

## **Feminismos Descolonizadores: (lesbo)feminismo decolonial, las fronteras e enegrecendo o feminismo**

Hariagi Borba Nunes<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo central destas linhas relaciona-se a uma tentativa de prospecção, mapeamento e nomeação de uma teia epistemológica contra-hegemônica de pensadoras mulheres da América Latina, a qual aqui denominamos de feminismos descolonizadores. A partir de autoras como Yuderkys Espinosa Miñoso, Ochy Curiel, Maria Lugones, Silvia Cusicanqui, Gloria Anzaldúa, Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez, traçamos apontamentos importantes para exercitar metodologias descolonizantes em nossas pesquisas.

**Palavras-chave:** feminismo decolonial, feminismo Abya Yala, feminismo amefricano.

### **Decolonizers feminism: decolonial (lesbo)feminism, the borders and blecken the feminism**

**Abstract:** The main goals of this text are to prospect, map, and name a counter-hegemonic epistemological web of women thinkers in Latin American, designated here as decolonizing feminisms. Based on authors such as Yuderkys Espinosa Miñoso, Ochy Curiel, Maria Lugones, Silvia Cusicanqui, Gloria Anzaldúa, Sueli Carneiro, and Lélia Gonzalez, we draw important notes to exercise decolonizing methodologies in our research.

**Key- Words:** decolonial feminism, Abya Yala feminism, Amefrican feminism.

**Artigo recebido em:** 23/07/2021

**Artigo aprovado para publicação em:** 30/09/2021

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História-UFRGS e Mestre em Educação-UFRGS. O artigo faz parte de pesquisa financiada pela CAPES entre os anos de 2017 e 2019. Email: hariagibn@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-7454-0630>.

## Introdução:

O objetivo central destas linhas relaciona-se a uma tentativa de prospecção, mapeamento e nomeação de uma teia epistemológica contra-hegemônica de pensadoras mulheres da América Latina, a qual aqui denominamos de feminismos descolonizadores<sup>2</sup>. Partindo do pressuposto de uma dupla invisibilidade sobre suas experiências e conhecimentos, os ditos feminismos descolonizações 1) denunciam a universalização da categoria mulher condicionada à imposição dos feminismos brancos, heterossexuais europeus e estadunidenses e 2) tensionam as temporalidades do colonialismo e da colonialidade<sup>3</sup>, expondo que raça, gênero, sexualidade, nacionalidade são engrenagens inauguradas e consolidadas a partir da subalternização, bestialização e inferiorização de corpos não-brancos. Desta forma, incitam-nos a redirecionar a visão para a produção de metodologias e epistemologias que levem em conta a condição da colonialidade materializada em nossos corpos e mentes.

Como os feminismos descolonizadores podem contribuir para uma história do pensamento de mulheres *da e na* América Latina? Que novas teorias, metodologias e epistemologias são produzidas por essa vertente? O que a escrita descolonizadora tem de potencialidade para pensarmos sujeitos, temporalidades e sociedades? Essas são algumas *perguntas-guias*, de forma ensaística, para auxiliar na construção desta narrativa. Não há pretensão de respondê-las durante o texto, mas sim de usá-las como lupas de leitura no mundo das letras e nos pluri universos da vida. Dito isso, anseio apresentar pensamentos, experiências e escritos de intelectuais da descolonização sobre a luta das mulheres na América Latina.

Este artigo divide-se em duas grandes partes, sendo a primeira uma sistematização teórica e prática das feministas decoloniais e suas genealogias (Black feminism, feminismo tercermundista, feminismo chicano; teorias da colonialidade/modernidade, projeto

---

<sup>2</sup> O termo feminismos descolonizadores integra uma série de pensadoras negras, indígenas, mestiças, comunitárias, migrantes das Américas, além de aglutinar as intelectuais do feminismo decolonial.

<sup>3</sup> Colonialismo expõe a dependência política e econômica de um país em relação a outro; já a colonialidade marca a permanência impositiva de relações de inferiorização social e cultural, mesmo após as independências dos países colonizados em relação ao colonizador.

decolonial). Em linhas gerais, Yudesy Espionsa e Ochy Curiel nos apresentam cinco pontos centralizadores do movimento feminista decolonial, evidenciando produções acadêmicas e lutas sociais. A seguir, traçamos o conceito de feminismo decolonial e *sistema moderno/colonial de gênero*, produzidos por Maria Lugones. A produção deste último alarga os importantes aspectos teóricos do projeto decolonial, inserindo o gênero e a sexualidade como marcadores essenciais em conjunção com a raça para compreender a inferiorização, subalternização e desumanização das corporalidades na colonialidade desde 1492 (invasão de Abya Yala) até a contemporaneidade.

Na última parte, intitulados respectivamente, “Gloria Anzaldúa e Silvia Cusicanqui: Abya Yala e as fronteiras”, e “Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro: Amefricanidade e enegrecer o feminismo”, entendendo a importância para a produção do feminismo decolonial a herança teórica e epistemológica que estas quatro pensadoras desenvolveram e desenvolvem em suas localidades. Gloria Anzaldúa nos expõe um corpo fragmentado, de fronteira, no qual as identidades de mulher indígena, lésbica e universitária são atravessadas por fiscalizações e normatizações das linhas que dividem os Estados Unidos do México, criando a partir desta complexidade os conceitos de consciência mestiça e língua selvagem. Já Silvia Cusicanqui politiza o aspecto da mestiçagem na Bolívia por meio do conceito *aymara* de *Chixi*, que seria o terceiro elemento, a cor cinza, o misturado, manchado. Por meio da ideia de *Chixi*, Cusicanqui coloca em evidência as contribuições indígenas e uma nova maneira de pensar o ser colonizado. Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez direcionam a discussão para o Brasil problematizando a ideia de mestiçagem, que aqui faz parte dos processos racistas do Mito da Democracia Racial e das institucionalizações da política do branqueamento. A partir da crítica ao feminismo branco hegemônico, Carneiro elenca o feminismo negro como possibilidade de transformação e diálogo com a luta do movimento negro brasileiro. Gonzalez insere o potente conceito de Amefricanidade para resgatar as continuidades indígena e negra na formação da cultura brasileira e denuncia o apagamento e silenciamento destas contribuições que o eurocentrismo e o branqueamento tentam continuamente impor.

### **(lesbo)feminismo decolonial:**

O feminismo decolonial é um movimento teórico-metodológico de ação política, contra-hegemônico, abrangente, ramificado e em plena formação, amadurecimento e crescimento. Composto por pensadoras das Américas ou, preferencialmente, de Abya Yala<sup>4</sup>, propõe-se antirracista e descolonizador. Aqui conduzido pelas lesbofeministas, intelectuais negras e caribenhas Ochy Curiel e Yuderkys Espinosa Miñoso, e teórica argentina, denominada *feminista de color* Maria Lugones, então criadora dos termos “feminismo decolonial” e “sistema moderno/colonial de gênero”.

As propostas centrais do feminismo decolonial baseiam-se em: revisitar, problematizar e expandir as teorizações e as propostas políticas feministas hegemônicas inseridas no pressuposto universal branco, burguês, heterossexual, norte-global, a partir da emergência do legado intelectual das feministas negras, chicanas e sul-mundistas; visibilizar os processos de colonialidade/modernidade (econômica, social, subjetiva, racial, de gênero, sexual) e o epistemicídio, imposto desde o norte, sobre conhecimentos, saberes e práticas do sulglobal, expandindo conceitos-chave das teorias da decolonialidade produzidas anteriormente, e, principalmente, visibilizar e produzir outras linguagens, epistemologias e ontologias feministas sobre os sujeitos e suas práticas a partir de corporalidades *sulificadas*<sup>5</sup>, evidenciando que as racializações e generificações são parte intrínseca da formação do projeto colonial, ou colonialidade/modernidade.

