens e mulheres brancos e burgueses como tal, organizando às relações de gênero em torno da submissão das fêmeas brancas tidas como corpos sexualmente passivos e a quem compete garantir que às prerrogativas de sua classe e de sua raça sejam devidamente transmitidas aos herdeiros brancos burgueses.

Diante da ausência gritante, neste texto propomos uma crítica ao heterocentrismo racista das discussões sobre aborto, compreendendo ser este um esforço fundamental para a ruptura de um compromisso com a colonialidade de gênero, denunciado por Lugones. Em um primeiro momento do texto abordaremos às contribuições dos aportes dos feminismos lésbicos para discutir fraturas que a questão do aborto pode representar para o pacto moderno/colonial heterossexual. Em um segundo momento expomos, brevemente, efeitos das potentes ficções coloniais em torno da leitura do aborto como uma experiência de sofrimento psíquico. Por fim, convocamos algumas reflexões produzidas pela coletiva “La Línea Aborto Libre”, como expressão da possibilidade de organização de resistências que fraturem o capitalismo racista e heterocentrado. Destacamos, ainda, que muitas das feministas negras norte-americanas, precursoras do pensamento Lugoniano, são também feministas lésbicas que aqui contribuem estruturalmente para nossas reflexões. O percurso do texto reflete, principalmente, questões que temos nos proposto a refletir nos últimos anos.

A nação heterossexual contra o direito ao aborto seguro

Os expressivos esforços para a manutenção da criminalização do aborto no Brasil, assim como em muitos outros territórios no mundo, revelam, por um lado, uma estratégia específica de capitalizar princípios

morais abstratos para ganhos políticos e sociais (LETÍCIA GONÇALVES, 2019). Por outro, hipótese que apresentamos brevemente a seguir, denunciam o compromisso, por parte de atores bastante específicos, com a manutenção do pacto colonial heterossexual, que estrutura a nossa sociedade.

Como instituição política (ADRIENNE RICH, 1980), a heterossexualidade está comprometida com o patriarcado, sendo fundamental para a sustentação da tese de incompletude das mulheres e de complementariedade binária dos gêneros, a partir de uma perspectiva biológica e anatômica. A consequência desta complementariedade, forjada como natural, é a procriação. Qualquer ameaça aos pilares do heteropatriarcado coloca em risco o sistema de gênero moderno colonial imposto como natural (MARÍA LUGONES, 2014).

Adrienne Rich (1980) propôs a expressão ‘heterossexualidade compulsória’, argumentando que heterossexualidade opera retirando o poder das mulheres, reificadas como parte da propriedade emocional e sexual dos homens. O ‘compulsório’ se expressa em diversas e persistentes estratégias para manutenção da heterossexualidade como destino natural dos sexos e assim se perpetua como regime de dominação. A heterossexualidade compulsória constrange tanto para a identificação com um sexo biologizado, quanto para o desejo sexual dirigido ao outro sexo, forjado como seu oposto. Reitera, assim, ficções do marco colonial. Como outro efeito, o apagamento crônico de referências da existência lésbica tem sido um modo de atualização destas ficções, impelindo mulheres que não sentem desejo erótico-afetivo por homens a se arriscarem em intercursos sexuais insatisfatórios, e muitas vezes perigosos, como única possibilidade de vivenciar a própria sexualidade, ou ainda, como uma tentativa de ajustar-se a um modelo nocivo de normalidade (PAULA GONZAGA, 2019).

A partir do ideal construído sobre mulheres brancas burguesas e heterossexuais, se impõem um modo único de existir que deve ser compulsoriamente seguido. No entanto, a meta é intangível para aquelas cujos corpos são, a priori, presumidos como não humanos. O lado oculto de gênero é aquele que se manifesta pela violência excruciante, pela tortura, pela violação, pela bestialização da sexualidade e pela desumanização (MARÍA LUGONES, 2008). A operacionalização dessas premissas sobre mulheres negras no Brasil implica que essas sejam maioria nos casos de

feminicídio, de lesbocídio, de mortalidade materna, de violência obstétrica em situação de parto e abortamento.

A criminalização do aborto não impede que as mulheres interrompam gestações, nem tem isso como meta, pelo contrário, condiciona às mulheres a vergonha e a culpa, impondo o ocultamento das subversões das mulheres brancas ao sistema de gênero moderno/colonial, enquanto aplica às mulheres negras sanções que nem estão na letra da lei, mas são perpetradas ao longo dos itinerários reprodutivos desde os riscos exacerbados pela clandestinidade até o descaso nos serviços de saúde (PAULA GONZAGA, 2019).

Por esta razão, os contornos que tendem a significar a experiência com o aborto, bastante caros para a produção de justiça social para as mulheres, têm sido invisibilizados. Assim como tem sido invisibilizada a experiência de lésbicas negras, seja pelo racismo dos movimentos LGBTI+ ou ainda pelo machismo e pela lesbofobia dos movimentos antirracistas (AUDRE LORDE, 2019; PAULA GONZAGA, 2019). De acordo com Fátima Lima (2018) é necessário atentar para a recorrência de casos de lesbocídio onde a vítima é uma mulher negra com performance corporal próxima do que se ditou como masculina. Essas mulheres, corpos alvo numa sociedade que impele a um modelo marianista de mulher, conseguem ainda organizar-se em prol da construção de existências autênticas (PAULA GONZAGA, 2019).

Retomamos também o importante trabalho de análise da Constituição política colombiana, de 1991, realizado por Ochy Curiel (2013), revelador, ao apontar como o texto é uma expressão do pacto heterossexual forjado como consenso no país. A autora adota a noção de hegemonia cultural de Antonio Gramsci (1975) e destaca uma concepção de dominação, entendida como o poder exercido pela classe dominante através da imposição de suas ideologias e cuja finalidade é a manutenção de um determinado sistema social. Tal processo tende a ser sutil e se dá de modo a que a maior parte do conjunto social, inclusive as pessoas que não compõem aquele quadro hegemônico, assimilem tal ideologia e passem a partilhar da mesma, o que se aplica ao caso da heterossexualidade normativa e compulsória. Trata-se, assim, da imposição de um particular que se transveste de universal.

De acordo com María Lugones (2014) a divisão binária dos corpos entre machos e fêmeas tem implicações na construção da subjetividade das pessoas, na garantia dos seus direitos e no exercício de suas cidadanias, no

entanto, sustenta-se em poucas bases científicas e é fortemente contestada por pesquisas biomédicas e antropológicas. “Por eso, como lo hacemos con otras suposiciones, es importante preguntarse de qué forma el diformismo sexual sirvió, y sirve, a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada.” (MARÍA LUGONES, 2014, P. 26).

Compreendemos que os esforços para criminalização das mulheres que realizam aborto, também com efeitos para homens transexuais e pessoas não binárias, sobretudo por parte de homens, brancos, heterossexuais, cristãos e burgueses, revela aspectos mais profundos que apontam para tentativas de manutenção da hegemonia. Por sua vez, a hegemonia demanda um constante processo de renovação e reafirmação, justamente por encontrar resistências e contra-movimentos. Do mesmo modo, para se manter, ela necessita da ocorrência de consentimentos e de pactos, ainda que oculte coerções.

Conforme discutido por María Lugones (2014), a conexão entre heterossexualidade, classe e gênero como racializados não foi explicitada pelos feminismos do século XX, reificando a ficção em torno da ideia de que o modo como as mulheres brancas e burgueses são compreendidas pode ser universalizado para todas as mulheres. A hermenêutica colonial também sustenta pesquisas e discussões sobre a experiência das mulheres com a realização do aborto, em muitos casos com ênfase em retóricas salvacionistas.

A realização do aborto e o sofrimento psíquico como efeito da heteronorma

Levando em consideração que não há consenso sobre as possíveis associações entre a experiência com o aborto e as implicações para a saúde mental das mulheres, podemos compreender que a colocação da própria possibilidade de relação causal reflete uma estratégia de diminuição do poder de decisão e manutenção do sistema moderno colonial de gênero (LETÍCIA GONÇALVES, 2019). As pesquisas que argumentam pela relação direta (MARIUTTI, 2013; COLEMAN, 2011; MARIUTTI; FUREGATO, 2010) tendem a isolar o abortamento como fator único, reificando uma leitura colonial que universaliza a experiência das mulheres, com base em um padrão essencialista, cujos reconhecimentos da heterossexualidade e maternidade como naturais são fragrantemente. De maneira

geral, muitos outros atravessamentos são ocultados, inclusive aqueles produzidos pela penalização jurídica e social da mulher que aborta. Os feminismos decoloniais, que têm María Lugones como uma referência fundamental, complexificam e radicalizam este tipo de leitura que tende a colonizar a subjetividade e os afetos.

Se os sistemas de poder nomeados heterossexualidade e maternidade compulsórios definem e normatizam, a priori, a categoria mulher-branca-mãe como universal, recusar estes pressupostos recoloca o compromisso com a ruptura dos lados visível/iluminado e oculto/obscuro de gênero (MARÍA LUGONES, 2014). Dentre outros aspectos, implica na consideração da imposição da heterossexualidade-racista e seus pressupostos como fontes de sofrimento psíquico para as mulheres.

Do ponto de vista da experiência das mulheres, compartilhamos, de maneira breve, parte de narrativas construídas nas pesquisas que realizamos acerca da temática, a saber: “Moralidade, justiça e interrupção voluntária da gestação: a produção de saúde mental para as mulheres como política pública de saúde integral” de Letícia Gonçalves e “Eu quero ter esse direito a escolha: formações discursivas e itinerários abortivos em Salvador” de Paula Rita Bacellar Gonzaga, realizadas respectivamente em Belo Horizonte/Rio de Janeiro e Salvador. Na primeira pesquisa foram entrevistadas seis mulheres, dentre as quais quatro delas tinham realizado um aborto, uma realizou dois e outra realizou quatro. Na segunda foram doze interlocutoras que ao todo totalizaram vinte e dois itinerários abortivos, sendo que seis delas tinham abortado uma vez, três delas duas vezes; duas interromperam três gestações e uma abortou quatro vezes.

Dentre as possibilidades para compreender quais os elementos que podem produzir qualquer sofrimento ou adoecimento psíquico, destacamos dois eixos que sublinham o que abordamos neste texto, a partir das narrativas das interlocutoras. Um diz respeito ao modo como a busca pela manutenção do regime de dominação se organiza a partir da manifestação de um engenhoso arsenal de sistemas de crenças coloniais disseminados e visibilizados de forma sistemática e estratégica. Trata-se, por exemplo, da construção simbólica do aborto como um assassinato, em que de um lado está uma mulher irresponsável e promíscua e, do outro, um feto inocente e indefeso. A condenação moral em relação a manifestação de determinado exercício da sexualidade, combinado a recusa, ainda que momentâneo, da maternidade, sugere potencial fator de risco, quando percebida e

introjetada. Uma das possíveis consequências é a produção de sentimento de culpa, além do receio e medo de compartilhar esta experiência (GONÇALVES, 2019). Isto faz com que muitas mulheres se sintam sozinhas e realizem o aborto sem uma rede de apoio, se expondo a muitos riscos.

O outro elemento que atravessa a experiência compartilhada pelas mulheres é a própria relação estabelecida com um homem, da qual resultou aquela gravidez. Chama atenção que entre as dezoito interlocutoras de ambas às pesquisas, a esmagadora maioria não tinha intenção de engravidar. A impossibilidade de usar contraceptivo por motivo de saúde, a ausência de informação sobre fatores que diminuem a eficácia do contraceptivo hormonal, além da inexperiência sexual, são alguns dos fatores que aparecem em suas histórias. Em alguns casos o estabelecimento de um relacionamento estável implicou na adoção do ‘coito interrompido’ como mecanismo para evitar a concepção. Ainda que concordem com a adoção dessa prática, o relato das interlocutoras revela que às condições de negociação da contracepção são estruturalmente desiguais e implicam em sofrimento para as mulheres que percebem a completa ausência de responsabilidade contraceptiva dos seus companheiros.

Eu avisei que não queria engravidar, que ele não podia gozar dentro, mas ele preferiu o prazer dele a evitar que eu passasse por um aborto. (Carla, Belo Horizonte, 53, branca).

Aí a gente se submetia a isso. Aí, eu ficava falando com ele e ele era mais velho. Eu tinha dezoito pra dezenove e ele tinha vinte e sete, vinte e oito anos, e aí ele ficava: ‘não, não se preocupe não, eu sei o que é que eu faço e não sei o quê’. Ele sempre falava assim. E a gente ficou um tempo juntos. Teve uma vez que ele falou, eu falava ‘pare’. Eu ficava tentando fazer com que ele ao menos ejaculasse fora de mim, eu ficava tentando, pelo menos, entendeu? ‘eu sei o que eu faço, eu sei fazer, eu sou um homem’ ele sempre falava assim: ‘eu sei o que eu faço, eu sou um homem, se fosse assim eu ia ter um monte de filho, não tenho’ e essas coisas todas’. (Perséfone, Salvador, 34 anos, negra).

No caso de Perséfone a desigualdade de gênero é agudizada pela distância geracional entre ela e seu parceiro sexual, que lhe impõe a ideia de experiência como autoridade. No entanto, constatamos ainda que mesmo nos casos onde as mulheres são mais velhas do que os homens, a desigualdade de gênero e raça são proeminentes no estabelecimento das relações. Assim é o caso de Tatiana, que trabalhava em horário integral como empregada doméstica. Morava na casa em que trabalhava e em um

dos poucos momentos de saída, engravidou de um homem branco, de classe média-alta. Ela tinha mais de vinte anos, na ocasião, e o homem dezessete anos. Com a notícia da gravidez nunca mais o viu. Teve, porém, um contato com a família dele, dizendo que não se aproximasse mais do mesmo ou seria denunciada à polícia por ‘abuso de menor’. Tatiana relatou que a conversa que tiveram foi marcada por preconceitos de classe e raça e que ela decidiu e realizou o aborto com um sentimento de muita revolta com aquele homem. E, ainda, contou que uma amiga dela falou com ele e ele duvidou se a gravidez tinha decorrido da relação sexual que tiveram mesmo.

Comentei com a minha amiga e ela foi que falou com meu namorado. Aí, segundo as palavras dela, “não, será que é meu mesmo o filho? Tem sempre aquela dúvida, né?” Eu entendi que ele quis dizer que namorada de baile, se foi pra cama com ele, deve ir com qualquer um outro. Eles pensam logo isso. E aí minha amiga falou com toda certeza que era dele, que eu não era de sair com um e com outro. Mas ele não falou mais nada. Eu mesma nunca cheguei a falar com ele. (Tatiana, Rio de Janeiro, 45 anos, negra).

É importante destacar que as pesquisas sobre saúde mental e aborto tendem também a desconsiderar o racismo como produtor de saúde mental. Admitir o racismo como determinante social de saúde mental, inclusive nas experiências de aborto, não é um aspecto puramente teórico, mas fundamentalmente ético para enfrentamento do marco civilizatório da colonialidade (PAULA GONZAGA, 2019).

Infelizmente ainda temos muito a avançar nesse sentido, haja vista que a psicologia ainda reproduz premissas universalistas de gênero, raça e sexualidade, implicando em uma revitimização subjetiva e atualizando às situações de risco a que muitas mulheres estão expostas, como fica evidente no caso de Dandara, que se vê diante de uma gravidez indesejada após ter sua sexualidade abordada em um processo terapêutico.

Eu tinha passado dez anos me relacionando com mulheres, relacionamentos estáveis e tal e comecei a me questionar sobre essa questão da identidade sexual e por meio de um processo terapêutico eu cheguei a conclusão de que eu queria ter voltar a me relacionar com homens. Nesse momento eu me envolvi com esse rapaz, ele era jovem e tal, nós não nos protegemos e eu acabei engravidando. Eu não queria. Não queria ter um filho naquele momento, com aquele cara. Eu sabia que ele não ia bancar nada. Quando eu liguei pra ele eu disse que não queria e que era pra ele ter calma, mas ele sumiu. Eu passei quatro dias ligando pra ele e o celular só desligado, eu tive que tomar a decisão sozinha. Depois que eu já estava no hospital que ele apareceu, ligou, disse que tinha surtado, que tinha desligado o

celular de propósito porque não conseguia falar comigo. Ele nem era tão novo assim, tinha uns 24 ou 25 anos. (Dandara, Salvador, 37 anos, negra).

Dandara se vê diante da evolução de uma gravidez que não deseja levar a termo e ainda assim precisa se posicionar como tranquilizadora do seu parceiro, que opta por sumir alguns dias sob a alegação de que tinha ‘surtado’ e que propositalmente a estava evitando por não querer lidar com a situação. Assim como a contracepção é historicamente considerada responsabilidade das mulheres, a interrupção gestacional também tem sido um assunto de mulheres, não porque desejamos excluir os homens, como alguns pretensos aliados alegam, mas porque os mesmos recorrentemente se autorizam a tomar um tempo próprio de elaboração e condução da situação. Esse ‘tempo’, que no caso de Dandara foram quatro dias, no caso de Brigid seriam quatro anos:

Eu não estava preparada. Eu dizia sempre a ele que eu não estava preparada principalmente psicologicamente pra ter filho. Ainda mais com um menino cinco anos mais novo do que eu que provavelmente iria me abandonar. Aí, depois ele falou assim: ‘ah, se você quiser a gente dá um jeito, eu só vou te pedir que nos próximos quatro anos que é o tempo que eu tô terminando minha faculdade, mas depois disso eu vou te apoiar totalmente’. Aí eu falei assim: ‘Hã? Quer dizer assim, você vai me apoiar daqui a quatro anos, eu vou continuar morando com meus pais, fazendo toda parte pesada junto e daqui a quatro anos...’ sinceramente, ele não falou com a intenção de me abandonar, de me largar, mas eu senti que assim, era o caminho” (Brigid, Salvador, 31 anos, negra).

Por vias distintas o que essas mulheres nos narram é o abandono, consolidado com a relativização da urgência, com a postergação das responsabilidades, com o descaso com o corpo-subjetividade que vive o processo gestacional. O que as mulheres vivenciam, ao contrário das novelas que reduzem os finais felizes a relacionamentos heterossexuais monogâmicos e procriativos, é o abandono e a constatação de uma disparidade significativa no investimento que o parceiro fazia na própria relação.

Entre as interlocutoras da pesquisa produzida por Paula Rita Bacellar Gonzaga, o aborto aparece como modo de desvencilhar-se de relacionamentos abusivos, de seguir com planos individuais de estudo e trabalho e recorrentemente, com a falta de confiança no parceiro como uma figura desejável de paternidade. É necessário pensar que em meio a discursos de homens, brancos, heterossexuais em exercício de representação política que denominam às mulheres como irresponsáveis ou

incapazes de administrar a própria potencialidade reprodutiva, são, em inúmeros casos, os homens que diante de gravidezes que não desejam operaram com repertórios infantis ou evasivos, delegando à mulher uma decisão unilateral de assumir solitariamente a função parental ou arriscar-se em um itinerário abortivo clandestino.

Entre às interlocutoras da pesquisa de Letícia Gonçalves, quatro das seis relações foram rompidas pouco tempo após o aborto, por decisão dos homens. As interrupções voluntárias da gravidez também foram realizadas após a falta de manifestação de interesse em levar à cabo, por parte dos homens, um projeto de compartilhamento de parentalidade. O sofrimento associado a esta experiência foi relatado como tendo pouco o aborto em si como foco e mais a percepção da falta de corresponsabilidade contraceptiva e afetiva dos seus companheiros.

A interlocução com estas e outras mulheres reforça a compreensão de que o modo como a ficção de gênero se mantém produz prejuízos subjetivos. Neste debate é importante destacar que muitas pesquisas são realizadas desconsiderando a compreensão que as próprias mulheres têm sobre suas experiências, reduzidas a diagnósticos biomédicos. Este tipo de metodologia intenciona ou tem como consequência a manutenção da categoria mulher como homogênea e universal, tal como defendida pelo feminismo hegemônico denunciado por Lugones.

Não é nosso objetivo o aprofundamento sobre a compreensão a existência de impactos do abortamento para a saúde mental, porém expor como a incorporação da ficção colonial de gênero é insuficiente. Estamos propondo justamente refletir de modo a considerar a radicalidade das proposições da autora, recusando as ficções do sistema moderno colonial de gênero, em seus lados visíveis e ocultos. Neste sentido, acionamos a experiência de um grupo de feministas lésbicas chilenas que, já há mais tempo que nós, tem se ocupado de colocar a heterossexualidade no centro do debate sobre aborto. Recorremos ao relato de uma das integrantes desta coletiva, através de um trabalho de conclusão de curso.

Línea Aborto Libre: “sexo lésbico 100% contraceptivo”

[...] muitas/os de nós estão motivadas/os a mover-se contra a dominação unicamente quando sentimos nossos interesses próprios diretamente ameaçados. Muitas vezes, então, o anseio não é para uma transformação coletiva de

sociedade, para um fim da política de dominações; mas simplesmente para o fim do que sentimos que nos machuca. É por isso que precisamos desesperadamente de uma ética do amor para intervir em nosso desejo autocentrado por mudança. (bell hooks, 2006, p. 1).

Em seu trabalho de conclusão de curso de Sociologia, com o título “Estratégias de amor e información entre mujeres: la línea aborto libre, una propuesta de investigación feminista”, Cecilia Cárdenas (2016) apresenta a experiência da Línea Aborto Libre, uma coletiva de lésbicas e feministas formada em 2012, no Chile. Não foi possível localizar informações atualizadas sobre a continuidade da iniciativa, entretanto, o período analisado até o ano de publicação do texto é suficiente para evidenciar as estratégias oriundas de um movimento que se identificou a partir de uma posição política radical.

A primeira organização de apoio a mulheres em territórios em que havia proibição do aborto, ou ausência de oferta por parte do Estado, chamava-se Jane e foi criada em 1968, em Chicago, e tendo funcionado até 1973. A segunda foi a Woman on Waves, uma organização fundada na Holanda, por Rebecca Gomperts, em 1999. Desta iniciativa surgiu a estratégia de criação de linhas telefônicas para produção de informações e fornecimento de pastilhas (Misoprostol) para outras partes do mundo. A primeira linha foi organizada em Portugal, em 2004. Na sequência foram criadas as linhas no Equador, em 2008 e na Argentina, em 2009. No Chile, com o apoio da Woman on Waves, foi criada a coletiva Línea Aborto Libre, em 2012. A experiência chilena foi organizada a partir de uma perspectiva do feminismo lésbico, como descreve Cecilia Cárdenas (2016).

O aborto no Chile foi proibido em 1989, ao final do governo ditatorial de Augusto Pinochet. A inclusão de três permissivos legais, para os casos de risco de vida da mulher, inviabilidade fetal e estupro, diferente da tendência mundial, só foi aprovada em 2017. La Línea Aborto Libre foi organizada como uma estratégia de resistência frente ao contexto de criminalização total do país por um longo período. Algumas marcações são importantes para localizar a coletiva como um movimento feminista lésbico, sobretudo, a centralidade do enfrentamento à heterossexualidade compulsória como fundamental para a luta pelo direito ao aborto, para além do seu aspecto sanitário.

Semelhante aos outros movimentos, a Línea Aborto Libre atuou com a produção de material informativo, o envio de pílulas para a realização do

aborto e a disponibilização de uma linha telefônica para apoio e acompanhamento amplo para das mulheres, em todo o processo. De acordo com Cecilia Cárdenas (2016), que integrou a coletiva, o movimento foi pensado também como uma provocação com vistas a questionar a heteronorma, considerando que a atuação tinha como público, quase que exclusivo, mulheres heterossexuais. E, de modo estrutural, que o heteropatriarcado é um sistema que impede o desenvolvimento livre, autônomo e seguro das mulheres.

Compõe o conjunto de questões colocadas pela organização, insistentes denúncias sobre a maternidade ser ainda pouco questionada pelas mulheres heterossexuais, no interior dos feminismos. Com a invisibilização deste aspecto, o aborto se mantém discutido, centralmente, pelo viés da saúde pública e da autonomia sexual, também marcada pela heterossexualidade compulsória. De maneira mais radical, a coletiva propõe o sexo lésbico como método contraceptivo. Um de seus slogans é “evita el aborto, hazte lesbiana”. Esta marcação surge também como um modo de enfrentamento a retomada idealizada da maternidade, no interior de parte dos movimentos feministas, como conexão com o próprio corpo, com a terra e mesmo com uma espécie de interioridade e finalidade feminina, o que implica em consequências para a reificação da heterossexualidade como norma.

A radicalidade da Línea alcança o ponto de sugerir que as mulheres parem de parir: “no creemos que la maternidad deba ser algo que debemos rescatar ni menos algo que debemos seguir reproduciendo. Hay que dejar de parir y punto. Pero, actualmente el movimiento feminista también toma la maternidad y la recupera, y eso tiene que ver con cuestiones de acomodarse en el patriarcado” (CÁDERNAS, 2016, P.97). Desta maneira, a coletiva propõe que a experiência de realização do aborto seja também um momento de reflexão individual e coletivo sobre o regime da heterossexualidade, que implica em riscos para as mulheres. Ainda nesse sentido, cabe retomar que o pensamento moderno colonial impôs violências racializadas que implicam em distintas experiências históricas de reprodução para mulheres brancas e negras, sendo necessário, portanto, admitir que aborto e maternidade não são apenas problemáticas de gênero, mas também de raça e classe.

[...] a experiência das mulheres negras com a maternidade traz marcas de violências estruturais que são basilares do Brasil enquanto Estado-Nação. Com o sequestro e escravização do povo negro muitas mulheres negras foram

submetidas a maternagem forçada dos filhos dos senhores, outras se viam privadas da possibilidade de ter e criar seus filhos caso isso não fosse do interesse de seus captores. Muitas mulheres negras em resistência optaram por abortar de modo a evitar que seus filhos fossem escravizados e seus corpos explorados na amamentação de crianças brancas (Maria Maurilia Queiroga, 1988). Nessa tripla opressão que recorrentemente nos atravessa - raça, classe e gênero - ter ou não filhos segue sendo uma decisão que perpassa em última instância sobrevivência e protagonismo na nossa existência. (PAULA GONZAGA, 2019, p. 183).

O direito ao exercício da maternidade não é antagônico às críticas ao regime compulsório, pelo contrário, provoca o Estado e toda a sociedade a pensar quais condições atualmente possibilitam ou não que essa escolha seja feita e vivenciada de modo autônomo, digno e seguro. É possível considerar que a coletiva esteja, principalmente, expondo a importância em colocar no centro da experiência com o aborto a necessidade de compreensão das razões estruturais, com reverberações individuais, que levam as mulheres a terem uma gravidez não desejada, sobretudo, identificando os múltiplos padrões de violência que se apresentam à partir de ficções do sistema moderno/colonial de gênero. Como indica Cheryl Clarke (1988), frente a supremacia - machista, racista, misógina, capitalista e imperialista - a lesbianidade é um ato de resistência, é um enfrentamento a autorização social que se dá aos homens de todas as classes e cores de colonizar e controlar as mulheres pela força e pela coerção psíquica, sexual, física e simbólica.

Orientadas pelo feminismo lésbico, a coletiva rompe com a naturalização das categorias “mulher”, “maternidade compulsória”, “amor materno”, “amor romântico” e “heterossexualidade compulsória”, a partir de autoras como Audre Lorde, Adrienne Rich, Cheryl Clarke, Monique Wittig, Falquet, Riquelme e outras. As provocações colocadas intencionam romper com a oferta de redes solidárias para a realização do aborto, que apenas atuam de maneira procedimental, sem produzir críticas contundentes ao heteropatriarcado capitalista, de maneira ainda mais grave, servindo de mediação para seus ajustes. A autoidentificação como lésbicas contribui para a politização do debate sobre o aborto, por consequência, a politização radical da sexualidade. Cheryl Clarke (1988) postula que viver a lesbianidade implica em resistir ao imperialismo patriarcal, descolonizar seu corpo, e ainda colocar em perigo o lugar de superioridade e autoridade que os homens acreditam merecer ocupar perante às mulheres. Para a

autora: ‘la mujer que elige ser lesbiana vive peligrosamente’ (CHERYL CLARKE, 1988, p. 101).

Uma questão interessante que Cárdenas (2016) coloca é a pergunta pelos motivos que levam feministas lésbicas, com chances menores de gravidez, se engajarem em estratégias de luta e apoio às mulheres que abortam. A resposta dada pela coletiva é um pensamento e uma prática teórico-políticas baseados em um “amor entre mulheres”. Não o modelo de amor romântico, mas consciente e crítico. Um modo de relação potente como prática cotidiana de reinvenção política. Como diz Cárdenas (2016, p.104): “el amor romántico ha hecho que muchas mujeres nos hayamos sometido a novelas interminables de desencuentros con un otrx, sin tomar en cuenta la posibilidad de que nuestra energía también puede estar a disposición de nosotras mismas y nuestras hermanas”.

A ideia de amor entre mulheres, como estratégia política, se relaciona, por exemplo, com o conceito de *continuum* lésbico, proposto por Adrienne Rich (1980), que sugere a criação de espaços de solidariedade e apoio mútuo, como uma potência libertadora. Trata-se de compreender este amor como uma questão política, para além do aspecto mais estrito do exercício da sexualidade. Nas palavras de Adrienne Rich:

[...] no importa cuál sea su orientación sexual, ya que la libertad de reproducción es un asunto que afecta la vida de muchas mujeres pobres y no blancas, y que volverles la espalda a millones de nuestras hermanas en nombre de nuestro amor a las mujeres es traicionarnos a nosotras mismas de forma dolorosísima. (RICH, 1983, p. 269).

bell hooks (2006) reafirma o “amor como prática de liberdade”, de um modo ainda mais abrangente, como um esforço de saída do autocentramento que organiza boa parte das lutas políticas. A ética do amor, ainda que percebida como ingenuidade por determinados segmentos progressistas, possibilita reconhecer que os sistemas de dominação são interconectados e interdependentes, possibilita romper com medos introjetados por séculos de opressão capitalista, heterossexista, racista, colonial, possibilita nos autorizar a ser merecedoras de cuidado, a valorizar nossas existências e a erguer nossas vozes:

Meus silêncios não me protegeram. Seu silêncio não vai proteger você. Mas a cada palavra verdadeiramente dita, a cada tentativa que fiz de falar as verdades das quais ainda estou em busca, tive contato com outras mulheres enquanto analisávamos as palavras adequadas a um mundo no qual todas nós

acreditávamos, superando nossas diferenças. E foi a preocupação e o cuidado dessas mulheres que me deram força e me permitiram esmiuçar aspectos essenciais da minha vida. (AUDRE LORDE, 2019, P. 52).

Com esta perspectiva, a coletiva construiu um trabalho político que se diferencia da matriz heterossexual hegemônica nos movimentos feministas, criando fraturas importantes e incontornáveis para a discussão sobre o aborto, sem as quais corremos os riscos de cooperamos para a manutenção de complexos e, cada vez mais sofisticados, mecanismos de subalternização e exploração das mulheres.

Conclusões

Nas nossas compreensões, reconhecer a relevância do trabalho militante de María Lugones está relacionado ao reconhecimento do esforço decolonial de muitas feministas negras, lésbicas, latino-americanas, comunitárias, enfim, de uma grande e potente rede. A complexificação que María Lugones promove na compreensão de Aníbal Quijano, acerca da colonialidade do poder, não só aprofunda, mas sofisticada a possibilidade de leitura de um sistema que se mantém e se renova na estruturação de um sistema econômico global racista e heteropatriarcal. A percepção de que os referenciais colonizatórios limitam nossa capacidade de leitura da realidade, sobretudo quando pensamos o feminismo eurocêntrico e seu compromisso com a manutenção deste sistema, torna imperativo o esforço pela radicalidade da crítica. Diante disso, a ruptura com o caráter compulsório da maternidade e da heterossexualidade, instituições basilares do sistema de gênero moderno/colonial, tem sido uma aposta de mulheres ao redor da América Latina. Ao pensar e viver um projeto de decolonialidade a partir dos corpos, sexualidade, desejos, afetos, potencialidades e resistência, mulheres latino-americanas têm desafiado a norma patriarcal de que nossos corpos são territórios de conquista, num exercício micropolítico cotidiano de afirmar humanidade e feminilidade a partir de premissas que subvertem as ficções poderosas de gênero e raça, denunciando o seu caráter falacioso, totalitário e hierárquico.

Referências

- CÁRDENAS, Cecilia Del Carmen Loaiza. Estrategias de amor e información entre mujeres: la línea aborto libre, una propuesta de investigación feminista. (Trabalho de conclusão de curso) – Universidad de Chile, 2016.
- Clarke, Cheryl. El lesbianismo. IN: Moranga, C. & Castilho, A. (edit.) Esta puente, mi espada (Cap. 13, pp. 99 - 108). São Francisco, CA: Editora Ismo, 1988.
- COLEMAN, P. K. Abortion and mental health: quantitative synthesis and analysis of research published 1995-2009. *The British Journal of Psychiatry*, v. 199, n. 3, 2011.
- CURIEL, Ochy. La nación heterosexual: análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Bogotá: Brecha lésbica y en la frontera, 2013.
- GONÇALVES, Letícia. Moralidade, justiça e interrupção voluntária da gestação: a produção de saúde mental para as mulheres como política pública de saúde integral. Tese (Doutorado) – UFRJ/UFF/UERJ/FIOCRZ, 2019.
- GONÇALVES, Letícia. Reprodução humana na gestão populacional: útero e biopolítica. *Revista Indisciplinar*, v.4, n. 2, 2018.
- GONZAGA, Paula Rita Bacellar. “A gente é muito maior, a gente é um corpo coletivo”: produções de si e de mundo a partir da ancestralidade, afetividade e intelectualidade de mulheres negras lésbicas e bissexuais. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.
- hooks, bell. Love as the practice of freedom. In: *Outlaw Culture. Resisting Representations*. Nova Iorque: Routledge, 2006, p. 243-250. Tradução livre feita por waderson flor do nascimento.
- JIMENEZ-LUCENA, Izabel. Género, Sanidad Y Colonialidad: La ‘mujer Marroquí’ Y La ‘mujer Española’ En La Política Sanitaria De España En Marruecos. (Cap. 2, p. 43-64) In: Walter Mignolo, *Genero y Descolonialidad*. Orgs. Buenos Aires: Del signo, 2014.
- LORDE, Audre. *Irmãs outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

- LUGONES, Maria. Colonialidad y género. In W. Mignolo, Género y decolonialidad. (Cap 1, pp13-42) Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- LUGONES, María. Rumor a um feminismo descolonial. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, Dec. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000300013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 02 de outubro de 2020.
- MARIUTTI, M. G.; FUREGATO, A. R. F.; SANTOS; J. L. F. Associações do abortamento com depressão, indicadores clínicos, sociodemográficos e de proteção. Tempus - Actas de Saúde Coletiva, v. 7, n. 2, 2013.
- MARIUTTI, M. G.; FUREGATO, A. R. F. Fatores protetores e de risco para depressão da mulher após o aborto. Revista Brasileira de Enfermagem, v. 63, n. 2, p. 183-189, 2010.
- MIÑOSO, Yuderkis. E. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas. IN: Minõso, Y. E; Correal, D. G; Muõz, K. O. (orgs). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. (Cap. 4, pp. 309 - 324). Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.
- RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. Bagoas - Estudos Gays: Gêneros E Sexualidades, 2012.
- RICH, Adrienne. La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana. In, NAVARRO, Marysa; STIMPSON, Catherine R. (orgs.). Sexualidad, género y roles sexuales. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. p. 36-64, 1998.
- TLOSTANOVA, Madina, “¿Por Qué Cortarse Los Pies Para Caber En Los Zapatos Occidentales?”: Las Ex Colonias Soviéticas No Europeas Y El Sistema De Género Colonial Moderno (Cap. 3, p. 65-91) In: Walter Mignolo, Genero y Decolonialidad. Orgs. Buenos Aires: Del signo, 2014.

Correndo gira: Uma reflexão sobre a colonialidade de gênero de María Lugones e o posicionamento da mulher negras nas encruzilhadas das opressões

Andréa Nascimento

[...] people who live in a crossroads, [...] are looking for each other for the possibility of going beyond resistance.⁷

Laroyê!

Com profundo estranhamento, julgando a solicitação sem propósito e como não havia comprovação material disponível naquele espaço, sob aquela condição, ela se pôs a defender suas ideias, ainda verbalmente, dizendo “acreditem em mim, eu sei do que estou falando”, quase não houve tempo de concluir o seu apelo, alguém prontamente, disposto a silenciá-la, tomou um mini dicionário nas mãos e a desqualificou com uma só palavra. Estarrecida, observava em silêncio... E aquele foi o momento, julgaram eles dentro de uma percepção dicotômica e hierarquizada, da justificação epistêmica cartesiana baseada em provas, a única que seria capaz de distinguir a “luz da razão” de uma simples adesão “humana” determinada por crenças.

Independente do material que se tem em mãos e se é pertinente ou não ao contexto em que se apresenta, na encruzilhada de julgamentos impostos àquela mulher, podemos afirmar que a máxima verdadeira naquele cenário era a opressão; neste caso, a vaidade característica do lugar de privilégio e a violência racista, por si só, contextualizam.

Todo conhecimento que ela possuía acerca de um conceito fora reduzido a um verbete nas mãos daquele que dispunha de uma comprovação material. Era a prova que a estrutura de poder racista, de uma

visão única, eurocêntrica, precisava para colocá-la no lugar em que a dominação se sente mais confortável. Impotente e perplexa ao mesmo tempo, ela pensou: “mas que lugar é esse de onde eu falo? Onde minha palavra não tem valor, onde minha existência é suprimida, onde aqueles que, narcisicamente, dominam as narrativas insistem que devem falar por mim?” E se viu humilhada no purgatório da invisibilização e do silenciamento.

Faço uso desta narrativa para contextualizar a intersecção de opressões cotidianas que uma mulher negra precisa enfrentar. Quando se pensa em “mulher” de forma categórica, vemos a mulher branca no seu lugar de privilégio. Por outro lado, quando se quer abordar questões raciais, o que prontamente se materializa no imaginário social como regra é o homem negro. Algo que, na intersecção das categorias opressivas – vistas separadamente – o que se evidencia é a ausência da mulher negra, a qual só pode ser vista no entrecruzamento de duas ou mais categorias. Dentro de uma imposição categórica, binária, dicotômica e hierarquizada, está a mulher negra posicionada nas encruzilhadas das opressões. Nesse momento, percebemos a verdade que oprime, limita, paralisa, mas não liberta. Ela te coloca diante de alguns caminhos, e um deles é o daquelas que se conformam e se submetem a um lugar de fala de lugar nenhum, ou seja, o lugar da ausência e da invisibilização. De acordo com María Lugones:

[...] as categorias são entendidas como homogêneas e que elas selecionam um dominante, no seu grupo, como norma; dessa maneira, “mulher” seleciona como norma as fêmeas burguesas brancas heterossexuais, “homem” seleciona os machos burgueses brancos heterossexuais, “negro” seleciona os machos heterossexuais negros, e assim sucessivamente. Então, é evidente que a lógica de separação categorial distorce os seres e fenômenos sociais que existem na intersecção, como faz a violência contra as mulheres de cor. Devido à maneira como as categorias são construídas, a intersecção interpreta erroneamente as mulheres de cor. Na intersecção entre “mulher” e “negro” há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente porque nem “mulher” nem “negro” a inclui. A intersecção nos mostra um vazio. Por isso, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que se perde, ficamos com a tarefa de reconceitualizar a lógica da intersecção, para, desse modo, evitar a separação das categorias existentes e o pensamento categorial. Somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissolivelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor. (LUGONES, 2008, p. 82)

Nos impuseram uma dicotomia hierarquizada em várias esferas, superior e inferior, bem e mal, céu e inferno, branco e preto, racional e

irracional, macho e fêmea, homem e mulher. Dessa forma, nos ensinam como as escolhas devem ser feitas, mas a existência humana é permeada de possibilidades múltiplas, e estar por vezes no meio de onde os destinos se entrecruzam é uma delas. A própria lógica da opressão é uma evidência disso.

Naquele cenário apresentado, aquela mulher negra é julgada e condenada a partir dessa hierarquia, pois prontamente é vista como inferior e na intersecção das múltiplas opressões – impura, irracional, suja, débil, a quintessência do mal (FANON, 2002, p. 58). Isso acontece pelas formas como as opressões se relacionam com este sujeito, ou seja, mulher, negra, subalterna. Em outras palavras, ela carrega os estigmas coloniais da raça, do gênero e da subalternidade – classe. Kimberlé Crenshaw (1995) localiza estas categorias nas suas intersecções e sugere uma metodologia que rompe com a ideia destas categorias vistas como exclusivas e separáveis, ou seja, no contexto das violências sofridas pelas mulheres negras estão raça e gênero como uma intersecção primária, estendendo-se para o conceito de classe e orientação sexual como caminhos atravessados nas encruzilhadas das opressões.

Tudo isso sem mencionar o apagamento de toda uma história em nome de uma construção reducionista de dominação de padrão capitalista, eurocêntrico, unidirecional no qual promove a inferiorização cognitiva e a exclusão das mulheres de cor. Fenômeno que Wallace de Moraes (2020) chama de Historicídio, no qual as Histórias de resistências e as ações diretas de outros povos são apagadas, negligenciadas, invisibilizadas.

Assim são os caminhos e atravessamentos da existência da mulher negra, a intersecção, sua encruzilhada. No pensamento afrodiaspórico, Exu é o orixá dos caminhos, o próprio elemento que movimenta todas as coisas, e ele nos ensina que só existe uma maneira de passar pela encruzilhada: “correndo gira”. Entende-se que a gira é o próprio caminho a ser seguido. Exu representa o próprio movimento de caminhar e, quando o senhor dos caminhos o apresenta diante de nós, é preciso seguir, pois é sinal de que ele o deixou aberto para que a gente avance. Na diversidade e adversidade da encruzilhada, temos uma escolha, o nosso caminho que é a própria resistência. *Exu é Mojúbà!*

Com isso, estamos diante do que compõe a condição humana da mulher negra, desde o lugar da opressão, passando pelo processo de apagamento até o resistir da herança ancestral que a representa. Ela tem a

possibilidade da produção de uma subjetividade que resiste, que se constrói e é construída pela situação. Como algo que vai além da opressão, ao fornecer materiais que nos permitem compreender a situação, sem sucumbir a ela (LUGONES, 2014, p. 940).

A real condição das mulheres de cor e seus atravessamentos são o que María Lugones nos apresenta, porém não como algo a ser evidenciado apenas, mas como todo um processo histórico e epistemológico que nos coloca em movimento e nos posiciona no lugar da resistência. A perspectiva decolonial que ela aborda está apoiada na crítica à colonialidade do gênero na sua concepção dicotômica hierarquizada, enquanto relação de poder. Ela declara:

Chamo a análise da opressão de gênero racializada capitalista de “colonialidade do gênero”. Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de “feminismo descolonial”. (LUGONES, 2014, p. 941)

O caráter universalista destas relações tem seu início a partir da modernidade colonial, onde o processo de colonizações impõe aos povos colonizados uma distinção hierarquizada que marca todo um desenrolar de um processo histórico opressivo, a categoria do não humano; categorização que veio acompanhada de outras distinções como civilizado e primitivo, além dos já citados homem e mulher, ou seja, povos indígenas e africanos considerados primitivos e não humanos, escravizados, foram colocados a serviço do homem ocidental.

A mulher, neste caso, branca, especificamente, foi considerada como complemento do homem branco, este posicionado no topo da hierarquia, considerado um ser de mente e razão, civilizado e apto para decidir e governar. A lógica categorial do pensamento capitalista e colonial moderno organizou o mundo ocidental de tal forma que sua estrutura conserva o caráter de uma hierarquia que subjuga e oprime até os dias atuais.

Do ponto de vista ontológico, o quadro conceitual de gênero imposto às mulheres de cor, colonizadas, as feriu com o estigma de fêmeas bestiais, um atributo desumanizante que trouxe como consequência o desequilíbrio da sua própria percepção de si, do próprio tecido da sua concepção da realidade, do outro e de suas relações.

