

CRÍTICA PÓS-COLONIAL A PARTIR DAS PRÁTICAS POLÍTICAS DO FEMINISMO ANTIRRACISTA¹

Ochy Curiel²

Uma das coisas que aprendi com o feminismo foi a suspeitar de tudo, dado que os paradigmas que são adotados em muitos âmbitos acadêmicos estão sustentados em visões e lógicas masculinas, classistas, racistas e sexistas. Ainda que as novas tendências como os estudos subalternos, os estudos culturais e os estudos pós-coloniais, com suas diferenças e matizes, tenham aberto a possibilidade de que vozes silenciadas comecem a converterem-se em referências e em propostas de pensamentos questionando o viés elitista da produção acadêmica e literária, não deixo de me perguntar o quanto os chamados estudos subalternos, pós-coloniais ou culturais realmente descentralizam “o” sujeito como pretendem? Não será que esses novos discursos apelam ao que se presume como marginal ou subalterno para alcançar créditos intelectuais incorporando “o diferente” como estratégia de legitimação? Tais perguntas me surgem porque essas denominações partem de acadêmicos norte-americanos e britânicos, ainda que fomentadas em alguns casos por migrantes do sul. Portanto, o viés colonial e androcêntrico segue sendo característica desse pensamento.

O conceito de “colonialidade do poder” tem sido bastante discutido nos últimos anos na teoria social contemporânea da América Latina. Embora esse conceito nos sirva para explicar as realidades sociopolíticas, econômicas, culturais e de construção de subjetividades, creio que o tema dos efeitos do colonialismo nas sociedades contemporâneas não é um assunto novo. As principais propostas nesse sentido partem precisamente das lutas concretas pela descolonização e da luta contra o *apartheid* em África e Ásia, nos anos 50 e 60, da luta pelos direitos civis nos

¹ Tradução do artigo: CURRIEL, Ochy. *Crítica pós-colonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista*. *Nómadas* (Col), n. 26, Universidad Central Bogotá, Colômbia, 2007, p. 92-101. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>. **Tradução:** Lídia Maria de Abreu Generoso (UFOP). **Revisão técnica:** Fernando dos Santos Baldraia Sousa (FU Berlin/MECILA).

² Rosa Inés Curiel Pichardo (Ochy). Feminista dominicana. Teórica, militante, compositora e cantora. Professora em várias universidades da América Latina. Foi coordenadora do Projeto Casa de África (UNESCO) e da Casa pela Identidade das Mulheres Afro. E-mail: ochycuriel@yahoo.com.

Estados Unidos e de um feminismo feito por mulheres racializadas desde os anos sessenta. Quer dizer, partem dos movimentos sociais e posteriormente se convertem em teorias.

Se fizermos uma autêntica genealogia, dois pensadores têm sido referências importantes na análise dos efeitos do colonialismo. Um deles é Aimé Césaire nos anos trinta, iniciador do movimento *Negritud*, que sustentou sua proposta política com uma análise do colonialismo e do racismo como vetores fundamentais do capitalismo e da modernidade ocidental, o que se estenderia não só às relações econômicas mas ao pensamento e aos valores eurocêntricos (Césaire, 2006). Posteriormente, nos cinquenta, o martinicano Frantz Fanon faria referência ao mundo cortado em dois, colonizados e colonizadores. Os primeiros, explicava Fanon, tinham sido construídos a partir de um imaginário metropolitano, de valores europeus universalistas que os consideravam um outro despojado, estranho que não só se expressaria em termos geopolíticos, mas também no pensamento e na ação política. Fanon insistiu sempre na desumanização provocada pelo colonialismo, que acarretava fenômenos como o racismo, a violência, a expropriação de terras por parte dos colonizadores brancos europeus, convertendo uma parte da população (indígenas, africanos) nos outros, os estrangeiros, através de diversos mecanismos de poder e dominação. Propôs a descolonização, não só dos países frente às metrópoles, em busca de independência e autonomia econômica e cultural, mas também a necessidade de um processo de luta política das pessoas colonizadas contra a negação de sua identidade, de sua cultura, contra a redução de sua autoestima. Para Fanon, a descolonização implicava a criação de solidariedade entre os povos em uma luta contra o imperialismo. No nível do pensamento intelectual, a descolonização implicava combater a visão etnocentrista e racista que reduz as culturas não-ocidentais a objetos de estudo marginais e exóticos (FANON, 2011).