Teórica e metodologicamente este movimento consolida-se em duas perspectivas, sendo uma delas de resgate referencial as importantes produções do *Black Feminism* e o *Feminismo de color* norte-americanos e das feministas tercermundistas, constantemente invisibilizadas nas rotas de citações e publicações do feminismo clássico, bem como de algumas teorias materialistas e pós-estruturalistas franceses, como, por exemplo, as produções sobre sistema heterossexual. E outra auxiliada aos estudos da decolonialidade, evidenciando a colonialidade/modernidade ou projeto colonial – de Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Mignolo. Estudos estes que denunciam a permanência da dominação branca, cristã,

---

<sup>4</sup> Nomenclatura originária para referir-se à América Latina, ou Terra Viva.

<sup>5</sup> Em contraposição ao verbo nortear.

e europeia/norte americana sobre as corporalidades, subjetividades, desejos, práticas e geografias derivadas das históricas intervenções coloniais.

O feminismo decolonial, pelas percepções de Espinosa – no texto *De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad*<sup>6</sup> – exerceria a função dupla teórico-política de resgate às pensadoras negras e indígenas de Abya Yala, revisitando teorias feministas – principalmente ao que tange a categoria “mulher” e os processos de racialização, sexualização e subalternização:

(...) entendemos que o feminismo decolonial recolhe, revisa e dialoga com o pensamento e as produções que desenvolveram pensadoras, intelectuais, ativistas e lutadoras, feministas ou não, de descendência africana, indígena, mestiça popular, camponesa, imigrantes racializadas, assim como acadêmicas brancas comprometidas com a subalternidade em Abya Yala e no mundo. (ESPINOSA, 2012, p. 151)

Também denuncia a expansão da colonialidade, criando mecanismos não apenas para a inserção na disputa acadêmica de publicação e citação, mas também fora dela. Inventando e reconfigurando metodologias, conhecimentos, saberes, epistemologias descolonizadoras e antirracistas. Estrategicamente criando alianças de sobrevivência com comunidades de mulheres fora da rede dos saberes legítimos:

a necessidade de um feminismo que se nutra dos aportes teóricos da análise da colonialidade e do racismo - não como fenômeno, mas como episteme intrínseca à modernidade e seus projetos libertadores. Um feminismo, então que seja cúmplice e alimente-se dos movimentos de comunidades autônomas que no continente efetivam processos de descolonização e restituição de genealogias perdidas, que apontam a possibilidade de outros significados da vida em comunidade e reorganizam os horizontes já conhecidos e estabelecidos universalmente. (ESPINOSA, 2012, p. 146)

Nesse mesmo trabalho, Espinosa classifica e categoriza cinco linhas gerais que o feminismo decolonial pretende seguir como projeto de ação política e epistêmica, deixando

---

<sup>6</sup> ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. De por qué es necesario un feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. **Solar**, Año 12, Volumen 12, Número 1, Lima, 2016, pp. 141- 171.

transparecer que a sistematização é estratégica e organizativa, e não estabelece limites e muito menos regularidades sobre as produções e epistemologias decoloniais.

A primeira linha, FEMINISMO DECOLONIAL HERDEIRO DO FEMINISMO NEGRO E TERCERMUNDISTA. Como havia citado anteriormente, o presente feminismo reivindica-se herdeiro e revisador dos feminismos negros norte-americanos, chicanos e indígenas de Abya Yala, encabeçados por Angela Davis, bell hooks, Patricia Hills Collins, Audre Lorde, Gloria Andaluz, Cherrie Moraga, Silvia Rivera Cusicanqui, entre outras. Compreendendo o lugar de importância que ocupam estas autoras em relação aos dilatamentos produzidos sobre/desde o feminismo, tensionando categorias de mulher, gênero, lesbianidade, introduzindo percepções mais amplas e complexas sobre raça e racialização. Vozes soterradas, como as de Sojourner Truth<sup>7</sup>, que em contínuos processos de silenciamento, encabeçados pelo feminismo hegemônico, tiveram suas práticas e ações apagadas da história e genealogia do movimento, enquadrado e organizado em “Ondas”, trajetórias e conquistas emancipatórias de um exemplo universalizante de mulher: a branca, burguesa, heterossexual.

Recuperar o legado crítico das mulheres e feministas afrodescendentes e indígenas que desde a América Latina tem exposto o problema da sua invisibilidade e inferiorização dentro dos movimentos e dentro do próprio feminismo, iniciando um trabalho de revisão do papel e da importância que tiveram na realização e resistência de suas comunidades. (ESPINOSA, 2012, p 151)

A segunda linha, O FEMINISMO DECOLONIAL DENUNCIA A VIOLÊNCIA EPISTÊMICA. Situado por teorizações do sul-global, o feminismo decolonial tem como pretensão essencial a luta e a denúncia do epistemicídio da colonialidade/modernidade realizado desde o feminismo norte-global. Ancorado no eurocentrismo, na legitimação científica dos saberes – e no caso específico das teorias feminista, na hegemonização da

---

<sup>7</sup> “Sojourner Truth nasceu escrava em Nova Iorque, sob o nome de Isabella Van Wagenen, em 1797, foi tornada livre em 1787, em função da Northwest Ordinance, que aboliu a escravidão nos Territórios do Norte dos Estados Unidos (ao norte do rio Ohio). A escravidão nos Estados Unidos, entretanto, só foi abolida nacionalmente em 1865, após a sangrenta guerra entre os estados do Norte e do Sul, conhecida como Guerra da Secessão. Sojourner viveu alguns anos com uma família Quaker, onde recebeu alguma educação formal. Tornou-se uma pregadora pentecostal, ativa, abolicionista e defensora dos direitos das mulheres. Em 1843 mudou seu nome para Sojourner Truth (Peregrina da Verdade). Na ocasião do discurso já era uma pessoa notória e tinha 54 anos”. Acesso em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/> 25/07/2021 às 22h:29min

categoria “mulher” –, o epistemicídio assassina a circulação e movimentação, de maneira ampla e democrática, de epistemologias oriundas de corporalidades contra-hegemônicas. A rede epistemicida guetiza as produções do sul em relação ao norte, mas também funciona de forma ramificada, exercendo mecanismos de branqueamento, higienização e validação dos saberes e conhecimentos dentro do próprio eixo sul-sul, portanto, reconfigurando práticas do colonialismo interno de sabres.

A terceira linha, FEMINISMO DECOLONIAL CONTEMPLA A CRÍTICA DAS MULHERES AUTÔNOMAS LATINOAMERICANAS À DEPENDÊNCIA ECONÔMICA E AS RELAÇÕES NEOLIBERAIS, trata-se de uma parte do feminismo decolonial que estabelece importância para os movimentos autônomos, iniciados institucionalmente na década de noventa, de mulheres em Abya Yala que lutam a partir de comunidades indígenas, camponesas, quilombolas, pela diminuição das intervenções empresariais multinacionais sob seus territórios/corpos. Comprometidas com o fim do capitalismo global e práticas neoliberais econômicas, as feministas autônomas, como, por exemplo, Julieta Paredes<sup>8</sup>, criam mecanismos e ferramentas de luta comunitárias por meio das concepções do feminismo. Denunciam a exploração, a dominação do agro-capitalismo e o ruralismo sob suas corporalidades, terras e decisões. O feminismo decolonial contempla a crítica dos feminismos autônomos em uma agenda feminista neoliberal, na qual os recursos de empresas ditas comprometidas com a questão da mulher são depositados em programas intervencionistas e neoliberais financiadores de disciplinamentos e controles sob as corporalidades não-urbanas do sulglobal:

Como terceira linha genealógica, proponho pensar a corrente feminista autônoma latinoamericana (...) e suas denúncias a dependência política e econômica que introduzem as políticas de desenvolvimento nos países do terceiro mundo, assim como o processo de institucionalização e tecnocratização dos movimentos sociais que impõem uma agenda global de utilidade em relação aos interesses neocoloniais. (ESPINOSA, 2012, p. 151)

---

<sup>8</sup> PAREDES, Julieta, Comunidad Mujeres Creando. Hilando fino desde el feminismo comunitario. La Paz, Janeiro de 2012.