Colocar a colonizada contra si própria estava incluído no repertório de justificações de abusos da missão civilizatória. A confissão cristã, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal serviam para marcar a sexualidade feminina como maligna uma vez que as mulheres colonizadas eram figuradas em

relação a Satanás, às vezes como possuídas por Satanás. (LUGONES, 2014, p. 938)

Toda a construção desse processo binário, dicotômico e hierarquizado se completa com a ideia de raça, a expressão mais profunda e duradoura da dominação colonial (QUIJANO, 2002, p. 1).

Essa categorização e a colonização dos corpos não brancos são marcas que permanecem impondo a subalternidade como única possibilidade para o corpo negro, sobretudo das mulheres, em que a percepção de raça e gênero se encontram para que este corpo, este sujeito seja visto, ainda que sob o entrecruzamento das categorias de opressão.

Isso significa que o termo “mulher”, em si, sem especificação desse entrecruzamento, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais – e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica. (LUGONES, 2008, p. 82)

Em sua metodologia, Lugones começa a pensar a colonialidade de gênero a partir do conceito de colonialidade do poder de Aníbal Quijano (2002). Uma forma de elaboração conceitual construída historicamente a partir das relações de subjugação de outros povos e as maneiras de pensar a raça dentro do contexto da colonialidade. Lugones ressalta que o conceito de colonialidade do poder é central aos trabalhos sobre colonialidade do saber, colonialidade do ser e decolonialidade. Em seu trabalho, ela também destaca como um dos eixos fundamentais a importância do conceito de interseccionalidade, que demonstra a exclusão das mulheres negras nas lutas libertárias. Fazer um cruzamento dessas duas linhas de análise lhe permitiu chegar ao que ela denomina de sistema moderno-colonial de gênero. (LUGONES, 2008, p. 77)

Caracterizar esse sistema de gênero como colonial/moderno, tanto de maneira geral, como em sua concretude específica e vivida, nos permitirá ver a imposição colonial em sua real profundidade; nos permitirá estender e aprofundar historicamente seu alcance destrutivo. Minha tentativa é fazer visível a instrumentalidade do sistema de gênero colonial/moderno na nossa subjugação [...] em todos os âmbitos da vida. (LUGONES, 2008, p. 77)

Lugones nos apresenta uma proposta de perspectiva decolonial a partir do interior da vivência dos corpos racializados e, nesta relação, a busca pela formação de uma situação, de uma condição localizada, ou seja, pensar a

raça a partir daquelas que a vivenciam dentro de um contexto de diferença enquanto imposição colonial. Esta maneira de pensar possibilita a emergência de uma teoria de construção subjetiva e epistemológica racial, que seria uma antítese do que normalmente é produzido como conhecimento dentro da academia, por exemplo. Local onde os corpos racializados, como norma, são objetos e não produtores de um saber que os represente.

Neste cenário, é importante ressaltar que apenas uma base teórica seria insuficiente para evidenciar a construção subjetiva da mulher negra, em que toda sua práxis está consolidada em um saber empírico rico em valores e significados. Dessa forma, seremos capazes de pensar a formação racial constituída historicamente dentro da relação de colonialidade do poder, do saber, do ser e da colonialidade de gênero que localizam a mulher negra na estrutura, no contexto, na cultura e na subjetividade que a constitui.

Descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social. Como tal, a descolonização do gênero localiza quem teoriza em meio a pessoas, em uma compreensão histórica, subjetiva/intersubjetiva da relação oprimir-resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão. Em grande medida, tem que estar de acordo com as subjetividades e intersubjetividades que parcialmente constroem e são construídas “pela situação”. (LUGONES, 2014, p. 940)

O mundo está consolidado dentro da colonialidade do poder e somos formadas e condicionadas a viver e aceitar o modo de vida a partir desta relação, que estabelece a identidade branca eurocêntrica como dominante. Compreender como a colonialidade está organizada e como nós, categorias racializadas, vivemos dentro deste contexto e, também, como sua incidência e formação nos afetam e nos impactam cotidianamente responde a muitos porquês da nossa condição humana e nos localiza no lugar do resistir. Um posicionamento libertário que parte do conhecimento daquilo que nos oprime, a colonialidade, que contribui para a formação de uma consciência da decolonialidade.

A consciência deste processo nos tira do lugar da rejeição e do auto-ódio por não pertencermos a um padrão estético, cultural, subjetivo e social dominante. Somos parte de uma construção hierárquica de categorias dentro de uma história construída de forma racializada que nos coloca na margem, na subalternidade.

Em conformidade com sua análise metodológica, Lugones ressalta a diferença colonial, espaço onde a colonialidade do poder é exercida (MIGNOLO, 2000, p. 4), proposta por Walter Mignolo (2000) como elemento importante para a formação de uma consciência coletiva feminista decolonial, de forma que se possa conduzir ao entendimento da resistência à colonialidade de gênero, dentro desta perspectiva.

O diálogo não só é possível na diferença colonial, mas necessário para aqueles/as resistindo a desumanização em localidades diferentes e entremescladas. Assim, de fato, a transcendência só pode ser feita desde uma perspectiva de subalternidade, mas rumo a novidade de ser-sendo [...] a tarefa da feminista decolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la. Ao vê-la, ela vê o mundo renovado e então exige de si mesma largar seu encantamento com “mulher”, o universal, para começar a aprender sobre as outras que resistem à diferença colonial. (LUGONES, 2014, p. 947-948)

O mundo como o conhecemos está dividido em duas partes, uma criada pelo poder colonial-moderno-capitalista, o lugar do privilégio, e a outra parte daqueles que vivem sob este poder. Nós, mulheres negras, colonizadas, racializadas, desumanizadas, subalternizadas, vivemos a imposição desta cultura instituída como norma no lugar da diferença. Por isso, a importância do desenvolvimento de uma consciência de nós mesmas distinta e significativamente resistente. É importante ressaltar que a resistência proposta por Lugones não se trata de uma prática organizada manifesta, mas do reflexo das nossas ações diante do cotidiano das opressões deste sistema colonial moderno capitalista, que nos esmaga subjetivamente dia após dia apenas por sermos quem somos e vivermos como vivemos, nas margens da estrutura de poder.

Não pertencemos a este mundo, pois a história que nos trouxe até aqui nos excluiu e hoje somos a descendência da categorização desumana imposta aos nossos ancestrais escravizados. Por isso, a cosmovisão que precisamos ter de nós mesmas a partir de todo este contexto opressivo da colonialidade do poder, do ser, do saber e da colonialidade de gênero é que não se precisa desconstruir este processo, pois a partir dele nos renovamos e nos constituímos em novos afetos, em novos modos de vida.

O fundamental é a aceitação da complexidade das nossas relações a partir do lugar da resistência e, como Lugones afirma, da criatividade do nosso ser-sendo. Com isso o que realmente deve ser, de fato, desconstruído é a necessidade de uma classificação que nos aprobe dentro do contexto da

ideia do universal, colonial, moderno, capitalista que domina o mundo ocidental.

A consciência decolonial nos faz entender que sabemos muito sobre o mundo ocidental branco. Tivemos que viver seu modo de vida, reproduzir o que eles pensam, olhar em sua face a cada atravessamento opressivo por gerações. Sabemos mais deles do que eles sabem de nós. Pois quem está no poder, no lugar do privilégio não quer conhecer a história dos povos oprimidos, eles apenas banalizam, apagam, dividem, desqualificam para manter sua dominação.

Essa linha histórica apagou não apenas as culturas, conhecimentos, memórias e costumes de quem estava de fora dela. Também apagaram os conhecimentos produzidos na resistência à sua imposição por meio da conquista, da colonização e da escravidão. Esses conhecimentos, culturas e histórias resistentes tem enfrentado o conhecimento eurocêntrico, incluindo a compreensão eurocêntrica dos colonizados. Tem resistido à opressão colonial, incluindo a racialização do trabalho, do gênero e da sexualidade. Isso deveria estar claro para partindo dos raciocínios que o saber ocidental impôs aos colonizados, tanto aqueles que compreendiam os colonizados em termos categóricos [...]. Desta forma, o que vemos representado é um apagamento duplo, mas também uma dupla resistência exercida sobre o poder. (LUGONES, 2005, p. 71)

A formação de uma consciência decolonial se fundamenta no entendimento da desumanização como processo histórico, por meio da qual nos permitimos pensar o passado pelo presente. O caminho dessa história chega ao ponto em que estamos, dentro de um sistema cultural em que a apatia moral corrobora substancialmente para uma estrutura que naturalizada as opressões racistas, de gênero, de classe. A vida cotidiana é um desenrolar deste processo histórico desumanizante, hierarquizado e violento para pessoas que até hoje se encontram à margem, sustentando o centro do poder moderno-capitalista. Ainda sob o estigma colonial, sendo consideradas como uma categoria sub-humana feita para servir, um corpo feito para o trabalho, com o propósito de produzir riqueza para aqueles que ocupam os lugares de poder e privilégios. Sistema que consiste na estrutura de uma rede de violências invasivas que a mulher negra é obrigada a vivenciar numa constante redução da sua humanidade.

Lugones nos conduz a pensar sobre as ideologias que justificam esta estrutura de poder, como a democracia racial, por exemplo. Onde este corpo negro feminino permanece marcado pelo estigma colonial. Pois não importa o lugar que ela ocupe, no imaginário daqueles que estão no poder ou na

posição de privilégio, sempre irá existir a expectativa de que aquele corpo negro feminino está ali apenas para servir. É o que aponta as direções e os atravessamentos da existência da mulher negra e suas conexões.

A decolonialidade nos ajuda a entender o elo entre o passado e o presente no curso da história, nos mostra o sentido histórico da opressão. O pensamento feminista decolonial nos permite ver o mundo a partir da perspectiva da mulher negra, do interior do lugar da resistência, evidenciando um conhecimento rico de valores e significados a partir do olhar daquelas que se posicionam, de acordo com Audre Lorde (2020) no lugar da diferença mútua (não dominante).

É na interdependência de diferenças mútuas (não dominantes) que se encontra a segurança que nos permite submergir no caos do conhecimento e retornar com as verdadeiras visões do nosso futuro, acompanhadas pelo poder simultâneo de realizar as mudanças capazes de fazer nascer esse futuro. As diferenças são a bruta e poderosa conexão da qual o nosso poder pessoal é forjado. Como mulheres, fomos ensinadas a ignorar nossas diferenças, ou a vê-las como causas de desunião e desconfiança, em vez de encará-las como potenciais de mudança. Sem comunidade não há libertação, apenas o mais vulnerável e temporário armistício entre uma mulher e sua opressão. No entanto, comunidade não deve implicar um descarte de nossas diferenças, nem o faz de conta patético de que essas diferenças não existem. (LORDE, 2020, p. 137)

A consciência decolonial não se trata apenas de uma possibilidade, mas, para aquelas que sempre estiveram no lugar da diferença, atravessadas pelos caminhos das opressões, é um movimento do voltar-se para si, para o que as constitui no individual e no coletivo. É a virada decolonial a partir dos seus próprios locais de resistência contra a colonialidade. Tivemos de olhar e nos espelhar por tanto tempo na face branca da opressão, da colonialidade, do capitalismo, do privilégio, da dominação, que por vezes naturalizamos esta face como nossa e isso nos oprime! Mas a consciência da decolonialidade e do que ela representa, em termos de libertação e emancipação, nos permite, usando as palavras de Lorenzo Kom'Boa (2015), matar o branco que existe em nós. Lugones afirma:

Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento. Comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer; alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista. O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo-espacos e cosmologias vividas constituem uma pessoa. A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats e noções de

espaço e tempo particulares, significativos. Mas é importante que estes modos não sejam simplesmente diferentes. Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o “estar” ao invés do empreender, seres em relação em vez de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente. Estes modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade. (LUGONES, 2014, p. 949)

Essa é a real condição das mulheres de cor que Lugones nos apresenta, não como algo que nos paralisa, mas que nos tira da inércia e nos posiciona no lugar de oposição a este poder colonial, moderno, patriarcal, capitalista, independente dos entrecruzamentos e caminhos transversos das categorias opressivas. Ela nos revela e nos permite ver com nitidez as encruzilhadas de opressões que nos cercam; que, ao resistirmos a esta diferença que nos foi imposta, constituímos nossos afetos e nossa consciência decolonial a partir deste espaço que ela chama de *lócus* fraturado.

O *lócus* fraturado inclui a dicotomia hierárquica que constitui a subjetificação dos/as colonizados/as. Mas o *lócus* é fraturado pela presença que resiste, a subjetividade ativa dos/as colonizados/as contra a invasão colonial de si próprios/as na comunidade desde o habitar-se a si mesmos/as. (LUGONES, 2014, p. 943)

Estamos diante de uma virada ontológica que rompe com a percepção dualista, eurocêntrica, colonial de uma hierarquia epistêmica, por meio da qual, a partir deste espaço de reconhecimento do nosso lugar e da nossa formação enquanto subjetividades que resistem, podemos produzir novas formulações, de dentro da multiplicidade cultural que nos forma, de valores e significados que resgatam a cosmovisão e as experiências corpo-sensoriais também como fontes de produção de saberes legítimos e relevantes, isto é, uma afirmação de atitude existencial e um contraponto ao conhecimento hegemônico que resgata a mulher negra das profundezas da subcategoria de um corpo sem mente para a construção de um pensamento fundamentado em sua historicidade, sua ancestralidade e sua vivência (HOOKS⁸, 1991, p. 161 *apud* BERNARDINO-COSTA, MALDONADO-TORRES, GROSGOUEL, 2020, p. 13).

Fomos condicionadas a conviver e a nos conformar durante muito tempo com o silenciamento, com a vergonha e com a invisibilização. O lugar da diferença persiste em nos fragmentar em categorias excludentes. Mas, na encruzilhada entre a colonialidade do poder e os estigmas coloniais

que nos oprimem, aprendemos que temos de afirmar nossa existência a partir deste lugar onde se resiste às opressões.

Beatriz Nascimento⁹ (1989) reflete sobre os “*elos de ligação*” como uma força ancestral através da perspectiva histórica desde o Atlântico até os dias atuais, um elo histórico, que nos situa e nos organiza de dentro pra fora e vai nos constituindo inteiros novamente em toda a nossa complexidade.

A consciência decolonial nos remete a um olhar para o passado, para toda a construção histórica categorizada, racializada e organizada hierarquicamente para reduzir a nossa humanidade e nos dominar. Este é o sentido histórico da opressão. Atualmente, a organização social, o Estado, o capitalismo operam na fragmentação das necessidades da vida humana, ou seja, o sistema separa para quantificar, qualificar e desqualificar tudo, e assim permanece a dominação que nos separa e marginaliza.

As necessidades cognitivas do capitalismo e a naturalização das identidades, das relações de colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial guiam a produção dessa forma de conhecimento. As necessidades cognitivas do capitalismo incluem: a medição, a quantificação, a padronização (ou objetificação, tornar objeto) daquilo que pode ser conhecido, em relação ao sujeito conhecedor, para controlar tanto as relações entre as pessoas e a natureza, quanto, em especial, a propriedade dos meios de produção. (LUGONES, 2008, p. 80)

O olhar para a história e evocar a ancestralidade como constituição de espaço de resistência é fundamental. O ato de resgatar esta cultura, estes valores tão ricos em significados e afetos que nos atravessam, permite que tenhamos a possibilidade de reconstruir os “*elos de ligação*” da nossa história que foi fragmentada pela dominação colonial, moderna, racista, patriarcal, capitalista, e que insiste em nos colocar na posição inferior daqueles que não possuem resistência ontológica (FANON, 2008, p. 104).

Racismo, sexismo, patriarcalismo, classe são as esquinas das encruzilhadas que a mulher negra atravessa. Produtores de avenidas identitárias em que nós somos repetidas vezes atingidas não só pelo cruzamento, mas pela sua sobreposição. É o fetiche epistemicida e historicida do corpo racializado estigmatizado e concebido pela lógica desumanizante do mundo ocidental.

A virada decolonial e a formação de uma consciência que resiste à colonialidade do poder, às colonialidades de gênero, do saber, do ser formam uma gira dialética que nos conduz a consultar a voz sabedora dos caminhos abertos, que nos fará voltar o olhar para os acordos outrora

estabelecidos com os nossos ancestrais e nos revelará a nossa própria fonte cultural e epistêmica; para enfim nos impulsionar ao enfrentamento a partir da afirmação da nossa subjetividade ativa que resiste e reage às imposições categóricas, hierárquicas opressivas; que irá nos possibilitar a desconstrução destes estigmas da diferença colonial e uma ressignificação epistemológica pensada fora dos expedientes ideológicos colonialistas ocidentais.

Às vezes não é o quão longe alguém se move, mas como se move, dentro de quais complexidades e contra quais simplificações históricas, geográficas e de significados (LUGONES, 2003, p. 16-17). Com isso, sabemos que o caminho é o resistir, mas a energia que produz o movimento que nos faz avançar é o enfrentar.

Referências

- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Orgs. Decolonialidade de pensamento afrodiaspórico. Coleção Cultura Negra e Identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- CASTRO, Susana de. O Feminismo Decolonial. Revista Cult. São Paulo. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/o-feminismo-decolonial/>>. Acesso em: 28 de outubro de 2020,
- CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In Critical Race Theory edited by Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller, and Kendall Thomas. New York, The New Press.1995.
- CURIEL, Ochy. Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde America Latina y el Caribe. Parte de esta ponencia fue presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista realizado em Buenos Aires, s/p. 2009.
- DE MORAES, Wallace. Historicídio e as Necrofilias Colonialistas Outrocidas – Uma crítica Decolonial Libertária. Rio de Janeiro, OTAL/UFRJ, 2020. Disponível em: <<https://otal.ifcs.ufrj.br/uma-critica-decolonial-libertaria-historicidio-e-as-necrofilias-colonialistas-outrocidas-ncos/>>. Acesso em: 10 de outubro de 2020.

- _____. As Origens do Necro-Racista-Estado no Brasil – Crítica desde uma perspectiva Decolonial & Libertária. Revista Estudos Libertários UFRJ. Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/39358>>. Acesso em: 06 de novembro de 2020,
- _____. Aula Decolonialidade e Gênero – Texto de María Lugones. Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias – CPDEL UFRJ. YouTube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=nWbnbVEwoTg>>. Acesso em: 03 de novembro de 2020.
- ERVIN, Lorenzo Kom'Boa. Anarquismo e Revolução Negra e outros textos de anarquismo negro. São Paulo: Sunguilar, 2015.
- FANON, Frantz. Peles negras, máscaras brancas. Salvador:EDUFBA,2003.
- _____. Os condenados da terra. Juiz de Fora. Editora UFJF, 2015.
- hooks, bell. Olhares Negros: Raça e Representação. São Paulo, Elefante, 2019.
- LORDE, Audre. Irmã Outsider: Ensaio e Conferência. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- LUGONES, María. Colonialidade de gênero. Tabula Rasa. Bogotá. Nº 9: 73-101, julho – dezembro, 2008.
- _____. Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions. Lanham, Rowman & Littlefield. 2003.
- _____. Rumo ao feminismo decolonial. Estudos Feministas. Florianópolis, setembro – dezembro. 2014.
- _____. Multiculturalismo radical y feminismo de lãs mujeres de color. Revista Internacional de Filosofía Política, Madrid, n. 25. Traducción de Joaquín Rodríguez Feo. 2005.
- _____. LUGONES, María. Purity, Impurity, and Separation. Signs, 19 (2): 458 – 479, 1997.
- MIGNOLO, Walter D. Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Roteiro de Beatriz Nascimento. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo

(131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital.
Disponível em: <<https://tamandua.tv.br/default.aspx>>. Acesso em: 05
de outubro de 2020.

OYÈWUMI, Oyèronké. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, University of Minnesota Press. 1997.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciências sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.

Entretelas de feminismos: do decolonial de María Lugones ao amefricano de Lélia Gonzalez

*Beatriz Zocal da Silva
Flávia de Assis Souza*

Introdução

Em se tratando de feminismo e decolonialidade acreditamos haver um pressuposto crucial que precisa se inscrever em palavras, o de como os processos reflexivos vão se construindo. Uma das maiores provocações inscritas no feminismo decolonial¹⁰ é a necessidade de localizarmos pontos de partida, de falarmos a partir de nós, de nossos corpos, e de nossas contradições.

A pedagogia do feminismo decolonial compreende que ação é reflexão, e é também emoção, racionalidade, é corpo, é intelecto, é um ir e vir de tensão e reelaboração (CARIÑO, CUMES, CURIEL, GARZÓN, MENDOZA, OCHOA e LONDOÑO, 2017, p.511). Há, dessa forma, uma estética da escrita feminista que precisa ser acompanhada do rompimento com uma racionalidade universal científica moderna. Reescrevemos os processos sociais a partir de uma leitura que não pode ser “macha” e branca.

Uma outra questão crucial para uma leitura e escrita decolonial, é que os sujeitos, as sujeitas precisam aparecer! Nossos lugares de fala estão expressos nas palavras e portanto, precisamos nos localizar. Localização essa geopolítica, de raça, de classe, de orientação sexual... E com isso, bebendo em Ochy Curiel, não podemos negar nossas contradições; se estamos inscritas em relações de poder, e o racismo, a lgbtfobia, as discriminações diversas acontecem na relação entre pessoas, precisamos orientar nossas práticas a partir do anticolonialismo.

Precisamos apontar as diferenças entre nós e reconhecê-las em um processo em que a opressão não seja silenciada, mas, sim, colocada como perspectiva de análise. Estamos todas, todes e todos dentro da matriz colonial e é só evidenciando nossas diferenças que poderemos criar lugares em comum. O caminho que nos propomos na escrita desse texto é de inscrever nossos corpos nele, singularizando olhares, considerando nossas experiências e leituras.

Ademais, acreditamos que só é possível concebermos caminhos – entendendo o feminismo como luta político-prática – se os pontos de partidas forem as nossas próprias diferenças. Por conta da crença na construção coletiva a partir da diferença é que ~~por isso~~ esse texto foi parido por duas pensadoras. Sou Flávia, mulher negra, mãe, cisheterossexual, amefricana, simpatizante do candomblé e que bebe nas águas epistêmicas das minhas ancestrais nascidas no continente africano. Me auto denomino Mulherista Africana, filha de Oxum e que a todo momento tem seu Orí voltado para a guerra.

E, sou Beatriz, mulher cis, branca, bissexual, psicóloga, pós-graduada, sudestina do interior, em busca da ruptura com o pacto narcísico desde minha família, na minha constituição interracial, e de como isso atravessa meu corpo e meu estar no mundo. A escrita do “meu lugar” mobiliza muitos afetos e é partir de perspectivas do feminismo decolonial e negro, alinhado aos estudos da branquitude, que tenho pensado minhas práticas, meus estudos e orientado meu fazer antirracista e contracolonial.

Logo, é a quatro mãos que escrevemos ou nos inscrevemos o/no texto que segue. A nossa experiência de escrita se faz desde os corpos de mulher negra e de mulher branca. Para nós, é importante marcarmos nossos lugares porque defendemos que toda produção de conhecimento é situada, ou seja, tem um corpo, um território, um espírito. Glória Anzáldua (2012) nos ajuda a pensarmos em nossos corpos como formuladores de saberes, pois representam territórios ocupados, racializados, gendrados, nacionalizados etc.

Isto posto, em um primeiro momento desvelamos sobre a necessidade de rompimento com o pacto narcísico da branquitude no feminismo, e temos no feminismo negro e decolonial perspectivas que apontam a transformação para leitura de mundo e de posição enquanto sujeitas; em um segundo momento, a partir do corpo de mulher negra, discutimos como o corpo, a construção gendrada de corpo, é uma construção colonial a partir

da leitura de Lugones e Oyèrónké Oyěwùmí. Por fim, abrimos diálogo com Lélia Gonzalez, retomando sua proposta de um feminismo latino-americano e o conceito de Amefricanidade, e com María Lugones, no resgate de experiência não colonizada, e as tomamos como nossas bases para pensar a transformação social na realidade brasileira.

Um encontro decolonial – atravessamentos e localização na colonialidade

Considerando a realidade brasileira, de marcas sociais da colonialidade que determinam discriminação, violência e modos de viver, decerto a proposta feminista de uma pauta “universal” não contempla a experiência múltipla e desigual de mulheres latino-americanas. Como mulher branca precisei de um deslocamento enorme do dito feminismo universal, branco e burguês, quando compreendi que uma não mudança de perspectiva caminhava para a omissão racista de nossa complexidade histórica e social.

Essa percepção, ao longo dos estudos feministas, me leva em direção às perspectivas teóricas não eurocentradas, que localizam sujeitos e saberes e que compreendam o racismo como estrutura de dominação. Nessa busca por coerência e de localização a partir do olhar parcial como propõe Donna Haraway (1995), e do lugar de fala (Ribeiro, 2018), encontrei-me com o feminismo negro e decolonial, que me puseram a compreender melhor o processo de produção do conhecimento com a marca da colonialidade e, conseqüentemente, do racismo.

Em geral, as teorias feministas de grupos de mulheres brancas colocam em questão o espaço privado, o espaço invisibilizado das relações sociais, dos lugares de gênero, dos padrões e questões do cotidiano, que são a base estrutural na constituição de sociedade e civilização. O que temos de virada nessas análises com o feminismo negro e decolonial é a forma de questionarmos o que a ciência desconsiderou como produção de conhecimento, de resgatarmos a história de mulheres negras, indígenas e originárias invisibilizadas, de nos reivindicarmos como sujeitos políticos no sul global, e localizarmos os “nortes” para sulearnos a própria eurocentração da produção feminista.

Um feminismo que recusa ser usado nas necropolíticas, que se recusa a cumplicidades com o racismo, o colonialismo, o neoliberalismo, a heteronormatividade, a transfobia, é o único que pode ser viável num mundo

permanentemente ameaçado por tantas formas de discriminação (OLIVEIRA, 2014, p.99).

Foi a partir das leituras de intelectuais negras e decoloniais que começo a rever minhas intencionalidades, meu lugar do mundo, meus privilégios e a necessidade de colocar em dúvida meus universalismos. No entanto, para chegar até essas questões, a disposição e o raciocínio intelectual não foram simples, muito menos suficientes para mobilizar dúvidas em minhas perspectivas. Eu tive, e tenho tido, mulheres que me colocam a me movimentar, como Flávia, companheira de escrita nesse texto.

Além disso, a decisão de romper com o pacto narcísico da branquitude da sociedade brasileira envolve reconhecer-me para além de beneficiada pela estrutura racista, mas como produtora ativa da mesma (SCHUCMAN, 2012, p.14). É a partir da concepção de não se entender como sujeito racializado que o sujeito branco se distancia da implicação com a mudança estrutural de um projeto de sociedade, porque isso é “problema do Outro”, ou do Outro do Outro, como nomeia Grada Kilomba ao pensar o lugar social de mulheres negras (KILOMBA, 2019, p.38).

Refletir, então, a constituição de sujeitos (entre os quais me incluo) a partir de uma ideia de dominação e não implicação com a construção social decorrente do processo de colonização, é fundamental e urgente. Dada a complexidade desses questionamentos que dizem da estrutura e da forma com que nos organizamos socialmente, precisamos retomar alguns conceitos e processos histórico-político-econômicos do projeto de sociedade que se inaugura com a modernidade em um processo permanente opressão e violência.

O projeto político da modernidade se constitui com a construção de um paradigma universal de conhecimento e de humanidade, com uma proposta de totalidade histórica e homogênea. Denise Ferreira da Silva (2016) propõe que é a partir de construções de um pensamento baseado na separabilidade com uma gramática racial que se deu a construção de um programa ético-político. A separabilidade, nesse sentido, relaciona-se a um discurso moral que compreende o social como um todo formado por diferentes partes, e essas partes ocupam posições diferentes dependendo da noção ética de humanidade atribuída a ela.

Com isso foi possível a livre exploração, expropriação e extermínio de diferenças culturais iniciada na colonização, que tinha como discurso um

projeto, um objetivo e um fim, a “civilidade”, isto é, a civilidade europeia. A colonialidade, dessa forma, permite inaugurar essa noção de uma totalidade do projeto de modernidade/racionalidade e, assim, criar um sistema de repressão de crenças, ideias, conhecimentos símbolos, modos de produzir, de conhecer e significar, próprios do paradigma universal (QUIJANO, 1992).

Colocando em análise a construção da modernidade-colonialidade precisa haver uma necessária reconstrução epistêmica em torno de modelos de conhecimento, de fazer política, que questione a atualização contemporânea da colonialidade e desse projeto de sociedade. Várias escolas foram se constituindo considerando esse paradigma e conseguem ir além das heranças epistemológicas coloniais, qual seja, os Subaltern Studies, Postcolonial Studies, Cultural Studies, Ethnic Studies, Epistemologias do Sul, entre outras (CAHEN; BRAGA, 2018). Entretanto, se questionamos a própria constituição de “correntes” ou “escolas teóricas” e a posição do sujeito pesquisador, acreditamos que essas perspectivas seguem um padrão hegemônico de ciência, baseando-se ou se orientando por sujeitos que ocupam lugares de poder e se beneficiam dele.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010), em suas reflexões sobre práticas e discursos descolonizadores, critica uma elite que adota discursos coloniais e ainda que se digam “pós coloniais” se baseiam em uma estrutura colonial de opressão. A autora, ativista, feminista, boliviana, de origem aimara, aponta a tendência de diversos autores decoloniais “consagrados” que se apropriaram de bases críticas pós-coloniais da Ásia e América Latina e criaram um “império do império”, contrariando a coerência da própria reflexão decolonial. Silvia Cusicanqui propõe que se aprenda muito mais com atos do que com palavras descoloniais, vislumbrando e realizando a descolonização não conceitualmente, mas em tempo real, concreto, presente (RIVERA, 2010).

Nessa perspectiva há a necessidade de olharmos para as inúmeras mulheres feministas que constroem o giro decolonial implicadas no reconhecimento das contradições e lugares nessa construção que se dá mais na prática do que na teoria. Assim, faço das epistemologias feministas decoloniais como minha base crítica para rever o sujeito da ciência e, assim, pôr em crítica perspectivas que analisam o projeto modernidade-colonialidade e o processo de constituição do Estado e suas políticas.

Dito isso, um ponto central na crítica do feminismo decolonial é reconhecer que, em se tratando de uma sociedade constituída a partir de demarcações sociais coloniais, somos todas atravessadas e reprodutoras dessa lógica. Ao mesmo tempo que nos propomos a um olhar decolonial, também reproduzimos a colonização. Desse modo, algumas premissas apontadas como direções nas pedagogias feministas descoloniais compreendem que só pode haver intenção decolonial se houver um exercício permanente de crítica de nossas ações e posturas políticas.

É preciso reconhecer a heterogeneidade dos saberes, não repetindo o exercício da universalidade total dos colonizadores; pluralizar a anunciação reconhecendo diversidade de experiências e vozes; construir premissas comuns a partir das experiências e caminhos, além de reconhecer o feminismo decolonial como um movimento de construção, de contradições e de diferenças (CARIÑO et. al, 2017, p.519).

O processo de construção e desconstrução dessa perspectiva analítica mais do que se estruturar como “corrente de pensamento” se propõe a refletir sobre experiências múltiplas. Tais experiências, nem sempre convergentes, tecem fios para uma reflexão construída a partir de um diálogo complexo que produza eco em nós mesmas, mulheres latino-americanas (CARIÑO et. al, 2017) ou améfrico-ladinas ou ladino-amefricanas, como diria Lélia Gonzalez (1984). Afinal, é com um posicionamento ético de olhar para nossas diferenças, de contextos, lugares e experiências, que se encontra o feminismo decolonial.

É desde esse lugar que o feminismo decolonial faz a crítica radical à modernidade/colonialidade reconhecendo a heterogeneidade dos saberes e praticando a “heterarquia” de poderes. Nessa perspectiva, Ochy Curiel (2007) vai além do conceito de colonialidade do poder esboçado por Quijano¹¹ e analisa o heteropatriarcado como estruturante da sociedade e do modo de se fazer política. A autora aponta que há questões tratadas pelos estudos feministas anteriormente à constituição do conceito de colonialidade do poder, tais como questões relativas tanto a naturalização do controle eurocêntrico de território e seu impacto nas relações intersubjetivas e culturais; quanto também o uso do corpo como espaço onde se exerce a dominação e exploração e as opressões de gênero (CURIEL, 2007, p.94).

Por sua vez, María Lugones (2008) também propõe outra análise trabalhando no conceito de colonialidade do poder de Quijano, criticando o

uso restrito que o autor faz de gênero, limitando-se a um sentido binário, usual do capitalismo global. Existe um sistema de gênero moderno/colonial e, portanto, gênero deve ser compreendido sob perspectivas que não afirmem a lógica patriarcal e heterossexual. É preciso compreender os processos históricos específicos da organização de gênero no sistema moderno/colonial de gênero e, sobretudo, considerar a racialidade.

A ideia de gênero, essa construção moderna, que tinha no homem branco a legitimidade e figura ideal, não era atribuída aos colonizados/escravizados. A estes estava imposto o lugar do não-humano e, dessa forma, a divisão animalesca de macho e fêmea, isto é, o sexo. Lugones assinala que essa noção gendrada está associada a civilidade, a noção de civilização. Entretanto, para os colonizadores a ideia de civilidade do sujeito colonizado significava sua subalternização e ao fim e ao cabo sua aniquilação

Desta forma, a inscrição normativa de gênero não está ligada apenas aos aspectos reprodutivos e sexuais, mas sim relacionados ao projeto de violência epistêmica, cultural, de vida. Lugones afirma: “a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais” (LUGONES, 2014, p. 938).

Nessa definição da autora de colonialidade de gênero atribui-se a distinção de gênero e sexo aos sujeitos humanos e não-humanos, a opressão de gênero racializada capitalista. Lugones nomeia de feminismo descolonial a possibilidade de superar tal colonialidade de gênero.

[...] el feminismo descolonial es sobre todo una apuesta política que tiene como objetivo dismantelar desde distintos lugares el sistema moderno/colonial patriarcal, capitalista, racista, sexista, cuya pretensión de una superioridad europea se ha convertido, desde 1492, en una aspiración y al mismo tiempo en una negación de lxsotrxs, lxs colocadxs em la línea de lo no humano (CARIÑO, et. al, p.523, 2017).

Bem, se é a partir da criação de categorias, de binaridade e da separabilidade de raça que construímos e nos constituímos na sociedade capitalista, decerto é com nossos corpos que vivemos essa experiência. Experiência essa que é viva, que é atravessada, que é localizada em todos os lugares que ocupamos e pertencemos. Pensar esse corpo, o corpo de quem

produz e de quem sofre com toda essa violência nas formas de atuação da colonialidade, é imprescindível para avançarmos na crítica decolonial.

Corpo-campo, corpo-saber: é a partir do corpo que se in(e)screve

O projeto colonial foi bem-sucedido na construção de uma sociedade racista, sexista, classista, cishetronormativa e lgbtfóbica, em que se pratica a intolerância religiosa e a violência se torna imperativa diante da diferença entre os corpos. Diferença essa que por séculos foi diligentemente formulada pelo projeto da empresa colonial moderna. Mas, por que aqui, em terras Ocidentais, é tão natural odiar, criminalizar, excluir e matar aqueles corpos caracterizados como “dissidentes”?

O que eu posso dizer, a partir do meu corpo de mulher negra, periférica é que o incômodo/ojeriza que causamos nos corpos brancos, principalmente os masculinos (vistos como a norma) tem feito parte da nossa trajetória nesse mundo. Isso se explica por dois motivos, um é porque nosso corpo é um corpo território-ancestral; carregamos os saberes de nossos antepassados e pensamos nosso lugar no mundo a partir dele. O segundo motivo é porque também falamos desde um corpo atravessado pela experiência do trauma. Não é agradável para os corpos que estão no lugar da norma tomar conhecimento, tanto das maneiras de produzir conhecimento fora da lógica cartesiana ocidental, quanto dos traumas que causam nos corpos situados como “dissidentes”.

O que estou querendo dizer é que a violência perpetrada pelo homem branco opera de diversas maneiras, em diferentes esferas sociais, mas que a “humanidade branca” não está preparada para ter essa conversa. O fato é que, como nos ensina o povo Yorubá, , *Ùnjé Pè Ìlú Ìlá Àjé Ùnló*, ou quem come quiabo não pega feitiço, é importante fazermos essa discussão por dentro do ambiente acadêmico e desvelarmos como o Ocidente se estruturou a partir das diferenças anatômicas dos corpos, estabelecendo sociedades extremamente hierarquizadas e intolerantes às diferenças. Discuto, a partir do trabalho *A Invenção das Mulheres* (2004) da socióloga Yorubá Oyèrónké Oyèwùmí em diálogo com o feminismo decolonial de María Lugones.

A sociedade como um “corpo” e a “Bio-lógica” que organiza o Ocidente: rumo à construção de um feminismo descolonial

Posso dizer que descobri que a sociedade é um corpo quando ingressei no doutorado e comecei a me aventurar pelo campo acadêmico. Minha experiência na academia é interessante porque ilumina determinadas hierarquias ditadas pelo corpo que existem dentro de diversos espaços sociais (acadêmicos e não acadêmicos), mas que muitas vezes são invisibilizadas.

A pós-graduação é o lugar privilegiado do exercício do saber-poder, é a fortaleza do racismo institucional onde homens brancos assumem o topo da hierarquia. Todavia assumem o topo não porque realmente são mais competentes ou são mais sábios, mas porque toda uma estrutura social foi criada de maneira que homens-brancos dominassem os espaços onde se produz conhecimento. O mundo foi criado a partir deles e para eles como um sistema que se retroalimenta para que tudo permaneça sempre da mesma maneira: homens brancos no topo e mulheres negras na base.

Existe uma hegemonia masculina branca nos ambientes acadêmicos, fato constatado pelas pesquisas que dão conta do número de professores e professoras brancas que ocupam o cargo de docente nas universidades. Pude vislumbrar essa realidade no meu curso de doutorado porque no programa que cursei não havia (nem houve durante os seis anos que permaneci lá) sequer um único professor/a negro/a.

Mas como se constrói uma máquina que produz a hegemonia para determinados corpos em detrimento de outros? A filósofa Oyèrónké Oyěwùmí nos diz que a biologia é o destino e está configurada como o marco do pensamento Ocidental. Pois, a determinação de quem é quem, seja na polis de Aristóteles ou quem é pobre nos Estados Unidos hoje, a noção de que a diferença e a hierarquia na sociedade seguem uma “Bio-lógica” determinadas continua a ter imensa credibilidade (OYEWÙMI, 2004, p. 391).

Oyewùmi assinala que para o Ocidente a diferença é tida como degeneração, uma ideia construída pelos pensadores europeus, principalmente no século XIX. E a degeneração reunia duas noções de diferença, uma científica (um desvio do tipo original) e a outra moral

(desvio de uma norma de comportamento). A autora aponta que as duas noções possuem o mesmo significado, isto é, a degeneração como degradação.

A partir disso, os sujeitos que estão em lugares de poder estabelecem a sua própria biologia como superior, com o intuito de manter privilégio e domínio sobre os “Outros”. Assim, o corpo diferente é visto como geneticamente inferior e muitas vezes isso é usado para justificar a posição social desfavorecida.

A noção de sociedade que emerge dessa concepção é que a sociedade é constituída por corpos e como corpos – corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres. Uso a palavra “corpo” de duas maneiras: primeiro, como uma metonímia para a biologia e, segundo, para chamar a atenção para a fisicalidade que parece estar presente na cultura ocidental. Refiro-me tanto ao corpo físico como às metáforas do corpo (OYEWÙMI, 2004, p. 392).

Os corpos assumem tamanha importância nas sociedades Ocidentais porque esta entende o mundo prioritariamente por meio da visão. O sentido da visão cria a diferença entre os corpos em termos de cor da pele, gênero, território etc. Segundo a lógica Ocidental ao direcionarmos o olhar para determinados indivíduos inferimos seu lugar social (ou falta dele), crenças, o que esse corpo é capaz e o que não é capaz de fazer.

Por isso relatei no início desta seção que o espaço acadêmico se configura como um dos lugares privilegiados para entendermos que corpos são alicerces sob o qual a ordem social se estabelece (OYEWÙMI, 2004, p. 395). Em outras palavras, o meu corpo de mulher negra, periférica, vinda das camadas mais baixas da sociedade não foi reconhecido como um corpo legitimamente capacitado para produzir conhecimento naquele espaço hegemonicamente ocupado por corpos brancos masculinos. Isso fez com que durante algum tempo o epistemicídio fosse perpetrado contra o meu corpo.

Trazendo para a leitura de María Lugones sobre os corpos colonizados, a autora demonstra que esses corpos, ou seja, identificados como diferentes e localizados territorialmente do norte global, justificavam sua classificação em corpos não-humanos. Mais do que isso, nas palavras da autora:

A “missão civilizatória” colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático (por exemplo, alimentando cachorros

com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas) (LUGONES, 2014, p. 937).

Tanto Oyewùmi quanto Lugones compartilham a ideia de que o gênero foi uma imposição colonial. A categoria de “colonialidade de gênero” de María Lugones corresponde ao que Oyewùmi aponta como “a invenção da categoria mulher” imposta ao povo Yoruba, cujos corpos foram violentamente colonizados pelo homem branco europeu.

O trabalho das duas intelectuais se aproxima na medida em que nos alerta para corpos gendrados, racializados por conta do evento da colonização, que na leitura de ambas, se apresentam como categorias inventadas com o objetivo de dominação. Oyewùmi nos diz que a categoria mulher foi inventada e Lugones reforça a possibilidade de desconstrução da ideia dessa categoria como monolítica, homogênea e normatizadora.

Em outras palavras, ao ler pela primeira vez o texto de Lugones intitulado *Rumo a um Feminismo Descolonial* (2014) tinha a expectativa de que a autora nos apontasse a saída para construirmos, aqui, na Améfrica Ladina (usando o termo de Lélia Gonzalez) uma corrente de luta política fora da lógica europeia, algo que falasse mais a partir de nossa realidade subalternizada. Porém, Lugones faz muito mais do que isso, ela sinaliza para a necessidade de descolonizarmos o gênero. Para a autora a descolonização do gênero representa uma práxis, isto é, devemos nos dedicar em construir uma crítica à opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada (TOLENTINO; BATISTA, 2017).

Daí, a interseccionalidade¹² surge como horizonte epistêmico no trabalho de Lugones e nos encaminha a pensar que talvez o primeiro passo para essa descolonização do gênero, que a autora se refere, tenha que vir do reconhecimento de que além de sermos plurais, somos corpos atravessados por muitas feridas coloniais. Quando a autora se refere a uma práxis, ou que precisamos reconhecer as histórias umas das outras, significa

[...] a tarefa da feminista decolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la. Ao vê-la, ela vê o mundo renovado e então exige de si mesma largar seu encantamento como “mulher”, universal, para começar a aprender sobre as outras que resistem à diferença colonial (LUGONES, 2014, p. 948).

Gostaríamos de enfatizar nesse texto que Lugones nos deixa o legado da esperança de transformação. Não uma esperança moldada por expectativas ilusórias, mas sim, uma esperança que pavimenta um caminho,

um solo fértil, onde podemos construir um mundo em que as diferenças estão postas, mas elas não nos impedem de lutarmos coletivamente por um mundo em que corpos não serão julgados pela diferença. Afinal, como afirma lindamente María Lugones (2014, p. 951), “estamos nos movendo em um tempo de encruzilhadas, de vermos umas às outras na diferença colonial construindo uma nova sujeita de uma nova geopolítica feminista de saber e amar”.