Esses dois autores, entre outros, nos oferecem uma análise profunda do colonialismo a partir do que hoje se denomina “posições subalternas”. Como intelectuais negros desafiaram o eurocentrismo do pensamento e das análises políticas, deixando-nos um legado importante para a compreensão da realidade latino-americana. Entretanto, apesar de suas grandes contribuições, nem Fanon nem Césaire abordaram categorias como sexo e sexualidade. Tampouco o fazem os contemporâneos latino-americanos que escrevem sobre esses temas (Mignolo, Quijano, Dussel). Embora situem a raça como critério de classificação de populações que determina posições na divisão sexual do trabalho, apenas mencionam de passagem sua relação com o sexo

e a sexualidade, além de não se referirem às contribuições de muitas feministas na criação desse pensamento.

Sem utilizar o conceito de “colonialidade”, as feministas racializadas, afrodescendentes e indígenas, têm se aprofundado desde os anos sessenta no *entramado* de poder patriarcal e racista, considerando a imbricação de diversos sistemas de dominação (racismo, sexismo, heteronormatividade, classismo) desde onde têm definido seus projetos políticos, tudo feito a partir de uma crítica pós-colonial. Muito pouco se conhece dessas vozes, pois apesar do esforço de certos setores no âmbito acadêmico e político para tratar de abrir brechas ao que se denomina “subalternidade”, a mesma se faz a partir de posições também elitistas e, sobretudo, de visões masculinas e androcêntricas.

Minha intenção neste artigo é recuperar algumas das propostas de feministas que foram racializadas, não pela sua condição de mulheres racializadas (afinal de contas, isso não necessariamente garante uma proposta de transformação epistemológica e política), mas porque suas abordagens teóricas e analíticas enriqueceram enormemente a prática feminista e serviriam para ampliar o debate sobre a colonialidade.

Os aportes do feminismo a uma nova visão da colonialidade

Aníbal Quijano define a colonialidade como um padrão mundial de dominação dentro do modelo capitalista, fundado em uma classificação racial e étnica da população do planeta que opera em distintos âmbitos. Segundo o autor, a colonialidade é uma estrutura de dominação e exploração que se inicia com o colonialismo, mas que se estende até os dias atuais como sua seqüela (Quijano, 2007). Quijano enfoca vários aspectos fundamentais para explicar as consequências dessa estrutura de dominação: a racialização de certos grupos (africanos ou indígenas) que deu lugar a classificações sociais entre superiores/dominantes/europeus e inferiores/dominados/não-europeus; a naturalização do controle euro-centrado de territórios e de seus recursos, dando lugar a uma colonialidade de articulação política e geográfica; uma relação colonial com base no capital-trabalho que dá lugar a classes sociais diferenciadas, racializadas e distribuídas pelo planeta. Para Quijano, a colonialidade do poder também tem tido impacto nas relações intersubjetivas e culturais: a produção do conhecimento e de meios de expressão foi colonizada, impondo-se uma hegemonia eurocentrada. Igualmente, destaca o corpo como espaço onde se exerce a dominação e exploração e as relações de gênero que se

impuseram a partir dessa visão: liberdade sexual dos homens, fidelidade das mulheres, prostituição não paga, esquemas familiares burgueses, tudo isso fundado na classificação racial (QUIJANO, 2007).

O conceito de colonialidade do poder de Quijano sem dúvidas nos oferece um esquema de explicação para entender as lógicas de dominação do mundo moderno e sua relação com o capitalismo global, ligado ao colonialismo histórico, tendo como problema de fundo o questionamento às correntes eurocêntricas e ocidentalistas. São resgatáveis também suas análises em torno da relação raça, classe, gênero e sexualidade que introduz em seu conceito, mas isso não é novidade. Já nos anos setenta muitas feministas desde sua condição de mulheres racializadas se aprofundaram nessa relação enquadrando-a em processos históricos como a colonização e a escravidão. Se bem muitos dos cientistas sociais reconheceram nos últimos anos as contribuições do feminismo como teoria crítica e como proposta de mundo, a maioria só se limita a fazer breve menção dele. As produções das feministas na maioria dos casos não fazem parte das bibliografias consultadas, seguem desconhecidas as grandes contribuições dessa teoria e prática política para uma nova compreensão da realidade social. No máximo, quando o fazem, as referências são as mulheres brancas de países do Norte.