A quarta linha diz respeito ao FEMINISMO DECOLONIAL E A POSSIBILIDADE DE ABSORVER TEORIAS DO NORTE-GLOBAL COMPREENDENDO-AS COMO IMPORTANTES A PARTIR DO FILTRO GEOPOLÍTICO E SITUACIONAL. Imprevisível frisar que as teorias da decolonialidade, assim como o feminismo decolonial, não negam ou rechaçam as produções do norte-global, ao contrário, estabelecem diálogos proveitosos na utilização de ferramentas para pensar conceitos, métodos, técnicas e saberes. Segundo Espinosa, as recentes produções do feminismo decolonial tecem sobre corporalidades lésbicas e lesbianidade e apoiam-se nas conceitualizações da lesbofeminista francesa Monique Wittig e da feminista lésbica norte-americana Adrienne Rich, sobre sistema heterossexual enquanto regime político e sua compulsoriedade. Também retifica o uso relevante sobre as teorias decoloniais, das formulações desnaturalizadoras e desessencializantes do pós-estruturalismo francês, além das produções sobre tecnologia e performatividade de gênero, assim como “a crítica do feminismo pós-estruturalista ao essencialismo das categorias mulher e a política de identidade, seguem tendo certo nível de influência neste campo” (ESPINOSA, 2012, p. 152).

A quinta e última linha é o FEMINISMO DECOLONIAL E A POSSIBILIDADE DE REVISÃO DAS PRÓPRIAS PRODUÇÕES TEÓRICAS LATINOAMERICANAS. Neste último tópico, Espinosa trabalha com a ideia de crítica às produções feitas no Sul ou por sujeitos do sul no Norte. Refere-se especificamente às teorias da decolonialidade e à crítica que Maria Lugones e Silvia Cusicanqui iniciaram à tríade da decolonialidade, Quijano, Dussel e Mignolo. Além das problematizações referentes às pesquisas da decolonialidade sob a suposta vanguarda desses três teóricos, as inquietações propostas por Lugones e as feministas decoloniais também referem-se ao lugar de poder – homem, branco, heterossexual – que ocupam nos centros de produção de conhecimentos do norte-global onde trabalham<sup>9</sup>. Espinosa também introduz neste tópico a continuidade de produções e conceitos que visam manter o aspecto histórico-colonizador, como a nomenclatura América Latina e a ideia de Descobrimento, além das derivações binárias de Europa e América, Metrópole e Colônia,

---

<sup>9</sup> Exercem suas funções de docentes e pesquisadores em universidades do norte-global, exceto Dussel que após o exílio político durante a ditadura militar argentina mora e leciona no México.

sem historicizá-las ou quebrar a lógica de oprimido-opressor, categorizando assim enquanto agentes e sujeitos históricos heróis ocidentalizados e europeizados:

Criticar esses aportes permite uma revisão das categorias de classificação social (raça, sexo, natureza-cultura, Europa-América, civilização-barbárie) como operação específica por meio da qual se produz e impõe modos de violência de um sistema de diferenças que justifica e naturaliza o sistema capitalista, heteropatriarcalista e racista que ergue a Europa como centro da civilização (ESPINOSA, 2012, p. 152)

Para Yuderkys Espinosa Minõso, estes seriam – em linhas gerais – tópicos importantes para a sistematização da ação político-teórica do feminismo decolonial, compreendendo que este conceito abarca múltiplos entendimentos e disputas dentro da Abya Yala. Porém, creio ser importante para a compreensão do feminismo decolonial, adentramos mais na formulação e concepção do conceito de *sistema moderno/colonial de gênero*, encabeçados por Maria Lugones, inaugurando críticas à colonialidade de poder de Quijano e expandindo-a com a introdução das percepções de generificação da raça e racialização do gênero dentro da colonialidade/modernidade sob corporalidades não-brancas.

Em suas produções sobre gênero, sexualidade e decolonialidade, Maria Lugones formula o conceito de *sistema colonial/moderno de gênero*. Segundo a autora, tal conceito deriva dos estudos da colonialidade de poder, organizado por Aníbal Quijano, e das produções feministas sobre gênero, visibilizando assim os processos nos quais gênero, heterossexualidade e raça constituem-se juntamente à formação colonial, seja em corpos femininos racializados ou em corpos masculinos racializados, ambos considerados não-humanos.

Aníbal Quijano sistematiza o conceito de colonialidade de poder que dará base às produções sobre colonialidade do saber e do ser, pensadas por Enrique Dussel, Walter Dignolo, Nelson Maldonado-Torres. Segundo Lugones, Quijano defende que a colonialidade ou modernidade de poder são heranças dos processos econômicos, sociais, escravistas colonialistas, e permanecem atualmente enquanto um sistema estrutural que organiza e mantém o capitalismo global, o eurocentrismo e a ocidentalização. As relações do sistema da colonialidade/modernidade se estabeleceram por meio de contínuas dominações, explorações

e disputas dos sujeitos sociais que compõem – o que Quijano denomina segundo Lugones – os quatro âmbitos básicos da existência humana: “sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos” (QUIJANO, 2001-2002 IN LUGONES, 2008 p. 58) Quijano introduz como base imprescindível para compreender as relações na colonialidade a ideia de raça e sujeito racializado. Para o autor, os preceitos cientificistas impostos para justificar a escravização e dominação dos povos racializados sob domínio do sujeito-europeu-civilizado criam e reconfiguram as relações de subalternização exercidas na atualidade das temporalidades na colonialidade de poder, dos não-racializados sob os racializados.

Nas teorizações de Quijano, a modernidade, consolidada enquanto sistema histórico-político na Europa, está em uma relação de alteridade dialética com a colonialidade. Uma não existe sem a outra, ou melhor, uma sendo possível em relação à outra, como também nos interpela Dussel: “a modernidade é, em efeito, um fenômeno europeu, mas constituído em uma relação dialética com uma alteridade não-europeia que finalmente é seu conteúdo” (Dussel 2001 IN: LUGONES, 2008, p. 59 ). Para os autores, a fixação da modernidade, cidadania, democracia realizadas nos nortes do mundo só foram possibilitadas pelos processos violentos e genocidas da colonialidade. Ou seja, as multiplicidades de sujeitos e democratizações econômicas, sociais, políticas orquestradas do Norte para benefício do norte, só foram efetivadas a partir da desumanização, escravização e transformação dos sujeitos da colonialidade no “Outro” da civilidade e da racionalidade.

As teias principais de sustentação do sistema colonialidade/modernidade seriam o capitalismo global e o eurocentrismo, ambos classificando as corporalidades passíveis de agência e reconhecimento. O autor estabelece que a divisão trabalhista e base salarial do capitalismo mundial realizada nos países europeus sob corporalidades operárias brancas e, na sua maioria, masculinas, só foram possíveis por meio dos processos de escravização de sujeitos racializados nas colônias, que propiciaram o que Marx já denominara como “acumulação de capital”. Ou seja, a acumulação do capitalismo global e o trabalho assalariado relacionam-se intrinsecamente aos processos de escravização e colonialidade.

Para o autor, em continuidades e rupturas, estas relações ainda dão base à organização de trabalhos subalternizados e precários sob corporalidades subjugadas e racializadas dentro do capitalismo global, inclusive denunciando o acesso precário que estas corporalidades historicamente exercem, muitas vezes tendo seus reconhecimentos enquanto sujeitos e cidadãos negados.

O eurocentrismo baseia-se na produção, circulação e universalização de conhecimentos, verdades, conceitos legitimados pela lógica colonialista e capitalista de poder, saber e ser. Organizados por meio do cientificismo, binarismo biologizante e os aparatos epistemológicos de poder, introduz-se a ideia essencialista de humanidade, sendo que a partir dela dividem-se os humanos e não humanos; o eu e o outro; “superior e inferior, racional e irracional, primitivo e civilizado, tradicional e moderno” (LUGONES, 2008, p. 61).