Confluindo o feminismo amefricano de Lélia Gonzalez com o feminismo decolonial de María Lugones

Caminhando no sentido de desvelar os caminhos do feminismo decolonial na construção de uma nova posição como sujeitas, precisamos localizar na realidade brasileira a invisibilização do pensamento de autoras que há décadas fazem uma profunda leitura da racialização e colonialidade como estruturante. Dessa forma, lançamos mão de Lélia Gonzalez, mulher preta, intelectual reconhecida internacionalmente por sua militância e produção de sentidos localizados em Améfrica, cujo eixo de análise da formação social brasileira entrelaçava o sexismo e o racismo (GONZALEZ, 1984).

Assim como Lugones defendia a necessidade de construirmos um feminismo pautado na diferença, a partir de corpos colonizados e localizados na “periferia”, Lélia Gonzalez propõe um feminismo que ilumine a diferença produzida em um território cuja influência histórico-cultural é indígena e africana. Nos parece que produzir desde a encruzilhada é a proposta das duas autoras.

Lélia já na década de 80, apontava questões tratadas pela decolonialidade. Em seu texto *Por un feminismo afrolatinoamericano* (1988), Lélia faz críticas ao movimento feminista na América Latina. A intelectual aponta para o fato de existirem contradições internas advindas da desigualdade racial no Brasil e em toda América Latina. Segundo Lélia, essas desigualdades não são vistas como fator estruturante na formação de nossa sociedade e não são consideradas tanto na análise quanto na militância feminista.

Lélia reconhece o quanto o feminismo, enquanto movimento e mudança paradigmática, transformou o mundo, e chama de irmãs àquelas companheiras brancas comprometidas com o aprofundamento do marcador

social da raça dentro do próprio movimento. Entretanto, questiona o porquê do feminismo “esquecer” da questão racial. Para Lélia, há dois pontos importantes nisso: o racismo por omissão, já que o feminismo se orienta por uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista da realidade; e, além disso, usa do conceito psicanalítico do sujeito-suposto-saber para dizer “o eurocentrismo e seu efeito neocolonialista acima mencionados também são formas alienadas de uma teoria e de uma prática que se percebe como libertadora” (GONZALEZ, 1988, p.14).

A autora convoca o feminismo a considerar o caráter multirracial e pluricultural das sociedades dessa região. Sem isso, o feminismo incorreria em um racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizado e branco. Ao mesmo tempo ela também percebe que há mudanças sendo produzidas a partir da década de 80.

O entendimento e a solidariedade se ampliaram nos anos 80, graças as próprias modificações ideológicas e de conduta dentro do MM: Um novo feminismo se delineava nos nossos horizontes, aumentando nossas esperanças pela ampliação das suas perspectivas. (GONZALEZ, 1988, p.19)

Lélia com a criação da categoria “Amefricanidade” enquanto uma categoria político-cultural já anunciava a interligação de estrutura de hierarquização, propondo uma leitura deslocada da Europa mas voltando-se à América, a experiência e leitura desde a experiência de África em diáspora e indígena. Lélia compreende o racismo e o sexismo como estruturas de dominação da sociedade e do Estado, e denuncia que essa intersecção produzia, desde a colonização, a sustentação do modelo de opressão e exploração da sociedade. Não esta, como aponta Cardoso (2019), que dialoga diretamente com o conceito de colonialidade de gênero proposto por María Lugones.

Acreditamos que Lélia Gonzalez se conecta a María Lugones quando entende que os corpos das fêmeas não-humanas, localizadas em território amefricano, foram generificados e racializados pelo colonialismo com o intuito de sustentar e regular o modelo capitalista de exploração e opressão e também regular as relações sociais, afetivas e sexuais (CARDOSO, 2019, p. 46).

Essa confluência de saberes entre as duas intelectuais está presente no trabalho de Lugones quando a autora traz para a roda e torna visível o lugar ocupado por mulheres em comunidades indígenas americanas. Ao destacar o lugar da mulher indígena da etnia Yuma, como a primeira força do

universo e que todas as atividades tribais somente são autorizadas a acontecer por conta desse entendimento coletivo, intersubjetivo, Lugones aponta para a possibilidade de desconstrução da colonialidade de gênero e desnuda o quanto o colonialismo foi violento ao impor a supremacia masculina nas sociedades Ocidentais.

Esse trabalho de revelar e apontar caminhos também é realizado por Lélia Gonzalez. Lélia em diversos textos faz questão de trazer ao conhecimento a importância das mulheres africanas para suas comunidades. A autora nos conta que no século XVIII, na parte Leste da Jamaica vive uma mulher guerreira e matrigestora de sua comunidade. Nanny, de acordo com Lélia, representa uma ancestralidade mítica para a comunidade Maroon, porque ultrapassa os limites da mera liderança mortal, nas palavras da autora:

É no contexto de um grande corpus de história oral dos maroons da Moore Town de hoje que emerge, com um brilho intenso e único, a figura de Nanny ou 'Grandy Nanny' como a maior heroína de seu povo. Ultrapassando os limites da mera liderança mortal, transformou-se em ancestral mítica originária de quem todos os maroons se consideram descendentes. Dizendo-se pertencentes a uma família ou a um clã, afirmam sua consaguinidade pelo fato de serem Nanny yoyo. Este último termo significa progênie, 'filhos', e também sinônimo de maroom. [...] as lendas a seu respeito sublinham o caráter sobrenatural de Nanny: seus grandes poderes derivam do seu contato e conhecimento íntimo do mundo do espírito, isto é do reino dos ancestrais. Nesse sentido, enquanto mediadora entre vivos e mortos, ela simboliza a continuidade das sociedades maroon no espaço e no tempo (GONZALEZ, 2018, p. 339).

Seja na representação como figura central para o povo Yame ou para os maroons, essas mulheres de etnias distintas publicizadas por Lélia Gonzalez e María Lugones demonstram que os mundos pré-coloniais, e até mesmo os coloniais, se organizavam a partir de outras lógicas. O patriarcalismo estava ausente de muitas dessas comunidades, com isso, as autoras derrubam a ideia de um patriarcado universal e trans-histórico, além de indicarem a invenção de categorias como raça e gênero.

Se foram inventadas ou colonizadas, podemos reinventá-las ou descolonizá-las; é nessa premissa que as duas intelectuais acreditam. Contudo, e nós, feministas da contemporaneidade, qual o caminho a ser seguido? Como faremos para nos descolonizarmos dentro da diferença? Será que o caminho é começarmos abandonando o conceito/palavra "feminismo" (já tão estereotipada e estigmatizada) que por décadas representou apenas as mulheres brancas e adotarmos uma outra linguagem?

Devemos inventar outra linguagem que designe melhor um movimento que precisa ser pensado e reformulado de dentro da diferença?

Pra nós, é só olharmos para trás, para nossas ancestrais – como bem nos revelou Gonzalez e Lugones por meio de seus legados – que chegaremos a uma resposta. Ambas já indicaram inclusive que nós, normatizadas como mulheres, habitamos a diferença. Talvez precisaríamos fazer como o povo Yorubá, que não possui léxicos específicos para as categorias homem e mulher. Nessa cultura não existe uma diferenciação determinada pelo corpo, e tampouco o corpo impõe quem você será, que papéis assumirá na sociedade.

Podemos acionar um signo ancestral, que é o Sankofa. “Volte e pegue”, é isso que nos ensina o Adinkra (representação gráfica) do povo Akan, representado por um pássaro com um longo pescoço voltando-se para trás e pegando um ovo. É voltando ao passado e aprendendo com a nossa ancestralidade, seus modos de vida, e aplicarmos no hoje. Portanto, a missão é simples e complexa ao mesmo tempo; basta voltar e pegar. Dessa maneira, nos cabe, enquanto mulheres feministas, a reflexão: algum dia seremos capazes de voltarmos para trás e aprendermos com essas mulheres míticas-ancestrais a caminharmos juntas apesar das diferenças?

Considerações finais

Finalizamos este ensaio com questões abertas para que possamos avançar na transformação de condições determinadas pela colonialidade que impactam nos corpos e subjetividades. A complexidade e pluralidade que uma leitura feminista decolonial se propõe decerto considera nossos pontos de partida, nossas inscrições. Ao considerar nossas diferenças, só podemos afirmar a pluralidade de sentidos e caminhos, de olhares e de leituras frente os enfrentamentos que precisamos construir visando o rompimento das matrizes coloniais que estruturam a sociedade.

Esta, por sua vez, pode caminhar menos no sentido de reafirmação das racionalidades feministas e mais no voltar-se com Sankofa, no resgate da ancestralidade que culmina nossa constituição enquanto seres. O que temos aqui, nessa busca é que com Lugones, com Lélia, com Oyèrónké, Ochy Curiel, Silvia Cusicanqui, e tantas outras, e tantas nós, podemos confluir perspectivas e pensamentos de libertação. E nesta caminhada, que fazemos juntas, na luta decolonial e até mesmo contracolonial é possível quando nos

localizando, nos situando e reconhecendo nossas diferenças e fazendo delas material importante para as possibilidades colocadas desde a encruzilhada.

Referências

- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. 4 ED. EUA: Aunte Lute Books, 2012.
- CAHEN, M.; BRAGA, R. *Para além do pós (-) colonial (Org.)*. 1.ed. São Paulo: Alameda, 2018.
- CARDOSO, CLÁUDIA PONS. *Amefricanidade: Proposta feminista negra de organização política e transformação social*. LASAFORUM , v. 50, p. 44-49, 2019.
- CARIÑO, C; CUMES, A; CURIEL, O; GARZÓN, M.T.; MENDOZA, B; OCHOA, K; LONDOÑO, A. *Pensar, sentir y hacer pedagogías feministas descoloniales: Diálogos y puntadas*. IN: WALSH, C. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. TOMO II. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, p. 509-536, 2017.
- CURIEL, O. *Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista*. Colômbia: Nómadas, v. 26, p. 92-101, 2007.
- GONZALEZ, L. *Racismo e Sexismo na cultura brasileira*. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.
- _____. *Por um feminismo afrolatinoamericano*. *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988
- _____. *Nanny*. In: GONZALEZ, L. *Lélia Gonzalez: Primavera para as Rosas Negras*. 1. ed. São Paulo: Diáspora Africana, 2018. cap. 36, p. 335-342.
- HARAWAY, D. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.
- KILOMBA, G. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Jess Oliveira (trad). 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LUGONES, M. *Colonialidad y Genero*. Bogotá-Colômbia: Tabula Rasa, n.9: 73-101, 2008.

- _____. Rumo a um feminismo descolonial. Florianópolis: Revista Estudos Feministas, v. 22, n.3, 2014
- OLIVEIRA, J.M. A necropolítica e as sombras na teoria feminista. *exæquo*, n.29, 2014.
- OYĚWÙMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8* por Juliana Araújo Lopes
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidade. Lima: Perú Indígena. v.12, n.29, p.11-20, 1992.
- RIBEIRO, D. O que é lugar de fala? Letramento Editora e Livraria LTDA, 2018.
- RIVERA, C. S. Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- SILVA, D. F. Sobre diferença sem separabilidade. In: VOLZ, J.; REBOUÇAS, J. 32ª Bienal de São Paulo: Incerteza Viva: Catálogo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, p. 57-66, 2016.
- SCHUCMAN, L.V. Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo / Lia VainerSchucman; orientadora Leny Sato. São Paulo, 2012.
- TOLENTINO, Juliana Gonçalves; BATISTA, Nicole Faria. Gênero, sexualidade e decolonialidade. Reflexões a partir de uma perspectiva lésbica. *Revista Três Pontos*, Minas Gerais, v. 14, ed. 1, pp. 46-51, 2017. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistatrespontos/article/view/15229>>. Acesso em: 28 set.2020>.

Notas sobre capitalismo e ajustes coloniais

*Letícia Gonçalves
Ana Amélia Lage Martins*

Introdução

A Organização das Nações Unidas criou, em 2010, uma entidade destinada à promoção da *Igualdade de Gênero e Empoderamento das Mulheres*, também conhecida como ONU Mulheres. Este braço da instituição tem como objetivo anunciado “fortalecer e ampliar os esforços mundiais em defesa dos direitos humanos das mulheres”. Trata-se de um organismo que dá continuidade ao Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher, órgão do sistema ONU criado em 1976 destinado a questões relacionadas aos “direitos da mulher”, especialmente aqueles relacionados à participação na política, à gestão reprodutiva e à segurança econômica.

Com sede em Nova Iorque e escritórios regionais em diversos países da África, América, Ásia e Europa, a ONU Mulheres desenvolve ações a partir de seis linhas prioritárias: 1) liderança e participação política das mulheres; 2) empoderamento econômico; 3) fim da violência contra mulheres e meninas; 4) paz e segurança e emergências humanitárias; 5) governança e planejamento; 6) normas globais e regionais. Sua atuação em cada país acontece por meio de parcerias com organizações da sociedade civil, órgãos dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, Universidades e empresas, que viabilizam projetos destinados ao combate da violência de gênero, à equidade de gênero, à inserção das mulheres no mercado de trabalho, aos direitos sexuais e reprodutivos, HIV e Aids, paz e segurança, dentre outros (ONU MULHERES, 2020).

Uma das principais bandeiras defendidas pela organização é a da igualdade de gênero, que se constitui como um dos “Objetivos do Milênio”¹³ e da Agenda 2030, instrumentos consolidados pelas Nações

Unidas e em torno dos quais foi construído um amplo consenso cujo horizonte discursivo é o “desenvolvimento sustentável”.

Considerando a ideia de igualdade de gênero e empoderamento preconizada na atuação da ONU Mulheres, o presente trabalho problematiza, à luz da epistemologia decolonial, sobretudo do pensamento da filósofa María Lugones, como estas noções, ao serem incorporadas e interpretadas pela organização reforçam, através de ajustes, ou mediações, o projeto colonial inaugurado pela invasão das Américas e que se perpetua nas sociedades latino-americanas.

ONU Mulheres: igualdade de gênero e empoderamento

A igualdade de gênero e o empoderamento das mulheres, que nomeiam o próprio órgão do Sistema ONU destinado ao subcampo denominado “direitos das mulheres”, compreendem o eixo discursivo transversal que sustenta a atuação da ONU Mulheres, e mesmo da ONU, em diferentes lugares do mundo. No Brasil, em conformidade com suas linhas prioritárias, a atuação da agência transnacional, segundo informações recolhidas no site da organização¹⁴, acontece atualmente por meio das seguintes áreas: a) empoderamento econômico; b) liderança e participação política; c) fim da violência contra as mulheres; d) paz e segurança; d) normas globais e regionais; e) governança e planejamento; f) HIV e Aids. Todas elas estão, de alguma maneira, relacionadas às metas estabelecidas pela Agenda 2030 e se desdobram em programas, editais de financiamento, projetos interinstitucionais, parcerias com grandes empresas, Universidades, organizações da sociedade civil, campanhas de informação e comunicação e outras formas de ação.

O “empoderamento econômico” anuncia ações destinadas à: “reformas para dar às mulheres direitos iguais aos recursos econômicos; reconhecer e valorizar o trabalho doméstico e de cuidado não remunerados; políticas de proteção social e a promoção da responsabilidade compartilhada dentro e fora do lar pelas tarefas relacionadas ao cuidado e reprodução social” (ONU MULHERES, 2020). O racismo e o sexismo são, segundo a organização, elementos que estruturam “padrões de desigualdade social, os quais vulnerabilizam as condições de vida das mulheres, em especial mulheres negras e indígenas”. (ONU MULHERES, 2020¹⁵).

Na área “liderança e participação política”, a organização reafirma, a partir da ideia de democracia paritária¹⁶, a necessidade de inclusão das mulheres na “tomada de decisão, junto com os homens, para contribuir na agenda pública com perspectiva de gênero” (ONU MULHERES, 2020), destacando a necessidade de participação política das mulheres em todos os espaços de poder, sejam eles formais ou informais, como modo de garantir “a sua diversidade e o fortalecimento dos movimentos de mulheres e feministas: negras, indígenas, ciganas, rurais, jovens” (ONU MULHERES, 2020). Esta área engloba projetos destinados a “mulheres indígenas”, “mulheres negras”; “mulheres rurais”; “mulheres jovens” e “mulheres LGBT”.

No campo “fim das violências contra mulheres” estão o programa *Prevenção e Acesso aos Serviços Essenciais para Erradicar a Violência contra as Mulheres e Meninas* e a proposição de ações no campo da arte, cultura, educação, esportes, tecnologias de informação e comunicação por meio das quais são promovidas a prevenção da violência de gênero (ONU MULHERES, 2020).

O campo “paz e segurança” reconhece, a partir da *Resolução da ONU sobre Mulheres, Paz e Segurança*, a participação das mulheres como fundamental para alcançar e manter a paz e sublinha o papel das mulheres como atores nas articulações em torno da paz em situações de conflito.

A área “normas globais e regionais” propõe, por sua vez, ações para transversalidade de gênero dentro do escopo de trabalho da própria ONU, apoio às ações da sociedade civil e pessoas defensoras de direitos humanos, bem como ações específicas relacionadas à Década Internacional de Afrodescendentes. Sobre esta última, afirma o órgão que: “No Brasil, as ações visam entre outros, enfrentar o racismo institucional, reduzir a mortalidade da juventude negra, empoderar as mulheres negras e apoiar implementação de ações voltadas à saúde da população negra”. (ONU MULHERES, 2020).

No campo da governança e planejamento, a organização tem em vista a garantia da participação “plena e efetiva das mulheres e a igualdade de oportunidades para a liderança em todos os níveis de tomada de decisão na vida política, econômica e pública” (ONU MULHERES, 2020). E, finalmente, na área “HIV e Aids”, considera que “a desigualdade de gênero contribui para a disseminação do HIV” (ONU MULHERES, 2020). O site indica que a partir de parcerias com a UNAIDS – Programa Conjunto das

Nações Unidas sobre HIV/ Aids, a União Europeia, o UNFPA – Fundo de População das Nações Unidas, a ONU Mulheres realiza ações especialmente relacionadas à informação e comunicação neste campo.

O empoderamento das mulheres na concepção da ONU Mulheres

Empoderar mulheres e promover a equidade de gênero em todas as atividades sociais e da economia são garantias para o efetivo fortalecimento das economias, o impulsionamento dos negócios, a melhoria da qualidade de vida de mulheres, homens e crianças, e para o desenvolvimento sustentável (ONU MULHERES, 2020)

Importante eixo do trabalho da ONU Mulheres, o empoderamento é pensado sobretudo por meio da “inclusão” das mulheres no mercado de trabalho e estímulo a iniciativas que valorizem o empreendedorismo e a ocupação paritária de campos de trabalho por homens e mulheres. Através de uma cooperação entre ONU Mulheres e o Pacto Global das Nações Unidas, foram criados os “Princípios de empoderamento das mulheres”, os quais se constituem em diretrizes destinadas a empresas e outras organizações: São elas (ONU MULHERES, 2020).

1. Estabelecer liderança corporativa sensível à igualdade de gênero, no mais alto nível.
2. Tratar todas as mulheres e homens de forma justa no trabalho, respeitando e apoiando os direitos humanos e a não-discriminação.
3. Garantir a saúde, segurança e bem-estar de todas as mulheres e homens que trabalham na empresa.
4. Promover educação, capacitação e desenvolvimento profissional para as mulheres.
5. Apoiar empreendedorismo de mulheres e promover políticas de empoderamento das mulheres através das cadeias de suprimentos e marketing.
6. Promover a igualdade de gênero através de iniciativas voltadas à comunidade e ao ativismo social.
7. Medir, documentar e publicar os progressos da empresa na promoção da igualdade de gênero.

Por meio da realização do prêmio *Prêmio WEPS Brasil – Empresas Empoderando Mulheres*, a organização incentiva e reconhece ações empresariais que buscam “equidade de gênero e o empoderamento das mulheres no Brasil” (ONU MULHERES, 2020). Assim como igualdade de gênero, a noção de empoderamento organiza as mais diversas frentes de

atuação da ONU Mulheres, as quais visam “grupos” “diversos” de mulheres.

O empoderamento não se restringe, contudo, ao campo econômico. O *Glossário de Termos do Objetivo de Desenvolvimento Sustentável 5*¹⁷ compreende empoderamento das mulheres como o controle das mulheres sobre o seu desenvolvimento que implica na criação, pelo governo e sociedade, de condições de apoio para garantir “a possibilidade de realizarem todo o seu potencial na sociedade e a construírem suas vidas de acordo com suas próprias aspirações” (ONU MULHERES, 2016, p. 15). O empoderamento inclui, para as mulheres:

[...] o direito à liberdade de consciência, religião e crença; sua total participação, em base de igualdade, em todos os campos sociais, incluindo a participação no processo decisório e o acesso ao poder; o reconhecimento explícito e a reafirmação do direito de todas as mulheres a acessarem e de controlarem todos os aspectos de sua saúde; o acesso das mulheres, em condições de igualdade, aos recursos econômicos, incluindo terra, crédito, ciência e tecnologia, treinamento vocacional, informação, comunicação e mercados; a eliminação de todas as formas de discriminação e violência contra as mulheres e meninas; e o direito à educação e formação profissional e acesso às mesmas. Para fomentar o empoderamento das mulheres é essencial elaborar, implementar e monitorar a plena participação das mulheres em políticas e programas eficientes e eficazes de reforço mútuo com a perspectiva de gênero, inclusive políticas e programas de desenvolvimento em todos os níveis (ONU MULHERES, 2016, p.15)

Já a igualdade de gênero é trazida pelo referido *Glossário* como a igualdade em direitos, responsabilidades e oportunidades das mulheres e dos homens, de meninas e meninos. Assinala a organização que:

Igualdade não significa que mulheres e homens são os mesmos, mas que os direitos, responsabilidades e oportunidades dos homens e das mulheres não devem depender do fato de nascerem do sexo masculino ou feminino. Igualdade de gênero indica que os interesses, necessidades e prioridades de homens e mulheres devem ser levadas em consideração, reconhecendo a diversidade dos diferentes grupos de homens e mulheres. A igualdade de gênero não é uma questão das mulheres, mas deve envolver igualmente homens e mulheres. Igualdade entre mulheres e homens é uma questão de direitos humanos e também condição para e indicador de desenvolvimento sustentável centrado nas pessoas para que seja plenamente alcançada, deverá incluir as especificidades de mulheres negras, indígenas, quilombolas, lésbicas e bissexuais, pessoas trans, entre outras (ONU MULHERES, 2016, p. 17).

Definidos nestes termos, igualdade de gênero e empoderamento são eixos convergentes ao universo programático de todos os escritórios na América Latina e Caribe atualmente.

A epistemologia decolonial

As perspectivas epistemológicas e ético-políticas trazidas pelos estudos decoloniais produzidos a partir do grupo Colonialidade/Modernidade ampliaram significativamente os modos de compreensão das sociedades latino-americanas. O grupo Colonialidade/Modernidade é fruto de um esforço iniciado por um conjunto de intelectuais latino-americanos que viviam nos EUA no início da década de 1990¹⁸ e que, inspirados(as) pelos estudos subalternos sul-asiáticos, fundaram um grupo latino-americano de estudos subalternos. Trata-se de um movimento que inseriu efetivamente a América Latina no debate pós-colonial mobilizado a partir da década de 1960¹⁹ e que aprofundou os esforços históricos de Bolívar, Martí e outros que, desde o século XIX, já colocavam a colonialidade no núcleo do pensamento político latino-americano (BALLESTRIN, 2013).

O eixo orientador do pensamento produzido pelo grupo Modernidade/Colonialidade, que hoje representa uma virada epistemológica importante para as Ciências Sociais, é a compreensão de que o que conhecemos como Modernidade se constituiu através de um padrão específico de poder global capitalista estabelecido por meio da colonialidade. Este padrão, inaugurado no século XVI a partir da dominação dos recursos e povos das Américas pelos europeus, se organiza, primordialmente, a partir de dois processos históricos convergentes: a) a codificação e hierarquização das diferenças entre “conquistadores” e “conquistados” a partir da ideia forjada de raça e gênero (QUIJANO, 2000; LUGONES, 2014) ou seja, a produção ideológica de uma suposta diferença biológica que resultava na inferioridade dos povos autóctones frente aos europeus; b) a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e produtos, em torno do capital e do mercado (QUIJANO, 2000).

A ideia de raça foi, segundo Quijano (2000), fundamental para fundar relações sociais estabelecidas por meio tanto da fixação de identidades antes inexistentes, tais como negros, índios e mestiços, bem como para reorientar outras identidades, como a do português e espanhol, antes relacionadas apenas ao território de origem. À medida em que estas relações sociais se configuravam em relações de dominação, estas identidades foram

associadas a hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes ao padrão de dominação colonial que se impunha. Estas hierarquias, os lugares e os papéis sociais eram representados, por seu turno, como elementos essencialmente constitutivos destas identidades. Assim, raça e identidade foram estabelecidas como “instrumentos de classificação social básicos da população” (QUIJANO, 2000, p. 247, tradução das autoras). De modo convergente, Quijano (2000) aponta que todas as formas históricas de controle e de exploração do trabalho, bem como de controle da produção e distribuição de mercadorias foram, a partir da colonização das Américas, articuladas de um novo modo, configurando um novo padrão global da divisão social do trabalho, dos seus recursos e seus produtos. O capitalismo mundializado²⁰ é, assim, fruto desta estrutura inédita proveniente do padrão de poder colonial que estabeleceu uma divisão racial do trabalho, dentro da qual não-brancos tiveram sua força de trabalho escravizada.

Compreendendo a raça como uma “categoria mental da modernidade”, Quijano demonstra como este foi um modo encontrado para legitimar tanto as relações de dominação impostas pela invasão europeia quanto para renovar as antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre “dominados e dominantes”, se convertendo em um modo elementar de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2000). A “colonialidade” não está restrita, contudo, a apenas este modo até então inexistente de classificação racial e articulação das formas historicamente determinadas de exploração do trabalho e inclui o “controle do acesso ao sexo, da autoridade coletiva e da subjetividade” (QUIJANO, 2000). Ela organiza, pois, a produção de conhecimento por meio das próprias relações intersubjetivas e se constitui em toda forma de controle que estrutura as diferentes dimensões da vida²¹.

Ao configurar um novo universo de relações de dominação operadas também a partir da repressão das formas de produção de conhecimento das pessoas colonizadas e de construção de suas subjetividades, o padrão de poder colonial implicou em uma colonização subjetiva que organizou (e ainda organiza hegemonicamente) os modos de produzir e conferir sentido às experiências materiais ou intersubjetivas, ao imaginário e a cultura (QUIJANO, 2000)²². Este movimento visa tanto o aniquilamento das identidades históricas, quanto a retirada das populações “dominadas” da história da produção cultural da humanidade, já que o padrão de poder

fundado implicava um padrão cognitivo e uma nova perspectiva de conhecimento, exclusivamente eurocentrada.

Este padrão cognitivo se estruturou em torno de 3 eixos relacionados (QUIJANO, 2000): 1) o dualismo europeu-não europeu, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, pautado em um mito evolutivo, cuja Europa era a finalidade; 2) a naturalização das diferenças sociais dos grupos por meio da codificação da raça; e 3) a percepção de que tudo que não fosse europeu era relativo ao tempo passado. A racionalidade moderna europeia que se estabeleceu como paradigma universal do conhecimento, por consequência, é também um produto e produtor da emergência e consolidação das relações sociais capitalistas organizadas por meio da colonialidade.

María Lugones complexifica o quadro esboçado por Aníbal Quijano e outros autores dedicados a pensar a colonialidade, ao demonstrar como a categoria gênero é, assim como a raça, uma ficção constitutiva deste padrão de poder colonial. A autora propõe que raça e gênero tanto são formados quanto formativos da colonialidade do poder, do saber, do ser, da natureza e da linguagem, ou seja, de todos os eixos articuladores do padrão de poder colonial, cuja lógica se manteve estruturando o sistema-mundo, mesmo após os processos de descolonização.

Evidenciando que, ao ser compreendido a partir de uma perspectiva patriarcal e heterossexual no âmbito das disputas pelo “controle do sexo, seus recursos e produtos”, como faz Quijano²³, o gênero é visto sob a ótica capitalista, eurocêntrica e global, Lugones propõe “aprofundar a teorização da lógica opressiva da modernidade colonial” (LUGONES, 2014, p. 935). Para isso, a autora pensa os modos de configuração do sistema moderno/colonial de gênero como estruturante deste modelo.

O sistema moderno/colonial de gênero, segundo a autora, conta com um lado visível/iluminado e um lado oculto/obscuro. O primeiro institui de maneira hegemônica o gênero e as relações de gênero, conferindo um significado fechado e dicotômico para as categorias homem e mulher. Trata-se do dimorfismo biológico. Ele se estrutura a partir da organização patriarcal e heterossexual das relações sociais (LUGONES, 2020), que operam de maneira específica quando combinados com a classificação racial, cuja articulação e seus efeitos constituem o lado obscuro do sistema. Tanto o lado obscuro quanto o lado visível são constituídos a partir de uma compreensão ontológica própria da modernidade colonial que estrutura e

organiza o mundo a partir de termos homogêneos e dicotômicos,. A separação entre humanos e não humanos é, para ela, a “dicotomia central” (LUGONES, 2014) desta modernidade europeia.

Uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas - como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens (LUGONES, 2014, p. 936).

A imposição de termos dicotômicos como essência e padrão normativo do humano sedimentou a ideia de que somente os brancos e europeus eram civilizados e humanos, ao passo que os colonizados, suas práticas e subjetividades - não gendradas- eram aberrações grotescas e transgressoras. Ela destaca que, no processo colonizatório, os “machos” dos territórios dominados eram classificados como não humanos a partir do entendimento normativo do “homem”, “o ser humano por excelência” (LUGONES, 2014, p. 937), enquanto “fêmeas” eram julgadas pela perspectiva normativa de compreensão das “mulheres” como a inversão humana de homens.

A partir da imposição da introdução do gênero, indivíduos dos territórios conquistados se converteram em “machos” e “fêmeas”. “Machos tornaram-se não-humanos-por-não-homens, e fêmeas colonizadas tornaram-se não-humanas-por-não-mulheres” (LUGONES, 2014, p. 937). Como decorrência disso, lembra Lugones (2014), as fêmeas colonizadas não foram percebidas como em falta por não serem como homens, mas transformadas em viragos. Enquanto homens colonizados, por sua vez, não foram representados como em falta por não serem como-mulheres. O que se entende, segundo ela, como “feminização de homens colonizados” relaciona-se a uma forma de rebaixamento destes a partir da atribuição de passividade sexual por meio da ameaça de estupro. A hipersexualidade em tensionamento com a passividade sexual, segundo ela, igualmente determina um dos domínios da sujeição masculina dos/as colonizados/as.

O dimorfismo sexual situa-se para Lugones, como mencionado, no lado “iluminado/visível” do sistema moderno/colonial de gênero. Estabelecido somente entre homens e mulheres brancos e europeus, ele demonstra como a divisão sexual baseada na biologia é uma falácia, já que

o gênero antecede os marcadores biológicos, preenchendo-os de sentido (LUGONES, 2020). Lugones (2014) compreende, assim:

[...] tanto gênero como sexo como imposições coloniais. Ou seja, a organização do social em termos de gênero é hierárquica e dicotômica, e a organização do social em termos do sexo é dimórfica e relaciona o macho ao homem, inclusive para marcar uma falta. O mesmo é verdade para a fêmea. Então, os/as mesoamericanos/as que não compreendem o sexo em termos dimórficos, separáveis, mas em termos de dualismos fluidos, tornam-se tanto macho ou fêmea (LUGONES, 2014, p. 943).

A autora assinala, a partir de Oyéronké Oyewùmi, como a introdução das diferenças de gêneros pela colonização serviu de ferramenta à dominação capitalista global europeia, transformando não apenas a esfera da reprodução, mas subordinando as fêmeas em todas as dimensões da vida²⁴. Esta ferramenta articulada à imposição das raças, produziu a definição das mulheres, como categoria universal, branca e heterossexual, em oposição aos homens, também como categoria ficcional colonialmente estabelecida.

A heterossexualidade, que co-operacionaliza a colonialidade do gênero, é também construída de forma mítica e compulsória. Lugones evidencia como o sistema de gênero é “heterossexualista, já que a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado da produção” (LUGONES, 2020, p. 54). Lugones lembra ainda, resgatando o trabalho de Paula Gunn Allen, que a introdução do gênero também serviu à produção do conhecimento e da autoridade coletiva, já que todos os níveis de concepção da realidade passam a ser organizados pela lógica do gênero. As mulheres brancas, cuja função era de reprodutora da raça e da propriedade, também foram excluídas da esfera da autoridade coletiva, da produção do conhecimento, enquanto a organização social do “sexo” pré-colonial “inscreveu a diferenciação sexual em todos os âmbitos da vida, inclusive no saber e nas práticas rituais, na economia, na cosmologia”. Ainda assim, isto não implicou em uma saída destas de um lugar privilegiado, como será retomado mais adiante.

É importante destacar que Lugones evidencia a própria existência de um lado oculto/obscuro e um lado visível/iluminado como um mecanismo de construção conjunta entre a colonialidade do poder e o sistema moderno/colonial de gênero. Assim, lembra a filósofa:

[...] problematizar o dimorfismo biológico e considerar a relação entre ele e a construção dicotômica de gênero é central para entender o alcance, a profundidade e as características desse sistema de gênero. A redução do gênero ao privado, ao controle do sexo, seus recursos e produtos, é uma questão ideológica, apresentada como biológica, e é parte da produção cognitiva da modernidade que conceitualizou a raça como “atribuída de gênero” e o gênero como racializado de maneiras particularmente diferenciadas para europeus brancos/as e para colonizados/as não brancos/as. A raça não é nem mais mítica, nem mais fictícia que o gênero – ambos são ficções poderosas (LUGONES, 2020, p. 72)

O giro epistemológico realizado por Lugones é uma importante chave de leitura sobre a formação histórica das Américas e para a compreensão do universo das transformações da organização social dos povos que já viviam neste território a partir dos processos do capitalismo eurocêntrico mundializado, que desagregou relações comunais e igualitárias, o conhecimento cosmológico, a autoridade e os processos coletivos de tomada de decisão e se reproduz, não sem resistências, por meio de diversos ajustes materiais, simbólicos e cognitivos.

Capitalismo, gênero e ajustes coloniais

O feminismo hegemônico é eurocêntrico, racista, universalista, burguês e heterossexista (LUGONES, 2008; BIDASECA, 2014; CURIEL, 2007). Ao mesmo tempo que argumenta pelo fim da exploração, opressão e violências contra as mulheres, o faz recusando a racialização de suas práticas. A incorporação das críticas decoloniais tem como ponto de partida o reconhecimento de que invisibilizar o próprio *lócus* enunciativo, por parte de feministas brancas, tem sido uma expressão evidente de racismo e de reivindicação pela permanência na posição de ser interpretada como neutra e representante de todas as mulheres. Recusar este lugar é um pressuposto dos mais básicos e incontornável para quem quer colaborar com a construção de uma sociedade mais justa e, portanto, se engajar na luta antirracista. É do lugar de mulheres brancas, cis, lésbicas, de origens populares, mas atualmente localizadas na classe média, que falamos. Ou seja, fazemos parte de um grupo que obtém privilégios dado o pertencimento racial. Nos perguntarmos sobre estruturas que mantêm privilégios apenas de mulheres brancas nos coloca uma questão fundamental que mobilizou María Lugones e tantas outras pessoas, qual

seja, da reflexão sobre nossas participações na reprodução do pacto colonial e narcísico da branquitude (BENTO, 2002).

A manutenção do desenvolvimento expansivo do capitalismo global, cuja lógica de acúmulo se organiza em função da exploração e dominação de territórios, populações e sujeitos, contou, após os processos de “descolonização”, com a produção de diversas mediações que garantiram a continuidade deste sistema-mundo integrado econômica e politicamente (WALLERSTEIN, 2012). Estas mediações têm em vista promover, historicamente, ajustes sistêmicos ao articularem, não sem resistências, formas próprias de organização da relação capital-trabalho, das forças produtivas e relações sociais de produção; dos modelos eurocêntricos de produção do conhecimento; da divisão sexual e racial do trabalho e de “todas as suas formas de controle correspondentes” (QUIJANO, 2000), ou seja, dos elementos que estruturam e são estruturados pelo padrão de poder colonial.

As disputas em torno da hegemonia geoeconômica e política desde a segunda metade do século XX carregam a importante marca da supressão de fronteiras no exercício de poder e da modificação da própria concepção de Estado-Nação, de soberania nacional e de interferência externa, cuja culminância se deu com o processo da “globalização”. Neste processo, como têm demonstrado alguns autores (HARDT; NEGRI, 2000; CURIEL, 2007), organismos multilaterais, como a ONU, o Banco Mundial, o FMI e as ONG’s transnacionais desempenham uma importante função mediadora no ajuste capitalista, sobretudo na incorporação e deturpação de demandas por radicalização da ideia de justiça.

Respaldados por justificativas salvacionistas de contenção de riscos, de manutenção da segurança global, inclusive em termos de gestão reprodutiva, estes organismos mobilizam pretensos apoios a países de economias periféricas, ocultando, no entanto, suas contribuições para o enfraquecimento e dependência, ou seja, suas mediações para o ajuste colonial. Tais mediações operam não apenas através de inúmeras políticas de “ajustes estruturais” impostas aos países de economias exploradas, tais como as colocadas pelo neoliberalismo a partir do Banco Mundial e FMI e que resultaram em um aprofundamento da pobreza das populações da América Latina, mas, também, por meio da produção de consensos que tendem a ocultar o caráter estruturante e estruturado do padrão de poder

capitalista moderno-colonial. Estas mediações se organizam, assim, por meios materiais, imateriais, institucionais e cognitivos.

O “campo do gênero”, ao lado do “campo ambiental” e de outros, tem sido, especialmente desde a década de 1970, um campo fértil de produção de mediações que, dentre outros aspectos, instituem um sistema mundial de produção de verdade, ou melhor, de efeitos de verdade, capaz de “substituir os interesses subjetivos dos agentes envolvidos pelos interesses objetivos do próprio Sistema” (MARZOCHI, 2005, p. 6). Ao estudar as organizações não governamentais transnacionais²⁵ articuladas em torno do Sistema ONU²⁶, a socióloga brasileira Samira Marzochi evidencia a composição de um amplo sistema institucional que articula e fixa os termos legítimos e amplamente consensuados para interpretação, classificação e, especialmente, intervenção em cada um destes campos, exercendo uma espécie de “regulação, controle e dominação” (MARZOCHI, 2005, p. 6), que pode ser percebida no *continuum* da manutenção da lógica colonialista.

O modo, tenso e renovável, de articulação do consenso em torno do gênero pela ONU Mulheres, ou seja, do que deve ser compreendido como “problemas de gênero” e “desigualdades de gênero” incorpora premissas, em parte, coerentes com o que vem sendo apontado historicamente pelos feminismos latino-americanos. Do mesmo modo, tem viabilizado projetos idealizados e executados por coletivos feministas populares. Alguns destes coletivos também problematizam o caráter imperialista deste organismo internacional, com o qual a possibilidade de relação não tem sido percebida de modo ingênuo ou alienado, mas como modo de intervir estrategicamente. Por outro lado, poucos têm sido os esforços para ruptura de uma concepção de gênero advinda do feminismo burguês branco, por parte de quem se beneficia dele, em termos individuais, coletivos, institucionais e geopolíticos.

É neste sentido, que nos parece razoável compreender o esforço da ONU Mulheres em ler e categorizar as experiências de mulheres latino-americanas, ressaltando compreensões que ignoram suas lutas históricas, suas fundamentais participações sociais e políticas, homogeneizando-as pela via da passividade, da subalternidade, da fragilidade, colaborando, ao mesmo tempo, para o aumento de prestígio e privilégio de mulheres brancas heterossexuais e burguesas.

Ao denominar “especificidades” relativas às mulheres lésbicas, indígenas e mulheres negras, bem como traduzir a igualdade em termos de

ocupação paritária (50% homens e 50% mulheres) de espaços de poder, a formulação do gênero e empoderamento pela ONU Mulheres parece reforçar tanto uma compreensão que universaliza, quanto homogeneiza, fragmentando, as experiências das mulheres. Esta compreensão parece consentir com a ficção colonial sustentada na ideia de raça, do gênero e da sexualidade como categorias separadas que definem, a priori, identidades essencializadas e dicotômicas.

Lugones (2020) aponta como a fixação de categorias entendidas como homogêneas, como mulher e negro, produziram um movimento de seleção de um dominante como norma dentre todos os membros do grupo. Assim, mulher seleciona como norma fêmeas burguesas brancas heterossexuais, homem seleciona machos burgueses brancos heterossexuais, negro seleciona heterossexuais negros etc. Ela lembra que:

[...] devido à maneira como as categorias são construídas, a intersecção interpreta erroneamente as mulheres de cor. Na intersecção entre “mulher” e “negro” há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente porque nem “mulher” nem “negro” a inclui. A intersecção nos mostra um vazio. Por isso, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que se perde, ficamos com a tarefa de reconceitualizar a lógica da intersecção, para, desse modo, evitar a separação das categorias existentes e o pensamento categorial (LUGONES, 2020, p.60).

Um aspecto importante que se oculta na concepção expressa de gênero e empoderamento pela ONU Mulheres pode ser percebido na desarticulação destas “categorias” com a noção de sistema-mundo capitalista. Esta mediação parece operar com uma noção abstrata de igualdade, cujo horizonte de concretização está circunscrito à presença das mulheres nos espaços formais e informais de poder e do trabalho. Embora relevante, construir uma compreensão de que a “paridade de gênero” é um objetivo que se desdobra em metas a serem alcançadas por empresas e organizações que compreenderão o valor da “diversidade” não incide em termos especificamente estruturais.

O lado obscuro/oculto do sistema moderno colonial de gênero discutido por Lugones (2014) denuncia justamente a construção da categoria homogênea mulher, reivindicada pelo feminismo hegemônico, como tendo um dos objetivos invisibilizar a colaboração, cumplicidade e pactuação de mulheres brancas com o racismo. Para a autora, apenas interseccionar categorias ficcionais que têm previamente intencionalidades coloniais não é suficiente para derrubar este sistema. A reafirmação da

categoria gênero pela ONU Mulheres sugere fortemente um esforço para manutenção de privilégios de mulheres brancas ao mesmo tempo em que reforça sua política intervencionista em desrespeito a soberania nacional de países latino-americanos.

Como tem mostrado o acúmulo histórico dos feminismos, a reivindicação do acesso ao trabalho descolada do questionamento da própria dinâmica de exploração e controle das formas históricas de organização das forças produtivas e das relações sociais de produção, não apenas ocultou o lugar das mulheres não-brancas na produção e reprodução social, como serviu para que o capitalismo contasse com a criação de um enorme “exército de reserva”, transformando as demandas das mulheres em mais um meio para o acúmulo de capital. Além disso, concepções como as de 50% da paridade nos postos de trabalho contribui por sedimentar a ideia de que é preciso intervir pontualmente em determinados espaços e dinâmicas e não na própria lógica organizativa do sistema. É preciso destacar, também, que a noção de empoderamento, deturpada pela ONU Mulheres, é uma ferramenta dos movimentos feministas negros relacionada ao auto-conhecimento, à autovalorização e à articulação da comunidade negra (BERTH, 2018).

Estas breves reflexões a partir da ONU Mulheres nos colocam igualmente diante da responsabilidade de reconhecermos nossa contribuição na manutenção de um sistema que reforça, de maneira tão radical, a desigualdade racial no Brasil. Identificamos em publicações de autores brancos, homens e mulheres, uma esquiva em tocar frontalmente a questão racial, por vezes contornando com a questão de classe e, nos termos do feminismo hegemônico, de gênero. Sermos brancas em uma sociedade racializada, implica que nos beneficiamos materialmente e simbolicamente desta estrutura. Não é possível pensar em promover igualdades que interseccionam gênero, classe e raça sem colocar em questão a posição das pessoas brancas, burguesas ou não. Não focalizar a branquitude é justamente naturalizar as desigualdades como um problema das pessoas negras, homens e mulheres, retirando a participação da população branca na manutenção de privilégios. María Aparecida Silva Bento (2002) discute como o silêncio sobre a racialização da branquitude é uma importante estratégia de proteção, de desresponsabilização e de defesa dos interesses do grupo racial. A autora revela que esta posição tem um forte componente narcísico de autopreservação.