Desde o surgimento do feminismo, as mulheres afrodescendentes e indígenas, entre muitas outras, têm contribuído significativamente para a ampliação dessa perspectiva teórica e política. Não obstante, têm sido as mais subalternizadas não só nas sociedades e nas ciências sociais, mas também no próprio feminismo, devido ao caráter universalista e ao viés racista que o perpassa. São elas (nós) as que não corresponderam ao paradigma da modernidade universal: homem-branco-heterossexual; mas são também as que a partir de sua subalternidade, a partir de sua experiência situada, têm dirigido um novo discurso e uma prática política crítica e transformadora.

A crítica pós-colonial das mulheres de cor nos Estados Unidos³

Embora o pensamento feminista antirracista e pós-colonial tenha surgido nos anos setenta nos Estados Unidos, retomo essa referência como antecedente importante para o que em seguida se desenvolveu na América Latina e no Caribe. Considerando que descolonizar

³ NA: Utilizo *mulheres de cor* como categoria de autodefinição que mulheres afronorteamericanas se atribuíram.

implica registrar produções teóricas e práticas subalternizadas, racializadas, sexualizadas, é importante reconhecer as tantas mulheres cujas lutas serviram para construir teorias. Por isso é necessário incluir nesta genealogia Maria Stewart, primeira mulher negra que demonstrou em público o racismo e o sexismo nos Estados Unidos, em uma conferência em 1831, bem como Sojourner Truth que em seu discurso “E eu não sou uma mulher?!”⁴, proferido pela primeira vez na Convenção Nacional de 1851, celebrada em Worcester, Massachussets, propunha às mulheres (tanto brancas quanto negras) serem livres da dominação não só racista, mas também sexista. Do mesmo modo, se destaca a ação de Rosa Parks, que ao negar ceder assento a um homem branco e deslocar-se para o fundo do ônibus, como ditava a lei da época de segregação racial no sul dos Estados Unidos, em 1955, provocou milhares de manifestações por parte da população afronorteamericana, o que resultaria posteriormente no movimento pelos direitos civis. Vale a pena recordar o aporte de Angela Davis, ícone da luta pelos direitos civis, que enriqueceu a perspectiva feminista ao articular a classe ao antirracismo e ao antissexismo, não só em suas contribuições teóricas, mas também em sua prática política.

Essas mulheres foram antecedentes importantes do que hoje se conhece como *Black Feminism*, proposta que inter-relaciona categorias como sexo, “raça”⁵, classe e sexualidade no interior das sociedades pós-coloniais, e que deu origem ao que atualmente se denomina feminismo terceiro-mundista ou feminismo pós-colonial. Todas elas interviram a partir de suas experiências como mulheres racializadas, ou do que Chandra Mohanty denomina posições situadas (MOHANTY, 1985). Por outro lado, a afronorteamericana Patricia Hill Collins sistematizou o pensamento político do *Black Feminism*. Para ela, este pensamento tem dois componentes: seu conteúdo temático e seu enfoque epistemológico, que parte de experiências concretas das mulheres negras como conhecedoras situadas. Disse a autora:

Para desenvolver definições adequadas do pensamento feminista negro é necessário enfrentar o complexo nó das relações que une a classificação biológica, a construção social da raça e do gênero como categorias de análise, as condições materiais que acompanham essas mutáveis construções sociais e a consciência das mulheres negras acerca desses temas. Um modo de localizar-se frente às tensões de definição no pensamento feminista negro é especificado na relação entre a localização das mulheres negras – aquelas experiências e ideias compartilhadas pelas afroamericanas

⁴ NT: Para leitura do discurso traduzido, na íntegra, consultar PEDROSA, A.; CARNEIRO, A.; MESQUITA, A. Histórias Afro-Atlânticas. Volume 2. Antologia. São Paulo, Instituto Tomie Ohtake; Masp, 2018.

⁵ NA: Coloco “raça” entre aspas para denotar sua construção social e política e, sobretudo, como categoria de poder, não por aceitar que exista como critério natural de classificação de grupos humanos.

e que lhes proporcionam um enfoque singular de si mesmas, da comunidade e da sociedade – e as teorias que interpretam essas experiências [...] o pensamento feminista negro compreende interpretações da realidade das mulheres negras feitas pelas mulheres negras (COLLINS, 1998, p. 289)⁶.