Para o autor, esse processo de legitimação científica sob os corpos oriundos da colonização ainda permanece na colonialidade/modernidade, separando binariamente o sujeito do conhecimento do sujeito analisado, estudado. Criando lógicas eurocentristas de produção e circulação de conhecimento, a qual vê o norte-global enquanto racional, criador de teorias e metodologias e o Sul-global enquanto campo de estudos e seus sujeitos objetos.

Para Maria Lugones, as contribuições de Quijano, Dussel, Mignolo e Maldonado Torres são imprescindíveis para pensar o sistema moderno/colonial e suas implicações sobre as relações sociais, políticas e econômicas sobre os corpos. Porém, a autora tensiona partes importantes das teorizações acima, inserindo críticas de maneira rasa, generalizada e essencialista que os conceitos de mulher, gênero e raça são utilizados. Desta forma, dialogando aspectos das teorias da interseccionalidade para uma possível compreensão mais ramificada, complexa e politizada destas categorizações, e os lugares que elas ocupam dentro da colonialidade/modernidade:

As feministas de cor têm movimentado conceitualmente uma análise que enfatiza a intersecção das categorias de raça e gênero, porque as categorias invisibilizam a nós que somos dominadas e vitimizadas pela categoria universalizante de “mulher” e pelas categorias raciais. Apesar de que na modernidade eurocêntrica capitalista,

todos/as somos racializados e asignados a um gênero, não são todos/as dominados ou vitimizados por esses processos. (LUGONES, 2008, p. 61)

Lugones adverte que o uso da categoria de gênero/sexo nas teorizações de Quijano são universalizadas e pouco problematizadas em relação ao que já viera sendo trabalhado nas produções feministas. Para a autora, Quijano fala de gênero como mais uma das particularidades dos corpos da colonialidade, mas não aprofunda suas ramificações entrelaçadas com raça e sexualidade. Lugones intercepta Quijano para fato de que a nomenclatura “mulher”, utilizada por ele, faz referência a uma categoria universal, pressupondo que mulheres eram as brancas, heterossexuais, burguesas e cristãs, inseridas dentro da lógica escravista e branqueadora nas colônias, invisibilizando assim e neutralizando processos violentos e desumanizadores sob os corpos de mulheres negras e indígenas:

Isto implica que o termo “mulher” em si, sem especificação, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente selecionou somente o grupo dominante, as mulheres burguesas brancas heterossexuais e assim escondendo/esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (LUGONES, 2008, p. 61)

Para melhor compreender e dimensionar os argumentos apresentados, Lugones propõe que o sistema moderno/colonial de gênero se apresenta em duas facetas, uma visível e a outra invisível. A parte visível organizaria as verdades científico-biológicas relacionadas ao dimorfismo sexual, originando os homens (machos) e as mulheres (fêmeas) brancos/burgueses intrinsecamente heterossexuais. Segundo a autora, o dimorfismo não deu-se de forma igual nem equânime nas corporalidades da colonialidade de gênero, sendo este o lado invisível, pois a desumanização e a bestialização de indivíduos racializados não constituíram sujeitos generificados, como adverte sobre as mulheres não-brancas: “As fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido profundo de ser seres ‘sem gênero’, marcadas sexualmente como fêmeas mas sem as características da feminilidade”. (LUGONES, 2008, p. 67).

Lugones comunica que para os europeus, os não-brancos não participavam da ordem sexo/gênero heterossexual, sendo assim, afirma que “É importante considerar as mudanças

que a colonização trouxe para entender o alcance das organizações do sexo e do gênero em relação ao colonialismo e no interior do capitalismo global e eurocêntrico” (LUGONES, 2008, p. 63).

Desta forma, a autora nos apresenta dois estudos oriundos dos feminismos contra hegemônicos não-ocidentais que elucidam suas hipóteses sobre os processos de generificação dos corpos não-brancos em conjunção com a implantação e institucionalização da colonialidade/modernidade.

Refere-se às produções da nigeriana Oyéronké Oyewùmi sobre ausência da categorização de gênero nas populações yorubá e como esta categoria foi introduzida nas tribos nigerianas após a colonização, antes apenas anunciada pelas variantes não-binárias de *obin* e *okun* (anafêneas e anamachos, não-respectivamente). Para Oyewùmi, com os processos de intervenção e invasão colonial, essas nomenclaturas foram criando lugares fixos e binários, e os muitos postos de poder-estatal religiosos e políticos que as *anafêneas* ocupavam foram gradualmente destinados aos *anamachos*, em conjunto aos homens brancos, construindo assim uma dupla inferiorização pela raça e pelo gênero:

Para as mulheres, a colonização foi um processo dual de inferiorização racial e subordinação de gênero. Uma das primeiras conquistas do Estado colonial foi a criação de “mulheres” como categoria. Por um lado, não é surpreendente que para o governo colonial seja inimaginável reconhecer as fêmeas como líderes entre as pessoas que colonizaram, incluindo os Yorubás... De certa forma, a transformação de poder do Estado no poder masculino aconteceu excluindo as mulheres das estruturas estatais. Isto permaneceu sob um profundo contraste com as organizações do Estado Yorubá, as quais o poder não estava determinado pelo gênero. (OYEWÙMI, 1997 IN: LUGONES, 2008, p. 63)

Já os estudos da indígena norte-americana Paula Gunn Allen também estabelecem vínculos para a compreensão desta dupla inferiorização sob a raça e o gênero no sistema moderno/colonial. Referentes aos povos indígenas norte-americanos e à cosmovisão espiritual como organizadora das relações entre os sujeitos. A autora expõe que os sujeitos femininos, por incorporarem espíritos importantes para esta ordem, exerciam papéis sociais e políticos centrais que, em contrapartida, foram ocupados pelos sujeitos masculinos não-brancos em aliança com os homens brancos. Gunn Allen também compartilha da

pressuposição de que esta ordem fora reconfigurada após as invasões colonizadoras, inaugurando a divisão dos gêneros como poder colonizador sobre os corpos e as estruturas organizacionais, destituindo corporalidades dos espaços importantes que ocupavam anteriormente. Como descreve Lugones:

Allan está interessada na colaboração entre os homens indígenas e os homens brancos para debilitar o poder das mulheres. [...] Allen explica as transformações das ginecracias Cherokee e Iroquês e o papel dos homens indígenas na passagem para o patriarcado. Os britânicos levaram os homens indígenas a Inglaterra e os educaram a maneira britânica. (LUGONES, 2008, p. 67)

Ambos os estudos também trilham pelos pressupostos da heterossexualidade, visibilizando que ela faz parte relacional do sistema colonial/moderno de gênero sobre os corpos não-brancos, atingindo assim mulheres indígenas e negras como não-humanas, animalizadas, brutalmente violentadas e estupradas, e as mulheres brancas burguesas como chave essencial para a reprodução e permanência da raça branca:

Neste sentido, o capitalismo eurocêntrico global é heterossexual. Acredito que seja importante vislumbrarmos, enquanto tentamos entender a profundidade e a força da violência na produção tanto do lado invisível como do lado visível do sistema gênero moderno/colonial, que esta heterossexualidade tem sido imposta e duramente perversa, violenta, degradante, e convertendo pessoas não brancas em animais e a mulheres brancas em reprodutoras da “Da Raça” (branca) e “Da Classe” (burguesa). (LUGONES, 2008, p. 67)

Ao problematizar as teorizações decoloniais referente às categorias de gênero, sexualidade e raça, Lugones acredita ampliar a compreensão que temos destes conceitos sob uma perspectiva decolonial. A autora também adverte que o resgate sobre as teorizações de gênero nas sociedades pré-colonização não tem teor essencialista de busca originária na qual as “contaminações” colonizadoras ainda não haviam materializado-se e as relações eram igualitárias e não-hierárquicas. Ao contrário, a ideia seria historicizar e visibilizar que as relações mantidas pré-colonização abarcavam mecanismos e simbolismos de validação outros, e que após as invasões, as categorias de gênero, sexualidade e raça efetivaram-se de maneira institucionalizada enquanto verdades de dominação e violência sob os corpos.