Percebemos que o projeto de sociedade proposto pela ONU Mulheres favorece a diminuição da soberania nacional e o fortalecimento, majoritário, de mulheres brancas na região. Nos posicionamos frente a uma ruptura com este pacto racista, sugerindo que, para que haja qualquer possibilidade de coalizão, é preciso concentrarmos em colocar homens e mulheres brancos em questão.

Considerações finais

A vida e produção de María Lugones é uma inspiração à radicalidade da crítica geopolítica. No Brasil, especialmente em um contexto social, econômico e político de aprofundamento de desigualdades históricas e ano de eleições municipais, observamos os pressupostos do feminismo branco e heterossexual hegemônico sendo esteio para manutenção do projeto colonial protagonizado, por exemplo, por mulheres cuja pactuação com o sistema moderno colonial de gênero implica em ganho de privilégios.

A limitação que María Lugones critica na leitura de Quijano é fundamental para radicalização das teorias geopolíticas, bem como de posições anti-imperialistas e decoloniais. Incorporar a ficção de gênero, marcada pelo dimorfismo e dissociada da classificação ficcional racial, fortalece o poder colonial. Igualmente, a concepção de gênero, tal como manifesta majoritariamente nas estratégias da ONU Mulheres, sinaliza para uma afirmação da categoria mulher como universal e homogênea, com vistas a um ajuste progressista ao colonialismo. É importante destacar que enquanto a ONU Mulheres desrespeita a soberania nacional de países como o Brasil para intervir diretamente nas suas formulações políticas e estatais, por exemplo defendendo a “paridade de gênero”, ela o faz não apenas ignorando, mas fortalecendo homens e mulheres burguesas, brancos e heterossexuais, que, não à-toa, representam a manutenção da colonialidade no país.

Esta constatação, no entanto, não retira, mas reafirma, nossa responsabilidade no reconhecimento e ruptura com o pacto racista que mantém a estrutura do sistema moderno-colonial de gênero.

Referências

- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Rev. Bras. Ciênc. Polít. n.11, pp.89-117, 2013.
- BENTO, María Aparecida. Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo, 2002.
- BERTH, Joice. O que é empoderamento. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- BIDASECA, Karina. Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones. Rev. Estud. Fem, v.22, n.3, p.953-964, 2014.
- CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. Nómadas, n.26, p. 92-101, 2007.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Império. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- LUGONES, María. Colonialidade e gênero. HOLLANDA, Heloísa Buraque (Org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 52-73, 2020.
- MARZOCHI, Samira Feldman. ONGs Transnacionais como Tecnologias Intelectuais. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 12, Belo Horizonte, p. 2-25, 2005. Disponível em: <http://scholar.google.com.br/citations?user=cQ4uQMIAAAAJ&hl=pt-BR>
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. Estudos Feministas, n.22, v.3, p.935-952, 2014.
- LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p.52-83, 2020.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgar. (Org.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO p. 246, 2000. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf> . Acesso em 12 de nov.2020.

ONU MULHERES BRASIL. Página eletrônica. Disponível
<http://www.onumulheres.org.br/> . Acesso em 12 de nov. 2020.

WALLERSTEIN, Immanuel. A análise dos sistemas-mundo como movimento do saber. In: VIEIRA, P. A., LIMA VIEIRA, R., & FILOMENO, F. A. (org.). O Brasil e o capitalismo histórico: passado e presente na análise dos sistemas-mundo. São Paulo: Cultura Acadêmica Ed., pp.17-28, 2012.

María Lugones e o pensamento de trincheiras: decolonialidade e veganismos

Martina Davidson

“Cuando me llamo a mí misma feminista, lo hago en el intento de dar cuenta de un modo asfixiante, inequitativo, opresivo, violento de vivir en este mundo y, al mismo tiempo, una propuesta para acabarlo para que otro advenga. Cuando me llamo lesbiana, es un intento de desplazar los límites no sólo sexo-genéricos asignados desde afuera, sino sobre todo desde adentro: digo lesbiana, y algo em mí respira a aire nuevo de liberación.”

Macky Corbalán, 2011²⁷

Introdução

Quando se fala a partir da lesbianidade e quando se usam as linguagens *tortilleras*²⁸ das quais María Lugones fez uso²⁹, nos comprometemos com uma proposta mal vista na Academia e com uma política insuficientemente traduzível nas ruas. Essas palavras parecem ser lésbicas demais para um espaço tão cis-heteronormativo como a Academia e pouco acessíveis em termos de uma militância materializada em um espaço tão real e duro como a cotidianidade. Por isso, parece-me prestar uma homenagem à Lugones ao identificar seus textos, e quem sabe o meu, no que Nelly Richard (2011) aponta como um “território de intervenção política”:

[...] existe politicidade, aí onde operam códigos de poder suscetíveis a serem interrompidos e desviados mediante atos críticos de oposição capazes de subverter suas hierarquias de valor e distinção, suas normas autoritárias e as suas complexidades repressivas. Isto quer dizer que o “dentro” das instituições universitárias – um “dentro” submetido ao domínio dos sistemas de controle e vigilância do poder/saber constituídos e instituídos academicamente – é tão político quanto o “fora”, mesmo que nem o feminismo e nem o ativismo gay

acreditem nisso. É necessário tomar posição e intervir nesse entremeadado de poder, assim como é necessário, ao mesmo tempo, revolucionar as ruas, as casas e as camas. É vital implodir os sistemas de controle, vigilância e re-produção do saber-poder desde o lado de dentro, pois foram eles mesmos os que cimentaram a lógica dualista que não apenas coloca o dentro e o fora, a razão e o corpo, o político e a militância, mas que também deixaram a nós, as lésbicas e as mulheres (entre outres) pro lado de fora dos muros da academia, no estrangeiro, falando (isso pretendem eles, e nós também) outra língua, outro êthos. Sim, sou lésbica, militante, acadêmica. Escolho as aulas ao invés dos corredores. As palavras ao invés dos graffitis. E aqui, novamente, há muito sobre o amor, sobre desejo, mas também sobre estratégia e trabalho. (Richard, 2011, p. 159)³⁰

E é isto que fez María Lugones em sua vida. Implodiu o sistema por dentro, criticando a razão branca, cis-heteronormativa, rica e europeia como fonte única de conhecimento. Criticando suas lógicas e apontando-as como forjadoras das opressões coloniais que repercutem ainda hoje sobre pessoas subalternizadas. Essas lógicas, operando em conjunto, geraram e mantiveram a narrativa da episteme científica de razão única, pensamento predominante no meio acadêmico. E era na Academia, o local em que a autora, lésbica e latino-americana, produzia conhecimentos de denúncia à essa própria razão opressora, apontando seus elementos originários. Lugones foi uma revolucionária do lado de dentro, abrindo espaço para que pessoas como eu (e tantas outras) não ficassem do lado de fora.

Porém, obviamente, sua disrupção no meio acadêmico não adveio única e categoricamente do fato dela ser uma mulher lésbica e latino-americana nos Estados Unidos, mas sim do teor do conteúdo que produziu durante sua vida. Não poderia, jamais, pretender citar todas as suas contribuições para a Academia e especificamente para o campo do feminismo decolonial - e do projeto decolonial como um todo -, por isso me atarei a trabalhar as noções de Lugones que serão importantes para o desenvolvimento das ideias propostas neste capítulo.

María Lugones (2014) sugeriu que a hierarquia dicotômica humano/não humano se configurou enquanto a dicotomia central da modernidade colonial³¹, sendo imposta a partir do processo de colonização das Américas e do Caribe por parte dos europeus. No entanto, essa dicotomia veio acompanhada, segundo a autora (2014), por outras, incluindo a dicotomia homens/mulheres:

Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos

indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas - como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. (Lugones, 2014, p. 936)

O homem europeu, burguês e colonizador era, nesse cenário, o agente moral apto a tomar decisões em nome da civilização, por carregar características como a heterossexualidade, a cristandade e a racionalidade europeia branca (Lugones, 2014). No entanto, a mulher europeia, mesmo se burguesa, era vista apenas como um ser capaz de reproduzir a raça branca e, assim, capital³². Isto através da sua pureza sexual, sua passividade e seu papel enquanto submissa ao homem branco burguês e europeu – sendo assim, um complemento acessório, não um agente civilizatório *per se*.

Diante disso, o que tem a ver *os veganismos*³³ com a decolonialidade? Bom, “a dicotomia hierárquica como uma marca do humano, também tornou-se uma ferramenta normativa para condenar as pessoas colonizadas” (Lugones, 2014, p. 937). Isto porque a ausência de humanidade delegada aos colonos, os bestializava, **os animalizava**, de forma a justificar sua exploração, opressão e objetificação. Além disso, essa visão, segundo Lugones (2014), fazia com que os colonizadores vissem as pessoas colonizadas enquanto não gendradas, isto é, existia o sexo³⁴ enquanto categoria de dominação para esses indivíduos, mas não o gênero. Apenas por intermédio da cristianização é que a gendrificação dessas pessoas foi possível³⁵.

Desta forma, a análise ao redor da criação ou imposição da dicotomia entre aquilo humano/não humano enquanto forjadora e justificadora de exploração é de alta importância para entender a colonialidade e o próprio projeto colonizador como contribuidores para a lógica especista, que muito se contrapõe às propostas de muitos veganismos. Se a razão branca europeia justificou a exploração com base na não humanidade, a não humanidade é a característica de permissão para tal ato atroz. Esta lógica é altamente e diretamente aplicável ao caso dos animais não humanos, que por serem de outra espécie – serem menos que humanos, obviamente -, podem ser explorados de forma justificada.

É importante ressaltar que as epistemologias dos povos originários da América Latina ou dos povos de origem africana (de variados países do Continente) escravizados e trazidos durante o processo de colonização, em sua grande maioria, não se comprometiam como uma cosmologia dicotômica entre humano/natureza ou humano/não humano (Mignolo,

2011). Assim, a discussão da imposição da lógica especista não pode ocorrer de forma dissociada da discussão decolonial – a animalização, hipoteticamente, conforme sugerido por Aph Ko (2019)³⁶, pode ser de fato a lógica colonial justificadora e forjadora da exploração dos animais não humanos e das pessoas humanas subalternizadas e escravizadas (hoje acometidas pelas violências racistas).

No entanto, para onde tudo isso pode nos conduzir? A fragmentação epistemológica, política, dos corpos e da terra permite, para Lugones (2014), uma construção com base na resistência à colonialidade. As categorias criadas através da gendrificação, racialização e cis-heteronormatividade, instituídas como políticas diferenciadoras e, portanto, de opressão para com os colonos (Lugones, 2014), geraram respostas de resistência, muitas vezes invisibilizadas.

É necessário, no entanto, entender, a partir de Lugones (2014), a resistência como uma ação de alastramento relacional subjetiva/intersubjetiva de libertação, tanto de forma adaptativa quanto opositiva. A resistência seria, dessa forma, a tensão constante entre a formação do sujeito e a subjetividade ativa que resiste e se expressa numa política de contestação da norma.

A contestação da norma é o que constrói, para María Lugones (2014) a infrapolítica que fala a partir das margens, demonstrando o potencial das comunidades oprimidas e subalternizadas de construir entre si, significados que recusam a organização e hegemonia social, estruturadas pelo poder colonial. É na existência colonizada, subalternizada, que o desvio do que é hegemônico se estabelece como vitória infrapolítica: a formação e sobrevivência das identidades diferenciais e, portanto, decoloniais. A sobrevivência, a perseverança, a luta pela existência da diferença desviante do ser colonizador é importante sob ponto comum para as minorias políticas.

Será que se pensarmos o mesmo para os veganismos e as imposições anteriormente citadas não podemos ver a resistência antiespecista decolonial alçando voo? O respeito pela diferença animalizada, no sentido próprio do não humano, faz sentido dentro da lógica não especista tanto quanto faz sentido dentro da lógica de resistência decolonial proposta por Lugones (2014). Isto porque, se a diferença – e quanto maior for, mais justificada é a exploração/opressão colonial – resulta em opressão e, preservá-la, respeitá-la e conquistar direitos básicos para tal é

imprescindível para resistir, não cabe a nós pensar no caso dos animais não humanos como parte do projeto de um mundo mais justo?

A partir dessas informações, somos capazes de pensar, refletir e teorizar a partir de uma visão não neutra – atravessada pelo meu olhar enquanto lésbica latino-americana – sobre a dicotomia humano/não humano proposta por Lugones (2014) enquanto central na modernidade colonial e a necessidade de que os veganismos se comprometam com a decolonialidade enquanto um compromisso político.

Uma visão não neutra pois ela encontra-se comprometida com a busca de veganismos sensíveis a lesbianidade e as subalternidades; que entende o ponto em que o Veganismo de ampla difusão assumiu uma marca colonizatória, mas que busca, por intermédio de uma lógica decolonial e ético-política, repensá-lo para criar um mundo mais justo para com os animais não humanos.

O especismo³⁷ e sua relação com a colonialidade

As Américas, mesmo que dadas como conceitualmente inquestionáveis, são invenções da própria modernidade³⁸, uma vez que apenas se configuram enquanto periferias geopolíticas por intermédio do colonialismo -atualmente a América do Norte pode ser exceção. É através deste processo que a Europa se tornou o centro do mundo e o Capitalismo adquiriu dimensões mundiais (DUSSEL, 1999). Assim, a partir dessa relação entre modernidade ocidental, colonialismo e Capitalismo mundial, definiu-se um padrão global de poder, definido por Aníbal Quijano (1995) como “colonialidade do poder”.

No entanto, Lugones (2014) marca que esse sistema de poder global, em vigor até os dias de hoje, não se deparou, em seu início, com um mundo vazio:

Ao contrário, encontrou-se com seres culturais, política, econômica e religiosamente complexos: entes em relações complexas com o cosmo, com outros entes, com a geração, com a terra, com os seres vivos, com o inorgânico, em produção; entes cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos saberes, noções de espaço, expectativas, práticas, instituições e formas de governo não eram para ser simplesmente substituídas, mas sim encontradas, entendidas e adentradas em entrecruzamentos, diálogos e negociações tensos, violentos e arriscados que nunca aconteceram. (Lugones, 2014, p. 941)

Ao invés do processo de reconhecimento da pré-existência de toda uma estrutura presente, o processo de colonização instituiu a categoria “colonizado/a/e” e, a partir dela, reduziu essas pessoas a seres destituídos da moralidade atribuída a alguns tipos de seres humanos³⁹ (Lugones, 2014). Essa desumanização, introduzida pela dicotomia apontada por Lugones (2014) entre humano/não-humano, foi recurso colonial de justificativa para a escravização de pessoas racializadas, uma vez que estas eram vistas e tratadas como seres animalizados. Nada disto teria acontecido sem 1) a lógica da razão, raça, saber e ser únicos e 2) a lógica especista.

Se houve a necessidade de introdução da dicotomia humano/não humano ou humano/natureza, não foi apenas para lançar mão do recurso colonizatório. Segundo Rodríguez (2013) a sociedade Ocidental branca realmente parte epistemologicamente da existência dessa separação, mas será que toda epistemologia e cosmologia dos povos originários americanos e caribenhos ou dos povos do Continente Africano (escravizados pelos colonizadores europeus) partiam/partem da mesma dicotomia?

Segundo Eugenia Fraga (2015), os gregos concebiam a *polis* como seu modelo de “cosmos” e o Ocidente colonizado e colonizador seguem com essa noção, estabelecendo a partir daí a dicotomia entre natureza e civilização/cultura. Porém, Mignolo (2011) aponta para o fato de que os povos originários das Américas escapam majoritariamente desse paradigma dicotômico. Assim, o autor nos coloca diante da seguinte questão, em relação à Sociedade Inca: “por que a *suyú* – aldeia ou povoado – incaica não se configura, da mesma forma, diante da *Pacha* – terra, mundo?” (Mignolo, 2011, p. 273).

Diante dessa questão, Mignolo (2011) nos brinda com uma resposta brilhante. O núcleo composto por *Pacha-suyú* – chamado de runa – se define em termos humanos e em termos daquilo que o Ocidente colonial chamaria de natureza. A runa, então, “é um cosmopolitismo interdependente e em sincronia com a coletividade e seu entorno” (Mignolo, 2011, p. 273). E é, através da ausência da lógica dicotômica, que essas sociedades não podem procurar uma imposição sobre a “natureza”.

A própria Ocidentalidade branca colonial perpetuou a dicotomia entre natureza/humanos ou humanos/não humanos. Em outras palavras, poderíamos ler que em “natureza” incluem-se os animais não humanos e, com base em uma política das diferenças⁴⁰, como anunciou Walker (1979) e Federici (2017), isto permitiu o estabelecimento do especismo enquanto

forma de opressão. Assim, a branquidade seria a responsável pelo especismo e, portanto, sua perpetuação seria parte do projeto capitalista colonizatório – tanto pela ferramenta da animalização, que será tratada a seguir, quanto pela própria questão mercantil e de exploração capitalista dos animais não humanos (ou do Veganismo⁴¹).

Cabe marcar, aqui, que mesmo que os povos originários ou povos escravizados do Continente Africano usassem de animais não humanos, a lógica não é a de um sistema opressivo. Existem pessoas que, inclusive, discutem o quanto a libertação animal faria sentido em ser introduzida na epistemologia aborígine⁴², dos povos originário latino-americanos e em epistemologias de matriz Africana.

O projeto colonial estabeleceu, então, formas de poder que duram até os dias de hoje, por intermédio da racialização, gendricificação, estabelecimento da epistemologia Ocidental branca como única, etc., as quais foram e ainda são reeditadas continuamente. No entanto, ao nos focarmos na colonialidade do ser, proposta inicialmente por Mignolo (2003), podemos aprofundar a visão do alcance do poder colonial sobre as populações escravizadas em território latino-americano:

[..] as línguas não são apenas fenômenos ‘culturais’ em que as pessoas encontram a sua ‘identidade’; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser. (MIGNOLO, 2003, p.603)

Isto posto, Maldonado-Torres (2017) afirma que ao negar a possibilidade de que pessoas racializadas falassem e se apropriassem de suas próprias línguas, a colonialidade do saber as destituía de humanidade. Consequentemente, tratava-se de um processo de animalização que, segundo os colonos, somado a outros fatores, justificava a escravização de povos afrodescendentes e indígenas nas Américas (Ochy Curiel, 2018).

Ao se tratar de animalização é importante apontar que este recurso só é válido enquanto argumento de inferiorização, desde que exista a colonização e o especismo carregado/imposto por ela. Ou seja, mais uma vez nota-se a necessidade de que os veganismos se comprometam com uma discussão decolonial e, por conseguinte, antirracista – uma vez que a supremacia branca Ocidental continua dominando as narrativas de construção do Veganismo mais difundido e conhecido.

Isto porque esse Veganismo mais difundido, do qual estamos falando, carrega as marcas de sua origem e do conceito histórico-social no qual se inseria. O conceito de Veganismo foi proposto pela primeira vez por Donald Watson em 1944, no coração da Europa. Mais precisamente, na Inglaterra, que enfrentava o período da Segunda Guerra Mundial e uma forte política de racionamento de alimentos, isto é: havia livros de racionamento – que delimitavam porções de alimentos de origem animal; propagandas conhecidas (como *Dig for Victory* ou “Cave pela Vitória”, na livre tradução) que incentivavam o plantio de vegetais em casas, terrenos comunais e telhados; e propagandas que incentivavam a substituição de produtos de origem animal por vegetais, tudo baseado em política econômica e na crise alimentar causada pela Segunda Guerra e o boicote aos navios de importação ingleses. A Sociedade Vegana, então, não poderia ter nascido em melhor época.

Watson, após cunhar o conceito de Veganismo, fundou a Sociedade Vegana do Reino Unido e começou a produzir revistas trimestrais com conteúdos relacionados à saúde, contendo receitas, ajudando e condizendo com as políticas de Estado ensinando a plantar; a fazer fertilizantes veganos etc. Os jovens pobres estavam lutando na Guerra; as mulheres jovens e pobres estavam trabalhando nas fábricas ou no campo; pessoas racializadas viviam marginalizadas pelas políticas de Estado e pela sociedade; a homossexualidade era ilegal; o feminismo, mesmo conquistando sufrágio, permanecia nas mãos de mulheres particulares. Quem era a Sociedade Vegana? Para quem essa Sociedade falava?

Ora, para pessoas brancas, de classe média ou alta (pois não necessariamente trabalhavam ou eram donas de casa), cis-heterossexuais, do Norte-global e sem preocupações com a igualdade de gênero. Além disso, a Sociedade Vegana abraçou as políticas de guerra britânicas e disseminou publicidade em suas revistas, introduzindo produtos específicos para o público Vegano que começaram a aparecer cada vez mais na época.

Nos encontramos diante de um Veganismo não apenas com um rosto metafóricamente hegemônico, isto é, representando os grupos que já tem o poder na sociedade, mas também um Veganismo sem comprometimento com uma ética em prol da defesa de animais não humanos ou minorias políticas, se afastando da visão interseccional e da política das diferenças aqui tratadas. O foco principal da Sociedade era a saúde e quando houve a

tentativa de aproximação dos direitos dos animais, os membros caíram drasticamente, causando, inclusive um rombo orçamentário.

Diante de um Veganismo enquanto novo estilo de vida, a sociedade de consumo se deparou com a potencialidade de um novo nicho de mercado, isto é uma parcela de um mercado consumidor, em que os compradores podem claramente ser identificados por suas necessidades específicas e que geralmente ainda é pouco ou mal explorada comercialmente.

Nenhum debate, militância ou ativismo advindo desse Veganismo pode ter um comprometimento decolonial e muito menos se encaixar na resistência definida por Lugones (2014).

Aph Ko (2019), acadêmica e militante negra e vegana estado-unidense, afirma que o debate acerca da animalidade é o que mais potencial tem de adentrar os movimentos negros ou espaços de discussões raciais. Isto porque, segundo a autora, o recurso ao redor da “animalização” aproximaria os veganismos da decolonização ao admitir que os movimentos antirracistas já têm por si mesmos capacidade de realizarem discussões sobre opressão animal, sem necessidade de políticas intervencionistas brancas ou europeias.

Mulheres como Aph Ko estão fazendo um movimento de demonstrar que a supremacia branca trata as pessoas *racializadas* por intermédio da animalização e que, por isso, entender e agregar a pauta da luta conta a opressão animal faz sentido para aquelas pessoas que empreendem uma luta antirracista (2019, p. 46). Isso deveria valer também no sentido inverso, ao menos é isso que a decolonialidade enquanto projeto nos obrigaria a fazer na reflexão acerca de nossos próprios veganismos.

Diante de tudo isso, a colonialidade e a imposição das categorias dicotômicas de justificação de opressão e exploração permitiram não apenas o racismo, o machismo, a LGBTfobia e o capacitismo, mas também o especismo instituído globalmente. Cria-se uma via de mão-dupla: a decolonialidade deveria se comprometer com o fim do especismo – fruto da razão branca ocidental criticada pelo giro decolonial - e o antiespecismo deveria também se comprometer com a decolonialidade. Em outras palavras, os movimentos sociais precisam integrar suas pautas e, muitas vezes, a decolonialidade pode ser o caminho para fazê-lo.

Os veganismos de trincheiras a partir de María Lugones

Acho que ao chegar até aqui talvez seja possível ser tomada/o/e por um desalento, afinal, nada do que foi escrito é fácil, mesmo que não se trate de uma descrição concreta e detalhada da violência, mas sim conceitual. Ao contrário, a colonialidade e seus frutos são cruéis, principalmente porque permanecem constantemente escondidos enquanto norma.

Para Lugones (2014) a tarefa da feminista decolonial começa a partir do momento em que ela enxerga a diferença colonial e resiste ao seu próprio hábito de tentar apagá-la. Ela passa a ouvir e aprender a partir das diferenças daquelas que tentam constantemente resistir aos poderes coloniais. Em suas palavras, “(...)é nas histórias de resistência na diferença colonial onde devemos *residir*, aprendendo umas sobre as outras” (Lugones, 2014, p. 949).

Conforme a colonialidade infiltra cada aspecto da vida subalternizada, seja pelo corpo, trabalho, propriedade, leis, impostos, expropriação de terras, a própria eficiência da mesma é enfrentada pelas pessoas palpáveis que resistem ao capital (Lugones, 2014). A lógica por elas seguida

[...] não é consentida pela lógica do poder. O movimento desses corpos e relações não se repete a si próprio. Não se torna estático e fossilizado. Tudo e todos/as continuam respondendo ao poder e na maior parte do tempo respondem sem ceder – o que não quer dizer na forma de desafio aberto, mesmo que às vezes seja em desafio aberto – de maneiras que podem ou não ser benéficas para o capital, mas que não são parte de sua lógica (Lugones, 2014, p. 949).

Nos encontramos nas trincheiras: caminhamos por elas, cruzamo-nos, estamos escondidas, mesmo que resistindo à plena vista, quando necessário. E assim como o feminismo decolonial existe e resiste nesse espaço de desafio da diferença, os veganismos também podem ou poderiam ali *residir*.

É a partir do proposto por Lugones (2014) que me torno capaz de pensar um veganismo decolonial, não apenas pela lógica articulada entre a colonialidade e o especismo, entre as opressões e a exploração dos animais não humanos, mas também pela capacidade de pensar a partir da resistência pela escuta das diferenças. Sem impor, mas construindo em conjunto com pessoas humanas e não humanas veganismos melhores e mais justos, éticos e políticos.

Não pode existir veganismos sem decolonialidade. Não pode existir decolonialidade sem veganismos. Quem sabe, não pode existir a liberdade dos corpos que circulam nas trincheiras sem que se escutem e incluam,

afinal, todas as diferenças no que se chama de resistência ao poder colonial. O antagonismo do poder é a potência e se algo nos ensinou Lugones é a potência que temos.

É a potência que as vozes lésbicas, negras, transexuais, gays, intersexo, bissexuais, chinesas, coreanas, indianas, indígenas, de pessoas com deficiência, de todes nós, subalternizadas, tem. E se potência é antagonismo do poder, eu digo que, em homenagem a Lugones, nos *empotenciamos!* Criemos, assim, veganismos decoloniais traduzíveis a realidades concretas latino-americanas ou do Sul global.

A partir de Lugones e de sua força em desbravar as trincheiras, em apontá-las e em ocupar lugares hegemônicos, é que hoje sou capaz de estar onde estou. Que implodamos a colonialidade por dentro e que resistamos a ela por fora, por Lugones e por todes nós, usando no caminho a linguagem *tortillera* que ela desbravou.

Referências

- CORBALÁN, M. “La primera militancia es en el lenguaje”, entrevista, Suplemento Tinta China, nº80, outubro de 2011. Disponível em: <http://potenciatortillera.blogspot.com.ar/search?q=Tinta+china> Acesso em: 25 de set. de 2020.
- CURIEL, O. “Decolonizando o feminismo: uma perspectiva desde a América Latina e o Caribe”. PRIMERO COLOQUIO LATINO-AMERICANO SOBRE PRAXIS E PENSAMIENTO FEMINISTA. Anais... Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS). 2018.
- DUSSEL, E. 1999. “Six Theses toward a critique of political reason: The citizen as political agent of justice in the community”. Radical Philosophy Review (Boston) Vol.2, 2. 1999.
- FEDERICI, S. 2017. FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. de Coletivo Sycorax, São Paulo: Elefante, 2017.
- FRAGA, E. Ser, saber y poder en Walter Mignolo. Comunidades colonizadas y descolonización comunal. In: Revista de la Carrera de Sociología. V. 5. N. 5 (2015).

- KO, APH. Racism as Zoological Witchcraft: A Guide to Getting Out. Herndon: Lantern Publishing & Media, 2019.
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo decolonial. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.
- MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80 | 2017, 71-114.
- MERRIAM-WEBSTER. Specisism. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/speciesism#h1> Acesso em: 08/10/2020.
- MIGNOLO, W. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003.
- MIGNOLO, W. The darker side of western modernity: global futures, decolonial options. Durham, Duke University Press, 2011.
- QUIJANO, A. “Modernity, Identity, and Utopia in Latin America”. In: BEVERLEY, John; ARONNA, Michael; OVIEDO, José (Ed.). The Postmodernism Debate in Latin America. Durham: Duke University Press, 1995. p. 201-216.
- RICHARD, N. “Postfacio/Deseos de... ¿Qué es un territorio de intervención política? Em Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (eds), Por un Feminismo sin Mujeres. Op. Cit. P. 159. 2011.
- RODRÍGUEZ, M. Resignificando la ciudad colonial y extractivista. In: GRUPO PERMANENTE DE TRABAJO SOBRE ALTERNATIVAS AL DESARROLLO (Org.). Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala/Ediciones América Libre, 2013, p. 225-257.
- WALKER, A. coming apart. in: __. you can't keep a good woman down. San Diego: Harverst, 1979. p. 41-53.

‘Locus fraturado’: resistências no Sul Global e práxis antiespecistas ecofeministas descoloniais

*Daniela Rosendo
Fabio A. G. Oliveira
Tânia A. Kuhnen*

A filósofa argentina María Lugones, no artigo intitulado “*Towards a decolonial feminism*” (2010)⁴³, prossegue sua análise iniciada em “*Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*”⁴⁴ (2007), trabalhos nos quais se dedica a pensar os invólucros que compõem a modernidade capitalista colonial moderna. Lugones (2010) propõe que pensemos raça, classe, sexualidade e gênero não apenas como categorias homogêneas, atômicas e separáveis, mas como um entrecruzamento que funde a organização social, cosmológica, econômica, espiritual e **ecológica**.

Embora tenha sido pouco desenvolvida por Lugones, neste capítulo almejamos destacar, sobretudo, a organização ecológica. Nossa proposta, então, é a de relacionar em que medida essa organização nos oferece subsídios para compreender o processo de expansão territorial, a subjugação étnico-cultural dos povos tradicionais, a devastação ecológica e o estabelecimento da indústria da carne na América Latina como fontes indissociáveis do especismo oriundo do regime colonial na região.

Almejamos discutir, portanto, a relação entre descolonialidade⁴⁵ e antiespecismo, a fim de defender um veganismo descolonial oriundo do ‘locus fraturado’ – categoria proposta por Lugones para situar a relação entre a opressão e a resistência –, como uma práxis ecofeminista descolonial. Nesse sentido, iremos apresentar o trabalho da brasileira Regina Tchelly, por meio do projeto Favela Orgânica, como um exemplo de resistência do Sul Global, que entendemos como uma práxis antiespecista ecofeminista descolonial.

A concepção de colonialidade em María Lugones e o locus fraturado

Durante os anos 1970 e 1980, notam-se grandes esforços por parte de intelectuais e artistas na América Latina em oferecer ferramentas críticas de análise para aquele período marcado pelos golpes militares que implantaram ditaduras na região⁴⁶. Observa-se uma tentativa de compreender as influências políticas e os interesses econômicos externos localizados neste processo antidemocrático que avançava no contexto latino-americano. Além disso, nota-se na produção intelectual e artística a tentativa de releituras e novas abordagens ao processo histórico de (de)formação dos Estados-nacionais, da consolidação das dicotomias e hierarquias socioeconômicas, o questionamento da tentativa de naturalização dos fenômenos da pobreza e fome, bem como uma crítica radical à fragilidade da autonomia dos povos e etnias originárias desde o processo de colonização até o capitalismo global e neoliberal.

Esse movimento de contestação, resistência e crítica pode ser encontrado em diversas publicações, principalmente nas áreas das ciências humanas e sociais, mas também nas artes, a partir do esforço em recuperar memórias e histórias negligenciadas pelo poder vigente por meio da produção e criação de rupturas estético-políticas. É nesse contexto que as décadas posteriores marcam profundamente as produções latino-americanas, tendo nos anos 1990 um marco particularmente importante para o pensamento descolonial, a saber: o nascimento do Grupo de Trabalho Modernidade/Colonialidade.

O Grupo de Trabalho Modernidade/Colonialidade se insere dentro de um movimento crítico que desde o princípio visava a questionar as bases de um projeto colonial que tornou fundamental a distinção entre colonialismo e colonialidade, ambos os conceitos apresentados como partes integrantes do chamado projeto colonial. Para realizar essa distinção o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado Torres (2007) afirma que o colonialismo precede a colonialidade, e que esta última sobrevive ao colonialismo, uma vez que seus tentáculos estão para além do desfecho do ‘colonialismo tradicional’.

Essa distinção ajuda na compreensão do aprofundamento do autoritarismo na América Latina, comandado pelas ditaduras militares,

oferecendo subsídios para uma análise mais profunda acerca do processo histórico hegemônico na região, possibilitando fissuras para uma leitura contra-hegemônica, que neste contexto chamaremos de descolonial. Trata-se, portanto, de identificar no nascimento do Grupo de Trabalho Modernidade/Colonialidade os primeiros registros que conduzirão a uma análise conjugada das estruturas subjetivas, dos imaginários e da colonização epistemológica (OLIVEIRA e CANDAU, 2010) que ainda impregnam o modo como as distintas sociedades latinas foram forçadamente organizadas à luz de um pensamento colonial.

É diante desse entendimento que o pensador Aníbal Quijano (2005) vai propor o conceito de colonialidade, mais especialmente o de colonialidade do poder. Segundo Quijano (2005), trata-se de um artifício conceitual que nos auxilia a nomear e compreender a estrutura de dominação que submeteu a América Latina, a África e a Ásia, a partir do discurso e da ação de conquista. O termo faz alusão à invasão do imaginário do outro, ou seja, sua ocidentalização. Mais especificamente, diz respeito a um discurso que se insere no mundo do colonizado, porém também se reproduz no lócus do colonizador. Nesse sentido, o colonizador destruiria o imaginário do outro, invisibilizando-o e subalternizando-o, enquanto reafirma o próprio imaginário. Dessa maneira, naturalizam-se as ideias do colonizador europeu como superiores às dos povos nativos, fazendo com que o modo de vida, o saber, a cultura nativa da terra seja vista como inferior (OLIVEIRA, 2020). Consequentemente, Quijano (2005) também tratará da colonialidade do saber, entendida como a repressão de formas de produção de conhecimento não europeias, que negam o legado intelectual e histórico de povos indígenas e africanos, reduzindo-os, por sua vez, à categoria de primitivos e irracionais, além de forjar uma ideia de pertencimento à ‘outra raça’.

Conforme aponta o pensador argentino Luciano Fabbri (2014), a conceituação de colonialidade proposta por Quijano pode ser assim vista:

[...] uma ferramenta teórica que expande os limites da compreensão alcançada até então. Essa conceituação permite ver o nó entre a colonização política e econômica, e a colonialidade do saber e do ser, postulando que a matriz colonial do poder é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados que inclui o controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade e da subjetividade e do conhecimento. (QUIJANO, 2000; MIGNOLO, 2010 apud FABBRI, 2014, p. 92, tradução nossa).

É preciso, no entanto, evidenciar as considerações que María Lugones realiza à compreensão acerca do gênero nos trabalhos de Quijano. Diante da proposta e concepção de colonialidade do poder de Quijano, Lugones (2007; 2008) analisa em que medida as noções de gênero e sexualidade situadas na conceituação do autor não oferecem subsídios suficientes para pensarmos alguns aspectos interseccionais fundamentais para a formulação de uma perspectiva descolonial. Para tal, a autora propõe pensarmos em um sistema de gênero moderno/colonial. Sua proposta é resultado da identificação de uma lacuna para se pensar as mulheres feministas do terceiro mundo e feministas de cor e, conseqüentemente, projetar um caminho que associe os estudos descoloniais e a proposta interseccional.

Em diálogo crítico com as contribuições de Quijano, Lugones (2008) propõe a noção de colonialidade de gênero, que procura explicar como a lógica dicotômica e hierárquica colonial não pode ser pensada dissociada de uma investida no aspecto essencializante do dualismo de sexo em meio aos povos e culturas originárias. A autora pensa a colonialidade a partir dos processos de subjetivação dos sujeitos colonizados e reconfigurados a partir das formas dicotômicas e hierárquicas, a exemplo do par em oposição macho *versus* fêmea, mas também da heterossexualidade compulsória presente no projeto colonial. Junto com a racialização e a exploração capitalista, ela destaca ter havido um processo de desumanização que torna o sujeito colonizado inferior aos nomeados «seres humanos» – ou sujeito colonial, sob a rubrica do homem branco heterossexual. Neste sentido, tal qual Lugones (2008) evidencia, seria preciso teorizar acerca dessas intersecções, sob o risco de ignorarmos aspectos inseparáveis para muitas sujeitas oprimidas pelo regime colonial, cujo projeto de poder, saber e ser trouxe consigo compulsoriamente os marcadores da raça, classe, gênero e sexualidade como traços da exclusão.

A filósofa aponta, assim, que a teorização de Quijano acerca do projeto moderno/colonial de gênero é limitada. Lugones (2008) afirma que Quijano pressupõe uma concepção patriarcal e heterossexual das disputas em torno do gênero, sendo o conceito não questionado pelo autor e, conseqüentemente, naturalizado em sua concepção. Dessa forma, ela propõe que o conceito de gênero não somente seja enfrentado, mas também problematizado a partir do questionamento de sua essencialização, pois, tal qual a raça, o gênero também seria uma categoria fictícia. Ao contrário de Quijano, autor no qual a pensadora afirma haver uma ideia de gênero

expressa na naturalização das relações sexuais (FABBRI, 2014), Lugones (2008) aponta para a existência de uma concepção patriarcal do gênero a ser enfrentada pela descolonialidade.

A partir dessa crítica, a filósofa argentina também destaca como a heterossexualidade (compulsória) opera de modo a fortalecer o entendimento limitado acerca do gênero, pois a heterossexualidade tal qual a conhecemos hoje é uma construção colonial que se alia à mítica do gênero. Além disso, a heterossexualidade seria uma estratégia impositiva que estabelece uma naturalização dos corpos baseada na biologia, limitando, por conseguinte, as relações possíveis entre eles. Lugones (2008, p. 93, tradução nossa) afirma que “essa heterossexualidade tem sido consistente e duramente perversa, violenta, degradante e transformado pessoas não-brancas em animais e mulheres brancas em reprodutoras da Raça (branca) e da Classe (burguesa)”.

Dando seguimento a sua abordagem crítica à categoria de gênero, no artigo “*Towards a decolonial feminism*” a pensadora afirma que a opressão das mulheres subalternizadas se dá através de “processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualismo” (LUGONES, 2014, p. 941). Nesse entrecruzamento que incute a colonialidade em cada aspecto da vida seria possível compreender como a subjetividade/intersubjetividade é formada e como, por meio da agência dessas mulheres, se pode encontrar histórias de resistência em comunidades, a serem contadas para construir modos de ser, valorar e acreditar anticapitalistas e desviantes do imaginário colonial.

Lugones (2010; 2014) desenvolve a noção de ‘locus fraturado’ que se manifesta na relação entre a opressão e a resistência. Trata-se da possibilidade de os processos de subjetivação escaparem à ‘sujeitificação’ e, a partir disso, ser possível pensar outras relações que em meio a adaptação e concomitante oposição ao regime colonial podem levar à libertação. No ‘locus fraturado’ qualquer possibilidade mínima de agência do subalterno promove outras lógicas que não a da opressão, dando lugar à multiplicidade de realidades que podem fugir das dicotomias e dualismos coloniais. Quando se reconhece que o lugar do subalterno pode ser fraturado, é possível promover a diferença, tentar ler o mundo para além das dicotomias e buscar outros modos de ser por meio da criatividade e recriação, que fogem às opressões do poder colonizador. Na compreensão de Lugones (2014, p. 943), “[...] o lócus é fraturado pela presença que resiste, a

subjetividade ativa dos/as colonizados/as contra a invasão colonial de si próprios/as nas comunidades desde o habitar-se a si mesmos/as”.

Para a pensadora argentina, as experiências em comunidade de interações cotidianas de mulheres entretidas na vida social resistem à diferença colonial. Nesse sentido, mulheres subalternizadas⁴⁷ nos países do Sul Global⁴⁸ – não sem a tensão que pode ocorrer diante do reconhecimento da multiplicidade de formas de habitar e residir na diferença colonial – podem ser agentes fluentes de suas culturas e encontrar caminhos de agenciamento para dar visibilidade aos complexos sujeitos simplificados e reduzidos pela visão colonial. Neste capítulo, buscaremos também experiências que demonstram esse locus fraturado em práxis ecofeministas descoloniais. Para tanto, desenvolveremos em seguida os aspectos ecológicos da colonialidade, especialmente no que tange aos animais não humanos.

Efeitos da colonialidade para além dos seres humanos: especismo e indústria da alimentação

Conforme mencionado, neste trabalho pretendemos incorporar o especismo como componente da análise crítica desenvolvida a partir de Lugones a respeito dos efeitos da colonialidade no que tange à organização social baseada na dicotomia e hierarquia ontológica entre humanos e não-humanos, a qual fez prevalecer um tipo de violência ainda em vigor contra populações vulneráveis e minorias políticas do Sul Global, em especial dos países chamados de ‘terceiro mundo’. Esses efeitos se expandem para além de minorias humanas e afetam as formas de vida não humanas, submetidas a sistemas de exploração intensificados pelas demandas do capitalismo desenvolvimentista global, que, entre outras estratégias, promove a homogeneização/padronização alimentar via indústrias multinacionais.

Em artigo intitulado “A perspectiva dos funcionamentos: entrocamento entre ecofeminismo e decolonialidade”, Maria Clara Dias, Suane Soares e Letícia Gonçalves (2019, p. 192) sugerem que “para além da identificação do colonialismo numa dominação geopolítica estratégica, ou seja, situado num contexto de exploração geográfica, datado entre os séculos XVI e XVIII”, o caráter especista também pode/deve integrar a compreensão da colonialidade que não só usurpou territórios, mas também dizimou culturas inteiras, incluindo suas formas de compreensão e relacionamento com a

natureza e interação com outros animais não humanos (OLIVEIRA, 2019). Conforme apontam Dias, Soares e Gonçalves (2019), o poder, segundo a perspectiva descolonial, teve sua lógica ampliada a partir do século 19 para além do já consagrado poder imperialista e neocolonialista.

Como se observa, a perspectiva das três pensadoras é inovadora ao incluir a consideração do especismo nos projetos colonialista e imperialista, racista e patriarcal, promovendo um diálogo entre feminismo descolonial e ecofeminismo, fundamental do ponto de vista epistemológico. Elas destacam, assim, os aspectos do feminismo descolonial que integram o diálogo entre ecofeminismo e justiça:

a) a crítica ao pretense sujeito universal, marcadamente situado em uma lógica patriarcal, cisheterocentrada, racista, elitista, urbana e, acrescentamos, especista; b) a localização, portanto, de complexos sistemas de opressão, dominação e exploração, que se entrecruzam, limitando a implementação de uma concepção ampliada de justiça; c) a impossibilidade de proposições hegemônicas e homogêneas de justiça, sem a incorporação singularizada dos diversos concernidos morais [...]. (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019, p. 195, grifo das autoras).

Justamente por isso, o ecofeminismo oriundo do Sul Global pauta questões contextuais do colonialismo e precisa compreender a centralidade do ‘epistemicídio’ no projeto colonialista. Ou seja, a colonização é fruto de uma “coalizão de forças de entidades que representavam o poder europeu para conquistar e destruir epistemologias” (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019, p. 197). Foram exatamente as características ecológicas próprias dos povos e culturas que hoje formam o Sul Global que se tornaram o alvo da colonização e do imperialismo. Com isso, a natureza e o clima tropical dessa região viabilizaram a produção do que o mercantilismo, o capitalismo e, hoje, o neoliberalismo entendem como insumos: animais, plantas e sementes. Dentro dessa perspectiva, as pensadoras destacam a correlação entre ecofeminismo e a descolonialidade:

[...] ecofeminismo e feminismo decolonial são – apesar de originados em pontos diferentes do globo – associáveis por meio de uma percepção de que a colonização não funciona sem a exploração da natureza e a exploração da natureza não funciona sem a colonização dos povos que habitam determinadas regiões. Que regiões são essas? Justamente as regiões tropicais. Os chamados países do Sul compõem a massiva população explorada nas regiões tropical e subtropical. (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019, p. 198).