O feminismo negro tem sido sem dúvida uma das propostas mais completas, diferenciando-se do viés racista do feminismo e do viés sexista do movimento pelos direitos civis; contribuiu para completar a teoria feminista e a teoria do racismo ao explicitar como o racismo, juntamente com o sexismo e o classismo, afetam as mulheres. É o que Hill Collins denomina *matriz de dominação* (COLLINS, 1998, p. 289). Uma das expressões organizativas desse feminismo foi o coletivo *Combahee River*, constituído por lésbicas, feministas *de cor* e migrantes do “terceiro mundo”. A primeira declaração desse coletivo, feita em abril de 1977, expunha claramente sua proposta política com base em múltiplas opressões, tomando como contexto o capitalismo como sistema econômico:

A declaração mais genérica de nossa política atual é a de que estamos ativamente comprometidas com a luta contra a opressão racial, sexual, heterossexual e de classe; encaramos como nossa tarefa particular o desenvolvimento de análise e práticas integradas baseadas no fato de que os principais sistemas de opressão estão interligados. A síntese dessas opressões cria as condições de nossas vidas. Como mulheres negras, vemos o feminismo negro como o movimento político lógico para combater as múltiplas e simultâneas opressões que todas as mulheres de cor enfrentam. De início, o que nos uniu foi uma posição combinando antirracismo e antissexismo. À medida que nos desenvolvemos politicamente, nos voltamos também ao heterossexismo e à opressão econômica sob o capitalismo (Manifesto do Coletivo Combahee River [1988] 2019, p. 97, 199).⁷

Adotando uma perspectiva socialista, o *Combahee River Collective* partiu de uma política de identidade, mas uma identidade distante de vieses essencialistas, sustentada na prática de mulheres racializadas. Sua proposta apresentava uma interseccionalidade de dominações, o que deu ao coletivo seu caráter radical. Barbara Smith, iniciadora do grupo, tanto em seus ensaios e artigos quanto através da docência, enfatizou a interseccionalidade do racial, do sexo, da heterossexualidade, na vida e na opressão das mulheres negras. Sua insistência sobre essa perspectiva foi tal que, para difundir esse pensamento, fundou junto com Audre

⁶ NT: Ainda que a versão citada por Ochy Curiel não esteja disponível em português, vale a pena mencionar que uma versão homônima desse texto abre o primeiro capítulo do livro *Pensamento Feminista Negro*, [de Patricia Hill Collins], recém-publicado no Brasil. Conferir: COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento Feminista Negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.

⁷ O texto na íntegra se encontra traduzido para o português e pode ser consultado [aqui](#). Conferir: COMBAHEE River Collective. *Manifesto do Coletivo Combahee River*. Tradução de Stefania Pereira e Letícia Simões Gomes. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.26.1, 2019, p.197-207.

Lorde a casa editorial *Kitchen Table: Women of Color Press*. Para Smith, a imbricação dessas múltiplas opressões significava assumir uma posição radical.

Nesta mesma época e no interior desse mesmo coletivo, Cheryl Clarke, conjuntamente com Smith, introduz uma análise da heterossexualidade como sistema político e oferece assim um novo significado à descolonização dos corpos e da sexualidade das mulheres, propondo o lesbianismo como um ato de resistência:

Onde quer que nós como lésbicas nos encontremos ao longo deste muito generalizado continuum político/social, temos que saber que a instituição da heterossexualidade é um costume que dificilmente morre e que através dela as instituições de homens supermachistas assegura sua própria perpetuidade e controle sobre nós. É proveitoso para nossos colonizadores confinar nossos corpos e nos alienar de nossos próprios processos vitais, assim como foi proveitoso para os europeus escravizar o africano e destruir toda memória de uma prévia liberdade e autodeterminação. Assim como a fundação do capitalismo ocidental dependeu do tráfico de escravos no Atlântico Norte, o sistema de dominação patriarcal é sustentado pela sujeição das mulheres através de uma heterossexualidade compulsória (CLARKE, 1988, p. 100-101).