O que a autora defende é que as relações sociais por meio da divisão sexual ou de gênero possivelmente não organizavam os âmbitos da vida humana antes da colonização – ou pelo menos os quatro referenciados por Quijano – enquanto sistema de dominação e organização social. Esse processo é inerente à institucionalização da colonização, compreendendo que as fronteiras entre a construção do gênero/raça pela colonialidade ou da colonialidade pelo gênero/raça são tênues e pouco demarcadas. Tanto a generificação da raça quanto a racialização do gênero fazem-se presentes sob a lógica da colonialidade/modernidade. Por este motivo, é importante visibilizar que o sistema moderno/colonial de gênero expande as teorizações feministas, transparecendo que a categoria de gênero faz parte da reconfiguração mundial inaugurada pelos processos de colonização e permanece presente na colonialidade/modernidade de poder/saber/ser.

Já para Ochy Curiel, faz-se necessário visibilizar os processos de silenciamentos sob grandes teóricos que denunciavam, desde os anos trinta e quarenta, o colonialismo desde de África, como Frantz Fanon e Aimé Cesaire, que, por questões “desconhecidas”, não foram usados como referência nas produções da colonialidade/modernidade. Segundo Curiel, as produções referentes à descolonização, violência colonial e racismo, intrínsecos nos escritos e corporalidades desses autores da africanidade, contribuem na reformulação e criação de epistemologias e ontologias antirracistas em Abya Yala e América Latina.

Assim como os aportes teóricos das feministas negras e chicanas norte-americanas aqui citadas, Curiel afirma a relevância das produções de feministas negras de Abya Yala, como as brasileiras Lélia Gonzalez, Luiza Barrios, Jurema Wernek e Sueli Carneiro, que denunciam o mito da democracia racial e a política de branqueamento. Além de apresentar as feministas indígenas, suas cosmovisões e as lutas comunitárias, como Julieta Paredes e Silvia Cusicanqui. A autora também destaca os processos de revisitação feitos por estas feministas dentro das suas organizações de luta, enegrecendo/indígenizando o feminismo e feminilizando os movimentos indígenas e negros.

Outra questão-chave para Curiel parte de sua corporalidade atravessada pela lesbianidade, introduzindo no feminismo decolonial e na lógica sistemática colonial/moderna

de gênero a heterossexualidade enquanto regime compulsório. Usando os pressupostos teóricos das lesbofeministas Monique Wittig e Adrienne Rich, alarga a percepção de que “a lésbica não é uma mulher”, demonstrando que conjuntamente à inauguração de gênero, a visão da colonialidade/modernidade não concedeu sexualidade as corporalidades não-humanas, amenizando assim as brutais relações de violência às mulheres estupradas e agredidas pela heterossexualidade dos homens brancos, pois eram classificadas enquanto objetos, seres sem vida/alma. Concluindo que além dos processos de racialização e generificação, a colonialidade/modernidade inaugurou a heterossexualidade como regime de dominação dos corpos, desejos e decisões das mulheres brancas, burguesas e das não-mulheres racializadas.

Como metodologia potente feminista decolonial, a autora cria o conceito de antropologia da dominação a partir do qual evidencia a norma enquanto objeto a ser pesquisado, invertendo a lógica *sujeito x objeto*. No seu livro, *A Nação Heterossexual*<sup>10</sup>, Curiel inaugura a metodologia de análise antropológica da dominação embasada na ideia de produção da uma etnografia da *Constitución Política Colombiana* de 1991, cujo objetivo é evidenciar os aparatos jurídicos-constitucionais que mantêm a heterossexualidade enquanto regime beneficiário dos direitos e deveres da cidadania política e social.

Até aqui, compreendemos a importância do feminismo decolonial para a ampliação e criação de horizontes epistemológicos e ontológicos democratizantes, antirracistas e descolonizadores sobre corporalidades sul-global, mais especificamente mulheres e pessoas aquém do sistema heterossexual. Localizando de forma sucinta o ramificado, extenso e plural corpo de pensadoras e pensadores que o origina. Visto isto, creio tecer mais profundamente sobre quatro teóricas que vivenciam corporalidades lésbicas, negras, *chicanas* e indígenas – Gloria Anzaldúa, Silvia Cusicanqui, Lélia Gonzales e Sueli Carneiro – que contribuíram para a posterior formação do feminismo decolonial. Retifico suas figuras importantes na ruptura da linguagem eurocêntrica, no resgate histórico de uma temporalidade subjugada e na construção de códigos linguísticos irreverentes que impulsionaram produções de

---

<sup>10</sup> CURIEL, O. La nación heterossexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen. Bogotá, Colombia: en la frontera- Brecha Lésbica, 2013.

epistemologias transgressoras e descolonizadoras. Mulheres que desafiaram as normas acadêmicas das suas épocas e lugares – e ainda desafiam –, mas, pelos processos de guetização e epistemicídio, tiveram seus reconhecimentos – além dos núcleos identitários de onde faziam/fazem parte – recentemente efetivados de maneira mais ampla.

### **Gloria Anzaldúa e Silvia Cusicanqui: Abya Yala e as fronteiras**

Anseio explicar, primeiramente, que a nomenclatura Abya Yala, resgatada pelas feministas decoloniais, desde de antes utilizada pelas comunidades indígenas e feministas comunitárias, não compõe conceitualmente as produções de Gloria Anzaldúa. Mas, de certa forma, a autora movimenta seus escritos em relação ao resgate histórico, cultural e linguístico das populações originárias de Abya Yala (América Latina), proposição fundamental na conceitualização político-contemporânea do termo.

Para iniciarmos esta parte, gostaria de ratificar a irreverência epistemológica, ontológica e morfológica que as mulheres inseridas nesta pesquisa produziram/produzem. Frisando a importância dos momentos quando a linguagem se rompe, retrai-se e dilata-se reconfigurando códigos e entendimentos novos, proliferando possibilidades de um pensar-escrever-político, deixando-se assim tocar pelo que escreve e só escreve porque se deixa tocar.

Tanto Gloria Anzaldúa quanto Silvia Cusicanqui trazem em seus escritos e teorizações as complexidades e conflitualidades deixadas pela ferida da colonialidade/modernidade nos corpos da mestiçagem, do híbrido, do mesclado, do fronteiro. Entender-se a partir das origens *aymara*, *quechua*, indígena, *chicana*, conjuntamente à imposição histórica da cultura branca, europeia, heterossexual, que recita verdades sobre corpos racializados e os vuneraliza, precariza.

Esse lugar entre o racializado (indígena, negro) e o branco é o *não-lugar* (passível de racialização ou não, depende quem nomeia ou a partir de que). Conflituosidade da mestiza que não vê limites de fronteira e nem da sua *lengua selvage*, como nos mostra Anzaldúa. O lugar da *Ch'ixi*, desta corporalidade que não é branca nem preta, mas cinza. De um cinza

manchado de preto e de branco, ou vice-versa. Do lugar potente e descolonizador da escrita que anda/caminha bem/confortável com o passado, que está à sua frente, e o futuro, que se situa nas costas, como expõe Cusicanqui por meio da expressão aimara *Ch'ixinakax utxiwa*. Em suma, estas escritas/pulsões estão inseridas na ideia do terceiro elemento, da não binaridade, essencialização, naturalização das identidades. São, por assim dizer, o próprio *entre*.