Nesse mesmo sentido, Vandana Shiva (2003) desenvolve a concepção de ‘monoculturas da mente’ e afirma que há também uma ‘colonização

intelectual’, à medida que tradições locais dos colonizadores são globalizadas e adquirem uma suposta universalidade, que gera, conseqüentemente, o apagamento de saberes locais dos colonizados. “As monoculturas ocupam primeiro a mente e depois são transferidas para o solo. As monoculturas mentais geram modelos de produção que destroem a diversidade e legitimam a destruição como progresso, crescimento e melhoria” (SHIVA, 2003, p. 17).

A monocultura da mente (ou do pensamento), portanto, é a metáfora por meio da qual a ‘diversidade’ é erradicada como uma erva-daninha. Assim como regimes ditatoriais exterminam vozes dissidentes – que se tornam os(as) ‘desaparecidos(as)’ –, o colonialismo intelectual elimina os saberes subalternizados com o intuito de os fazer, também, ‘desaparecer’. Nascidos de uma cultura dominadora e colonizadora, os sistemas modernos de saber são, eles próprios, colonizadores (SHIVA, 2003).

A colonização do paladar e a colonialidade de espécie

O regime colonial continua a produzir novos efeitos. Associado ao capitalismo globalista e desenvolvimentista, traduzido na ideia de ‘progresso’, tal sistema se materializa na tentativa de apropriação das pautas do movimento antiespecista pela indústria alimentícia globalizada. À medida que a estratégia alimentar ganha destaque em meio ao movimento de defesa dos direitos animais, a produção de alimentos industrializados e não animalizados passa a ser de interesse desse capitalismo desenvolvimentista global. Quando práticas alegadas como veganas e *plant-based* se aliam às corporações multinacionais do setor alimentar, por sua vez vinculadas à produção de sementes e animais transgênicos e ao agronegócio, temos a consequência de a oferta padronizada de alimentos nas prateleiras das redes de hipermercados conglomerados passar a abranger ‘opções veganas’.

Trata-se da promoção de uma padronização alimentar vegana despolitizada, isto é, descomprometida com a justiça intra e interespecies. O imaginário alimentar é, dessa forma, também colonizado e apropriado globalmente. Isso afeta diretamente outras formas de cultivar alimentos – agroecologia, agricultura familiar orgânica, extrativismo –, bem como a própria variedade alimentar plantada, cuidada e colhida de acordo com os ciclos da natureza em diferentes grupos subalternizados – populações

indígenas, quilombolas, ribeirinhas, geraizeiras e tantas outras etnias que habitam a diferença colonial no Brasil.

Fabio A. G. Oliveira, no artigo “*La dieta sexista: contribuciones desde el ecofeminismo crítico para una decolonización del paladar*” (2019), defende que a expansão do capitalismo torna a colonialidade um regime que não só rege os processos de exploração, escravização, comercialização e domínio de todos os processos da vida, mas também enfatiza a padronização de diferentes modos de viver, reduzindo-os aos interesses econômicos dessa mesma ideologia. O lugar dos animais nesse processo sugere um tipo específico de capital, denominado por Nicole Shukin (2009) de ‘capital animal’. Esse capital seria o resultado do esforço biopolítico baseado no pensamento dualista que, ao reconhecer as diferenças do Outro, menospreza-o, autorizando sua objetificação e o controle absoluto sobre outra forma de vida. Nesse sentido, o regime colonial aproveita-se da colonialidade do poder para aprofundar suas formas de dominação absoluta sobre aqueles/as nomeados/as Outro. Humanos desumanizados e não humanos objetificados estariam vulneráveis a essa investida colonial. O resultado seria, no caso dos animais não humanos, a criação de um capital animal tanto simbólico quanto material, representando a autorização do uso da violência e da força bruta, bem como uma organização sociocultural e industrial da vida, reforçando o que a pensadora Bárbara Noske (1989) chamou de ‘complexo industrial animal’.

É nesse sentido que Oliveira (2019) salienta a importância do direito ao território como forma de resistência ao avanço da superexploração sustentado pelo complexo industrial animal. Historicamente, os povos originários e tradicionais, e mais recentemente os coletivos e movimentos pela moradia em todo o Sul Global, reconhecem que a luta pelo direito à terra, constantemente ameaçada pelos interesses das grandes corporações, é parte da resistência à colonialidade que persiste em muitos territórios latino-americanos, em especial nos espaços racializados. Aqui cabe destacar as ameaças às áreas de demarcação indígenas, às periferias urbanas, além das cidades que passam por um intenso processo de especulação imobiliária e de gentrificação, ocasionando um êxodo forçado da classe trabalhadora e empobrecida. Trata-se de um processo de desterritorialização contemporânea, fruto de uma topografia colonial em vigor.

Torna-se fundamental, por isso, entendermos que no contexto colonial, por exemplo, conforme afirma o pensador indígena Billy Ray Belcourt, no

artigo intitulado “*Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought*” (2015), não é possível pensar o especismo dissociado de outras táticas e estratégias de dominação. Para ele, a tática de controle biopolítico dos corpos animais na colonização é uma expressão do especismo, muito embora na ocasião o termo não fosse empregado.

Belcourt (2015) sugere que entendamos o especismo a partir do conceito de ‘supremacia branca’, este último compreendido como um maquinário político que se funda a partir da expansão e usurpação territorial, em consonância à exploração e extermínio dos corpos indígenas e animais. É por essa razão que Belcourt observa que reside no pensamento descolonial uma proposta elementar para pensarmos o antiespecismo. Afinal, a luta antiespecista “não pode existir dentro desses espaços carnistas e arquitetônicos da *branquidade* através dos quais as estruturas político-econômicas indígenas são anacrônicas e a totalidade da descolonização é tornada inimaginável” (BELCOURT, 2015, p. 3, tradução nossa.)

O teórico e ativista indígena destaca a branquidade inerente às estruturas político-econômicas que legitimaram a apropriação territorial e a invasão colonial sobre os corpos indígenas e animais. Segundo o autor, essa tática não poderia ser desconsiderada do pensamento descolonial, pois nos ajudaria a compreender como a subjugação e violação desses corpos estão inseparáveis da construção topográfica. Nesse sentido, o projeto descolonial que traz para seu epicentro o debate ecológico deveria ressaltar o processo de construção de uma geografia colonial, que se deu via a branquidade supremacista responsável por violar os corpos não brancos e animais (BELCOURT, 2015).

Segundo Belcourt (2015), sob os pilares da supremacia branca estariam as culturas alimentares impostas pelo processo de colonização e redimensionadas pelo capitalismo colonial como forma única e exclusiva de homogeneizar as relações com os alimentos dos povos e territórios colonizados. Esse processo pode ser compreendido tanto pela apropriação da terra, quanto pela imposição de um modelo de cultivo que passa a garantir não mais o modo de vida dos povos originários, mas a satisfação dos desejos dos colonizadores. O resultado é, portanto, uma forma de impor um padrão único de gosto e aniquilar diferentes visões de mundo. Em outras palavras, trata-se de afirmar que a tática de perpetuação de colonialidade não pode ser pensada dissociada do projeto de expansão e

usurpação territorial, dominação cultural e do uso dessa tática como maquinário político (BELCOURT, 2015) para um tipo de produção alimentar, baseada no abate e nos produtos de origem animal em larga escala, a partir do complexo industrial animal que se forma nesse contexto.

Nota-se igualmente nesse processo a apropriação dos corpos de animais e das sementes como forma de dominação e controle da produção e do cultivo. O uso de técnicas genéticas aplicadas à reprodução e crescimento de animais e as patentes das sementes tornam-se, pouco a pouco, um meio de assalto ao direito de cultivo das populações rurais e ribeirinhas que ainda resistem ao modelo de organização social imposto pelo capitalismo neoliberal de caráter eminentemente urbano, globalizante e branco.

É importante destacar, nessa direção, como a ideia de progresso promovida pelo capitalismo se estabeleceu enquanto estética urbana que organizou as cidades, produzindo não somente uma cisão geográfica entre cidades e interiores, urbano e rural, mas entre progresso e atraso. Os sujeitos igualmente passam a ser absorvidos sob este panorama, onde o imaginário colonial torna-se horizonte de chegada, reforçando a ideia de controle territorial. Quanto mais distante de um ideal de cidade⁴⁹ – estabelecida pela estética colonial do progresso –, mais próximo se estará da ideia de atraso e, conseqüentemente, disponível a todo tipo de investida colonial. A colonização torna-se também uma colonialidade alimentar por meio da colonialidade do paladar, um dos rastros coloniais que persistem na cultura da carne (OLIVEIRA, 2019).

Observa-se, portanto, um imaginário de progresso determinante para a promoção da já referida monocultura da mente (SHIVA, 2003), que não somente estabelece uma hierarquia entre culturas, mas organiza a cadeia produtiva e de consumo. Além de aniquilar saberes e práticas culturais de povos e nações originárias do Sul Global, esse modelo reinventa formas de dominação de grupos historicamente vulneráveis, sobretudo, pela fome e miséria. Nesse sentido, estaríamos diante do que Oliveira (2020) chamou de ‘regime epistemicida’, ou seja, um tipo de organização social baseada na violência combinada com a dominação de territórios e aniquilamento de povos, nações e suas culturas.

Tal regime passa a ser compreendido como um conjunto de práticas que estruturam a marginalidade de saberes que escapam da produção eurocentrada e do Norte Global e se imbricam na produção de estereótipos

que situam determinados corpos e sujeitos/as à margem do saber e do poder. Esse processo de consolidação do regime epistemicida deve ser compreendido pela noção de colonialidade em suas múltiplas formas e expressões (OLIVEIRA, 2020).

O regime epistemicida seria a consolidação da monocultura da mente, percebida pela ecofeminista indiana como uma estratégia capitalista de tecnologia da precarização, cujo objetivo central visa a disseminar novas práticas para incorporação à dinâmica social proposta pelo novo padrão de poder mundial ainda baseado na racialização de determinados povos e etnias. A tecnologia da precarização, longe de revolucionar o mundo de modo a suplantam as relações de precariedade e implantação do bem viver, legitima as relações de dominação impostas pela violência colonial. Seria preciso romper com essa percepção para que sejamos capazes de imaginar e criar outros mundos possíveis e resistências absolutamente criativas (OLIVEIRA, 2020).

Logo, passamos a ter ao menos dois campos de disputa que flertam com o que chamamos de colonialidade da espécie. De um lado, a perspectiva declaradamente especista que rejeita o veganismo e toda e qualquer manifestação de luta antiespecista; de outro, a da adoção de um veganismo despolitizado, cujo propósito visa a traduzir o veganismo enquanto nicho de mercado, ou estilo de vida (OLIVEIRA, 2018).

Colonização do paladar e a exploração dos corpos de mulheres subalternizadas

Dentro do regime epistemicida temos também a precarização dos direitos trabalhistas que afetam em destaque a vida de mulheres situadas nas periferias dos países do Sul Global. O ‘empreendedorismo feminino’ e os valores feministas de empoderamento surgem como uma promessa de autonomia e renda via concessão de microcrédito para as mulheres, sendo apoiados, conforme aponta Nancy Fraser (2009), por um feminismo que abre mão da crítica ao capitalismo. De maneira análoga, Fraser (2012) salienta que a ‘commodificação’ [*commodification*] dos trabalhos de cuidado – que permite a certas mulheres adentrar o mercado e pagar pelas tarefas de cuidado na esfera privada – separada de uma crítica aos sistemas de dominação e de mercantilização da vida (humana e não humana), não

permite a transformação rumo à emancipação, mas apenas a substituição de um sistema de dominação por outro.

Esse cenário configura o que Vandana Shiva e Maria Mies (1993) denominam de falsas estratégias de libertação. A falsa estratégia se origina na perspectiva dicotômico-hierárquica, pressupondo que todos podem ser incluídos no grupo dos dominadores, sem uma mudança radical das estruturas dualistas de promoção da vulnerabilidade, precariedade, subalternização e dominação de grupos. Nesse contexto, surgem políticas para promoção da igualdade que não rompem com o regime epistemicida da sociedade patriarcal, capitalista e colonial. Tais políticas concedem a alguns o direito de “partilhar dos privilégios dos ‘vencedores’” (MIES e SHIVA, 1993, p. 18).

Em uma sociedade verticalizada, marcada por uma naturalização de hierarquias diversas, alguns indivíduos tornam-se mais vulneráveis às práticas de violências e subjugação próprias da organização social capitalista. Neste contexto é possível afirmar que muitas mulheres, sobretudo as que são atravessadas pelo intercruzamento de marcadores sociais que designam um lugar de minoria política, fruto dos diversos ‘ismos’ de dominação – sexismo, classismo, lgbtfobia, capacismo, racismo – tornam-se mais vulneráveis ao mercado de trabalho. Por quê? Porque essa inserção tem ocorrido, muitas vezes, de maneira precarizada, às custas de direitos trabalhistas, sob o pretexto de uma independência assegurada pelo ‘empreendedorismo feminino’, que nada mais é do que um discurso de intensificação da exploração da mão de obra barata pelos conglomerados empresariais⁵⁰.

A título de exemplo, podemos citar o caso da atuação da Nestlé em bairros periféricos dos países do Sul Global sob uma falsa alegação de auxiliar as pessoas desses locais a obterem uma renda dentro de condições de trabalho flexíveis, ao passo que destroem práticas alimentares locais substituídas pelo consumo de ultraprocessados⁵¹. Ou seja, embora os conglomerados empresariais, sobretudo aqueles relativos ao campo da alimentação, apresentem caminhos de suposta ascensão social, acabam por criar novas táticas de precarização trabalhistas que aprofundam e reeditam o mesmo modelo moderno colonial. Este fato pode ser verificado em reportagem do *The New York Times* (JACOBS e RICHTEL, 2017), que, entre outros aspectos, destaca a transformação dos hábitos alimentares e o

crescimento de problemas de saúde vinculados ao consumo de alimentos ultraprocessados.

Quando o veganismo se alia a esse imaginário de progresso por trás das multinacionais do setor alimentício, pode até romper algumas barreiras de acesso à comida vegana, mas não desata os nós do sistema colonial e pode inclusive contribuir para a intensificação da opressão das mulheres do Sul Global, engolidas pelas formas de trabalho, reprodutivo e produtivo, precarizadas do modelo desenvolvimentista globalizante. Essa falsa estratégia auxilia a aprofundar o sistema de dominação colonial: no futuro, corre-se o risco de que essas mesmas ‘mulheres empreendedoras’ de bairros e espaços urbanos abandonados pelas políticas do Estado tenham seus corpos transformados em vendedoras de novos produtos não animalizados, sob condições de trabalho alijadas de direitos trabalhistas. Os corpos de mulheres vulnerabilizados pelos intercruzamentos de sistema de opressão podem se tornar instrumentos de propagação da monocultura da mente e de uma indústria que lucra com o aprofundamento das condições de precariedade da vida – dos corpos dos animais humanos e não humanos, sobretudo das fêmeas.

Diante desse cenário de dominação colonial do paladar e de transformação de culturas alimentares locais diversas pela indústria alimentícia, associada à precarização das relações de trabalho – táticas situadas dentro do regime epistemicida – é importante buscar na proposta descolonial e na luta antiespecista ecofeminista, estratégias alimentares de resistência e de abalo das relações de dominação e exploração no Sul Global. É importante assegurar a proteção das vidas humanas e não humanas por meio de uma crítica descolonial mais profunda do que aquilo que Lugones nomeou de organização ecológica.

Por um antiespecismo ecofeminista descolonial

Se entendemos que mulheres e outras minorias políticas, em especial as do Sul Global, são sujeitas que fazem frente ao sistema capitalista-globalista sustentado nas táticas da opressão colonial expansiva, por meio de seus modos de transformação e organização da sociedade, podemos então refletir a partir delas e com elas, de maneira criativa e recriadora, sobre um outro tipo de antiespecismo que surge associado ao ecofeminismo animalista, na contramão de um regime epistemicida.

Tendo em vista que, conforme pontua a filósofa Marti Kheel (2019, p. 40), a “principal forma de contato que a maioria das pessoas têm com animais é no prato”, o antiespecismo passa também por descolonizar a alimentação. Com isso, queremos dizer que, além de o mercado e os alimentos industrializados desempenharem hoje um papel fundamental na alimentação das pessoas, o colonialismo alcança também essa esfera à medida que influencia fortemente o que deve ser produzido e consumido. Muitos pratos típicos ‘brasileiros’ revelam a marca colonial na nossa cultura, a exemplo dos centrados em leite, diversos tipos de massas e alguns tipos de carnes. Descolonizar a alimentação passa, assim, pelo resgate das culinárias indígenas, por exemplo, além de pressupor uma reflexão ética e política crítica sobre o que é ‘convencionalmente’ produzido e, conseqüentemente, consumido.

Motivados/as pela resistência à colonização do paladar, podemos afirmar que as Plantas Alimentícias Não Convencionais (PANCs)⁵², ou como muitas iniciativas populares e comunitárias na América Latina têm sugerido, os “matos de comer”⁵³, são um bom exemplo de resistência histórica. Além de garantir nutrientes que as plantas que fazem parte do circuito comercial convencional não conseguem suprir, os matos de comer “têm propriedades medicinais e seus compostos bioativos contribuem com a promoção da saúde. Além de serem plantas com potencial para geração de renda são um ótimo caminho para uma alimentação adequada, saudável e responsável” (CALLEGARI; MATOS FILHO, 2017).

Matos de comer são plantas comestíveis que não fazem parte do cotidiano de muitos grupos ou comunidades, sobretudo no espaço urbano. Isso significa que embora possam ser consumidas, elas não são produzidas e comercializadas em grande escala. Entram também, nessa concepção, as partes comestíveis não convencionais de plantas que fazem parte desse circuito de produção, comercialização e consumo, como o coração da bananeira, as cascas de bananas, as folhas da cenoura e da couve-flor, dentre muitas outras.

Os matos de comer valorizam a biodiversidade e o conhecimento das culturas regionais e/ou locais, e contribuem para o fortalecimento da soberania alimentar, segurança alimentar e nutricional e, em última instância, para a garantia do direito à alimentação adequada (CALLEGARI; MATOS FILHO, 2017). Dessa forma, os matos de comer auxiliam também para a popularização do veganismo: ao mesmo tempo em que a inclusão de

matos de comer na dieta contribui para a garantia de uma alimentação adequada (portanto, alinhada com segurança e soberania alimentar), ela tem baixo custo financeiro.⁵⁴

O veganismo também ganha relevo nessa concepção, mas, para se manter politizado, ele deve ir além da abstenção de produtos de origem animal, tais quais carnes, ovos, leite e derivados. Nesses termos, o veganismo é uma condição necessária para o ecofeminismo animalista. Ao considerar que o consumo de animais não é uma questão neutra em relação ao gênero, a escolha da dieta em uma cultura machista é uma forma de politizar a ética do cuidado e opor resistência à pressão dos padrões machistas, afirma Deane Curtin (1996). A produção de ovos e leite no sistema bélico significa dor e sofrimento para as fêmeas exploradas, ou seja, a exploração das capacidades reprodutivas das galinhas e vacas. Ironicamente, os direitos reprodutivos são justamente centrais na pauta feminista. Portanto, é preciso romper a barreira da espécie e abolir a produção da proteína feminizada dos ovos e do leite, que transforma animais em referentes ausentes pela mesma lógica que transforma as mulheres em objeto, em um exemplo de como especismo e machismo andam de mãos dadas. Para a filósofa brasileira Sônia T. Felipe (2014), enquanto a dieta machista – marcada pela dominação – for mantida, não haverá libertação das mulheres.

É importante ressaltar ainda, ao se considerar a organização ecológica colonial mencionada por Lugones, que a dieta centrada em carnes, laticínios, ovos e derivados é a que mais destrói a vida no planeta, impactando adicionalmente a vida dos povos originários e tradicionais, mais integrados à natureza. A emissão de gases de efeito estufa decorrente da produção que mantém essa dieta é um fator central que contribuiu para o aumento de 1,5° C na temperatura da Terra⁵⁵. Apesar de parecer uma variação baixa, o aquecimento global acarreta mudanças climáticas catastróficas ao redor do mundo: “[i]ncêndios em várias partes do planeta já se repetem a cada ano, inundações em outras, furacões e trombas d’água, em escalas cada vez mais extensas e a intervalos mais curtos” (FELIPE, 2018, p. 127).

Outros fatores também estão relacionados à dieta centrada na carne, nos ovos e laticínios, quais sejam a queima de combustíveis fósseis – da qual depende o cultivo de grãos e cereais que alimentam os animais e os transportem – e a devastação das florestas tropicais. Dados do Instituto

Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE, 2019) indicam que, em 2018, houve uma taxa anual consolidada de 7,536 km² de desmatamento na Amazônia. Em relação a 2017, isso representa um aumento de 8,5%. Nesse contexto, importa destacar também que o Brasil é o país que mais usa venenos agrícolas no mundo (FELIPE, 2018). Para agravar esse cenário, de janeiro a setembro de 2019, o governo federal liberou o uso de 325 novos agrotóxicos no país (DAMASIO, 2019).

Apesar de a comunidade internacional ter sido alertada sobre a crise climática e a necessidade de reduzir as emissões de gases do efeito estufa⁵⁶, de acordo com o relatório da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico e da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura⁵⁷ (OECD/FAO, 2019), a agricultura – especialmente a pecuária – continua contribuindo significativamente para a emissão de gases de efeito estufa.

Os dados indicam ainda que a demanda por produtos de origem animal irá aumentar na próxima década (2019-2028), impactando também no aumento da produção de cereais, com um crescimento de 15% na produção agrícola. O crescimento previsto na produção pecuária será baseado na expansão dos rebanhos e eficiência na alimentação dos animais, enquanto a aquicultura será expandida também e deverá ser responsável por 55% do fornecimento de peixes e outros animais marinhos em 2028. Outro relatório da FAO (2019), sobre uma visão geral do mercado global de carne em 2018, identificou que a produção de carne naquele ano foi estimada em 336,4 milhões de toneladas, um aumento de 1,2% em relação a 2017.

Apesar dessas previsões, o próprio relatório da OECD/FAO (2019) identifica alguns aspectos que aumentam os riscos que a agricultura tradicionalmente já encara. No que tange à oferta, esses riscos enfrentados pelos mercados agrícolas “incluem a disseminação de doenças como a peste suína africana, resistência crescente a substâncias antimicrobianas, respostas regulatórias a novas técnicas de melhoramento de plantas e respostas a eventos climáticos extremos cada vez mais prováveis” (OECD/FAO, 2019, p. 20).

Embora entendamos que o veganismo seja uma condição necessária para fazer frente ao mercado globalizante da produção agropecuária e alimentar, bem como para a derrocada do regime colonial e epistemicida, ele não é uma condição suficiente, na medida em que nossas escolhas em relação ao consumo fazem parte de um sistema de exploração

socioeconômico e ambiental mais amplo, fundamentado em diversas formas de opressão. Como afirma Esther Alloun (2015), o veganismo é ‘um’ dos passos na longa jornada para a construção de relações éticas entre humanos e outros que não humanos. Por isso, é fundamental compreender o veganismo no âmbito de uma concepção política ecofeminista animalista, tendo em vista que ela questiona as relações de poder hegemônicas, seja entre humanos ou outros que não humanos, isto é, animais e natureza.

[O] veganismo é sobre reduzir o sofrimento e a exploração, e se posicionar contra acordos socioeconômicos injustos. A priori, portanto, não deveria ser difícil expandir nossa habilidade de cuidar e agir em prol de árvores, florestas, montanhas, ecossistemas e outros Outros terrestres. (ALLOUN, 2015, p. 164).

Dessa perspectiva política, é preciso compreender o que significam as práticas individuais, na quais se incluem as escolhas alimentares. Enquanto o veganismo – como escolha individual – é um meio pelo qual colocamos em prática o modelo de mundo no qual desejamos viver (isto é, livre de opressão), é preciso ter em vista que, individualmente, isso não altera as estruturas opressoras. Retirar-se individualmente desses sistemas de opressão é importante, mas insuficiente e, por isso, o veganismo precisa ser mais do que um estilo de vida e consumo. Em outros termos, são necessárias ações políticas coletivas que responsabilizem os sistemas político, econômico e cultural pela opressão (ALLOUN, 2015).

É preciso lembrar, como as ecofeministas apontam, que a crise climática afeta desproporcionalmente os países do Norte e do Sul, as mulheres e outras minorias políticas. Além disso, os dados apresentados mostram também que as escolhas individuais – apesar de expressarem importantes posicionamentos éticos e políticos – sozinhas não respondem adequadamente aos problemas estruturais situados em meio ao imaginário colonizado ainda em vigor na América Latina e decorrentes da prevalente monocultura da mente. São urgentes as políticas orientadas por práticas de cuidado, de inspiração comunitária, que promovam o enfrentamento da estrutura colonial e opressiva hegemônica.

Resistências no Sul Global: práxis para um antiespecismo ecofeminista descolonial

No Sul Global podemos encontrar exemplos de resistência aos processos de colonização e mercantilização da vida, humana e não humana, por meio de narrativas contra hegemônicas, de não subordinação, que

nascerem no ‘lócus fraturado’ (LUGONES, 2010; 2014) e nos permitem repensar as inter-relações entre as formas de vida de maneira não dualista e hierárquica, o que entendemos como uma práxis antiespecista ecofeminista descolonial.

As narrativas são fundamentais para pensar uma outra práxis e auxiliar a conceber outras realidades diante da hegemonia da colonialidade que renova seu aparato de automanutenção constantemente. Quando se estruturam de forma contra-hegemônica, as narrativas, segundo Sally Haslanger (2012), traduzem atos de resistência aos roteiros sociais pré-determinados e são componentes que desafiam estruturas conceituais dualistas e hierárquicas situadas por trás do nosso modo de pensar e imaginar. Por isso, consideramos importante ouvir e escrever sobre perspectivas contra-hegemônicas no caso da colonialidade associada ao capitalismo desenvolvimentista para mostrar que a indústria globalizante da alimentação não é a saída a ser imaginada para os países do Sul Global.

Ademais, às narrativas nos ajudam a pensar o que Linda Alcoff (2016) denomina de um ‘novo léxico libertador’, isto é, uma linguagem descolonial que leve em conta a demanda por diversidade que os movimentos sociais têm apresentado para a academia. Para que a pesquisa seja libertadora, os métodos acadêmicos tradicionais, fechados em si mesmos e historicamente comprometidos com o silenciamento e a distorção das investigações sobre a multiplicidades das experiências de grupos humanos, são insuficientes. Tendo por base a compreensão da importância das narrativas para pensar outros léxicos, gostaríamos de brevemente mencionar a práxis de resistência do projeto Favela Orgânica, iniciado por Regina Tchelly em 2011.

O Projeto Favela Orgânica tem sua sede localizada nas comunidades da Babilônia e Chapéu Mangueira no Rio de Janeiro, mas Regina Tchelly realiza palestras e oficinas em diferentes estados e em outros países. Tem como objetivos “modificar a relação das pessoas com os alimentos, evitar o desperdício, cuidar do ambiente e mostrar que é possível acabar com a fome” (FAVELA ORGÂNICA, 2020, [s.p.]). Quanto à sua missão, o projeto promove a consciência sobre as etapas do ciclo da alimentação para que sejam criados “hábitos e práticas alimentares responsáveis em relação ao meio ambiente e saudáveis para famílias e comunidades” (FAVELA ORGÂNICA, 2020, [s.p.]). Na tentativa de contribuir para a descolonização do paladar, as ações do projeto mostram que cascas, talos e sementes são

ingredientes e fontes de nutrientes, em vez de partes dos alimentos a serem descartados. Ademais, procura-se enriquecer a cultura alimentar no sentido de promover uma maior heterogeneidade com a introdução de pratos e alimentos novos ao cotidiano das pessoas.

Quando uma mulher que traz consigo diversos marcadores sociais que a vinculam a grupos sociais oprimidos – mulher, nordestina, pobre, não branca, de periferia – põe em prática um projeto de alimentação comunitária com enfoque no aproveitamento completo de alimentos vegetais a baixo custo, podemos dizer que emergiu nesse ‘lócus fraturado’ uma ação contrária a lógica do capital e da colonialidade. Mas, Regina Tchelly não se fez ser ativa de forma isolada; seu modo de ser, valorar e acreditar anticolonial nasce nas inter-relações comunitárias e delas necessita para seguir em frente:

Não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento. Comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer; alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista. O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo-espacos e cosmologias vividas constituem uma pessoa. A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats e noções de espaço e tempo particulares, significativos. Mas é importante que estes modos não sejam simplesmente diferentes. Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o “estar” ao invés do empreender, seres em relação em vez de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente. Estes modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade. (LUGONES, 2014, p. 949).

O Favela Orgânica estimula a criatividade, a recriação de receitas e a diversidade de pratos alimentares a partir de ingredientes populares e acessíveis. Trata-se justamente de uma alimentação que segue na contramão do nutricídio⁵⁸ marcante na indústria multinacional alimentar padronizada e globalista. A atividade criativa de Regina Tchelly exemplifica o potencial nascente presente na “tensão entre a desumanização e a paralisia da colonialidade do ser, e a atividade criativa de ser-sendo” (LUGONES, 2014, p. 949). O Favela Orgânica pode ser entendido, então, como uma resistência às forças coloniais atuantes diretamente via padronização e industrialização alimentar, bem como por meio da produção de *commodities* pelo agronegócio que elimina as sementes com vida. Nele, mulheres da comunidade assumem o protagonismo na preparação alimentar para os que

compõem seus círculos de relações comunitárias. Com isso, tais mulheres desestruturam as relações dualista-hierárquicas coloniais, de subalternização e dominação, que visam a dificultar quando não impedir expressões criativas populares e comunitárias⁵⁹.

Outro aspecto a ser notado no trabalho comunitário do Favela Orgânica é que embora se priorize a alimentação vegetal e sem ingredientes de origem animal, nem sempre se faz uso de palavras que importamos do Norte Global, a exemplo de comida ‘vegetariana’ e ‘vegana’. Através dessa estratégia linguística, o projeto se afasta de dualismos discursivos construídos em torno do que é comida vegana e não vegana. A preocupação central é o preparo de alimentos saudáveis e nutritivos a partir do aproveitamento completo dos vegetais produzidos sem uso de agrotóxicos e aditivos químicos. O não uso das palavras já cristalizadas no discurso hodierno para dividir pessoas em grupos e tentar construir hierarquias (onívoros *versus* vegetarianos; vegetarianos *versus* veganos, por exemplo) pode nos proporcionar instrumentos para repensar com maior profundidade e a partir do contexto a relação do corpo com a alimentação, estimulando-nos a reconfigurar práticas e saberes ligados à produção, preparo e consumo do alimento, tornando-nos sujeitas/os mais ativas/os no sistema alimentar e conscientes dos percursos dos alimentos até chegarem ao nosso organismo. Podemos, assim, desnaturalizar nossa relação artificial com a alimentação oferecida dentro do paradigma da colonialidade, que nos apresenta o alimento embalado nas gôndolas de supermercados ou exposto nos buffets de restaurantes.

Na lógica colonial, os alimentos vegetais são divididos de maneira hierárquico-dualista: as partes que podem ser preparadas e as que servem para serem descartadas (cascas, sementes, talos etc.). No caso dos alimentos industrializados, tem-se os inúmeros invólucros a serem um a um descartados até se chegar na parte comestível. As embalagens têm a função de conservar e garantir que tais alimentos sejam válidos para serem ingeridos pelo organismo humano por longos períodos. O Favela Orgânica também faz frente a essa abordagem à medida que lida com o processo de preparo de alimentos frescos distribuídos para a comunidade e parte do princípio de que todas as partes dos vegetais podem compor a refeição e, por meio dos múltiplos preparos, assumirem pratos e receitas diversificadas.

Nessa práxis alimentar não animalizada e descolonial, não há espaço para o descarte: tudo pode ser aproveitado de alguma forma para nutrir o ser

humano; a nutrição, por sua vez, não se restringe à etapa da ingestão alimentar, mas envolve todo o processo coletivo de preparação do alimento, que nutre às relações na comunidade e entre as mulheres, sendo expressão das relações de cuidado.

A produção do cotidiano, com modos de ser e valorar, promovida pelo Favela Orgânica e o saber de Regina Tchelly compartilhado com outras mulheres, subvertem a imposição de imaginários colonizados. A partir da práxis ~~comprometida~~ de sujeitas/os situadas/os às margens da sociedade podemos identificar narrativas, afetividades e também estratégias que nos informam caminhos de emancipação que escapam ao sistema colonial e capitalista imposto sobre uma parcela da humanidade, e também aos não humanos e à natureza de modo geral. A lógica econômica injusta do lucro é substituída pelas práticas vinculadas à lógica do cuidado. Conforme tem pontuado diversas autoras, a exemplo de Donna Haraway (1995) e Ariel Salleh (1994), é fundamental que estejamos atentas/os à agência presente nos saberes localizados não hegemônicos, historicamente ocultados pelo saber academicamente situado; aos conhecimentos que nascem das experiências de opressão, baseados em vivências ~~historicamente~~ desvalorizadas, se quisermos contribuir para a construção de um mundo futuro no qual as vidas sejam igualmente todas vivíveis na co-habitação planetária, distantes das condições de precariedade e de injustiças epistêmicas estruturadas e reiteradas pela hegemonia moderna / colonial opressiva.

Conclusões

Neste trabalho procuramos apresentar a perspectiva descolonial de María Lugones e, com e a partir dela, defender o especismo enquanto categoria de análise importante para compreender processos coloniais ainda em vigor na América Latina. Para alcançar esse fim, convidamos autoras ecofeministas animalistas que nos informam da necessidade de lançar um olhar crítico acerca das implicações teóricas e práticas (práxis) do especismo. A aproximação entre Lugones e os ecofeminismos animalistas nos encaminhou para uma melhor compreensão da organização ecológica e suas dinâmicas que compõem uma sociedade marcada não somente pelas desigualdades sociais, mas pela naturalização de práticas de violências de origem colonial, dentre elas a invasão de terras e devastação ambiental,

apropriação e privatização dos recursos naturais, exploração de animais humanos e não humanos que resultaram no avanço da monocultura baseada na colonização da cadeia produtiva cultural e alimentar, e consequentemente na colonização do paladar. Resultante dessa análise foi a nossa percepção da necessidade de elaboração de um ecofeminismo antiespecista descolonial inspirado nas formas de resistência do Sul Global. Tal perspectiva nos sinaliza para um veganismo necessariamente antiespecista; ou seja, forjado nas lutas por justiça social de matriz ecofeminista e descolonial latinoamericanas.

Através das discussões aqui apresentadas esperamos contribuir para imaginar outros futuros para humanos e não humanos nos quais as vidas não sejam constantemente mantidas em condições precárias e consideradas não passíveis de luto. Que as vidas possam de fato seguir no contrafluxo das estratégias coloniais e do desenvolvimentismo global capitalista por meio da resistência comunitária, atenta ao intercruzamento entre sistemas de opressão, às falsas estratégias e aos efeitos destrutivos de uma organização de mundo baseada em dualismos hierárquicos de valor. Contra os conglomerados alimentares que promovem o consumo de alimentos ultraprocessados, às empresas multinacionais que fabricam alimentos ditos ‘veganos’, que possamos ser inspiradas/os pelo trabalho de Regina Tchelly e do Favela Orgânica.

Referências

- AFRIKA, Llaila. *Nutricide: The Nutritional Destruction of the Black Race*. A & B Publishers Group, EWorld. Inc, 2013.
- ALCOFF, Linda Martín. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 129-143, jan./abr. 2016.
- ALLOUN, Esther. Ecofeminism and animal advocacy in Australia: Productive Encounters for an Integrative Ethics and Politics. *Animal Studies Journal*, v. 4, n. 1, p. 148-173, 2015.
- ALMEIDA, Eliene Amorim de; SILVA, Janssen Felipe da. Abya Yala como território epistêmico: pensamento decolonial como perspectiva teórica. *Interritórios - Revista de Educação*, Caruaru, v. 1, n. 1, p. 42-64, 2015.

- BELCOURT, Billy-Ray-R. Animal bodies, colonial subjects: (re)locating animality in decolonial thought. *Societies*, v. 5, p. 1-11, 2015
- BRASIL. Vigitel Brasil 2018 – População Negra. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de Análise em Saúde e Vigilância de doenças não transmissíveis – Brasília: Ministério da Saúde, 2019.
- CALLEGARI, Cristina Ramos; MATOS FILHO, Altamiro Moraes. Plantas Alimentícias Não Convencionais -PANCs. Florianópolis: Epagri, 2017.
- CASTILHO, Natalia Martinuzzi. Pensamento descolonial e teoria crítica dos direitos humanos na América Latina: um diálogo a partir da obra de Joaquín Herrera Flores. São Leopoldo: Unisinos, 2013. Dissertação [mestrado].
- CURTIN, Deane. Toward an ecological ethic of care. In: WARREN, Karen J. (ed.) *Ecological Feminist Philosophies*. Indianapolis: Indiana University Press, p. 66-81, 1996.
- DAMASIO, Kevin. Liberação recorde reacende debate sobre uso de agrotóxicos no Brasil: Entenda. *National Geographic*. 26 jul. 2019. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/meio-ambiente/2019/07/liberacao-recorde-reacende-debate-sobre-uso-de-agrotoxicos-no-brasil-entenda> Acesso em: 29 set. 2019.
- DIAS, Maria Clara; SOARES, Suane; GONÇALVES, Letícia. A Perspectiva dos Funcionamentos: entroncamentos entre ecofeminismo e decolonialidade. In: ROSENDO, Daniela; OLIVEIRA, Fabio A. G.; CARVALHO, Priscila; KUHNEN, Tânia A. (Orgs.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, p. 191-204, 2019.
- FABBRI, Luciano. Desprendimiento androcéntrico. Pensar la matriz colonial de poder desde los aportes de Silvia Federici y María Lugones. *Universitas Humanística*, 78, p. 89-107, 2014
- FAO. Meat Market Review: March 2019. Rome, 2019. Disponível em: <http://www.fao.org/3/ca3880en/ca3880en.pdf> Acesso em: 14 set. 2019.

- FAVELA ORGÂNICA. O projeto. Disponível em:
<https://favelaorganica.com.br/pt/o-projeto/>. Acesso em: 10 out. 2020.
- FELIPE, Sônia T. A perspectiva ecoanimalista feminista antiespecista. In: STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska. (org.) Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas. Florianópolis: Ed. Mulheres, p. 52-73, 2014.
- FELIPE, Sônia T. Carnelatria: escolha omnis vorax mortal: implicações éticas animais e ambientais da produção, extração e do consumo de carnes. São José: Ecoânima, 2018.
- FRASER, Nancy. Can society be commoditized all the way down? Polanyian reflections on capitalist crisis. Fondation Maison des Sciences de L'homme (FMSH), WP-2012-18, n. 18, p. 1-13, ago. 2012.
- FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. Mediações - Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 14, n. 2, p. 11-33, jul./dez. 2009.
- HARAWAY, Donna. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". Cadernos Pagu, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.
- HASLANGER, Sally. Ideology, generics, and common ground. In: HASLANGER, Sally. Resisting reality: social construction and social critique. Oxford: Oxford University Press, p. 446-477, 2012.
- INPE. INPE consolida 7.536 km² de desmatamento na Amazônia em 2018. 25 ju. 2019. Disponível em: http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod_Noticia=5138 Acesso em: 29 set. 2019.
- JACOBS, Andrew; RICHTER, Matt. Como a grande indústria viciou o Brasil em junk food. The New York Times, set. 2017. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2017/09/16/health/brasil-junk-food.html> Acesso em: 10 out. 2020.
- KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. Trad. Daniela Rosendo. In: ROSENDO, Daniela; OLIVEIRA, Fabio A. G.; CARVALHO, Priscila; KUHNEN, Tânia A. (Orgs.). Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais. Rio de Janeiro: Ape'Ku, p. 31-44, 2019.

- LUGONES, María. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, v. 22, n. 1, p. 186-209, 2007.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tábula Rasa*, v. 9, p. 73-101, 2008.
- LUGONES, María. Towards a decolonial feminism. *Hypatia*, v. 25, n. 4, p.742-759, 2010. = Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of human rights. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 114, p. 117-136, dez. 2017.
- MARGUTTI, Paulo. Filosofia brasileira e pensamento descolonial. *Sapere aude*, Belo Horizonte: v. 9, n. 18, p. 223-239, jul./dez, 2018.
- MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- NESTLÉ. Jovem empreendedor do Rio Grande do Sul tem história de sucesso contada pelo projeto 12 Brasileiros, da Nestlé. São Paulo, fev. 2014. Disponível em:
<https://corporativo.nestle.com.br/media/pressreleases/jovem-empreendedor-do-rio-grande-do-sul-tem-historia-de-sucesso-contada-pelo-projeto-12-brasileiros-da-nestle>. Acesso em: 10 out. 2020.
- NOSKE, Barbara. *Humans and other animals: beyond the boundaries of Anthropology*. Pluto Press, 1989.
- OLIVEIRA, Fabio A. G. O lugar do cuidado na construção de um veganismo crítico-interseccional. In: DIAS, Maria Clara; OLIVEIRA, Fabio A. G. (Orgs.). *Ética animal: Um novo tempo*. Rio de Janeiro: Editora Ape'Ku, p. 33-53, 2018.
- OLIVEIRA, Fabio A. G. La dieta sexista: contribuciones desde el ecofeminismo crítico para una decolonialización del paladar. *Cuestión*, v. 1, n. 64, p. 1-14, 2019.
- OLIVEIRA, Fabio A. G. A dimensão utópica da Educação: reflexões para adiar o fim do mundo. In: INSFRAN, Fernanda; PRADO, Paulo A.; FARIA, Sâmela E. F.; LADEIRA, Thalles A.; SENTINELI, Tiago A. (Orgs.). *Fraturas expostas pela pandemia: escritos e experiências em*

educação. Campos dos Goytacazes (RJ): Encontrografia, p. 232-252, 2020.

OLIVEIRA, Fabio A. G. O lugar do cuidado na construção de um veganismo crítico-interseccional. In: DIAS, Maria Clara; OLIVEIRA, Fabio A. G. (Orgs.). *Ética Animal: um novo tempo*. Rio de Janeiro: Editora Ape'Ku, p. 33-53, 2018.

OLIVEIRA, Luiz. F.; CANDAU, Vera M. F.. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. *Educação em Revista*, Belo Horizonte: v. 26, n. 1, abr., p. 15-40, 2010.

OECD/FAO. Executive summary. In: *OECD-FAO agricultural outlook 2019-2028*. Rome: OECD Publishing, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.1787/agr_outlook-2019-en Acesso em: 14 set. 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires: CLACSO. p. 117–142, 2005.

SALLEH, Ariel. Naturaleza, mujer, trabajo, capital: La más profunda contradicción. *Ecología política*, n. 7, p. 35-47, 1994.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

SHUKIN, Nicole. *Animal capital: rendering life in biopolitical times*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

TWINE, Richard. Revealing the ‘animal-industrial complex’: a concept and method for Critical Animal Studies?’. *Journal for Critical Animal Studies*. v. 1. n. 10, p. 12–39, 2012.

Educação e sistema moderno colonial de gênero: contribuições para o debate

*Marilia Cortes Gouveia de Melo
Amana Rocha Mattos*

Introdução

Este trabalho parte das contribuições da filósofa argentina María Lugones para pensar a escola como espaço de subjetivação de estudantes, em que se faz presente o silenciamento de grupos subalternizados e a afirmação de determinados modos de viver o gênero, a sexualidade e a raça em perspectivas hegemônicas. Tomamos a proposição da autora sobre a indissolubilidade de gênero e raça, entendendo que a separação das categorias gênero e raça como marcadores independentes é uma característica da colonialidade do poder e do sistema de gênero colonial/moderno (LUGONES, 2008).