De forma paralela surge o feminismo que hoje se denomina *chicano*, também contrário às diversas opressões, propondo uma política de identidade híbrida e mestiça. Em articulação com um novo movimento literário crítico, mulheres como Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga y Norma Alarcón, entre outras, com um estilo bilíngue (*spanglish*) rompem com o cânone de “pureza gramatical” e refazem por sua vez um pensamento político, cruzando assim fronteiras geopolíticas, literárias e conceituais. A partir deste feminismo, Gloria Anzaldúa, em seu conceito d’*a fronteira [la frontera / borderlands]*, questiona o nacionalismo chicano e o racismo norteamericano, ao mesmo tempo que o racismo e o etnocentrismo do feminismo anglo-saxão, e o heterossexismo de ambos, tomando como cenário o contexto global do capitalismo. Anzaldúa foi pioneira do que hoje se denomina pensamento fronteiriço, que expressa as limitações de identidades essencialistas e autênticas. Para Anzaldúa, a nova mestiça [*new mestiza*] implica romper com os binarismos sexuais, com a imposição de um culturalismo que definia papéis e funções para as mulheres com o fim de mantê-las na subordinação. De sua posição de lésbica e feminista, Anzaldúa foi crítica do imperialismo norte-americano, mas também dos usos e costumes de sua cultura originária que a subordinavam. Através de seus poemas e narrativas a autora permite ver seus pontos de vista:

O que quero é contar com as três culturas – a branca, a mexicana, a índia. Quero a liberdade de poder talhar e esculpir meu próprio rosto, estancar a hemorragia com

cinzas, modelar meus próprios deuses desde as minhas entranhas. E se ir para casa me é negado então terei que me levantar e reivindicar meu espaço, criando uma nova cultura – uma cultura mestiça – com minha própria madeira, meus próprios ladrilhos e argamassa e minha própria arquitetura feminista. Não fui eu quem vendeu a minha gente, mas eles a mim. Me traíram pela cor de minha pele. A mulher de pele escura tem sido silenciada, zombada, enjaulada, atada à servidão com o matrimônio, espancada ao longo de 300 anos, esterilizada e castrada no século XX. Durante 300 anos têm sido uma escrava, mão de obra barata, colonizada pelos espanhóis, os anglo, por seu próprio povo – e na Mesoamérica seu destino sob os patriarcas índios não livrou-se de ser ferido. Durante 300 anos foi invisível, não foi escutada, muitas vezes desejou falar, atuar, protestar, desafiar. A sorte lhe esteve fortemente contrária. Ela escondeu seus sentimentos; escondeu suas verdades; ocultou seu fogo; mas manteve ardente sua chama interior. Se manteve sem rosto e sem vós, mas uma luz brilhou através do véu de seu silêncio (ANZALDÚA, 2004, p. 79).

É interessante ressaltar como a identidade mestiça que Anzaldúa defende assume, no contexto norte-americano, um significado diferente do que tem na América Latina e no Caribe. Em nossa região, ser mestiça corresponde a uma ideologia racista na construção do Estado Nação, é uma identidade dominante. A mestiçagem foi um dos mecanismos ideológicos para estabelecer uma nação homogênea, cujos referentes legitimados eram uma herança fundamentalmente europeia, na qual a genealogia indígena e africana desaparece. Nos Estados Unidos, por outro lado, significa reconhecer-se subalterna e reivindicar-se “latina”: é um ato de resistência

Muitas dessas vozes foram reunidas em uma antologia que foi histórica para o feminismo e o pensamento antirracista e pós-colonial. Se trata de um livro que reuniu ensaios, narrativas e autobiografias intitulado *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas* (1988), escritos por mulheres chicanas, indígenas, afro e asiáticas, articuladas na categoria “mulheres de cor” e/ou “terceiro-mundistas”, em um enquadramento feminista a partir do qual denunciam o racismo da sociedade norte-americana, além daquele que se expressava no feminismo e denunciam igualmente o sexismo dos movimentos políticos e etnoculturais dos quais faziam parte.

O *Black Feminism* e o feminismo chicano nos Estados Unidos foram definitivamente duas das propostas mais radicais produzidas contra os efeitos do colonialismo, a partir de uma visão materialista, antirracista e antissexista, que muito contribuiu às vozes críticas na América Latina e no Caribe, e que devem tornar-se importante referência para a teoria e prática pós-colonial.