Anzaldúa foi uma teórica feminista das fronteiras. Autora da obra *Frontera: la consciencia mestiza*<sup>11</sup>, pensa a partir das línguas incapturável, indomáveis. Mexicana-chicana com ascendência indígena, mas institucionalmente nascida nos limites entre este país e os Estados Unidos, encontra nos fluxos e circulações da fronteira a possibilidade de potencialização do corpo-território indomável, e não do corpo-território limite, como imaginam as fiscalizações fronteiriças:

Uma fronteira é uma linha divisória, um fino traço ao decorrer de uma borda. Um território fronteiriço é um lugar vago e indefinido criado por restos emocionais de uma linha contra natural. Está em um estado constante de transição. (...) Ali vivem os fronteiriços: os tortos (vesgos), os perversos, os estranhos (queer), os problemáticos, os vira latas de rua, os mestiços, os de raça misturada, os meio mortos; em suma, os que cruzam, os que passam por cima ou atravessam os confins do “normal”. (ANZALDÚA, 2016, p. 42)

Desta tríade étnica e identitária – mexicana, indígena e branca –, Anzaldúa cria mecanismos de não-essencialização, resgatando os silenciamentos impostos pela branquidade sobre a história e a resistência indígena e os processos de racialização sob copos não-bancos. Para ela, a *consciencia mestiza* seria o perceber-se parte das três culturas e reafirmar o *não-lugar* (de mulher, chicana-indígena-mexicana-norteamericana, lésbica, universitária e racializada) enquanto potencialidade identificatória estratégica, assim diluindo/expandindo/questionando as fronteiras que existem entre nacionalidades, sexualidades, gêneros, línguas. Demonstrando a complexidade interseccional das exclusões e

---

<sup>11</sup> ANZALDÚA, Gloria. *Frontera: The New Mestiza*, publicado originalmente por Aunt Lute Books (San Francisco, Califórnia, 1987). Edição utilizada: *Frontera: la consciencia mestiza*, tradução Carmen Valle, 2016, Madrid

opressão que atravessa, tanto as culturas chicanas e indígenas por ser lésbica, feminista e universitária, quanto a cultura branca, por ser lésbica, feminista, *chicana* e racializada.

Como ferramenta epistemológica para pensar os aspectos fronteiriços e as corporalidades desviantes, bifurcadas, a autora introduz a ideia de *lengua selvage*. O falar *chicano*, *spanienglish* como mecanismo irreverente para compreensão de um linguajar novo, que ultrapassa as institucionalizações nacionais masculinistas dos idiomas inglês e espanhol: “o espanhol chicano não é incorreto, é uma língua viva. (...) pessoas que não se identificam com o espanhol oficial e nem com o inglês oficial: sobra o quê a elas se não a invenção de um linguajar próprio?” (ANZALDÚA, 2016, p. 105). Ao visibilizar a *lengua selvage* enquanto desvio e potência perante as normatizações bi-nacionais e heterossexistas brancas, a autora inaugura a consciência mestiça, que seria a possibilidade de compreensão das três culturas que a compõem enquanto sujeita, evidenciando a quebra do silêncio perante as tradições hegemônicas:

(...) enquanto tenha que falar inglês ou espanhol quando preferiria falar Spanienglish, enquanto tenha que me adaptar aos falantes do inglês em vez de eles se adaptarem a mim, minha língua continuará sendo ilegítima. Nunca mais irão me fazer sentir vergonha por existir. Terei minha própria voz: indígena, mexicana, branca. Terei minha língua de serpente - minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta -. Destruirei a tradição do silêncio. (ANZALDÚA, 2016, p. 111)

Silvia Riveira Cusicanqui é historiadora, socióloga e militante autônoma boliviana. Reconhecida pelos livros *Oprimidos pero no Vencidos*<sup>12</sup> e *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*<sup>13</sup>, Cusicanqui compõem a teia de pensadoras feministas decoloniais/descolonizadoras de Abya Yala, que comprometem-se com uma escrita descolonizadora e antirracista. Cusicanqui, no segundo texto aqui citado, expõe sua crítica ao multiculturalismo e, em parte, as teorias decoloniais que se pretendem descolonizadoras, mas utilizam-se dos aparatos hierárquicos e ratificam o eixo epistemicida do norte-global. Questiona os limites do que seria “decolonial”, denunciando que a falta de ação política pela intelectualidade acadêmica e a inexistência de uma mudança nas estruturas

---

<sup>12</sup> CUSICANQUI, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos*, primeira edição: La Paz, Hisbol – CSUTCB, 1984.

<sup>13</sup> CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre practicas y discursos descolonizadores* – 1ª ed. – Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

de produção e divulgação de saberes e conhecimentos, corroboram para a não-descolonização enquanto ação e transformação ontológica. Para a autora, o discurso descolonizador das teorias multiculturalistas e decoloniais compõe um leque raso e despolitizado, compactuando com a lógica acadêmica de produção irreverente, mas que não efetiva benefícios para além do circuito universitários de mestrados, doutorados e docências fora dos países sul-americanos: “O discurso pós-colonial na América do Norte não somente é uma economia de ideias, mas também é uma economia de salários, comodidades e privilégios” (CUSICANQUI, 2010, p. 65).

Outra crítica contundente de Cusicanqui à comercialização de ideias na academia tem relação ao colonialismo interno de saberes. A autora expõe que muitas vezes a ideia de “novo” e “irreverente”, nas teorias produzidas por sujeitos do sul no norte, são usurpações, apropriações de teorizações e conceitos formulados anteriormente nas localidades *sulificadas*, mas que dentro da disputa de conhecimentos e legitimações, são desqualificadas e descartadas das redes de citações. Desta forma, dando créditos e privilégios à lógica permanente de roubo/estupro inaugurada pela colonialidade/modernidade:

Javier Sanjinés escreve todo um livro sobre a mestiçagem na Bolívia, ignorando completamente o debate boliviano sobre o mesmo tema. Cooptação e assimilação, assimilação e cooptação, incorporação seletiva de ideias, seleção certificada de quais são as mais válidas para a alimentação desse multiculturalismo de sofá, despolitizado e cômodo, que permite acumular máscaras exóticas na sala e dialogar abstratamente sobre futuras reformas públicas. (CUSICANQUI, 2010, p. 70).

Conjuntamente às críticas à academia e ao uso pretensioso das teorias da decolonialidade e do multiculturalismo, Cusicanqui reconfigura teorias da sociologia e da história a partir de resgates das linguagens *quechua* e *aimara*, construindo epistemologias a partir de palavras, expressões, conceitos, inaugurando assim outros significados de viver e sentir.

Nascida de um pai branco de sobrenome Rivera e de uma mãe com traços aimara de sobrenome Cusicanqui, Silvia escolheu o caminho do não-embranquecimento enquanto libertação das amarras do colonialismo/modernidade. Consciente da sua não totalidade aimara (*q'ara*, denominação para quem foi despido, estuprado, usurpado) e nem da sua

pureza branca, a autora identifica-se com o termo indígena *Ch'ixi*, que significa cinza, manchado, misturado. Mas não uma mistura entre duas coisas binárias, pois para a percepção aimara polaridades podem ser e não ser ao mesmo tempo, como explica: “A noção de *Ch'ixi*, como muitas outras (*allqa*, *ayni*) obedece a ideia aimara de algo que é e não é ao mesmo tempo, ou seja, a lógica do terceiro elemento” (CUSICANQUI, 2010, p.70). Desta forma, expõe a possibilidade de um terceiro movimento que exclui o binarismo eurocêntrico.

Cusicanqui acredita que somente por meio de um dismantelamento da linguagem eurocêntrica e da reconfiguração de códigos multi-linguísticos derivados de troncos étnicos indígenas e negros, podemos efetivamente iniciar processos de descolonização de saberes e práticas dentro e fora da universidade. Criando redes/*tejidos* de saberes com mulheres autônomas, como camponesas, quilombolas, comerciantes manufactureiras, construindo assim linguagens, saberes, “símbolos capazes de seduzir o “outro” e estabelecer pactos de reciprocidade e convivência entre diferentes.” (CUSICANQUI, 2010, p, 73):

A possibilidade de uma reforma cultural profunda na nossa sociedade depende da descolonização de nossos gestos, de nossas ações e da linguagem com que nomeamos o mundo. Ao retomarmos o bilinguismo como uma prática descolonizadora construiremos um “nós” de interlocutores/as e produtores/as de conhecimentos que possam posteriormente dialogar, de igual para igual, com outros focos de pensamentos e correntes da academia de nossas regiões e do mundo. (CUSICANQUI, 2010, p. 70- 71).

A importância epistemológica que essas feministas introduzem nos ajuda a pensar possibilidades descolonizadoras e antirracistas a partir da linguagem e das produções de saberes pluralizados dentro dos espaços de disputa de conhecimentos que são as universidades.