María Lugones participava do grupo Modernidade/Colonialidade, instituído no final da década de 1990 e integrado por pesquisadores de várias universidades do continente americano. O grupo renovou as ciências sociais na América Latina no século XXI quando radicalizou o pensamento pós-colonial e a crítica à lógica da modernidade ao criar a ideia de “giro decolonial” (BALLESTRIN, 2013).

Para discutir o aporte teórico elaborado por María Lugones de maneira a fundamentar nosso debate sobre processos de subjetivação nas escolas, trazemos uma breve cena de campo da pesquisa de doutorado em andamento da primeira autora como disparadora das discussões que serão apresentadas. A pesquisa de doutoramento está sendo desenvolvida em escolas públicas da rede municipal de ensino da cidade do Rio de Janeiro, com estudantes do 9º ano do Ensino Fundamental, e tem como objetivo investigar processos de subjetivação nas escolas a partir do pressuposto de

que categorias que se definem como marcadores sociais da diferença, como gênero, raça, classe, sexualidade e geração, não são vivenciadas separadamente pelos sujeitos.

Na primeira parte do texto, apresentaremos uma breve discussão sobre as relações de gênero e raça em espaços escolares, a partir de alguns estudos voltados para a tematização desta questão. Na segunda parte, serão contextualizados os estudos sobre colonialidade/modernidade e a elaboração conceitual de María Lugones sobre colonialidade de gênero. Na terceira e última parte, será analisado um trecho do diário de campo da pesquisa, relativo a um debate com estudantes dos anos finais do ensino fundamental de uma escola pública do município do Rio de Janeiro, à luz das formulações de Lugones sobre sujeitos racialmente gendrados.

As relações de gênero e raça nas escolas

As pesquisas sobre a escola reiteram que o modo como se vivencia gênero e raça no espaço escolar tem efeitos nos processos subjetivos e na criação de mecanismos de subalternização. Assim, a contribuição trazida pelos estudos decoloniais para este debate é a ênfase na ideia de raça como elemento estruturador das múltiplas hierarquizações do sistema-mundo colonial moderno (BALLESTRIN, 2013). Conforme Lugones (2008; 2014), não é possível pensar gênero como categoria apartada das hierarquizações raciais produzidas pela modernidade/colonialidade.

No âmbito da educação, as abordagens decoloniais permitem refletir sobre os processos educacionais, mas vão além ao criticarem as concepções eurocentradas relativas aos povos não-ocidentais, definidos por tais formulações como atrasados e não civilizados. Assim, o pensamento decolonial tem por objetivo efetuar um debate epistemológico, mas também político. Sobre tal questão, Oliveira e Candau (2010, p. 24) afirmam: “a decolonialidade representa uma estratégia que vai além da transformação da descolonização, ou seja, supõe também construção e criação. Sua meta é a reconstrução radical do ser, do poder e do saber”.

Como lembram Gabriel e Castro (2019, p. 53), a escola tem suas especificidades, “não é apenas um lugar de socialização qualquer. Seu sentido está diretamente associado à construção de uma relação com o conhecimento, que não pode ser descuidada”. Esta particularidade pode conferir à escola um lugar relevante e singular na produção subjetiva. A

importância que a sociedade contemporânea concede às unidades de ensino e os juízos que faz do percurso escolar dos sujeitos, assim como as condições em que se dão este percurso, têm efeitos nos modos de ser e na percepção de si. Tal percurso também está atrelado à organização de hierarquias relacionadas ao sucesso escolar e à performance acadêmica que, articuladas aos diferentes pertencimentos de gênero, raça e classe, podem produzir trajetórias desiguais⁶⁰.

Os estudos sobre a produção do gênero nas escolas, situados na teoria *queer*, entre eles o de Louro (2007), apontam que o processo de escolarização por meio de um conjunto de dispositivos produz masculinidades e feminilidades a partir da norma heterossexual, ao mesmo tempo em que busca conter e adiar o exercício da sexualidade para a vida adulta. Este aprendizado, afirma Louro (2007), permanece ao longo da vida, tanto ou mais do que os conteúdos curriculares.

A escola, assim como as instituições família, mídia, igreja, justiça etc., promove pedagogias do gênero e da sexualidade por meio de diferentes tecnologias de governo. Este processo se desenvolve tanto pelo silenciamento como pela afirmação de determinadas identidades e práticas sexuais, que legitimam algumas e excluem outras. Estabelece uma íntima relação entre as identidades subjugadas e as hegemônicas, na medida em que ambas são antagonizadas e utilizadas para sustentar e asseverar a identidade tida como norma e referência de gênero, raça, cor, sexualidade, classe etc. (LOURO, 2007).

A negação do racismo como prática cotidiana, articulada à naturalização das normas de gênero, contribui para produção e reprodução de padrões normativos que balizam modos de ser e agir de todos os sujeitos em relação àqueles que divergem da norma na escola. Neste sentido, Oliveira (2017) faz um interessante debate sobre as infâncias fora dos padrões raciais e cisheteronormativos, e consequentemente fora da ideia de proteção direcionada a este grupo etário. A autora problematiza a trajetória da criança bicha preta na escola, em permanente confronto com situações homofóbicas e racistas, autorizadas e incentivadas por meio da chacota, do escárnio e do controle de seus corpos e da afetividade. Ao apontar sua invisibilização nos estudos sobre a infância, ela afirma: “as infâncias perigosas não têm [nos estudos sobre a infância] cores, raças, orientações sexuais ou identidades de gênero. Têm apenas classe social, que é tomada

como o marcador mais importante para estabelecer a aproximação ou o afastamento da infância universal” (OLIVEIRA, 2017, p. 111).

Este estudo sugere que o discurso que faz da escola um local de proteção às crianças e adolescentes coexiste com práticas que têm como propósito apenas a proteção da infância e da juventude tida como normal e universal. Isto é, são práticas que acabam por proteger somente a manutenção e a reprodução da norma, que definem aqueles considerados humanos e não humanos, merecedores ou não de proteção, e não as crianças e adolescentes concretos que convivem nas escolas.

Tais práticas de subalternização podem ser observadas em outras pesquisas que abordam a relação entre a percepção da escola sobre meninos negros e o fracasso escolar, ao evidenciarem a significativa conexão entre visões estereotipadas sobre os alunos negros das classes populares e a trajetória de escolarização, assim como concluem que o contexto escolar é partícipe da formação de diferentes masculinidades negras (CARVALHO, 2004; 2005; REZENDE; CARVALHO, 2012). A avaliação do insucesso escolar de crianças e jovens negros tem sido pautada na concepção do que lhes falta – condições materiais, intelectuais e subjetivas – e na desqualificação do universo familiar e cultural em que estão inseridos. Ao mesmo tempo, a escola se organiza com base na valorização dos saberes de origens europeias e na negação dos conhecimentos de matrizes africanas e dos povos originários do país (SILVA, 2015; 2018).

No que tange ao debate que se inscreve no campo dos feminismos negros, bell hooks (2015) sinaliza o quanto os estereótipos de gênero e raça formam subjetividades no cotidiano da escola, com efeitos no desempenho e percurso escolar, incluindo a relação de crianças e adolescentes com o sentido e o desejo de aprender. A ideia de que crianças negras e pobres não são ensináveis e que meninos e homens negros são destituídos de capacidades intelectuais torna o sistema escolar um local que exclui esses sujeitos, e não um espaço onde acontece o aprendizado. A autora informa que o sistema de ensino, “por meio de imagens, símbolos, produtos, criações, promoções e autoridades brancas, sutis ou abertas, [ensina] a supremacia branca e o auto-ódio” (HOOKS, 2015, p. 680). Em outro estudo, hooks (1995) demonstra os intrincados mecanismos que mulheres negras enfrentam para se afirmarem no meio acadêmico como pensadoras críticas, discorrendo sobre os modos sutis de silenciamento de meninas e

mulheres negras nas escolas e nas famílias, com impacto em suas trajetórias acadêmicas e profissionais.

Neste sentido, as pesquisas sobre articulações entre gênero e raça permitem sustentar que o processo de subjetivação nas escolas é racialmente gendrado. Isto nos remete às argumentações desenvolvidas por Lugones (2012; 2014) em relação ao conceito de interseccionalidade. Segundo a autora, esta formulação é importante ao visibilizar as ausências e as omissões das instituições em relação às discriminações e opressões das mulheres de cor⁶¹. Entretanto, a interseccionalidade estaria fundamentada na lógica categorial moderna, na qual as categorias são concebidas de forma dicotômica, uniforme, separável e atomizadas, sendo o componente superior da dicotomia a referência normativa. Dessa forma, a intersecção marcaria a falta, e Lugones afirma que sua proposta é pensar a presença daqueles que se constituem tanto como oprimidos, como resistentes, justificando assim a criação da ideia de colonialidade de gênero na diferença colonial (LUGONES, 2014)

Colonialidade do poder e sistema de gênero colonial/moderno

Os estudos compreendidos como decoloniais, criados em contextos geográficos distintos, discutem o modo como o colonialismo europeu criou representações racializadas e desumanizantes de povos colonizados no contexto de dominação colonial capitalista. Autores e autoras participantes destes estudos posicionam-se sobre a necessidade de elaborar outra noção relativa aos processos de subjetivação dos grupos subalternizados, que se contraponha ao discurso colonial hegemônico.

O sociólogo peruano Aníbal Quijano define a colonialidade do poder como um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista, que “sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder” (QUIJANO, 2009, p. 73).

A partir desta definição, Quijano problematiza a relação entre a constituição da América Latina e a criação de uma concepção de humanidade, segundo a qual a população mundial é classificada em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos, dominantes (europeus) e dominados (não

européus). Tal classificação, com base na produção de novas identidades raciais – índios, negros, brancos, amarelos, mestiços – configura um padrão de poder denominado de modernidade, sob a hegemonia branca e eurocentrada.

Para Quijano (2009), o capitalismo mundial eurocentrado e colonial/moderno se sustenta em eixos de poder que não se reduzem às relações de exploração relativas ao controle do trabalho, mas também em torno de eixos de raça, gênero e idade. Todos estes eixos articulados pela colonialidade do poder (controle do trabalho, raça, gênero e idade) organizam as relações de exploração/dominação/conflito.

Com base nos estudos sobre colonialidade do poder, algumas pesquisadoras feministas buscam fazer a ponte entre a teoria decolonial e o feminismo, considerando o hiato destas pesquisas em relação à dimensão de gênero (MINOSO, CASTELLI & ALVAREZ, 2011). Estas pesquisadoras observam que o debate sobre decolonialidade naturaliza o sistema sexo/gênero, visto como elementos biológicos e imutáveis, e não como produto de relações históricas de poder.

Lugones (2014) formula o conceito de sistema moderno colonial de gênero a partir do diálogo com as pesquisas de Aníbal Quijano sobre colonialidade do poder, visando complexificar os estudos realizados por este autor. Uma dimensão importante do corpo teórico de Lugones é a ênfase na indissolubilidade de gênero e raça, na medida em que o processo de atribuição da diferença de gênero é atravessado pela racialização. Assim, o fundamento da modernidade colonial é a hierarquia entre humanos e não humanos, sendo que humanos e civilizados são homens e mulheres europeus. Os povos indígenas e africanos escravizados vão ser classificados como não humanos e, portanto, machos e fêmeas selvagens e hipersexualizados. A lógica que separa as categorias de gênero e raça como marcadores independentes seria uma característica da colonialidade do poder e do sistema de gênero colonial/moderno, sendo que ambas as categorias são ficções forjadas pela colonialidade. Nas palavras da autora:

O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês [...] Sob o quadro conceitual de gênero imposto,

os europeus brancos burgueses eram civilizados; eles eram plenamente humanos. (LUGONES, 2014, p. 936).

Este sistema moderno colonial de gênero, segundo Lugones (2014), funcionou como ferramenta normativa para julgar os povos colonizados e estabelecer a missão civilizatória, fundada inclusive na crueldade contra os corpos daqueles classificados como não humanos.

No artigo “Colonialidade e Gênero” (LUGONES, 2008), a autora desenvolve a argumentação de que o sistema moderno colonial de gênero se apresenta como uma imposição colonial, pois produziu imensas transformações nas estruturas e relações comunais pré-coloniais. Fundamentada nos estudos de Oyéronké Oyewùmi e de Paula Gunn Allen, problematiza a introdução das diferenças de gênero onde elas eram inexistentes, por meio do processo de colonização do capitalismo eurocêntrico global.

Explicitar a construção do gênero como racializada permite compreender porque apenas as mulheres burguesas brancas eram consideradas mulheres no Ocidente. As representações sobre elas correspondiam à “imagem de uma mulher frágil, fraca, tanto corporal como intelectualmente, reduzida ao espaço privado e sexualmente passiva” (Lugones, 2008, p. 10). Tais representações fundamentaram, inclusive, boa parte das lutas feministas do século XX. Em contraposição à imagem da mulher branca, afirma Lugones,

As fêmeas excluídas por e nessa descrição não eram apenas subordinadas, elas também eram vistas e tratadas como animais, em um sentido mais profundo que o da identificação das mulheres brancas com a natureza, as crianças e os animais pequenos. As fêmeas não-brancas eram consideradas animais no sentido de seres “sem gênero”, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade. As fêmeas racializadas como seres inferiores foram transformadas de animais a diferentes versões de mulher – tantas quantas foram necessárias para os processos do capitalismo eurocêntrico global. (LUGONES, 2008, p.)

Portanto, citando Sojourner Truth (1851, *apud* Lugones, 2014), a única resposta que o sistema de gênero colonial/moderno poderia dar à indagação “E não sou uma mulher?” é negativa. Lugones (2014, p. 939) afirma: “a consequência semântica da colonialidade do gênero é que ‘mulher colonizada’ é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher”.

Lugones (2014) define colonialidade de gênero não somente como modo de classificar populações, mas de nomear o processo de desumanização dessas populações, isto é, o processo de sujeitificação que torna os/as colonizados/as menos que humanos. Contudo, considera que tal processo é tensionado por complexas formas de resistências, subjetivas e intersubjetivas, que é o que torna possível a luta política.

Dessa forma, o foco das análises sobre as múltiplas opressões deve ser naqueles que resistem à colonialidade do gênero, a partir da perspectiva da diferença colonial, por meio do que Lugones chama de “subjetividade ativa”, isto é, da recusa dos significados e da organização social impostos pelos sistemas de poder moderno/colonial, capitalista e heterossexualizado – o que implica em marcar que as existências colonizadas, racialmente gendradas, não correspondem às imposições dos sistemas hegemônicos de exploração/opressão. O conceito de subjetividade ativa significa capacidade de agência e, sendo assim, permite pensar processos de subjetivação a partir da perspectiva daqueles que resistem. Conforme Lugones:

A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão – resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno (LUGONES, 2014, p. 940).

Para a autora, a análise da opressão de gênero racializada capitalista é a “colonialidade de gênero”, e a proposta para superá-la é o que ela chama de “feminismo descolonial⁶²”. Lugones enfatiza, ao longo do seu estudo, que “o sistema de gênero é não só hierárquica, mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas” (LUGONES, 2014, p. 942).

A escola e os sujeitos racialmente gendrados

A breve cena descrita a seguir refere-se a um trecho contido no diário de campo sobre um debate que a primeira autora realizou com estudantes de uma escola da rede pública municipal de ensino fundamental do Rio de Janeiro, em função de um projeto de acompanhamento psicossocial a adolescentes nas escolas. A experiência relatada objetiva ilustrar o modo como os conflitos relacionados às relações raciais emerge no cotidiano

escolar, a partir da perspectiva de como tais tensões são vivenciadas e expressas pelos/as adolescentes.

O método consistiu na realização de uma oficina com a utilização de técnicas de dinâmicas de grupo. A escolha deste formato privilegia a discussão de temas previamente escolhidos pelos/as estudantes, com a finalidade de criar um espaço que possibilite o debate e a elaboração das questões surgidas no cotidiano escolar, problematizando as situações que as e os afetam e mobilizam na escola. Neste dia, participaram cerca de dez estudantes do 9º ano, com idades entre 14 e 15 anos, e o tema escolhido por eles foi racismo.

A unidade de ensino contava com cerca de 500 estudantes, distribuídos/as em turmas da educação infantil ao 9º ano. As crianças e adolescentes matriculados/as, de modo geral, eram moradores de favelas do entorno, em uma cidade marcada pela segregação social e racial e com distintos modos de gestão territorial, conforme o bairro de moradia e a classe social (OLIVEIRA, s/d; NOGUEIRA, 2018). É a cidade cindida, conforme Fanon (1979), seguindo o princípio de exclusão recíproca, no qual o pertencimento a determinado grupo racial delimita as fronteiras destes dois mundos.

É possível depreender que a demanda para falar sobre racismo, mais do que propor temas formais a serem debatidos, pode indicar a necessidade dos e das estudantes falarem – e serem escutados/as – sobre modos de vivenciar a sua condição juvenil a partir de seu pertencimento de gênero, classe, raça/etnia etc., e assim buscarem experimentar outras formas de inserção na escola. Em geral, eles e elas apontam o silêncio sobre essas questões e informam sobre uma escola que desconsidera tais dimensões no processo de escolarização.

“Parece uma pão careca⁶³, parece uma macaca”: foi este o xingamento ou “brincadeira” que mobilizou os e as estudantes dias antes. A frase foi dirigida por alguns alunos a uma estudante negra, com cabelo bem curto, que ficou bastante incomodada com a fala dos colegas. Algumas alunas argumentavam que ninguém xingava os meninos dessa forma. Alguns alunos contestavam e diziam que meninos podem ter cabelo curto. *“Meninos podem ser pão careca”*, disse um deles. Os que ofenderam a colega defendiam-se: *“foi só brincadeira!”*. As alunas que se sentiram ofendidas relataram que algumas estudantes negras em processo de transição capilar precisavam cortar o cabelo bem curto, e por causa disso

deixavam de ir à escola. Muitas das alunas exibiam cabelos trançados ou crespos ao natural. A partir daí, foram inúmeros os relatos dos alunos e alunas de situações de racismo e discriminação, tanto na escola quanto fora dela. A conclusão de uma das alunas para enfrentar estas situações foi *“temos que falar sobre este assunto”*; fala que veio acompanhada de questionamentos sobre o fato de que episódios discriminatórios, via de regra, tinham a sua importância minimizada no cotidiano escolar⁶⁴.

O processo de desumanização provocado pelo racismo e suas manifestações cotidianas no convívio das e dos estudantes indica uma escola que, ao silenciar sobre o assunto, garante a sua reprodução e permanente atualização. Por ser uma escola organizada a partir de paradigmas eurocêntricos, reitera constantemente o apagamento das histórias de outros povos, sobretudo os povos africanos e indígenas, de quem a maior parte dos alunos e alunas descende⁶⁵. O silêncio no ambiente escolar, informa Gomes (2012), não significa desconhecimento dos conflitos raciais ou o fato de que tais tensões são invisíveis, mas sinaliza a ambiguidade do “racismo à brasileira”, fundada no mito da harmonia e da democracia racial.

A cena relatada indica também que colocar em questão as relações raciais no espaço escolar vai para além da transmissão de conteúdos em sala de aula. Conforme Coelho e Coelho (2015), a escola é um espaço importante de sociabilidade juvenil e a interação entre estudantes se faz em todos os lugares: nos corredores, quadras esportivas, pátios, refeitórios etc. Muitas vezes, essas interações são marcadas por xingamentos e estereótipos de cor, gênero, sexo, padrões de beleza etc., mas não são considerados lugares que deveriam ser objeto de intervenção pedagógica – a não ser que seja para disciplinarização, compreendida como punição. Para os autores citados, investir em conteúdos disciplinares é parte do enfrentamento aos preconceitos e discriminações nas escolas, mas intervir “nas relações engendradas e vividas na Escola é atribuição igualmente essencial, pois por meio delas, alguns dos objetivos previstos pela legislação tornam-se cada vez mais distantes” (p.49).

Kilomba (2019) chama a atenção para os efeitos do silêncio sobre o racismo em uma sociedade que coloca o sujeito negro em absoluta alteridade em relação ao sujeito branco. É o racismo cotidiano que produz um sujeito negro a partir da imagem cindida e fantasiosa construída pelo branco. Para a autora, a negação do branco em falar sobre a violência e a

irracionalidade do racismo tem impacto no corpo negro e constituem uma realidade traumática e um sofrimento do qual não se permite falar nos espaços em que a existência do racismo é negada. Entretanto, o sofrimento do qual nada se pode dizer acaba sendo dito de outras formas, por exemplo, nas supostas brincadeiras entre os alunos e alunas, em que a reprodução da engrenagem racista coexiste com processos ativos e críticos que tensionam esta mesma engrenagem.

A fala da aluna, “*temos que falar sobre este assunto*”, expressa não somente o desejo de conversar sobre os processos de subordinação racialmente gendrados vivenciados na escola, mas o desejo de fazer emergir outra perspectiva sobre suas experiências, resistindo àquela que naturaliza e consolida desigualdades. Este seria o “primeiro momento decolonial”, assinala Lugones, no qual o sujeito se percebe imerso nas relações de subalternização, porém paralelamente busca construir e vivencia outro modo de vida resistente e criativo. Dessa forma, continua Lugones, “se alguém está em situação de abuso, violência, desumanização, pode pensar nos instrumentos que lhe permitiriam viver esta situação, entendendo-a em termos de mecanismos opressores e de poder e de onde se originam, sem ficar neste lugar”⁶⁶ (GUALDA, 2014, p. 210).

A maneira diferente como o racismo é experienciado pelos/as adolescentes aponta para processos de subjetivação que se constituem de modo racialmente gendrado. As ofensas que aparentemente tiveram como alvo somente o cabelo das meninas é significativa, bem como a resposta “*meninos podem ter cabelo curto*”, pois ambos, meninos e meninas negros, vão vivenciar a rejeição racializada sobre seus corpos. A textura do cabelo é um importante marcador racial, junto com a cor da pele e características fenotípicas faciais, e o cabelo liso ou crespo está profundamente associado a estar ou não adequado ao padrão de beleza hegemônico (OLIVEIRA, MATTOS, 2019).

No caso das mulheres negras, o cabelo se articula com representações que não as consideram portadoras de beleza no contexto das relações raciais no Brasil, em que questões como a concepção de raça, classificações raciais e mestiçagem estão entrelaçadas com categorias de gênero (FIGUEIREDO, 2020). Já a leitura social sobre a “boa aparência” dos homens negros está relacionada ao modo como estes tratam seu corpo e apresentam o corte de seus cabelos. Gomes (2006), a partir de relatos da sua pesquisa de campo, demonstra como o entendimento de que homens negros devem ter o “cabelo

baixinho” se articula à ideia de aprovação social e ao “peso do racismo na maneira como os negros se veem e tratam o seu corpo, a sua aparência, o seu cabelo e a sua beleza” (GOMES, 2006, p. 161).

Assim, a afirmação de Lugones (2011) sobre a inseparabilidade das categorias de gênero e raça informa que o pertencimento racial muda o sentido do que é ser mulher e ser homem, do que é ser belo ou não, e de quem, em última análise, terá sua humanidade negada ou não. E, portanto, aqueles hierarquizados e racializados como inferiores poderão ser alvos de violências simbólicas, verbais e físicas, cotidianamente naturalizadas, como se observa algumas vezes no ambiente escolar, mas também para além dos muros das escolas.

Pensando a relação dos sujeitos nessas instituições, mediadas corporalmente por seus marcadores de raça, gênero, classe e geração, evocamos a pensadora Lélia Gonzales e seu conceito de “amefricanidade”, que aponta para a resistência criativa, a partir da diferença colonial. A referência ao pioneirismo de Lélia Gonzales também evidencia a proximidade entre as formulações teóricas desta autora com as de María Lugones, no que se refere às articulações entre as dimensões de gênero e raça, a partir do sistema colonial moderno, ao questionamento dos paradigmas epistemológicos eurocêntricos, que se pretendem universais, a custo do silenciamento e desumanização dos povos colonizados, e às críticas aos feminismos hegemônicos (GONZALES, 2020).

A categoria de “amefricanidade” (GONZALES, 1988) designa o processo histórico na América como um todo (Sul, Central, Norte e Insular), para além de seu aspecto geográfico, e que é marcado por uma intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas), não só dos africanos escravizados, mas também dos povos originários. A amefricanidade produz a possibilidade de pensar uma identidade étnica, forjada na diáspora pelos sujeitos racializados e seus antepassados, considerando o modo de dominação racial comum em todo o continente.

Dessa forma, convocar María Lugones, e também Lélia Gonzales, para repensar a escola pode ser fundamental, de modo a apostar em acionar processos de subjetivação que recusem o discurso colonial moderno hegemônico. O aparato teórico das autoras propicia ferramentas de análise importantes, que auxiliam a reflexão sobre o espaço escolar e a produção subjetiva em contextos de exclusão e subalternização.

Considerações (nem tão) finais

As contribuições de María Lugones para pensar o gênero e os feminismos decoloniais são pautadas na ideia de que o processo de racialização do sistema moderno/colonial é constitutivo das múltiplas relações de opressão, processo que não pode ser visto nem como algo separado, nem como secundário aos diversos modos de subalternização. Raça, classe e gênero são indissociáveis na produção de sujeitos. Suas formulações são baseadas no diálogo com o conceito de colonialidade do poder, que aponta que um dos fundamentos da modernidade colonial capitalista é a hierarquia entre aqueles que serão considerados plenamente humanos, homens e mulheres brancos e europeus, e os que serão definidos como não humanos.

Outro aspecto enfatizado por Lugones é a capacidade dos sujeitos de resistirem e recusarem os significados impostos pelos sistemas de poder moderno/colonial de gênero e capitalista, marcando a possibilidade de agência para a criação de estratégias que refutam os sistemas de opressão.

Se, como argumentamos neste trabalho, a escola silencia sobre questões relativas às relações raciais em articulação com gênero, sexualidade e geração, pode ser que o acesso dos jovens a outros espaços de sociabilidade, como por exemplo, as redes sociais, como coletivos e grupos comunitários dos locais de moradia, possibilite conhecer outros discursos que se contrapõem às práticas discriminatórias. As alunas, orgulhosas de suas tranças coloridas, parecem demonstrar essa recusa à subalternização. Como assinala Lugones (1987), são como viajantes entre mundos, onde em um mundo são percebidas de forma estereotipada e em outro é possível se constituir de outro modo, distinto daquilo que o hegemônico as torna, em especial na relação criativa com o próprio corpo.

Referências

- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, p. 89-117, maio - agosto de 2013.
- BRASIL. IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua- PNAD Contínua - Educação 2018. Disponível em

https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101657_informativo.pdf

CARVALHO, M. P.. O fracasso escolar de meninos e meninas: articulações entre gênero e cor/raça. Cadernos Pagu (22): p.247-290, 2004.

_____. Quem é negro, quem é branco: desempenho escolar e classificação racial dos alunos. Revista Brasileira de Educação. n° 28, jan/fev/mar/abr, 2005. Disponível em:
<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n28/a07n28> Acesso em 20/06/2019.

FANON, F. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1979.

FIGUEIREDO, A. Carta de uma ex-mulata a Judith Butler, In Hollanda, H.B. (org.) Pensamento feminista hoje-perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro:Bazar do Tempo, 2020.

GOMES, N. L. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. Revista Currículo sem Fronteiras, v.12, n.1, p. 98-109, Jan/Abr 2012

_____. Sem perder a raiz: Corpo e Cabelo como Símbolo da Identidade Negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____; JESUS, R. E. As práticas pedagógicas de trabalho com relações étnico-raciais na escola na perspectiva de Lei 10.639/2003: desafios para a política educacional e indagações para a pesquisa. Educar em Revista, Curitiba, Brasil, n. 47, p. 19-33, jan./mar. 2013.

GONZALES, L.. A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93 (jan/jun), p.69-82, 1988.

_____. Por um feminismo afro-latino-americano. In Hollanda, H.B. (org.) Pensamento feminista hoje-perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro:Bazar do Tempo, 2020.

GUALDA, S. M. G. Género y Decolonialidad: debates y reflexiones Entrevista a María Lugones. Outros Logos - Revista de Estudos Críticos. p.210-224, 2014.

hooks, b. Intelectuais negras. Revista Estudos Feministas, v.3 n° 2, p.464-478, 1995.

- _____. Escolarizando homens negros Estudos Feministas, Florianópolis, 23(3), setembro-dezembro/2015
- KILOMBA, G. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LUGONES, M. Playfulness, “World”-Travelling, and Loving Perception. Hypatia vol. 2, no. 2, 1987.
- _____. Colonialidad y Género. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008
- _____. Hacia metodologías de la decolonialidade: conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado. Chiapas: CIESAS: UNICACH: PDTG-UNMSM, p. 790-813, Tomo II. 2011.
- _____. Rumo a um feminismo descolonial. Estudos Feministas, Florianópolis, n. 22, v. 3, p. 935-952, 2014.
- MINOSO, Y.E; CASTELLI, R.; ALVAREZ, V. Colonialidad y dependência em los estudios de gênero y sexualidad em América Latina: um informe de avance. Jornada CINIG de Estudios de Género y Feminismos. La Plata. Septiembre, p 18-21, 2011.
- NOGUERA, R. Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia n. 3, p. 59-63, 2018.
- OLIVEIRA, A. P. de O.; MATTOS, A. R.. Identidades em transição: Narrativas de mulheres negras sobre cabelos, técnicas de embranquecimento e racismo. Estudos e Pesquisas em Psicologia. v. 19, n. 2. 2019. DOI: <https://doi.org/10.12957/epp.2019.44283>
- OLIVEIRA, D. A. Gestão racista e necropolítica do espaço urbano: apontamento teórico e político sobre o genocídio da juventude negra na cidade do Rio de Janeiro. s/d (mimeo).
- OLIVEIRA, L. F.; CANDAU. V. M. F.. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. Educ. rev. vol.26 nº.1, Belo Horizonte, Apr. 2010.

OLIVEIRA, M. R. G.: O diabo em forma de gente: (r) existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação. Tese (Doutorado em Educação). Curitiba, 2017. Disponível em:

<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/47605/R%20->

QUIJANO, A. Colonialidade de poder e classificação social. In: Souza Santos, B; Menezes, M.P. (orgs.) Epistemologias do Sul. Coimbra: Ed. Almedina, 2009.

REZENDE, A. B.; CARVALHO, M.P. Formas de ser menino negro: articulações entre gênero, raça e educação escolar. In CARVALHO, M.P (Org.) Diferenças e desigualdades na escola. Campinas, SP: Papirus, 2012.

SILVA, P.B.G. Crianças negras entre a assimilação e a negritude. Revista Eletrônica de Educação, v. 9, n. 2, p. 161-187, 2015.

Educação das Relações Étnico-Raciais nas instituições escolares. Educar em Revista, Curitiba, Brasil, v. 34, n. 69, p. 123-150, maio/jun. 2018.

Colonialidade de gênero, patriarcado branco e algumas reflexões sobre a obra de María Lugones⁶⁷

Wallace de Moraes

Introdução

Meu principal objetivo nesse capítulo é debater as teses de María Lugones sobre as implicações raciais trazidas pelo conceito de colonialidade de gênero. Essa categoria representa uma grande preocupação com as opressões sofridas pelas mulheres de cor (negras, indígenas, chicanas, isto é, mulheres não brancas). A principal fonte para esse debate será o seu artigo “Colonialidade y Género”, publicado na revista *Tábula Rasa*, em 2008. A escolha desse texto se explica por inaugurar as reflexões da autora sobre o tema, retomado em seus outros trabalhos. Além da discussão racial, faremos uma crítica ao que tenho chamado de patriarcado branco, a partir de uma série de questões relevantes que Lugones trouxe.

Como objetivo subsidiário, situarei o significado da perspectiva decolonial. Mesmo assumindo que a definição de colonialidade de gênero constitui-se como grande contribuição da autora, mostrarei que, antes de criticar os homens de cor como cúmplices da opressão sobre as mulheres de cor, cabe uma primeira crítica ao papel das mulheres brancas que possuem, nessa sociedade racista, mais poder institucional que homens de cor. Obviamente, concordamos que os homens, brancos, proprietários, heterossexuais estão no topo do poder institucional e, portanto, são os principais responsáveis pela organização do mundo em que vivemos e por suas opressões de raça, gênero, classe e sexualidade.

O capítulo está organizado da seguinte maneira: 1) apresento as teses defendidas pela autora; 2) discorro brevemente sobre sua biografia, pois, de um ponto de vista decolonial, o lugar de fala deve ser levado em conta e diz muito sobre as questões defendidas pelo seu proponente; 3) exponho o significado de colonialidade do poder; 4) insiro no debate a categoria colonialidade de gênero e suas particularidades trazidas por Lugones. No interior dessa discussão, recorro às

contribuições da feminista negra Ochy Curiel (2017); 5) por fim, traremos algumas pesquisas sociais sobre raça e gênero sob diferentes cortes: econômicos, políticos, educacionais, para por à prova a aplicabilidade das teses de Lugones no Brasil. Por fim, concluirei a pesquisa com umas últimas palavras sobre o tema, resgatando os argumentos centrais.

Vamos ao primeiro ponto.

A importância do lugar de fala

É importante destacar que toda fala parte de algum lugar, algum corpo, que traz em si toda uma experiência de vida que deve ser levada em conta. Nesse sentido, escrevo como um homem negro. Estou longe de entrar em um debate profundo sobre feminismo. Venho aqui apenas dialogar com as mulheres negras que sofrem de racismo tal como os homens negros. Por isso, também trouxe Ochy Curiel (2017), que é uma mulher negra, para me ajudar nesse debate. Portanto, minhas preocupações estão pautadas pela emancipação do racismo das mulheres de cor, tal como a Lugones, só que minha fala vem de outro foco, como um homem negro, enquanto a da Lugones é de uma mulher não-negra⁶⁸. Talvez, por isso, chegaremos a percepções distintas sobre alguns aspectos. O mais importante é podermos debater e trocar conhecimento na busca tanto pelo fim do racismo e do patriarcado branco em seu conjunto, como também do capitalismo e de outras formas de opressão.

Para entendermos o lugar de fala de María Lugones, é importante saber que ela nasceu em Buenos Aires, mas se mudou para os Estados Unidos antes de completar 20 anos. Assim, ela fez toda sua carreira acadêmica neste país. Do ponto de vista da sua militância, na década de 1960, participou de lutas emancipatórias por direitos civis do movimento negro, mesmo não sendo negra.

Defendo que a luta antirracista não é e não deve ser monopólio de corpos negros, nem de indígenas; deve ser de todos que desejam uma sociedade igualitária, sem preconceitos. Uma mulher negra/indígena tem muito mais a dizer sobre os preconceitos que sofre cotidianamente, mas isso não impede que Lugones possa ter contribuído, do ponto de vista epistemológico, para uma perspectiva antirracista.

Ochy Curiel nasceu em Santiago, na República Dominicana, e participa há muito tempo do ativismo feminista negro e lésbico. Curiel (2017) possui uma profunda crítica ao feminismo branco, ocidentalizado, que não faz a interseccionalidade entre raça, gênero, classe e sexualidade. Possui, também, uma crítica contundente à institucionalização do movimento, e por isso faz parte do movimento de feministas autônomas, que, nas palavras dela, não estão ligadas

nem a partidos políticos, nem a Estados, nem a ONGs e querem a maior distância possível de órgãos internacionais como FMI, Banco Mundial etc. (Curiel, 2017).

Apresentados os debatedores, voltaremos às teses de Lugones.

Teses de Lugones

Lugones defende duas teses capitais na sua obra, uma delas expressada na seguinte passagem, com a qual abre o seu artigo:

Investigo a interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade afim de entender a preocupante indiferença dos homens diante das violências que, sistematicamente, as mulheres de cor sofrem, (...)vítimas da colonialidade do poder, da colonialidade de gênero(LUGONES, 2008, p. 75).

Acima ela já expressa sua indignação com a indiferença que homens têm diante das violências sofridas pelas mulheres de cor. Não obstante, na continuidade do texto, ela delimita sua crítica genérica aos homens para se voltar somente para os homens de cor, asseverando que eles são indiferentes com relação à colonialidade de gênero.

Quero falar de uma indiferença vinda dos homens que foram e continuam sendo vítimas da dominação racial, da colonialidade do poder, homens que são inferiorizados pelo capitalismo global. (...) Os homens de cor são cúmplices ou colaboradores na efetivação da dominação violenta das mulheres de cor (LUGONES, 2008, p. 76).

Depois dessas afirmações, ela justifica que escreveu esse artigo exatamente inspirada por essa crítica.

É a problematização de sua indiferença diante das violências que o Estado, o patriarcado branco, e que eles mesmos perpetuam contra as mulheres de nossas comunidades, em todo o mundo, que me leva a essa investigação teórica (LUGONES, 2008, p. 76).

Em suma, ela afirma que a cumplicidade dos homens de cor significa uma colaboração com a colonialidade.

Embora todo o início do texto dê a entender que a autora fará apenas uma crítica aos homens negros, no decorrer do artigo ela nos brinda com excelentes reflexões sobre a criação binária, moderna e colonialista, meramente biológica da dicotomia entre mulher e homem.

Por consequência, uma das grandes contribuições de Lugones é afirmar que, tal como a ideia de raça é uma construção social, o que se entende por sexo biológico também é socialmente construído.⁶⁹

Assim, chegamos a outra de suas teses: as categorias homem/mulher foram construídas pela modernidade/colonialidade com o objetivo de subordinar a mulher.

Metodologicamente, para enxergar mais profundamente as violências sofridas por essas mulheres, a autora se baseia e cruza dois eixos: os estudos sobre interseccionalidade e o conceito de colonialidade do poder. Ela se fundamenta em estudos de Julia Greenberg, Gunn Allen e Oyewùmi, sobre gênero, raça e colonização, que demonstram a exclusão histórica e teórico-prática das mulheres não-brancas.

A perspectiva de gênero no interior da colonialidade do poder

A ideia de colonialidade do poder criada por Aníbal Quijano (2005) tem por objetivo situar a modernidade, iniciada em 1492 com a conquista das Américas. O colonialismo e a modernidade inauguraram uma nova era, que é atravessada centralmente pela criação da ideia de raça e pelo racismo. Mesmo após o fim do regime de escravidão formal, o racismo e a subalternização de não brancos permaneceu nas sociedades latino-americanas. Essa permanência se constitui naquilo que o conceito de colonialidade do poder busca destacar. Como parte desse processo, temos racismo, patriarcado branco, capitalismo, a colonialidade do saber – que determina que somente as produções de conhecimento europeias são científicas, desprezando as produções de negros, indígenas e mulheres. Além da colonialidade do saber, há a do ser, que põe em dúvida a humanidade de negros e indígenas, tratados desde então como sub-humanos.

Essa é a ideia de colonialidade do poder, que explica e analisa o padrão de poder global, capitalista e eurocêntrico imposto pela colonização. Cruzando e partindo dessa linha de raciocínio, Lugones colabora para o entendimento da colonialidade do poder ao incluir aquilo que ela denominou de “sistema moderno-colonial de gênero”. Vejamos.

Sistema moderno-colonial de gênero

Quijano (2005) tinha identificado que a colonialidade do poder criou identidades próprias para sua dominação. Estão nesse rol as categorias índio/branco/negro/africano, lésbica/gay/trans etc. As pesquisas de Lugones(2008) nos ensinam que as categorias modernas coloniais partem também do princípio do binarismo mulher/homem, que significa a colonialidade de gênero. Assim, ela colabora para ampliar o conceito de colonialidade do poder. A literatura decolonial concorda que todas são categorias modernas. Não obstante, foi o sistema patriarcal que inventou o conceito de mulher, como defende Lugones (2008), e a lógica binária dos sexos é produto das opressões colonialistas.

Lugones propõe a superação de alguns problemas na análise de Quijano (2005), ampliando seus horizontes e os descolonizando. Vejamos:

Não é necessário que as relações sociais estejam organizadas em termos de gênero, nem sequer as relações que se consideram sexuais. Mas a organização social em termos de gênero não tem por que ser heterossexual ou patriarcal. É uma questão histórica. Entender as características historicamente específicas da organização de gênero no sistema moderno/colonial de gênero (dimorfismo biológico, a organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) é central para uma compreensão da organização diferenciada de gênero em termos raciais. Tanto o dimorfismo biológico, o heterossexualismo, como o patriarcado são característicos do que chamodo lado claro/visível da organização colonial/moderna de gênero. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, o heterossexualismo e o patriarcado estão inscritos com maiúsculas, e hegemonicamente, no significado próprio de gênero. Quijano não tomou consciência de sua própria aceitação do significado hegemônico de gênero. Ao incluir estes elementos na análise da colonialidade do poder, trato de expandir e complicar o enfoque de Quijano que considero central ao que chamo o sistema de gênero moderno/colonial. (...) todo o controle do sexo, da subjetividade, da autoridade, e do trabalho, está expresso em conexão com a colonialidade. (tradução livre) (Lugones, 2008: 79).

Lugones também nos aponta que é um erro estabelecer categorias isoladas para identificar as mulheres de cor, pois a categoria “mulheres” diz respeito às brancas:

Somente percebendo gênero e raça como inextricavelmente entrelaçados ou fundidos podemos realmente ver as mulheres de cor. Isso implica que o termo “mulher” em si, sem especificar a fusão, não faz sentido ou tem sentido racista, uma vez que a lógica categórica historicamente selecionou apenas o grupo mulheres burguesas brancas heterossexuais dominantes e, portanto, escondeu a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (Lugones, 2008: 82).

Ao mesmo tempo, ela identifica que a categoria “negro” diria respeito apenas aos homens negros:

Kimberlé Crenshaw e outras mulheres feministas de cor argumentaram que as categorias foram entendidas como homogêneas e que selecionam a dominante, no grupo, como sua norma; assim, “mulher” seleciona mulheres burguesas brancas heterossexuais como a norma, “homem” seleciona homens burgueses brancos heterossexuais, “negros” seleciona homens heterossexuais negros e assim por diante. Então, torna-se logicamente claro que a lógica da separação categórica distorce os seres sociais e os fenômenos que existem na intersecção, como a violência contra as mulheres negras. Dada a construção das categorias, o cruzamento interpreta erroneamente as mulheres negras. Na intersecção entre “mulher” e “negra” há uma ausência onde deveria estar a negra justamente porque nem “mulher” nem “negra” a incluem. O cruzamento nos mostra um vazio. Portanto, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que está perdido, resta-nos a tarefa de reconceitualizar a lógica da intersecção para evitar a separabilidade das categorias dadas e do pensamento categórico (tradução livre) (Lugones, 2008: 82).

Lugones ainda procede uma boa crítica à ausência de uma discussão mais apurada de Quijano sobre a questão de gênero, tratando-a como uma questão

biológica. A crítica da intelectual argentina fundamenta-se no fato de o peruano retirar todas as características biológicas que justifiquem a criação da ideia de raça, desmistificando-a, enquanto não procede da mesma maneira com a questão de gênero, sendo naturalizada a sua biologização. Vejamos:

A lógica dos eixos estruturais mostra o gênero como constituído por e constituindo a colonialidade do poder. Nesse sentido, não há uma separação de raça/gênero no padrão de Quijano. Creio que a lógica que apresenta é correta. Porém, o eixo da colonialidade não é suficiente para dar conta de todos os aspectos do gênero. Quais aspectos aparecem depende de como o gênero é realmente conceituado no modelo. No padrão de Quijano, o gênero parece estar contido dentro da organização daquele “âmbito básico da existência” que Quijano chamada de “sexo, seus recursos e produtos” (2000b: 378). Ou seja, dentro de seu arcabouço, existe uma descrição de gênero que não é colocada sob interrogatório e que não é tão estreita e hiperbiologizada, já que pressupõe o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, a distribuição patriarcal do poder e outras pressuposições desse tipo (Lugones, 2008: 82).