Contribuições das mulheres racializadas na América Latina e no Caribe

Para falar sobre a colonialidade do poder na América Latina e no Caribe e seus efeitos nas mulheres, deve-se remontar à época em que esse projeto foi iniciado. Uma das sequelas do colonialismo, não só como administração colonial mas como projeto inerente à modernidade, foi a maneira que se construíram as nações latino-americanas e caribenhas: a homogeneização com uma perspectiva eurocêntrica foi a proposta nacional, por meio da ideologia da mestiçagem que aspirou ao europeu como forma de “melhorar a raça”.

Embora o discurso se apresentasse como algo híbrido, fundado sobre a base da mescla de “grupos raciais”, ao ser dirigido pelas elites políticas e econômicas *criollas*, não contemplou de fato as populações indígenas e afrodescendentes, populações subalternas exploradas e racializadas, situação que foi decisiva para o racismo estrutural das repúblicas latino-americanas e que se expressa hoje no âmbito econômico, político, social e cultural.

A suposta democracia racial que muitos dos intelectuais dos anos trinta instalaram como matriz civilizatória, têm sido principalmente uma ideologia de dominação, uma maneira de manter as desigualdades socioeconômicas entre brancos, índios e negros, encobrendo e silenciando a permanência do preconceito de cor, das discriminações raciais e do racismo como dominação. A democracia racial passa a ser o mito fundador da nacionalidade latino-americana e caribenha, um mito que nega a existência do racismo. Essa ideologia da mestiçagem se fez com base na exploração e no estupro de mulheres indígenas e negras. As mulheres foram sempre instrumentalizadas para satisfazer o apetite sexual do homem branco e assim assegurar a mistura de sangue para melhorar a raça. Política de branqueamento, alimentada e promovida pelos Estados nascentes.

Uma das importantes contribuições das feministas afrodescendentes latino-americanas e caribenhas foi evidenciar essa seqüela do colonialismo, essa mestiçagem que significava violência e estupro para as mulheres. Essas análises partiram fundamentalmente das mulheres racializadas no nosso continente, que a partir de um enfoque feminista introduziram a variável sexo/gênero para entender o patriarcado desde a instalação dos Estados nacionais. Contudo, as afro-latinas e caribenhas também analisaram como a visão dos estudos das mulheres no período colonial tem estado atravessada por um olhar colonialista e ocidental, em que as mulheres são reduzidas aos seus papéis de reprodutoras de escravos, amas de leite ou objeto sexual dos amos,

ou em suma, estudadas como força de trabalho no sistema escravista. Graças à produção feminista, contamos hoje com estudos que mostram as diversas formas como as mulheres resistiram à escravidão. O que se tem chamado de “operaciones tortuga”⁸ nas *Casas Grandes* dos senhores, o desperdício de produtos domésticos, os abortos auto-induzidos para evitar que seus filhos e filhas fossem escravizados, foram formas cotidianas de protesto e resistência das mulheres, que a dominicana Celsa Albert denomina *cimarronaje doméstico*⁹ (ALBERT, 2003). Ademais, também as feministas afro demonstraram as formas radicais e arriscadas adotadas pelas mulheres para escapar da lógica e da realidade escravista como, por exemplo, as diversas fugas de mulheres de diversas idades e nações, como demonstrou Sonia Giacomini em um estudo realizado no Brasil (GIACOMINI, 1988).

Aportes importantes como os de Lélia Gonzalez tem permitido traçar a genealogia indígena e africana. A partir de seu conceito de amefricanidade, González denunciou a latinidade como uma nova forma de eurocentrismo, pois subestima ou descarta as dimensões indígenas e negras na construção das Américas. A amefricanidade é entendida pela autora como um processo histórico de resistência, de reinterpretação, de criação de novas formas culturais, que tem referência em modelos africanos mas que resgata outras experiências históricas e culturais. Portanto, gera-se uma construção de identidade particular, uma mescla de muitos elementos de uma só vez (Barrios, 2000, p. 54-55). Situada em uma perspectiva feminista, Lélia González foi uma das primeiras na região a apontar a importância da inter-relação entre racismo, sexismo e classismo na vida das mulheres negras.

⁸ NT: *Operaciones tortuga* – ou operações tartaruga – são um recurso utilizado por trabalhadores e sindicatos durante períodos de greve e negociações que consiste em atuação laboral de baixa produtividade, que cumpre apenas requerimentos mínimos. A autora traça uma analogia entre esse termo contemporâneo e as estratégias de resistência adotadas pelas mulheres escravizadas.