A partir das nomenclaturas *Ch'ixi* e *lengua selvage*, as autoras desestabilizam e desafiam os binarismos heteronormativos, brancos e eurocêntricos da colonialidade/modernidade, visibilizando que por meio de suas corporalidades fronteiriças, desviantes, subalternas, e suas vozes mestiças e sul-mundistas, reconfiguram os dispositivos de saber e as heranças eurocêntricas que os produzem.

Porém, creio imprescindível contextualizar que para a compreensão da realidade racial brasileira, os conceitos produzidos por Anzaldúa e Cusicanqui de mestiçagem não operam de maneira efetiva a visibilizar práticas institucionalmente branqueadoras, muito menos de resgatar uma herança apagada dos muitos povos indígenas e negros. Ao contrário, a mestiçagem no Brasil é base construída e positivada pela política estatal de branqueamento que inaugurou o que chamamos Mito da Democracia Racial. Este conceito introjeta a concepção de que no Brasil não haveria racismo, pois a mestiçagem imperaria em todas as corporalidades. Bem sabemos que esta invenção sobre as raças no país auxilia a perpetuação do branqueamento e o racismo estrutural que permeia toda a episteme do povo brasileiro.

Por este motivo, creio apresentar para a consolidação teórico-política e decolonial deste projeto, autoras negras brasileiras que pensam o corpo, sexo, sexualidade, gênero e raça a partir das organizações sociais do Brasil. Criando produções essenciais para os debates raciais e feministas, ao problematizarem categorias de mulher e raça, introduzindo as intersecções desta dupla corporalidade e suas subalternizações. Autoras que organizam/organizaram críticas ao mito da democracia racial, denunciando o racismo estrutural que marginaliza, encarcera e assassina a população negra desde a escravização. Desta forma, ampliando conceitos-chave para o reconhecimento identitário, político, social das mulheres e homens negros. Falo aqui de Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro.

### **Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro: Amefricanidade e enegrecer o feminismo**

O racismo brasileiro – incessantemente denunciado por grandes intelectuais negros, do pré e pós-abolição à contemporaneidade – permanece como mantenedor de privilégios da branquidade e da colonialidade/modernidade. Intelectuais estes continuamente invisibilizados das produções acadêmicas brasileiras, escanteados inclusive dos debates sobre questões raciais.

Não se pode negar as estruturas racistas que permeiam os espaços de produção de conhecimento no país, pois a política/ideologia do branqueamento historicamente implantada

deturpa acessos da população negra aos setores educacionais, econômicos, políticos, sociais de forma ampla, relegando a estas pessoas cargos e empregos subalternizados, precarizados, vulnerabilizados. Histórico de desvalorização e não-reconhecimento que as políticas de ação afirmativa e a lei 10.639/03 – sendo dois dos exemplos – tentam, de maneira lenta, inverter. Desta forma criando condições de reconhecimentos pelo Estado sob um passado de escravização, desumanização e desprivilégio, digno de indenização e redistribuição dos anos de escravização e da permanência estrutural do racismo.

Dentro desses aspectos, pensar a condição da mulher negra brasileira e sua relação dupla de exploração e desvalorização complexifica as teias produzidas por intelectuais negros sobre racismo, ampliando, a partir das pensadoras negras, a questão do racismo e do gênero na sociedade brasileira. A partir do texto de Sueli Carneiro, *Mulheres em movimento*<sup>14</sup> e das publicações de Lélia Gonzalez, *Racismo e Sexismo na cultura brasileira*<sup>15</sup> e *A categoria política e cultural de Amefricanidade*<sup>16</sup>, compreenderemos a importante inserção das questões raciais no feminismo brasileiro desde os anos setenta e oitenta, problematizando a hegemonia da categoria mulher, enegrecendo assim o feminismo conjuntamente à introdução do debate de gênero no movimento negro, generificando então as pautas negras. Além da introdução por Gonzalez da potente categoria de Amefricanidade ou América Ladina, a qual abandona a conceitualização de América Latina – colonizadora e eurocêntrica. Transfiguração linguística-conceitual importante enquanto compreensão político-histórico de resgate e reconhecimento das culturas e linguagens negras e indígenas.

A pergunta inicial de Carneiro feita ao feminismo brasileiro “de que mulheres estamos falando?”, dá base às problematizações sobre fragilidade, direito ao trabalho e espaço público e emancipação conjugal, pautadas hegemonicamente por este movimento sobre a condição das mulheres. Para a autora, as mulheres negras oriundas dos processos de

---

<sup>14</sup> CARNEIRO, Sueli. *Mulheres em movimento*. Estudos Avançados (USP), vol. 17 n° 49, pp. 117-132, 2003.

<sup>15</sup> GONZALEZ, Lélia. *Racismo e Sexismo na cultura brasileira*. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

<sup>16</sup> GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural da Amefricanidade*. *Revista Tempo Brasileiro* (RJ), número 92-93, 1988, pp. 69-82.

escravização sempre ocuparam os espaços públicos como mão de obra barata para a construção da economia do país, que atualmente continuam empreendendo seus esforços em empregos subalternizados e desvalorizados, como o exemplo da empregada doméstica. Além de historicamente terem suas corporalidades animalizadas e violentadas, sexualizadas enquanto objetos de desejo dos homens brancos, outrora donos de escravos.

Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados.” (CARNEIRO, 2003, p. 1)

Desta forma, a autora defende a ampliação interseccional do conceito de mulher, aprofundando os marcadores de classe e raça, imprescindíveis nas construções das corporalidades negras no Brasil. Carneiro complementa a ideia afirmando que o movimento feminista deve apoiar-se na formulação do feminismo negro, pautando a racialização do gênero, pois estes dois marcadores constituíram-se intrinsecamente sob corpos femininos negros mantendo mecanismos de opressão e violência coloniais.

A partir desse ponto de vista, é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades. (CARNEIRO, 2003, p. 2)

Para a autora, a proposta central seria o reconhecimento dos feminismos hegemônicos sobre a condição desigual que as mulheres negras ocupam nos âmbitos sociais, tanto no trabalho, no acesso à educação e saúde pública, a precariedade e marginalização dos lares que sustentam e, principalmente, a genocida política de extermínio dos jovens negros, filhos destas mulheres que o Estado brasileiro tende a criminalizar e encarcerar. Para Carneiro, o feminismo negro continuamente dialoga com o movimento feminista e com o movimento negro, visibilizando assim pautas centrais que transpassam os dois blocos de lutas identitárias:

(...) enegrecendo de um lado, as reivindicações das mulheres, tornando-as assim mais representativas do conjunto das mulheres brasileiras, e, por outro lado, promovendo a feminização das propostas e reivindicações do movimento negro. (CARNEIRO, 2003, p. 2)

Também pensadora potente do feminismo negro brasileiro, Lélia Gonzalez, no texto *Racismo e Sexismo na cultura brasileira*, demonstra como as estruturas racistas e sexistas operam sobre as mulheres negras, as categorizando entre mulata, doméstica (ambas entrecruzando-se) e a mãe preta. Para a autora, a sociedade brasileira relega somente estas possibilidades para a existência feminina negra: “dupla imagem da mulher negra de hoje: mulata e doméstica. Mas ali também emergiu a noção da mãe preta” (GONZALES, 1984, p. 224).

Para a autora, a mulher negra ocupa o duplo lugar de mulata e empregada doméstica, ambos herdeiros da ideia de *mucama*. Segundo a autora, a nomenclatura mucama encontrada no dicionário de língua portuguesa e em obras da historiografia brasileira visibiliza a objetificação sexual da mulata e a exploração da doméstica:

Não é por acaso que, no Aurélio, a outra função da mucama (objetificação sexual) está entre parênteses. Deve ser ocultada, recalçada, tirada de cena. (...) o momento privilegiado em que sua presença se torna manifesta é justamente o da exaltação mítica da mulata nesse entre parênteses que é o carnaval. (GONZALES, 1984, p. 230)

A mulata é a faceta carnavalesca permitida pelo mito da democracia racial para exportação, ao agrado dos turistas europeus, segundo nos intercepta Gonzalez de maneira irônica, demonstrando que quando a mulata sai das passarelas do carnaval, onde os holofotes são todos dela, passa à rotina cotidiana da empregada doméstica invisibilizada na casa dos patrões brancos:

Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí, ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas. (GONZALES, 1984, p. 230).