Nestes termos, Lugones faz um ataque absolutamente certo às teses de Quijano (2005), que não conseguiu se desvencilhar de uma interpretação biologizada de gênero, tal como ele mesmo procedeu com relação à raça. Por isso, ele pode concluir que raça é uma abstração, mas não chegou à mesma conclusão com relação ao gênero. Indubitavelmente, sob a modernidade capitalista eurocêntrica, todos somos racializados e atribuídos a um gênero. Como disse Lugones, trata-se de um “processo binário, dicotômico e hierárquico.”

Nestes termos, a principal contribuição que Lugones trouxe foi a constatação de que a própria dicotomia homem/mulher foi uma criação moderna e colonialista. Quando se criou a ideia de mulher, foi imposta uma subordinação a esse corpo. As mulheres brancas não tinham direitos, estavam subordinadas aos homens na Europa, não podiam alcançar, nem participar do poder político. O homem passou a dominar o público, a economia, a política e a ditar as relações sociais. Mas não foi qualquer homem. Quem teve esse poder foi o homem branco, heterossexual, cisgênero⁷⁰, proprietário, rico, dono de terras etc. Por isso, a interseccionalidade é importante. Toda essa imposição foi uma criação moderna/colonialista.

Grosfoguel (2016) põe como ponto de partida da constituição do patriarcado branco a queima das mulheres acusadas de bruxaria na Europa no século XVI. Não só foram subordinadas as mulheres, como se destruiu o poder que elas tinham nas comunas europeias. Na África e nas Américas ocorreu um aprofundamento desse processo.

Simultaneamente à construção do sexo biológico, ocorreu uma imposição de um modelo familiar europeu patriarcal, construído durante o período histórico da Modernidade, que se impôs sobre todos os colonizados. Isso significa uma obrigação da colonialidade do poder que fez com que diversas sociedades

africanas e indígenas nas Américas rompessem laços interpessoais entre seus membros, para se adequarem ao modelo europeu de organização societal, propriedade privada, gênero, masculinidade, e por aí vai. Desta maneira, as mulheres de cor foram subordinadas duplamente como mulheres e como negras escravas.

Intersexualidade

Lugones (2008) usa duas fontes principais para discutir a intersexualidade: Julia Greenberg e Gunn Allen. Segundo Greenberg,

[...] as instituições legais têm o poder de designar a cada indivíduo uma categoria sexual ou racial particular. Contudo, assume-se que o sexo é binário e facilmente determinável através de uma análise de fatores biológicos. Embora estudos médicos e antropológicos sustentem o contrário, a sociedade pressupõe um paradigma sexual binário sem ambiguidades no qual todos os indivíduos podem se classificar prolixamente, seja como masculinos ou femininos (LUGONES, 2008, p. 84).

Aqui, temos uma crítica profunda a essa classificação binária homem/mulher. Isso caracteriza toda uma desconstrução da estrutura de ensino moderna que nos é passada desde que nascemos. Não aprendemos que havia outras formas de organização societal e parental. O sistema binário exclui a pessoa intersexo.

Nenhuma lei reconhece os intersexos, que vão de 1 a 4 por cento da população mundial.⁷¹ Essa classificação binária é herança do colonialismo. Diversas sociedades nas Américas e na África não possuíam uma classificação binária. Com base nos estudos de Lugones (2008, p. 86), observamos que muitas comunidades de nativos americanos eram matriarcais e reconheciam positivamente tanto a homossexualidade como o “terceiro” gênero.

Quando são criadas as categorias de gênero, há uma imposição de hierarquização social: quem está no topo é o homem, branco, proprietário, igrejaista, heterossexual, cisgênero; mulheres brancas e homens brancos não-proprietários são inferiores; e corpos negros e indígenas estão em patamar ainda mais inferior, do não-ser.

Em muitas sociedades indígenas e africanas as mulheres cumpriam papel de chefia, liderança, de organizadoras. Não havia o padrão igrejaista do patriarcado binário. O modelo europeu moderno, colonialista, imposto é patriarcal: Deus é homem, aquele que propala a religião é o padre, o pastor, o Papa. O homem é estabelecido como norma. Há uma centralização no homem, enquanto, em diversas sociedades indígenas, há centralização na mulher.

Em contrapartida a essa perspectiva ocidental, Lugones (2008) cita as pesquisas de Paula Gunn Allen para mostrar a dimensão da importância espiritual

da força feminina em todos os aspectos da vida indígena – uma intersubjetividade profundamente diferente daquela imposta pela colonialidade do saber. Várias sociedades indígenas acreditam que a força feminina é a primeira força do universo.

Velha Mulher Aranha, A Mulher do Milho, a Mulher Serpente, a Mulher Pensamento são alguns dos nomes de criadoras poderosas. [...] Substituir essa pluralidade espiritual ginocêntrica com um ser supremo masculino, como feito pelo cristianismo, foi crucial para a submissão das tribos. (tradução livre) (LUGONES, 2008, p. 89).

A estrutura colonial era formada por Estado, militarismo e igrejismo. Em seu conluio, essas autoridades destruíram as mulheres na Europa, e levaram essa destruição às sociedades colonizadas posteriormente. Do ponto de histórico, essas instituições representam fielmente o poder masculino branco proprietário.

Debate com as teses da Lugones: homens de cor são cúmplices da opressão sobre as mulheres de cor?

De acordo com Lugones (2008), as mulheres negras não são representadas nem na categoria “mulher” nem na categoria “negro”. Nesse sentido, a categoria “negro” somente representaria o homem, e não a mulher. Eu tenho dúvidas quanto a isso. Acho que não é simples assim.

A grande questão que quero debater com a Lugones a partir de agora é sobre sua tese segundo a qual os homens de cor seriam cúmplices da exclusão das mulheres de cor.

Trata-se de uma afirmação bem forte. Lugones está se valendo dos exemplos de determinados homens que, nos estudos das fontes que ela utilizou, aceitaram, colaboraram ou empregaram o poder colonialista do branco, como se fossem os porta-vozes desse modelo, subordinando mulheres negras e indígenas de sua comunidade.

A introdução do sistema de gênero ocidental consistiu na aceitação, segundo Lugones(2008), dos anamachos, que se tornaram cúmplices dos colonizadores na inferiorização das anafêmeas. Aqui, temos que refletir mais apuradamente sobre alguns pontos: 1) que tipo de vantagem os colonizados (homens de cor) tiveram com a aceitação dessa imposição patriarcal, realizada por estrangeiros, à sua sociedade? 2) como esses homens de cor poderiam resistir a essa imposição colonialista? 3) ao dividir os interesses de homens e mulheres de cor, Lugones não estaria impondo/assumindo uma lente interpretativa individualista tipicamente moderna/colonialista/liberal? 4) se os colonizados só perderam com a colonização, não seria um erro pressupor que o escravizado pudesse extrair vantagens da sua situação? 5) um escravizado, humilhado, discriminado,

exterminado, governado tem poder para ser cúmplice em alguma dominação sobre si mesmo e sobre suas companheiras? 6) se as próprias fontes de pesquisas da Lugones concluíram que as mulheres tinham protagonismo na vida pública das diferentes sociedades indígenas/negras antes da colonização e, portanto, viviam em harmonia com esses princípios, por que pressupor que a imposição colonialista atenderia aos anseios daqueles que só tiveram perdas?

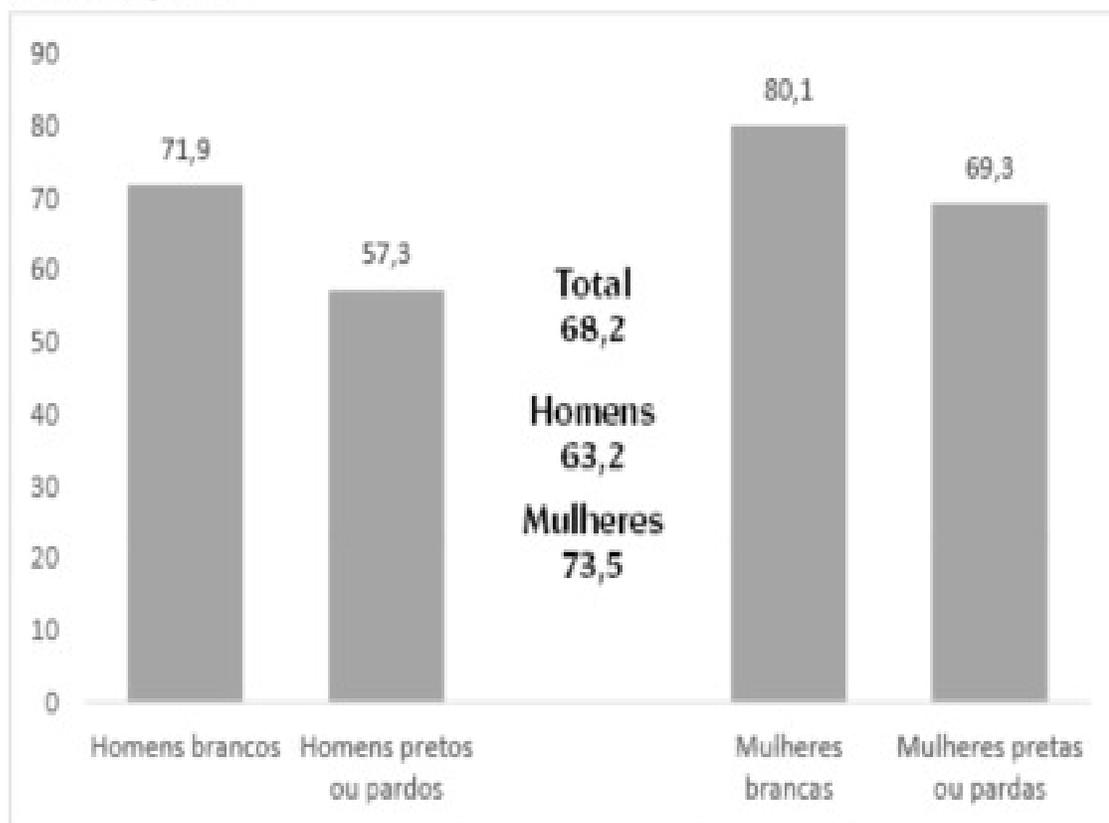
As duas fontes bibliográficas de Lugones são Gunn Allen e Oyewùmi, que estavam interessadas, como elas mesmas afirmaram, em investigar a colaboração entre homens nativos das sociedades colonizadas e os colonizadores na submissão das mulheres de suas colônias. Segundo elas, a indiferença dos homens nativos perante as múltiplas violências sofridas pelas mulheres colonizadas teria constituído uma colaboração com o sistema colonizador: “O colonizador branco construiu uma força interna nas tribos cooptando os homens colonizados a ocupar papéis patriarcais” (LUGONES, 2008, p. 90). Novamente, ela está falando sobre a colaboração de parte dos dominados para com os colonizadores. A pergunta que deve ser feita é: é possível ocupar papel patriarcal sob açoite?

Até agora, estávamos no plano da teoria. Mas a partir de agora trarei alguns dados. O primeiro ponto que eu quero marcar aqui é: o que a literatura decolonial nos ensina? 1) Ela reconhece o racismo como atravessador fundacional da sociedade moderna, do colonialismo, da colonialidade. 2) Esse racismo é imposto pelas instituições: os negros ocupam os piores empregos, apresentam os maiores índices de pobreza, miséria etc., são mais assassinados, não ocupam os espaços políticos decisórios, não estão nos comandos das empresas. Tudo isso é efeito de políticas estatais, igrejistais, militaristas, institucionais que impõem o racismo.

Minha hipótese é que, *a priori*, os homens de cor não ocupam poder suficiente na sociedade para impor dominação e exclusão sobre suas companheiras, ou para serem cúmplices da dominação branca sobre as mulheres de cor. Eles não possuem esse poder, simplesmente porque são também massacrados pela colonialidade do poder, pela supremacia branca, pelo capitalismo, pela modernidade, enfim, por tudo que também oprime as mulheres negras e indígenas. Mas não posso somente falar filosoficamente; tenho que mostrar dados da nossa sociedade, para saber se essas reflexões que Lugones traz se confirmam. Obviamente, podemos pensar que existe sim um negro que oprima uma mulher negra, mas essa é a regra? Não sei. Tendo a achar que não. Temos que pensar. Todavia, por quais instituições isso ocorreria? Analisemos alguns dados institucionais brasileiros para aprofundar o nosso debate com as teses da Lugones.

Taxa de frequência escolar líquida ajustada no Ensino Médio, por sexo e cor ou raça, em 2016.⁷²

Taxa de frequência escolar líquida ajustada no ensino médio, por sexo e cor ou raça (%)



Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2016.

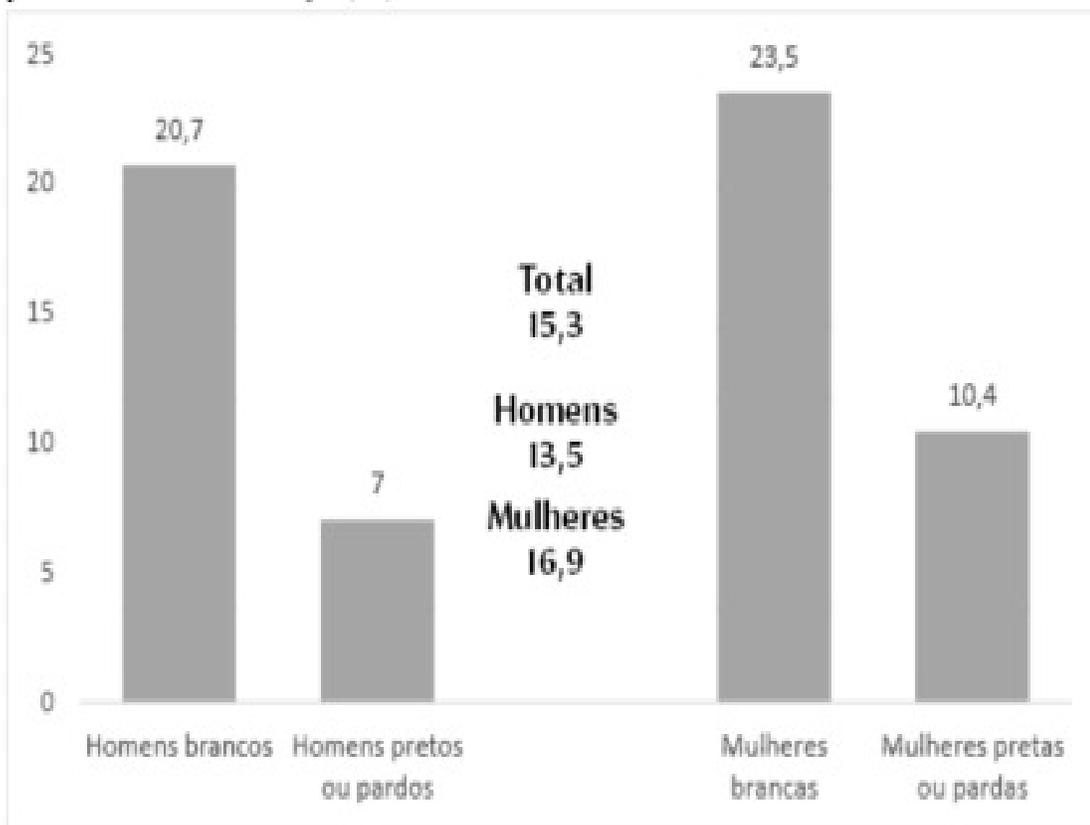
Nesse aspecto, as mulheres de modo geral têm maior frequência escolar líquida no ensino médio do que os homens. As campeãs são as mulheres brancas, com 80%, seguidas por 71% de homens brancos. Em terceiro, temos as mulheres negras ou pardas e, por último, os homens negros. As mulheres se formam mais do que os homens. Dentre as mulheres, as brancas se formam mais do que as negras. Dentre os homens, os brancos se formam mais do que os negros. Posso até falar um pouco de minha vida pessoal. Por um acaso, hoje sou professor universitário, mas eu comecei a trabalhar com 12 anos de idade, um trabalho informal, entregava pão. Normalmente, homem negro começa a trabalhar muito cedo e não se pode dar ao luxo de ficar apenas estudando. Depois, eu tive minha carteira assinada com 15 anos de idade, trabalhei como Office Boy. Eu tive que estudar à noite para poder trabalhar e estudar. Muitos dos meus colegas de Irajá (bairro no subúrbio do Rio de Janeiro) trabalhavam com 15/16 anos de idade.

Então, o que estou querendo dizer é que esses dados, a priori, podem significar que os homens negros estudam menos porque são jogados mais cedo para o mercado de trabalho, por necessidades das famílias negras que precisam de

dinheiro. Essa necessidade é uma imposição do capitalismo e do patriarcado branco. As mulheres negras também vão mais cedo ao trabalho. Se formos olhar somente por raça, os negros se formam menos porque, a princípio, eles têm que entrar no mercado de trabalho mais cedo que os brancos.

O segundo gráfico, diz respeito à população de 25 anos ou mais de idade, com ensino superior completo, por sexo e cor ou raça, de 2016. [73](#)

População de 25 anos ou mais de idade com ensino superior completo, por sexo e cor ou raça (%)



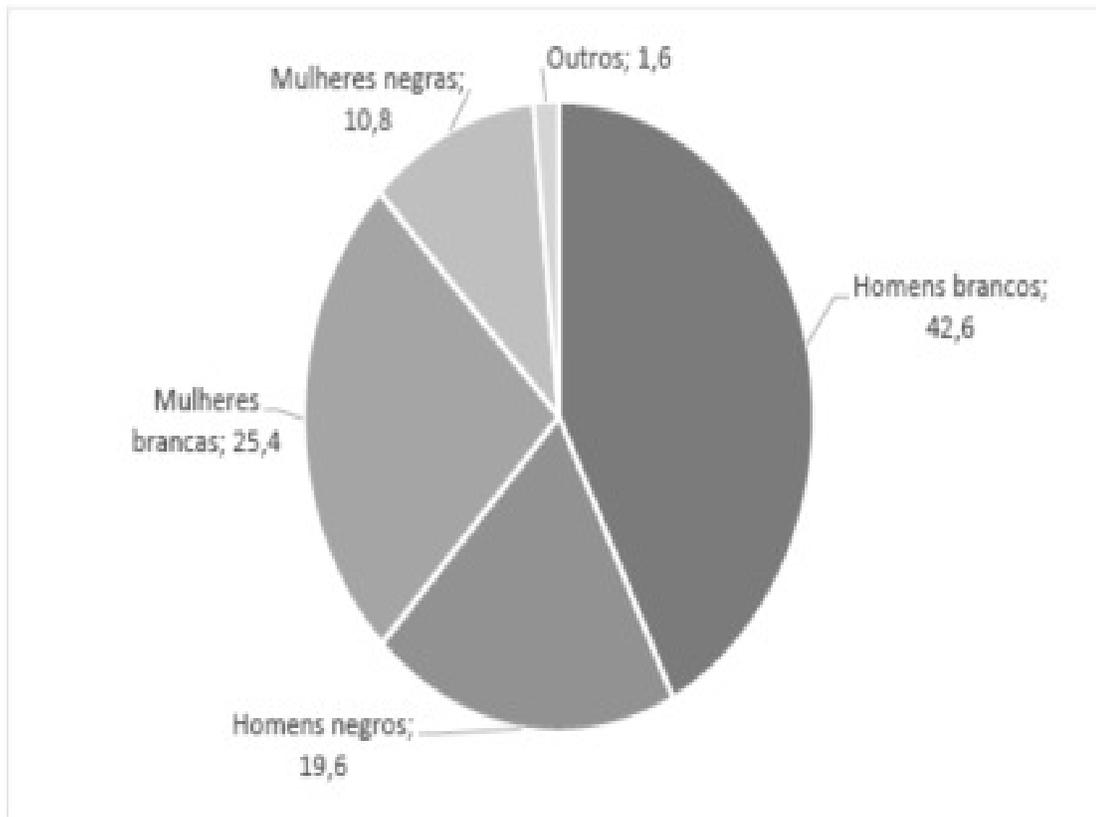
Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2016.

Quem mais tem o ensino superior completo são as mulheres brancas. Em segundo lugar, estão os homens brancos. Em último lugar, estão os homens negros e, em penúltimo lugar, estão as mulheres negras.

23,5% das mulheres brancas têm ensino superior completo. É mais que o dobro das mulheres negras. Há uma diferença de raça muito forte. Os homens brancos têm 20,7% de ensino superior completo, e os homens negros têm 7%. É quase o triplo. Se olharmos a relação do homem negro com a mulher branca, é ainda pior.

O próximo gráfico⁷⁴ é fundamental para ratificarmos o que tenho chamado de patriarcado branco:

Distribuição percentual nos cargos de direção, das pessoas com idade de 25 anos ou mais, por gênero e cor - Brasil, 2012

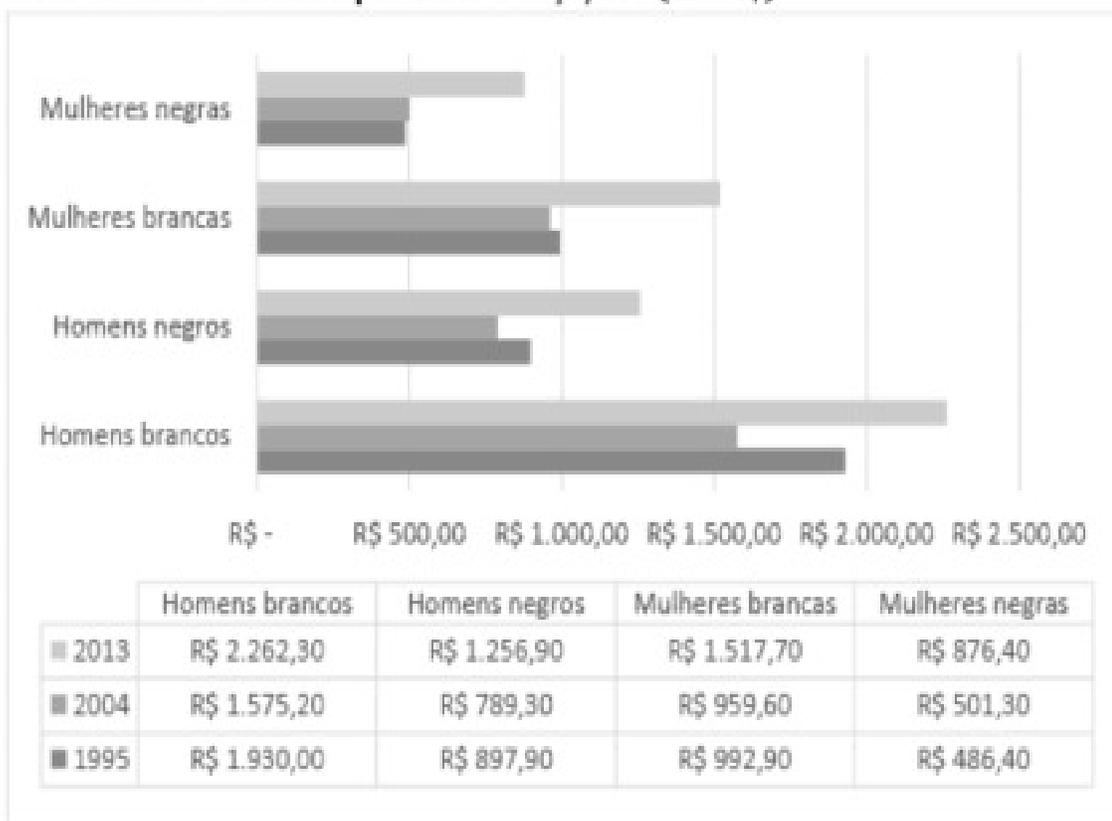


Fonte: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), do IBGE - 2012

42,6% dos cargos de direção são de homens brancos. Em segundo lugar, estão as mulheres brancas. Se juntarmos homens brancos com mulheres brancas, temos 68,1%. Quase 70% de todos os cargos de direção, no Brasil, estão nas mãos de brancos, e a maioria da população brasileira é de negros. Novamente, as mulheres brancas estão em patamar superior aos homens negros. Até aqui, esses dados mostram que o corte racial é muito maior do que o corte de gênero. O maior marcador do gráfico é racial, e o outro é de gênero. As mulheres negras, nesse caso, estão no pior patamar dentre os quatro. Acabamos de ver que elas têm um grau de educação maior do que dos homens negros. Vimos também que as mulheres brancas têm um grau de educação maior do que homens brancos. Ainda assim, as mulheres estão subordinadas aos homens, equiparadas dentro da cor da pele. Outrossim, esse gráfico mostra com todas as letras que as mulheres brancas ocupam mais cargos de direção do que os homens negros.

Vamos ver agora o gráfico de Rendimento mensal no trabalho, de 2013.⁷⁵

Rendimento mensal no trabalho principal da população ocupada de 16 anos ou mais de idade por sexo e raça/cor (Em R\$)



Fonte: IBGE - PNAD - disponíveis em Ipea / Retrato das desigualdades de gênero e raça. Obs: Rendimento do trabalho principal deflacionado com base no Índice Nacional de Preços ao Consumidor (INPC), período de referência set./2013.

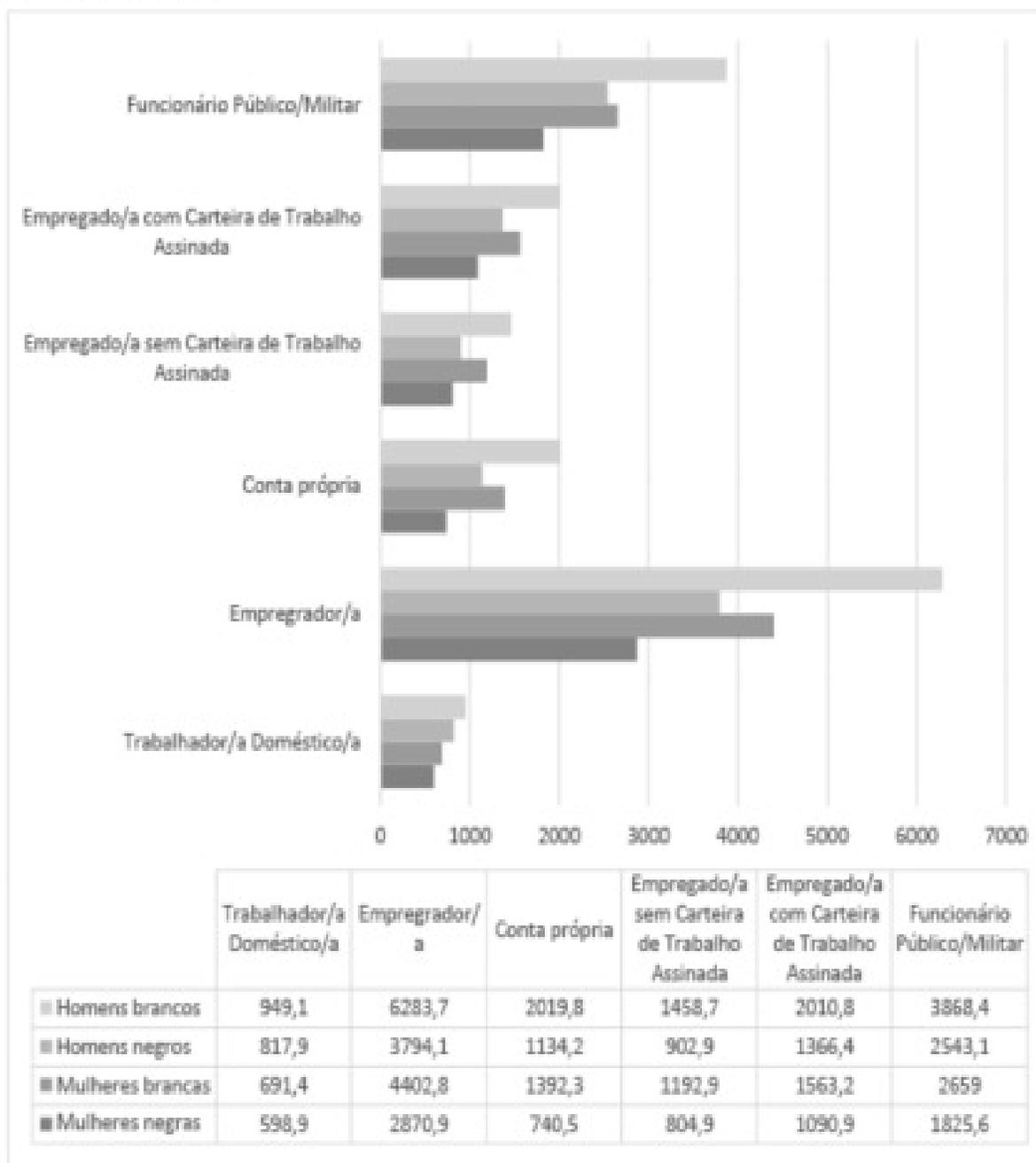
Aqui, o homem branco possui o maior rendimento mensal. O segundo maior rendimento é da mulher branca. O terceiro é do homem negro, e o quarto, da mulher negra. Qual é o sinal que estamos mostrando aqui? O corte racial é explícito, mas o corte patriarcal não serve do homem negro com relação à mulher branca, porque ela está, em todos os estágios, em situação superior ao homem negro.

A partir desses dados, o patriarcado tem que ser ressignificado. Se o patriarcado ocorre por meio de instituições, e se sua garantia depende delas, não podemos dizer que a mulher branca sofre em relação ao homem negro, porque ela é chefe dele na empresa. Ela ganha mais dinheiro do que ele. Ela mora em lugares melhores do que ele. Ela é considerada como ser humano.

Por outro lado, embora a educação do homem negro seja inferior à da mulher negra, em cargos institucionais, ele ocupa melhor posição do que ela. A partir desses dados, poderíamos até dizer que há um patriarcado negro em relação à mulher negra, mas estaríamos ignorando o fato de que não há poder institucional em mãos de homens negros que lhes permita ser um agente da opressão e escolher subordinar mulheres negras em relação a si próprio.

Passamos agora para o gráfico de Rendimento médio mensal por sexo, raça e posição na ocupação, de 2013.⁷⁶ Novamente, o maior rendimento mensal é do homem branco. Com exceção do trabalho doméstico, o homem negro ganha menos do que a mulher branca em todos os quesitos. Em todos os outros trabalhos – empregador, conta própria, empregado sem carteira de trabalho assinada, empregado com carteira assinada e funcionário público/militar –, o maior rendimento é do homem branco, seguido da mulher branca, depois o homem negro e, por último, a mulher negra. A mulher negra está na base da pirâmide, pois possui sempre os piores rendimentos.

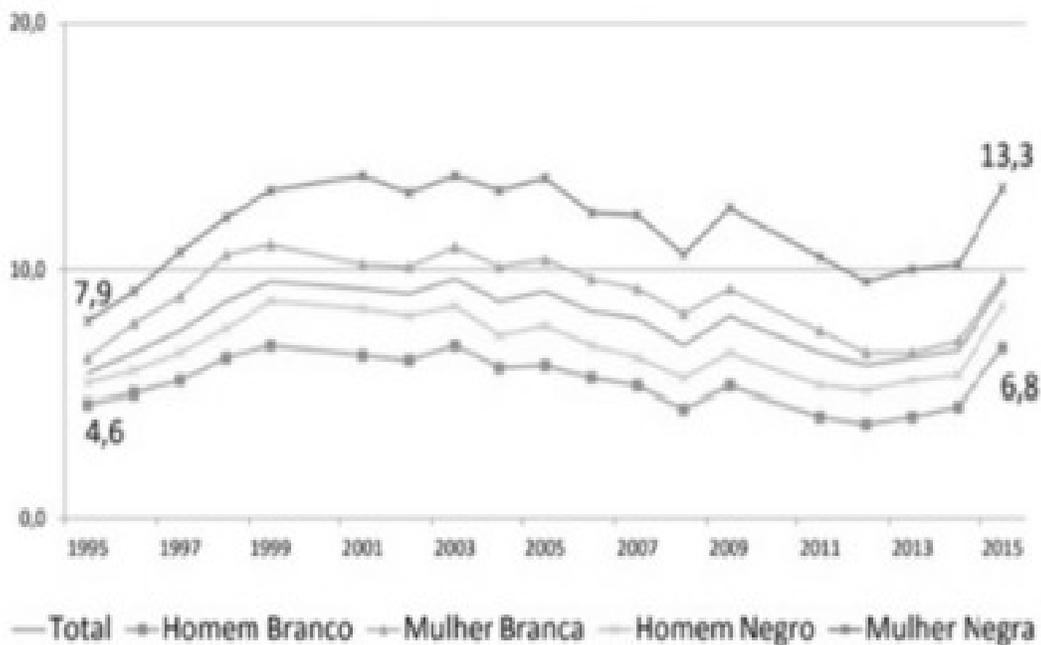
Rendimento médio mensal no trabalho principal da população ocupada de 16 anos ou mais de idade por sexo, raça/cor e posição na ocupação (2013) (Em R\$)



Fonte: IBGE - PNAD - disponíveis em Ipea / Retrato das desigualdades de gênero e raça. Obs: Rendimento do trabalho principal deflacionado com base no Índice Nacional de Preços ao Consumidor (INPC), período de referência set./2013.¹¹

No próximo gráfico, de taxas de desocupação entre 1995 e 2015, podemos ver que a maior taxa de desocupação é da mulher negra. A segunda maior taxa é da mulher branca, que está na média. A terceira é a do homem negro e a quarta, do homem branco.

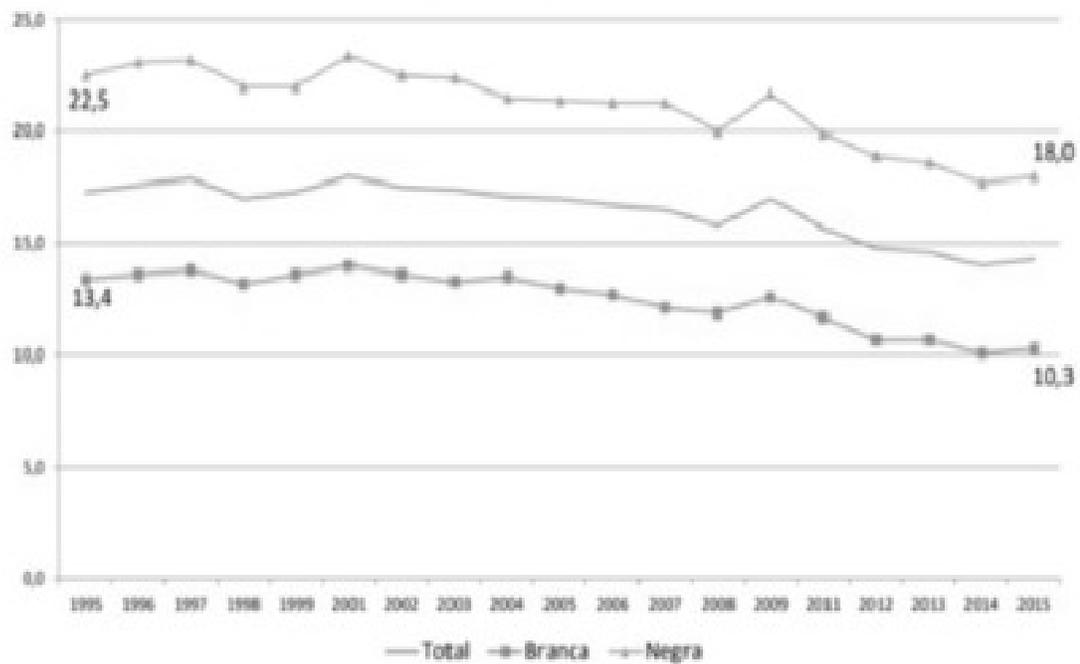
Taxa de desocupação das pessoas de 16 anos ou mais de idade, por sexo e cor/raça - Brasil, 1995 a 2015



Fonte: Pnad/IBGE. Elaboração: Ipea/Disoc/Nisoc

O próximo gráfico é exclusivo de mulheres trabalhadoras domésticas.⁷⁸ Há muito mais mulheres negras trabalhando como empregadas domésticas do que mulheres brancas, quase o dobro.

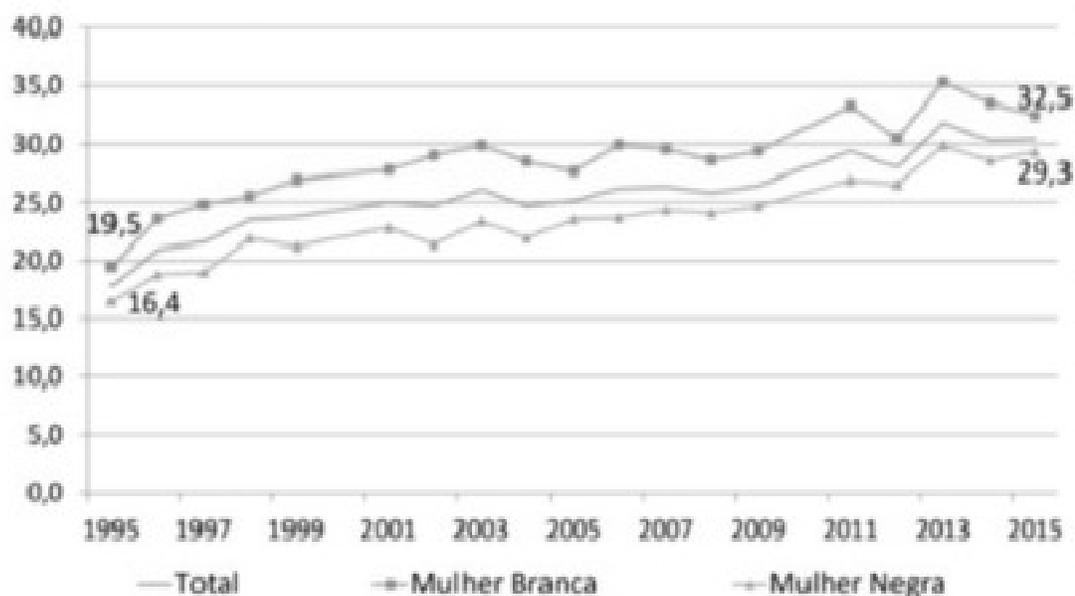
Proporção de trabalhadoras domésticas no total de ocupadas, por cor/raça - Brasil, 1995 a 2015



Fonte: Pnad/IBGE. Elaboração: Ipea/Disoc/Nisoc

Além disso, há mais mulheres brancas do que mulheres negras com carteira assinada⁷⁹:

Proporção de trabalhadoras domésticas no total de ocupadas, por cor/raça - Brasil, 1995 a 2015



Fonte: Pnad/IBGE. Elaboração: Ipea/Disoc/Nisoc

Acabamos de ver que há mais mulheres negras trabalhadoras domésticas do que mulheres brancas. Todavia, as mulheres que mais têm carteira assinada são as brancas. É racismo explícito! Para a mulher branca, se assina carteira. Para a mulher negra, não. A perspectiva colonial de que a mulher negra é sub-humana ainda está enraizada. Isso também pode ser visto no gráfico de Rendimento médio mensal das trabalhadoras domésticas segundo posse de carteira assinada, de 1995, 2004 e 2013.⁸⁰

Rendimento médio mensal das trabalhadoras domésticas segundo posse de carteira assinada (1995, 2004 e 2013) (Em R\$)

Cor/Raça	Carteira Assinada	1995	2004	2013
	Total	419,5	414,6	685,0
Branca	Sim	527,2	551,1	859,0
	Não	393,5	360,4	590,2
	Total	356,5	350,7	592,2
Negra	Sim	490,9	542,8	854,8
	Não	329,9	296,9	480,7

Fonte: Retrato das desigualdades de gênero e raça. Obs: Rendimento do trabalho principal deflacionado com base no INPC, período de referência set./2013.

As brancas recebem mais do que as negras. Além de terem mais carteira assinada, mesmo dentre todas as que têm carteira assinada, as brancas recebem mais do que as negras. Qual nome podemos dar para isso? Racismo.

As pessoas brancas, mesmo tendo o mesmo patamar de estudo, ganham mais do que as negras. Não basta ter estudo: se você for negro, a tendência é você receber menos que um branco. O seguinte gráfico confirma isso⁸¹:

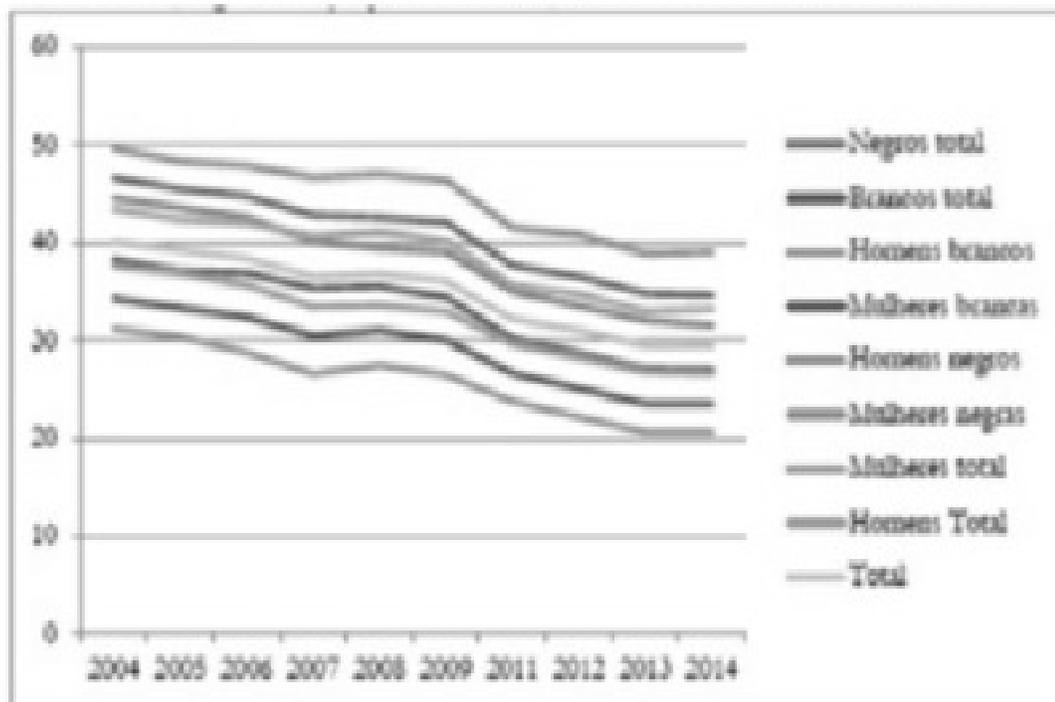
Rendimento-hora (R\$) da população ocupada no trabalho principal, por grupos de anos de estudo, segundo o sexo e a cor ou raça - 2011

SEXO E COR \ ANOS DE ESTUDO		TOTAL	ATÉ 4 ANOS	5 A 8 ANOS	9 A 11 ANOS	12 ANOS OU MAIS
TOTAL	TOTAL	10,2	5,7	6,7	8,9	22,0
	BRANCA	12,4	6,7	7,4	9,8	23,8
	PRETA OU PARDA	8,1	5,2	6,1	8,1	18,6
MULHERES	TOTAL	9,0	4,7	5,4	7,1	17,7
	BRANCA	10,9	5,5	6,1	7,7	19,3
	PRETA OU PARDA	7,2	4,2	4,9	6,5	15,0
HOMENS	TOTAL	10,9	6,2	7,6	10,4	27,2
	BRANCA	13,6	7,3	8,1	11,6	29,2
	PRETA OU PARDA	8,7	5,6	6,8	9,3	23,2

Fonte: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAS) 2011, do IBGE

No seguinte gráfico, vemos que a maioria dos trabalhadores precarizados a partir dos 16 anos de idade é de mulheres negras, seguidas por homens negros.⁸² Os menos precarizados são os homens brancos, seguidos das mulheres brancas. Novamente, a questão racial está absolutamente colocada.