Denuncia ainda a naturalização destas categorias no imaginário racista da população brasileira, quando aponta que mulheres negras de classe média são cotidianamente confundidas com empregadas domésticas e direcionadas aos elevadores de serviço dos prédios pelos quais circulam, transparecendo a impossibilidade de mobilização e reconhecimento das mulheres negras para além das categorias de mulata/doméstica:

Melhor exemplo disso são os casos de discriminação de mulheres negras da classe média, cada vez mais crescentes. Não adianta serem “educadas” ou estarem “bem vestidas” (afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego é uma categoria “branca”, unicamente atribuível à “brancas” ou “clarinhas”). Os porteiros dos edifícios obrigam-nos a entrar pela porta de serviço, obedecendo às instruções dos síndicos brancos. (GONZALES, 1984, p. 230)

A lógica apresentada por Gonzalez da mulata/doméstica circunda intrinsecamente o imaginário racista e branqueador da população brasileira, derivado do mito da democracia racial, estabelecendo o corpo negro – aqui especificamente o feminino – como domínio público, passível de más condições de trabalho, salários inferiores aos das mulheres brancas e objetificação sexual. Gonzalez questiona a herança histórica das mulheres negras e a invisibilidade, continuamente colocada no lugar de serviçal, desprovida de aparência:

Por que será que ela só desempenha atividades que não implicam em “lidar com o público”? Ou seja, em atividades onde não pode ser vista? Por que os anúncios de emprego falam tanto em “boa aparência”? Por que será que, nas casas das madames, ela só pode ser cozinheira, arrumadeira ou faxineira e raramente copeira? Por que é “natural” que ela seja a servente nas escolas, supermercados, hospitais, etc e tal? (GONZALES, 1984, p.235).

Para Lélia, fazer emergir analiticamente estas categorias possibilita a compreensão histórica, racista e sexista que atinge as mulheres negras brasileiras, alargando assim as compreensões do movimento feminista e do próprio movimento negro sobre as corporalidades de mulheres negras. Além de quebrar com a lógica mascarada de positiva do mito da democracia racial, expondo que os conceitos de mulata e mucama são nomenclaturas historicamente racistas e degradantes e, atualmente, no caso da primeira, se mantém enquanto aspectos branqueadores e sexualmente objetificador das corporalidades negras.

Outra questão importante na obra de Lélia Gonzalez é a produção da categoria política e cultural de Amefricanidade. Embebida e comprometida com as teorizações e a ação política panafricanista e diaspórica ramificadas pelo mundo com as independências dos países Africanos e a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, as categorias de Amefricanidade ou América Ladina espelham-se em reconhecer culturalmente, politicamente e linguisticamente as contribuições indígenas e negras na construção e subjetivação das nações do sul. Contribuições apagadas e silenciadas pelos processos de branqueamento, racismo e miscigenação, que nos consideram coletivamente mestiços, mas heroificam e historicizam somente o eurocentrismo como verdade legítima sobre história oficial reproduzida nas escolas, museus, universidades, entre outros espaços de saber. Subjugando outros saberes e culturas a categoria de “folclore” ou “cultura popular”:

Desnecessário dizer que tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, e recalcado por classificações eurocêtricas do tipo “cultura popular”, “folclore nacional” etc, que minimizam a importância da contribuição negra. (GONZALEZ, 1988, p. 69).

A ideia central da Amefricanidade, além do reconhecimento cultural e política dos povos negros e indígenas, tem relação com a destruição das fronteiras e os limites geográficos que separam os países sul-americanos, invisibilizando histórias comuns de resistência e adaptação a colonialidade/modernidade, como foram os quilombos no Brasil e as cimarronagens, e marronagens em outras localizações na América. A partir desta perspectiva construindo uma identidade genuinamente amefricana que possa apartar-se dos processos de imperialização e eurocentrização vindos da Europa e dos Estados Unidos:

As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade são, de fato, democráticas: exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: a América e como um todo (sul, central, norte e insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas). (GONZALEZ, 1988, p. 76).

Gonzalez finaliza a elaboração da categoria América Ladina ou Amefricanidade, com o deslocamento linguístico da nomenclatura “Português” para “Pretogues”, visibilizando a contribuição potente, porém desvalorizadas de palavras e expressões de linguagens negras, como o Yorubá. Para Gonzalez, a potência da inserção linguística do “Pretogues” está em retomar e reconhecer os legados indígenas e negros, imprescindíveis para reestruturações democráticas sobre a linguagem e validar a ruptura epistemológica com as imposições eurocêntricas que marginalizam outras linguagens relegando-as ao “incorreto”. O “Pretogues” não se constitui somente das palavras e idiomas, mas expande-se às danças, músicas, gestos, oralidade, desta forma, quebrando com a lógica formal e colonizadora.

## Conclusão

O feminismo decolonial, enquanto movimento abrangente, ramificado e de ação política, nos convida a compreender as relações de gênero e sexualidade como parte intrínseca dos processos de invasão colonialista, escravização das populações racializadas e suas permanências na atualidade. Também nos incita a tensionar a lógica dos feminismos brancos, heterossexuais e norte-globais como centro hegemônico do movimento, refutando continuamente a lógica *epistemicida* às relações norte-sul.

As contribuições teóricas apresentadas aqui nos convidam a pensar a teia de saberes, conhecimentos e práticas que condicionam mulheres na colonialidade/modernidade, compreendendo processos históricos de racialização, generificação e sexualização que perpassam experiências e subjetividades de existir e resistir.

Acredito que o mapeamento apresentado aqui sobre as produções intelectuais de mulheres de Abya Yala/ América Ladina/ América Latina é um processo necessário à construção política do passado/presente/futuro em nossos territórios, levando em consideração as corporalidades e subjetividades experienciadas na colonialidade, buscando constantemente descolonizar mentes e corpos da ferida colonial.

## Referências bibliográficas

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

ANZALDÚA, Gloria. *Frontera: The New Mestiza*, publicado originalmente por Aunt Lute Books (San Francisco, California, 1987). Edição utilizada: *Frontera: la conciencia mestiza*, tradução Carmen Valle, Madrid, 2016.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados* (USP), v. 17 n. 49, pp. 117-132, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/Zs869RQTMGGDj586JD7nr6k/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 14 dez. 2021.

CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: *Otras formas de (re)conocer*. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. Donostia, País Vasco: Universidad del País Vasco/HEGOA, 2015.

\_\_\_\_\_. *La nación heterosexual*. Análisis del discurso jurídico y el régimen. Bogotá, Colombia: en la frontera- Brecha Lésbica, 2013.

CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa*: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

\_\_\_\_\_. *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz, Hisbol – CSUTCB, 1984.

ESPINOSA MIÑOSO, Yudersky. De por qué é necessário un feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. Lima: *Solar*, a. 12, v. 12, Número 1, 2016, p. 141- 171.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. *Revista Tempo Brasileiro* (RJ), n. 92-93, 1988, p. 69-82.

\_\_\_\_\_. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, Brasil, 1984, p. 223-244.

\_\_\_\_\_. Por um feminismo afrolatinoamericano. *Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino*, Brasil, Batalha de Ideias, 2011.

LUGONES, Maria. Colonialidad y Género. Colombia: *Tabula Rasa* (9) julio-diciembre de 2008, p. 73-101.

OYEWÙMI, Oyéronké. *The Invention of Women*. Making an African Sense of Western Gender. Discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press.1997. Traducción para

español: La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Colombia: Edición En la frontera, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV): Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), 2000, p. 201-246.

\_\_\_\_\_. Colonialidad, modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13, 1991, p. 11-29.