Proporção de trabalhadores precarizados* na população ocupada de 16 anos de idade ou mais, segundo cor/raça e sexo. Brasil, 2004 a 2014



Fonte: PNAD/IBGE. Elaboração: IPEA/DISOC/NINSOC - Núcleo de Gestão de Informações Sociais.

* Trabalhadores precarizados são aqueles com renda de até 2 salários mínimos e que atuam nas seguintes ocupações: sem carteira assinada, construção para próprio uso, trabalho urbano por conta-própria, empregador urbano com até 5 empregados, produção urbana para próprio consumo e não remunerados (urbano).

No Brasil, os últimos dados sobre o trabalho doméstico apontavam para 6,3 milhões de trabalhadoras, e apenas 1,7 milhão possuíam carteira assinada.⁸³ Já vimos nos gráficos acima que a sua ampla maioria é de negras, indígenas e suas descendentes. Indubitavelmente, as patroas e os patrões dessas empregadas são brancas e brancos. Aqui já se aponta um terreno fértil para a opressão/superioridade de mulheres brancas sobre as não brancas. Os dados institucionais supracitados devem servir de base para mostrar as grandes diferenças entre as mulheres de cor e as brancas colocando-as em polos distintos de interesses.

Apontamentos de Ochy Curiel

Ochy Curiel (2017) colaborando para esse debate, a partir do feminismo negro e autônomo, afirma que não existe mulher universal. Não se pode falar apenas sobre gênero, pois devemos considerar todas as opressões de raça, classe, geopolítica etc. A questão de gênero não consegue explicar tudo, disse ela. Uma luta que seja somente anti-patriarcal não consegue dar conta de combater o racismo, as opressões de classe, e diversas outras. Daí, a necessidade de utilizarmos o conceito de interseccionalidade criado pela feminista negra, Kimberlé Crenshaw (2016), e que não foi utilizada por grande parte das feministas brancas.

Para Ochy (2017), homens feministas e mulheres brancas podem ajudar no feminismo decolonial. Não há nenhum essencialismo, de negação de todos os brancos nem de todos os homens. Longe disso. Para a feminista negra (2017), nem todo homem deve ser encarado como inimigo da libertação das mulheres. Inclusive, ela dá um exemplo muito interessante, recorrendo às mulheres indígenas organizadas da América Central, segundo as quais: “os homens da nossa comunidade não são nossos inimigos, são nossos companheiros, sofrem conosco. Nosso inimigo é o branco que tomou nossas terras, que nos subordina, que quer nos escravizar”.

Ochy Curiel (2017) também defendeu que os homens de cor não possuem poder institucional para impor uma discriminação contra a mulher de cor, ou ser cúmplices desse processo.

Para Ochy Curiel (2017), o feminismo constitui-se enquanto uma proposta de transformação social e, portanto, não deve pertencer somente às mulheres negras ou brancas. Obviamente, homens devem reconhecer seu lugar nessa sociedade branca patriarcal em relação às mulheres, tal como as mulheres brancas devem fazê-lo em relação às mulheres de cor. Nesse sentido, os brancos, de um modo geral, devem reconhecer seu lugar de privilégio em relação aos negros.

Conclusão

A perspectiva eurocêntrica, moderna e capitalista impõe uma racialização geral da população mundial e um gênero para cada um de seus membros. Essa imposição, atribuída pelo colonizador, se dá de forma binária, dicotômica, autoritária e hierárquica. Assim, o branco, o homem, o proprietário/capitalista, o heterossexual e o cisgênero são, cada um, e em seu conjunto, dentro do binarismo imposto, a norma (ou as normas). Simultaneamente, os outros, fora da norma, os inferiores, os que devem ser combatidos, controlados, curados, são os negros, os indígenas, as mulheres, os pobres, os homossexuais, os transexuais etc. Nestes termos, a pesquisa de Lugones constitui-se enquanto um marco fundamental para entendermos e concebermos a colonialidade de gênero.

Busquei, em alguma medida, apresentar o texto de Lugones, que tem uma contribuição muitíssimo importante na luta contra a colonialidade de gênero, mas compreendo, além dos aspectos que já colocamos, que o homem negro está em situação inferiorizada em relação à mulher branca. Isso é algo bastante nítido. Se nós olharmos para o corpo docente das nossas universidades, veremos centenas de mulheres brancas em meio a alguns poucos homens negros. Isso não é um dado irrelevante.

Não obstante, Lugones precisaria levar em conta que os homens negros e indígenas podem ser acusados de opressores, pois estão em situação econômica/institucional melhor do que as mulheres de cor, mas, se a preocupação era realmente defender estas, antes de criticar os homens supracitados é necessário fazer uma crítica ainda maior aos homens brancos e às mulheres brancas que, juntos, dominam aproximadamente 70% dos postos de comando institucionais no Brasil. Suponho que não devamos encontrar dados diferentes desses nos demais países das Américas.

Em outras palavras, não vejo com justiça, para defender as mulheres de cor, focar uma crítica em outra vítima do racismo. Por isso, o objetivo de Lugones é insuficiente e esconde alguns problemas: 1) que tanto o patriarcado branco como o racismo devem ser analisados com dados institucionais, pois são postos em prática por instituições; 2) que as mulheres brancas estão em postos superiores não só com relação às mulheres de cor, como também aos homens de cor; 3) muitas mulheres brancas não só são patroas das mulheres negras e indígenas, como também de homens de cor; 4) se se reconhece o homem de cor como opressor da mulher negra, em uma opressão no interior da mesma raça, é necessário por coerência também reconhecer a existência da opressão da mulher branca no mesmo rol.

Quero resgatar mais uma instituição central para a manutenção do racismo que, ao mesmo tempo, ajuda a mitigar o poder do patriarcado branco com relação à mulher branca, gerando uma unidade de raça. Trata-se do poder do matrimônio e da herança. Explico.

A partir do século XIX foram criados colégios para ensinar às crianças os valores da cultura moderna, capitalista, nacionalista, patriarcal. Até então, apenas homens, filhos dos governantes (políticos, econômicos, socioculturais, penais e jurídicos), tinham o aprendizado garantido por tutores. O ensino era individualizado.

Ao longo do século XX, e com maior intensidade dos anos 1950/60/70 para cá, ocorreram algumas mudanças institucionais. A biopolítica intensificou um processo contínuo de popularização das escolas e cada vez mais as meninas passaram a frequentá-las. Assim, as mulheres estudaram com mais frequência. As filhas dos ricos ocuparam as melhores escolas, que deixaram de ser apenas

destinadas aos homens brancos. Muitas delas se destacaram mais que esses homens, quebrando o falso argumento patriarcal de inferioridade intelectual feminina.

Ao mesmo tempo, depois das muitas lutas legítimas das feministas brancas, nos países ocidentalizados, por igualdade de direitos com relação aos homens brancos, essas mulheres têm cada vez mais ocupado espaço na vida pública.

Não podemos esquecer que essas mulheres atualmente não só são as que mais estudam como são filhas dos poderosos e proprietários homens brancos que lhes destinam suas heranças e recompensas como legítimas herdeiras do matrimônio moderno colonialista. Corpos negros e indígenas não ganham esse tipo de herança.

Com o conceito de família nuclear moderno associado com o direito moderno de herança, com o acesso às universidades, com o racismo e com o preconceito de classe social prevalecentes, as mulheres brancas das elites se casavam com homens brancos também de elite. Assim, mantinham e até ampliavam seu patrimônio com o matrimônio. Paulatinamente, mulheres ocuparam cargos nos altos escalões de empresas, herdadas dos pais, no primeiro momento. Depois, elas mesmas, com um amálgama de um lastro educacional, ambição, educação e mérito, geriram também seus negócios ou ocuparam cargos nos altos escalões dos Estados nacionais. Fatos que não eram obliterados pelos seus pais. Esse processo continua e se intensifica até hoje. Por isso, vemos em todos os altos escalões de empresas, de cargos públicos e políticos de Estado, mulheres brancas cada vez mais presentes. Por outro lado, isso certamente não ocorre na mesma proporção nem com as mulheres de cor, nem com os homens de cor. Por que é necessário dizer isso? Parece que Lugones não dá importância, em seus estudos, para o processo crescente de mulheres brancas cada vez mais sendo chefas de mulheres negras e homens negros. Essa constatação faz toda a diferença para o fato de atribuir ao homem de cor certa responsabilidade sobre as mulheres de sua mesma etnia, igualmente oprimidos pelos descendentes daqueles que lhes tomaram as terras, a cultura, a dignidade, a vida e continuam os explorando nas casas de famílias e nas empresas.

Por tudo que vimos até aqui parece bem salutar entender que os corpos negros possuem mais características e interesses em comum do que mulheres de cor e brancas possuiriam. Essas constatações são atravessadas diretamente tanto pelo racismo estrutural quanto pelo pertencimento de classe e Lugones não deu o seu devido valor.

Em suma, do ponto de vista decolonial, devemos lutar contra as categorias modernas colonialistas de dominação e opressão, que instituíram o capitalismo e o patriarcado branco, para estabelecer o poder do homem branco, heterossexual, capitalista, cisgênero, caracterizado pela subordinação dos corpos negros que em

sua maioria jamais podem ser acusados de responsáveis ou cúmplices desse processo, sem que cometamos uma injustiça colonialista.

Referências

- CURIEL, Ochy(2017). Feminismo Decolonial. Prácticas Políticas Transformadoras. Disponível em:<https://www.youtube.com/watch?v=B0vLIIncsG0&t=677s> Acesso em: 19 de outubro de 2020.
- _____¿Qué es la decolonialidad? (2018). Disponível em:https://www.youtube.com/watch?v=2non_MMVXGc&t=611s
- CRENSHAW, Kimberlé (2016). The Urgency of Intersectionality. Disponível em: https://www.ted.com/talks/kimberle_crenshaw_the_urgency_of_intersectionality
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Revista Sociedade e Estado. Local de publicação (cidade),v. 31,n. 1,janeiro-abril, 2016.
- QUIJANO, Aníbal. (2005) Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 19 de outubro de 2020.
- LUGONES, María. Colonialidade de gênero. Tabula Rasa, Bogotá, N. 9, v. ?,p. 73-101, julho –dezembro, 2008.
- _____Hacia un feminismo descolonial. Hypatia, n. 4, v. 25, Outono, 2010. Traduzido por Gabriela Castellanos.
- Pfeil, Cello. (2020). PELA EMANCIPAÇÃO DOS CORPOS TRANS: TRANSGENERIDADE E ANARQUISMO. Revista Estudos Libertários, 2(5), 129/155. Recuperado de <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/36238> Acesso em: 19 de setembro de 2020.

Apresentação das autoras e organizadoras

ANA AMÉLIA LAGE MARTINS é professora adjunta da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Doutora e Mestre em Ciência da Informação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e graduada em Biblioteconomia pela mesma instituição.

ANDRÉA NASCIMENTO é doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGF/IFCS/UFRJ. Pesquisadora do Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias – CPDEL/UFRJ.

AMANA ROCHA MATTOS é professora associada do Instituto de Psicologia e professora permanente do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordena o DEGENERA - Núcleo de Pesquisa e Desconstrução de Gêneros.

BEATRIZ ZOCAL DA SILVA é psicóloga, feminista, mestre em Saúde Coletiva (IMS/Uerj) e especialista em Saúde da Família (ENSP/FIOCRUZ), Beatriz tem se debruçado a compreender os atravessamentos da branquitude e da colonialidade nas políticas de saúde. Participa do LELIA - Laboratório de Estudos Ladinoamefricanos (Uerj).

DANIELA ROSENDO é Doutora e Mestra em Filosofia (UFSC), e graduada em Direito (Univille). Com experiência no terceiro setor e na docência no ensino superior, realiza atualmente um estágio pós-doutoral (UFSC) e dedica-se ao desenvolvimento de um projeto de educação ecofeminista.

FABIO A G OLIVEIRA é Professor de Filosofia da Educação da Universidade Federal Fluminense; Membro Permanente do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS); Pesquisador Visitante da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto. Coordena o Laboratório de Ética Ambiental e

Animal (LEA). Educador do campo; gay e ativista pela causa animal humana e não-humana.

FLÁVIA SOUZA é Doutora e Mestre em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social/UERJ. Mulherista Africana, pesquisadora sobre as relações étnico-raciais e saúde no Laboratório de Estudos Ladinoamefricanos Lélia Gonzalez/UERJ.

LETÍCIA GONÇALVES possui graduação e mestrado em Psicologia. Atualmente realiza estágio Pós-Doutoral no Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS), pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde também realizou o doutorado. Desenvolve pesquisas em Saúde Coletiva, Bioética, Justiça e Feminismos Decoloniais.

MARIA CLARA DIAS é Psicóloga, Mestre e Doutora em Filosofia; Professora Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Membro Permanente do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS); Pesquisadora do CNPq e Cientista do Nosso Estado. Coordena do Núcleo de Inclusão Social (UFRJ) e os grupos de pesquisa Direitos Básicos, Justiça Social e Políticas Públicas (CNPq) e Nós: dissidências feministas (CNPq).

MARÍLIA CORTES GOUVEIA DE MELO é psicóloga da rede pública municipal de educação do Rio de Janeiro e doutoranda da Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

MARTINA DAVIDSON é graduada em Ciências Biológicas (UFF-Niterói), mestre em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS - UFF) e doutoranda em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS - UFRJ). Anarquista, vegana, lésbica, feminista decolonial, argentino-brasileira.

PAULA RITA BACELLAR GONZAGA é Psicóloga, Mestra em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos, Doutora em Psicologia Social. Professora do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Membro do Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão - Conexões de Saberes/UFMG e do Programa Integrado de Pesquisa, Extensão e Criação - Janaína Aparecida/UFSB.

SUANE FELIPPE SOARES possui graduação em história pela Universidade Federal Fluminense. É mestre e doutora em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pelo programa de pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS). Pós-Doutorado em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Foi professora substituta em Bioética e Ética Aplicada no NUBEA. É uma das coordenadoras do grupo de pesquisa Nós: dissidências feministas (CNPq).

TÂNIA A. KUHNEN é ecofeminista interseccional, filósofa e professora na Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB), vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais (PPGCHS). Realiza pesquisas e publicações sobre filosofia feminista e ética contemporânea. É líder do grupo de pesquisa “Marginais: grupo interdisciplinar de pesquisa sobre minorias e exclusões”, além de colaborar com o Laboratório de ética ambiental e animal (LEA-UFF) e o Grupo IPÊS (FURB).

WALLACE DE MORAES é prof. do Dpt. Ciência Política e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e História Comparada (PPGHC) da UFRJ. É editor da Revista Estudos Libertários da UFRJ e líder dos grupos de Pesquisa OTAL (Observatório da América Latina) e CPDEL (Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias). Pesquisa e milita no campo decolonial, libertário e antirracista.

Conselho editorial

Ana Luisa Rocha Mallet - *Universidade Estácio de Sá*
Carolina Magalhães de Pinho Ferreira - *Universidade Federal do Rio de Janeiro*
Carlos Dimas Martins Ribeiro - *Universidade Federal Fluminense*
Cinara Maria Leite Nahra - *Universidade Federal do Rio Grande do Norte*
Cristiane Maria Amorim Costa - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*
Daniel Abreu de Azevedo - *Universidade de Brasília*
Diana I. Pérez - *Universidad de Buenos Aires*
Diogo Gonçalves V. Mochcovitch - *Universidade Federal do Rio de Janeiro*
Fabio Alves Gomes de Oliveira - *Universidade Federal Fluminense*
Guilherme Dias da Fonseca – *Université Clermont Auvergne | França*
Jefferson Lopes Ferreira Junior - *Universidade Federal do Rio de Janeiro*
Maria Clara Marques Dias - *Universidade Federal do Rio de Janeiro*
Martina Davidson - *Universidade Federal Fluminense*
Manuel Villoria Mendieta - *Universidad Rey Juan Carlos | Espanha*
Maria Andréa Loyola - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*
Michelle Cecille Bandeira Teixeira - *Universidade Federal Fluminense*
Murilo Mariano Vilaça - *Fundação Oswaldo Cruz*
Paula Gaudenzi – *Fundação Oswaldo Cruz*
Rafael Ioris – *University of Denver | EUA*
Rafael Haddock-Lobo - *Universidade Federal do Rio de Janeiro*
Renata Ramalho Oliveira Ferreira - *Instituto Nacional de Câncer*
Rita Leal Paixão - *Universidade Federal Fluminense*
Suane Felipe Soares - *Universidade Federal do Rio de Janeiro*
Vanessa Neitzke Montinello - *Instituto Nacional do Câncer & Universidade Federal do Rio de Janeiro*
Wallace dos Santos de Moraes - *Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Copyright

desta edição ©2020 by Ape’Ku Editora e Produtora Ltda

Foi feito o depósito legal conforme Lei 10.994 de 14/12/2004

Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da editora

Produção gráfica: Ape’Ku Produções

Imagem da capa: Ani Ganzala

Revisão por conta do autor.

Direitos desta edição reservados à

Ape’Ku Editora e Produtora Ltda

Rua Jornalista Orlando Dantas, 4 PV 3 - Botafogo

Rio de Janeiro – RJ – CEP: 22.231-010

contato@apeku.com.br

www.apeku.com.br

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

D541f Dias, Maria Clara

Feminismos decoloniais: homenagem a María Lugones / Maria Dlara Dias, Letícia Gonçalves, Paula Gonzaga, Suane Soares (organização) – Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.

202 p. ; 23 cm.

ISBN 978-65-86657-42-5 *versão impressa*

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Ética (Moral). 3. Feminismo decolonial.

I. Título. II. Autor.

CDD 305.42

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

Notas

[←1]

Cf. https://www.youtube.com/watch?v=h54MIndy0Ws&ab_channel=Hist%C3%B3riaemQuarentena (minuto 50)
Acessado em 29 de novembro de 2020.

[←2]

Sobre o tema da intersexualidade e as artimanhas das estruturas de poder da sociedade (o sistema de saúde, a família, a igreja, a escola, o sistema legal e os políticos), para levar a cabo a normatização deste corpos, indico o curta metragem Amiel (Direção: Maria Clara Dias; Ape'ku Editora e Produtora, 2019), onde abordando um caso real, procuro revelar os efeitos nefastos deste processo e gerar a indignação necessário ao despertar do ativismo.

[←3]

Ver, Dias, 2015,2016,2017,2019.

[←4]

Ao dialogar com as perspectivas de justiça de John Rawls, Ronald Dworkin, Amathya Sen, Martha Nussbaum e Nancy Fraser, procurei mostrar que todos eles, por caminhos distintos, acabam encerrando o âmbito da justiça, no universo limitado dos seres capazes de exercer a racionalidade e liberdade e alguma das acepções aqui elencadas. Ver, Dias, 2016,2017,2019.

[←5]

Ver, Dias, 2015,2016,2017,2019.

[←6]

Originalmente publicado na revista *Worlds and Knowledge Otherwise*, vol.2, dossiê 2, 2008, Durham: Duke University, p1-17.

[←7]

Purity, impurity, and separation. María Lugones, 1994, p. 477.

[←8]

bell hooks – *Intelectuais negras* (1991).

[←9]

Documentário Ôri (1989).

[←10]

O uso do termo decolonial está em consonância com a compreensão da colonialidade enquanto um processo que se institui mesmo com a descolonização político-jurídico dos países colonizados. Em outras palavras, para nós autoras, o conceito da decolonialidade configura-se como um processo em curso; é a resistência diuturna à destituição de corpos e mentes operada há mais de seis séculos pela empresa colonial moderna. Nesse texto, no entanto, usamos muitas vezes o termo descolonial em decorrência do diálogo com as autoras latinas e respeitando as aproximações de sentido quando empregado um ou outro termo.

[←11]

Sinteticamente a colonialidade do poder se refere a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de raça (QUIJANO, 1992).

[←12]

Interseccionalidade é uma ferramenta metodológica disputada na encruzilhada acadêmica. Trata-se de oferta analítica preparada pelas feministas negras. Conceitualmente ela foi cunhada pela jurista estadunidense, a professora da teoria crítica de raça Kimberlé Crenshaw, no âmbito das leis antidiscriminação. Sensibilidade analítica, a interseccionalidade completa no próximo semestre 30 anos, quando a sua proponente teorizou a sugestão histórica pensada pelo movimento de mulheres negras. É uma ferramenta teórica e metodológica usada para pensar a inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, e as articulações decorrentes daí, que imbricadas repetidas vezes colocam as mulheres negras mais expostas e vulneráveis aos trânsitos destas estruturas. Ver em: O que é interseccionalidade? A coluna Mulheres em movimento, entrevistou Carla Akotirene, bacharela em Serviço Social, mestra e doutoranda em estudos sobre mulheres, gênero e feminismo pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) sobre o livro O que é Interseccionalidade?. Pernambuco: Carla Batista, 8 set. 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-que-e-interseccionalidade/>. Acesso em: 5 out. 2020.

[←13]

Os objetivos do milênio foram estabelecidos por meio das conferências internacionais dos anos 1990. Em setembro de 2000 a Declaração do Milênio, um pacto assinado por 192 países-membros da ONU para serem cumpridos até 2015, os reuniu. A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável é fruto de uma articulação da ONU com seus estados-membros, que estabeleceram “17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável”, sendo a “igualdade de gênero” o 5°.

[←14]

Em novembro de 2020.

[←15]

Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br>.

[←16]

A democracia paritária é apresentada como um modelo político no qual a paridade e a igualdade substantiva se constituem como elementos fundantes do Estado inclusivo e paritário. Fonte: http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/06/Nota_Democracia-Paritaria_FINAL

[<17]

Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2017/05/Glossario-ODS-5.pdf>

[←18]

Dentre eles Aníbal Quijano, Henrique Dussel, Catherine Walsh, Walter Mignolo, Zulma Palermo, Immanuel Wallerstein e Nelson Maldonado Torres.

[←19]

A partir dos trabalhos de Fanon, Césaire, Spivak, Said, dentre outros.

[←20]

Quijano lembra que, embora o capitalismo tenha existido bem antes da colonização das Américas, foi somente a partir da conquista deste território que o capital efetivamente se mundializa.

[←21]

A colonialidade do poder é, assim, uma dimensão interdependente da colonialidade do saber e da colonialidade do ser (QUIJANO, 2000; MIGNOLO, 2003). O poder colonial articula, neste sentido, em cada diferente âmbito da existência social, “todas as formas historicamente conhecidas de controle das relações sociais correspondentes, configurando em cada área uma só estrutura com relações sistemáticas entre seus componentes e do mesmo como em conjunto”. (QUIJANO, 2000).

[←22]

Ele lembra que a racionalidade tal como concebida pelo projeto Moderno europeu é uma faculdade exclusiva aos europeus que se estabelece na configuração entre as categorias Ocidente-Oriente, primitivo-civilizado, irracional-racional, tradicional-moderno. Esta perspectiva binária, dualista de conhecimento própria ao eurocentrismo se impôs como mundialmente hegemônica, a partir da qual se construiu o mito de que a modernidade era um fenômeno exclusivo da Europa e que a civilização humana seguiria um percurso evolutivo que partiria de um estado da natureza, culminando na Europa, o estágio mais “avançado da espécie”. (QUIJANO, 2000)

[←23]

Quijano entende o sexo como atributos biológicos que podem ser elaborados como categorias sociais. Para Lugones (2014) o autor acaba por reduzir o gênero à organização do sexo, seus recursos e produtos e parece cair em uma certa pressuposição sobre quem controla o acesso a ele e quem é entendido como recursos.

[←24]

Abarcando desde a exclusão dos papéis de liderança até a perda da propriedade sobre a terra e outros importantes espaços econômicos.

[←25]

A autora não compreende, como ela mesmo assinala, as Organizações Não-Governamentais como “emblemas de democracia, participação popular, movimentos sociais, oposição a ditaduras e regimes autoritários”. Sua abordagem, segundo ela: “além de permitir escapar à equação correntemente aceita ONGs = Democracia, a análise destas organizações como tecnologias intelectuais viabiliza o tratamento de novas questões, pouco ou nada discutidas em teorias clássicas sobre Organizações ou Relações Internacionais. Especialmente, facilita a compreensão da maneira como o conhecimento produzido institucionalmente interfere na configuração do Sistema Mundial”. Ela escolhe grupo de instituições como centro a partir do qual feixes de ligações indiquem as tendências do sistema mais amplo. Neste sentido “o grupo de instituições mais indicado é o Sistema das Nações Unidas, com a vantagem estar associado a inúmeras ONGs de caráter transnacional” (MARZOCHI, 2005, p.3)

[←26]

A autora lembra que o próprio termo Organização não-governamental tem seu primeiro registro em documento da ONU de 1954.

[←27]

Corbalán, M. “La primera militancia es en el lenguaje”, entrevista, *Suplemento Tinta China*, nº80, outubro de 2011. Disponível em: <http://potenciatortillera.blogspot.com.ar/search?q=Tinta+china> Acesso em: 25 de set. de 2020.

[←28]

Tortilleras seria o equivalente, em espanhol, à sapatonas/sapatão, em português.

[←29]

Principalmente em “El Pasar Discontínuo de la Cachapera/Tortillera del Barrio a la Barra al Movimiento - Necessary admonitions: guidelines into the landscape - Para saber de quién hablamos y que queremos decir por ‘hablar’”, da obra *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions* (2003).

[←30]

Tradução própria.

[←31]

O momento histórico da conquista (Lugones, 2014).

[←32]

Pois se reproduzia e era capaz de gerar um ser humano branco, se homem, capaz de manter patrimônios e conquistar novas riquezas.

[←33]

Assim como utiliza-se “os feminismos”, no plural, admitindo uma diversidade de pensamentos, lutas e militâncias de fazer feminismo, sugiro que se adote a mesma lógica para o caso dos veganismos. Ao tratar como o “Veganismo”, normalmente, cria-se a sensação de singularidade e homogeneidade, vinculada constantemente ao ativismo de grandes organizações como a PETA, Sociedade Brasileira Vegetariana, entre outras, que reproduzem opressões em seu fazer vegano. Assim, “os veganismos” representa a pluralidade materializada nos grupos veganarquistas, como a ALF, no Movimento Afro Vegano, na frente feminista antiespecista, entre outros.

[←34]

Importante ressaltar que “mesmo que nesse tempo a compreensão do sexo não fosse dimórfica, os animais eram diferenciados como machos e fêmeas, sendo o macho a perfeição, a fêmea a inversão e deformação do macho. Hermafroditas, sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina.” (Lugones, 2014, p. 937).

[←35]

Isto somente foi aplicado no caso dos povos originários latino-americanos, não ao caso dos povos escravizados de origem africana, que eram vistos como “povos sem salvação”.

[←36]

KO, APH. Racism as Zoological Witchcraft: A Guide to Getting Out. Herndon: Lantern Publishing & Media, 2019.

[←37]

“Preconceito ou discriminação com base em espécie; a discriminação contra os animais não-humanos.”
(Dicionário Merriam-Webster, 2020).

[←38]

Iniciada no século XV, segundo Quijano (1995).

[←39]

É importante reconhecer que nem todas as pessoas na sociedade europeia do século XVI obtinham mesmo estatuto de moralidade ou direitos legais e sociais. Havia hierarquia que variava de acordo com classe social, com o fato de ser homem, heterossexual, cisgênero, sem deficiência e assim por diante.

[<40]

Isto é, que a diferença é aquilo que nos torna passíveis de sermos oprimidos. E se somos oprimidos, podemos ser explorados, mercantilizados, coisificados, violentados (Walker, 1979). A diferença se determina em função daqueles que detém o poder de decisão sobre quem ou o que explorar (FEDERICI, 2017), ou seja, quanto mais diferente um indivíduo for de um humano, homem cisgênero, heterossexual, branco, rico, do Norte Global, maior vai ser seu saldo social de perda de privilégios.

[←41]

Na ausência de um Veganismo com base ético-política e de entendimento decolonial, o veganismo é capaz de existir como materialização de um fenômeno com base em nicho de mercado e estilo de vida, configurando-se enquanto cooptação capitalista. Desta forma, o Veganismo em si pode fazer parte de um projeto colonialista e capitalista, caso não seja um movimento de resistência antiopressão e comprometidamente ético.

[←42]

Kaimangatanga: Maori Perspectives on Veganism and Plant-based Kai, 2019. Kirsty Dunn University of Canterbury, New Zealand. *Animal Studies Journal* Volume 8 | Number 1.

[←43]

O artigo foi traduzido ao português sob o título “Rumo a um feminismo descolonial” por Juliana Watson e Tatiana Nascimento, com revisão de Claudia de L. Costa, e publicado pela Revista Estudos Feministas em 2014. Neste capítulo utilizaremos a versão original e a traduzida.

[←44]

'Heterossexualismo e o sistema colonial/moderno de gênero', em tradução livre.

Durante a redação deste trabalho tivemos um grande e importante debate sobre o uso dos termos descolonial e decolonial. Até o último momento ainda nos restavam dúvidas sobre qual modo de escrita adotar, entendendo que a discussão ainda se encontra aberta. Optamos, entretanto, pela adoção da grafia ‘descolonial’ pelas razões expostas por Natalia M. Castilho e Paulo Margutti. Segundo Castilho (2013), o emprego do termo “descolonial” é estratégico e não carrega uma tentativa simples de superação do colonialismo, mas uma síntese voltada para a supressão das opressões e das estruturas geopolíticas de um mundo extremamente desigual. Para Margutti (2018), além das razões expostas por Castilho, o termo decolonial é um anglicismo e, por isso, sugere que seu uso em português decorreu de uma tradução colonizada, que desrespeita a nossa grafia em benefício de uma estrangeira. Dessa forma, decolonial também seria um neologismo uma vez que registraria que mesmo quando queremos exercer o pensamento descolonial, ainda estamos praticando uma forma colonizada de pensar. Um desafio adicional nessa linha de argumentação está na continuidade do uso das línguas dos colonizadores – língua portuguesa e espanhola – para tratar da descolonialidade, questão que não conseguiremos abordar neste capítulo. Conforme apontam Almeida e Silva (2015), mesmo a ideia de ‘América Latina’ é uma invenção colonial que resultou da invasão do território epistêmico de Abya Yala (como o povo Kuna, situado ao norte da Colômbia, chamava a América). Resgatar línguas e palavras de povos originários é um desafio que devemos ter em mente nas leituras descoloniais.

[←46]

Os anos dos golpes militares na América Latina: Brasil (1964), Argentina (1966), Chile (1973) e Uruguai (1976).

[←47]

Lugones (2014) chama a atenção para o fato de que, em muitos casos, ao “tecer a lógica do lócus fraturado” é preciso ter cuidado inclusive ao empregar os termos ‘homem’ e ‘mulher’, pois usar a linguagem colonial já resulta num apagamento da realidade anticolonial.

[←48]

“A ideia de Sul global é política e não geográfica, ainda que esteja conectada com a questão espacial, e está relacionada à trajetória histórica de cada país, continente e região. Assim, os termos Sul Global, países do Sul e outras variantes referem-se aos povos e regiões que sofreram com os processos colonizadores impostos pelos povos brancos eurocêntricos, principalmente a partir do que se chama expansão marítima. A ideia de Sul também guarda relação com as questões climáticas, raciais, religiosas, patriarcais, culturais, tecnológicas entre outras.” (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019, p. 197).

[←49]

As periferias, subúrbios e favelas localizadas nas cidades se inserem nesse modelo geopolítico dicotômico de progresso e atraso. Logo, tais espaços são tratados como as margens da cidade; passam a ser desconsiderados pelo projeto hegemônico, ao mesmo tempo que são usados como fonte de mão de obra para que o projeto colonial de progresso continue ativado. Essa organização, portanto, recria a dependência colonial, onde o rico depende da exploração do mais pobre para sustentar seus privilégios. Ao mesmo tempo que se observa essa relação de dependência, os espaços marginais e os/as sujeitos/as que ali habitam vão sendo desassistidos, negados, subjugados, desprestigiados, empobrecidos e, conseqüentemente, criminalizados pela lógica colonial.

[<50]

Para maiores detalhes, ver: MARTINS, Tereza Cristina Santos. O negro no contexto das novas estratégias do capital: desemprego, precarização e informalidade (2012); e PINTO, Giselle. Situação das mulheres negras no mercado de trabalho: uma análise dos indicadores sociais (2006)

Sobre o programa de vendas da Nestlé, que promove a industrialização e influencia a alimentação das pessoas, a empresa relata em seu site: “O Nestlé Até Você é o modelo de vendas porta a porta que começou em 2006, em bairros periféricos da cidade de São Paulo, e que hoje está presente nas regiões Sudeste, Sul, Norte e Nordeste, em 20 estados do país. O programa conta com mais de 15 mil revendedores e 260 microdistribuidores, que alcançam 3,2 milhões de lares por ano. Nesse modelo, microdistribuidores localizados em bairros carentes recrutam pessoas das próprias comunidades para trabalhar com a venda de produtos Nestlé. Com a atividade, os revendedores obtêm renda complementar ao orçamento familiar, tornando-se, em alguns casos, a principal fonte de recursos para a família. O programa conta ainda, desde 2010, com o **Nestlé Até Você a Bordo**, o primeiro supermercado flutuante do Brasil, que visita 27 cidades ribeirinhas do Baixo Amazonas, chegando até 1,5 milhões de pessoas.” (NESTLÉ, 2014).

[←52]

PANCs é uma denominação e classificação acadêmica que, muitas vezes, incorre no erro de não reconhecer que algumas plantas sempre fizeram parte da cultura de alguns povos, etnias e comunidades. Desse modo, ao empregarem o termo “não-convencional” reforçam um paradigma de negligência dos saberes populares que sempre se relacionaram com alguns vegetais, hortaliças e sementes, fortalecendo um tipo de saber hegemônico-acadêmico dissociado da produção de conhecimento que é realizada fora dos muros universitários.

[←53]

O termo também já vem sendo utilizado por algumas iniciativas de instituições educativas no âmbito do ensino, pesquisa e extensão, como foi o caso das Oficinas Sem Crueldade, oferecida pelo Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA/UFF). Ver: <http://lea.eco.br/wp-content/uploads/2018/05/Teaser-matosdecomer.jpg>

[←54]

A ora-pro-nóbis, por exemplo, é uma planta de fácil cultivo e rica fonte de proteína. Outras PANCs, por exemplo, são a azedinha, aroeira, capuchinha, moringa, taioba e o almeirão roxo.

[←55]

“Os rebanhos bovino e bubalino ocupam o primeiro lugar em emissão de gás metano no planeta, com 1,3 bilhão de cabeças ao redor do mundo, emitindo cada indivíduo pelo menos 140 g de metano, num total estimado de 182 mil toneladas ao dia, ou 66 milhões de toneladas por ano. Nessas emissões não estão incluídos os gases liberados por um bilhão de suínos e 25 milhões de aves, somente o gás metano emitido por bovinos e bubalinos.” (FELIPE, 2018, p. 129).

[←56]

Inclusive, tendo se comprometido com o seu combate por meio da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, do Acordo de Paris e da Agenda 2030, em especial o ODS 13 – Tomar medidas urgentes para combater as mudanças climáticas e seus impactos, por exemplo.

[←57]

Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD) e Food and Agriculture Organization (FAO), em inglês.

[←58]

Nutricídio, ou genocídio alimentar, é um termo cunhado pelo pensador Llaila Afrika na obra *Nutricide: The Nutritional Destruction of the Black Race* (2013). A questão evidenciada por Afrika diz respeito não somente as condições de acesso aos alimentos, mas aos contornos que efetivam a segurança e autonomia alimentares. Nesta direção, podemos citar a pesquisa Vigitel 2018 – População Negra, publicada pelo Ministério da Saúde (Brasil, 2019), que trouxe à tona aspectos relativos à vulnerabilidade alimentar da população negra no Brasil, no que diz respeito ao consumo de legumes, vegetais, hortaliças e sementes, mas também a maior exposição aos agrotóxicos.

[←59]

Sinalizamos que o Projeto Favela Orgânica é um entre tantos outros modelos de cooperação liderados e coordenados por mulheres nas favelas da cidade do Rio de Janeiro. Cabe destacar, entretanto, que ao compreendermos nesta articulação cooperativa uma forma coletiva e colaborativa de resistência, não pretendemos afirmar que outras trajetórias não possam ser compreendidas dessa maneira. A propósito, é preciso destacar que em um mundo marcado pela opressão incisiva, a “simples” existência de corpos dissidentes das normas e poderes vigentes já é em si mesmo um modo de resistir.

[<60]

Os indicadores educacionais apontam para persistência das desigualdades de gênero e de cor/raça na Educação. Dados da Pesquisa Anual por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD-Contínua) de 2018 demonstram as desigualdades no percurso formativo em todos os níveis educacionais e põem em questão políticas públicas que não acolham diferentes realidades quanto ao processo de escolarização. Ver IBGE. PNAD Contínua (2018).

[←61]

Lugones informa utilizar o termo “mulheres de cor”, adotado nos Estados Unidos, para designar as mulheres submetidas à dominação racial, significando não um marcador racial, mas uma coalizão orgânica, aberta, entre mulheres indígenas, mestiças, negras, cheroquis, porto-riquenhas, sioux, chicanas, mexicanas etc. (LUGONES, 2008).

[←62]

A citação segue a tradução do artigo publicado, ou seja, fala em de(s)colonial e não decolonial. Para o debate sobre a diferença entre os dois termos ver Ballestrin (2013).

[←63]

Segundo as alunas desta escola, “pão careca” é uma gíria, e uma forma pejorativa e ofensiva, dirigida às mulheres negras que usam o cabelo crespo curto.

[←64]

A esse respeito, ver a matéria “Racismo faz escola, mas secretário prefere ignorar”, de 13 de dezembro de 2017.
Disponível em: <https://projeto colabora.com.br/ods4/racismo-faz-escola-mas-secretario-prefere-ignorar/>

[←65]

É importante ressaltar que na rede pública municipal de ensino do Rio de Janeiro existem várias experiências pedagógicas sobre a temática étnico-racial, no bojo da implementação das Leis 10.639/03 e 11.645/08, que instituíram a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena. Entretanto, muitas vezes são restritas à iniciativa pessoal dos docentes e enfrentam inúmeros desafios para se constituírem como projetos norteadores para as práticas educativas nas escolas. Sobre os obstáculos para a plena efetivação da legislação supracitada e que resulte em mudanças na esfera curricular e epistemológica, ver o estudo de Gomes e Jesus (2013).

[←66]

Tradução livre da autora. No original: “Si una está en una situación de abuso, violencia, deshumanización, puede pensar en los instrumentos que le permitirían habitar la situación entendiéndola em términos de los mecanismos opresivos y los lugares de poder y de donde emanan sin quedarse ahí.”

[←67]

Esse artigo é uma versão ampliada, revisada e modificada da transcrição realizada por Cello Latini Pfeil da aula que ministrei no dia 03 de novembro de 2020 intitulada “Decolonialidade e gênero - texto de María Lugones”, por meio remoto, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nWbnbVEwoTg>. Para elaboração desse capítulo recebi ajuda de diferentes pessoas, as quais quero registrar meus agradecimentos: Cello Latini pelas sugestões de correções e pela transcrição do vídeo; Isadora França por coletar os gráficos que seguem nesse artigo; as editoras desse livro e Luciana Simas que fizeram comentários e sugestões fundamentais para a melhora do trabalho. Alguns deles, não aceitei, por isso, toda a responsabilidade sobre o que está escrito é estritamente minha.

[←68]

Há algumas dúvidas sobre a etnia de Lugones. Para o Brasil, ela passaria por uma mulher branca sem nenhum problema. Todavia, como ela mesma se declara como parte das mulheres de cor, portanto, não-brancas, afirmamos apenas que ela não é negra. Mas, talvez, possa ter alguns traços brancos amalgamados com traços indígenas.

[←69]

As designações revelam que o que se entende por sexo biológico é socialmente construído. Durante a última parte do século XIX até a Primeira Guerra Mundial, a função reprodutiva foi considerada característica essencial de uma mulher. A presença ou ausência de ovários era o critério determinante do sexo. Porém, existem muitos fatores que intervêm “no estabelecimento do sexo ‘oficial’ de uma pessoa”: cromossomos, gônadas, morfologia externa, morfologia interna, padrões hormonais, fenótipo, sexo designado, e aquele que uma pessoa designa a si mesma. (tradução livre) (LUGONES, 2008, p. 84-85).

[←70]

Toda a reflexão sobre cisgeneridade aprendi com Pfeil, Cello (2020).

[←71]

Greenberg argumenta que ao longo da história dos Estados Unidos, a lei não reconhece a existência de pessoas intersexuais (LUGONES, 2008, p. 84).

[←72]

Fonte: IBGE; https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101551_informativo.pdf

[←73]

Fonte: IBGE; https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101551_informativo.pdf

[<74]

Fonte: Consultoria Legislativa – Câmara dos Deputados; https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/estudos-e-notas-tecnicas/publicacoes-da-consultoria-legislativa/areas-da-conle/tema7/2016_12416_mulheres-no-mercado-de-trabalho_tania-andrade

[←75]

Fonte:

IPEA:

https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/190215_tema_f_esfera_produtiva_e_reprodutiva_dimensoes_e_desafios_para_as_mulheres.pdf

[<-76]

Fonte: https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/190215_tema_f_esfera_produtiva_e_reprodutiva_dimensoes_e_desafios_para_as_mulheres.pdf

[←77]

Fonte: IPEA; https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/170306_apresentacao_retrato.pdf

[←78]

Fonte: IPEA; https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/170306_apresentacao_retrato.pdf

[←79]

Fonte: IPEA; https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/170306_apresentacao_retrato.pdf

[←80]

Fonte:

IPEA;

https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/190215_tema_f_esfera_produtiva_e_reprodutiva_dimensoes_e_desafios_para_as_mulheres.pdf

[←81]

Fonte: Consultoria Legislativa – Câmara dos Deputados; https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/estudos-e-notas-tecnicas/publicacoes-da-consultoria-legislativa/areas-da-conle/tema7/2016_12416_mulheres-no-mercado-de-trabalho_tania-andrade

[←82]

Fonte: Consultoria Legislativa – Câmara dos Deputados; https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/estudos-e-notas-tecnicas/publicacoes-da-consultoria-legislativa/areas-da-conle/tema7/2016_12416_mulheres-no-mercado-de-trabalho_tania-andrade

[←83]

Fonte: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,numero-de-empregados-domesticos-no-pais-bate-recorde,70003178662e> na América Latina. Conteúdo acessado em 25 de set. de 2020.

Table of Contents

[Apresentação](#)

[Maria Clara Dias](#)

[Feminismo e decolonialidade: contribuições de María Lugones para a promoção da justiça em sociedades periféricas](#)

[Maria Clara Dias](#)

[Fraturas no heterocentrismo colonial nas discussões sobre aborto](#)

[Letícia Gonçalves](#)

[Paula Gonzaga](#)

[Correndo gira: Uma reflexão sobre a colonialidade de gênero de María Lugones e o posicionamento da mulher negra nas encruzilhadas das opressões](#)

[Andréa Nascimento](#)

[Entretelas de feminismos: do decolonial de María Lugones ao americano de Lélia Gonzalez](#)

[Beatriz Zocal da Silva](#)

[Flávia de Assis Souza](#)

[Notas sobre capitalismo e ajustes coloniais](#)

[Letícia Gonçalves](#)

[Ana Amélia Lage Martins](#)

[María Lugones e o pensamento de trincheiras: decolonialidade e veganismos](#)

[Martina Davidson](#)

['Locus fraturado': resistências no Sul Global e práxis antiespecistas ecofeministas descoloniais](#)

[Daniela Rosendo](#)

[Fabio A. G. Oliveira](#)

[Tânia A. Kuhnen](#)

[Educação e sistema moderno colonial de gênero: contribuições para o debate](#)

[Marília Cortes Gouveia de Melo](#)

[Amana Rocha Mattos](#)

[Colonialidade de gênero, patriarcado branco e algumas reflexões sobre a obra de María Lugones](#)

Wallace de Moraes

Apresentação das autoras e organizadoras

Conselho editorial

Copyright