⁹ NT: *Cimarrón* foi um dos termo utilizados por oligarcas na América Hispânica para se referirem aos escravizados que haviam fugido de suas propriedades. *Cimarronaje*, por sua vez, passou a descrever atos de resistência à escravidão, enfatizando nesse primeiro momento ações que envolveram a fuga de escravizados e a fundação de comunidades livres, os *palenques*. Revisitado e apropriado posteriormente, o debate sobre a *cimarronaje* passou a incluir outras formas de resistência que não os atos de fuga, e outros períodos que não o escravista; no período pós-abolição, passa a orientar – historicamente e simbolicamente – a luta contra outras formas de opressão social e racial. Inserido nesse amplo debate, o conceito de *cimarronaje doméstico* desenvolvido por Celsa Albert buscou dar conta das estratégias de resistência das mulheres negras no contexto escravista na República Dominicana que envolviam desde atos para perturbar a ordem doméstica na casa dos senhores ao roubo de mantimentos para serem entregues aos *cimarróns* e *palenques*.

Jurema Werneck, fazendo uma análise das lutas políticas das afro-brasileiras, elabora uma genealogia que recupera a história das *Ialodês*¹⁰, mulheres líderes africanas que resistiram a qualquer pretensão de domínio ou submissão. Essa herança é reconhecida nas mulheres da diáspora, e localiza a luta política das mulheres muito antes de haver nascido o feminismo como teoria (WERNECK, 2005). Por sua vez, Sueli Carneiro contribuiu com uma análise da divisão do trabalho ao evidenciar como, no caso das mulheres negras, as esferas pública e privada nunca foram separadas, já que desde os tempos da escravidão sempre trabalharam nas ruas e nas casas. Carneiro tem proposto *enegrecer o feminismo* para entender a relação entre racismo e sexismo e feminizar a luta antirracista para entender os efeitos do racismo nas mulheres (CARNEIRO, 2005).

Contudo, a árdua tarefa que tiveram as afrodescendentes na América Latina e no Caribe foi a visibilização do racismo e seus efeitos sobre as mulheres. Precisamente pela ideologia da mestiçagem, em nossos países o racismo é relacionado a experiências distantes como o *apartheid* na África do Sul ou a segregação racial nos Estados Unidos, o que levou à negação de sua existência em nosso meio. Nesse sentido, as feministas afrodescendentes têm denunciado a ausência de diferenciação populacional por critérios de raça e sexo; a segregação racial existente nos serviços públicos; o caráter racial da violência contra as mulheres; a imagem estereotipada e violenta das mulheres afro nos meios de comunicação; têm enfatizado nas análises da divisão racial e sexual do trabalho que as coloca em campos de trabalho menos valorizados e pior remuneradas, como o trabalho doméstico, as *maquilas*¹¹, o trabalho informal e o trabalho sexual; têm denunciado como a “boa aparência” é um marcador racista e sexista que impede acesso a certos trabalhos; tudo isso visto como sequelas do colonialismo e da escravidão. Ainda que não se tenha aprofundado o suficiente, também na América Latina as lésbicas e afrodescendentes têm relacionado o racismo e o sexismo com a heterossexualidade como sistema normativo e obrigatório, unindo essa visão a suas práticas políticas (CURIEL, 2005). Enfim, as afrodescendentes de nossa região têm contribuído significativamente para uma

¹⁰ NA: *Ialodê* é a forma brasileira para a palavra em língua iorubá *Ìyálóòde*. Refere-se à representante das mulheres e alguns tipos de mulheres emblemáticas e lideranças políticas.

¹¹ NT: Faz referência às *empresas maquiladoras*, termo que se popularizou para descrever o contexto de expansão industrial na fronteira entre o México e os Estados Unidos, sobretudo pela instalação de empresas de montagem, manufatura parcial ou empacotamento. Com o objetivo de reduzir o custo produtivo de grandes corporações, essas indústrias recebem isenção total ou parcial de impostos e regulamentações ambientais ou trabalhistas. Ainda que o termo seja mais usualmente associado aplicado ao caso mexicano, práticas análogas não são raras em outros países latino-americanos.

crítica pós-colonial, elaborando um pensamento político e teórico cada vez mais sistemático e profundo do que têm sido feito no âmbito das práticas políticas. Um processo de descolonização no âmbito acadêmico, como o que propõem os teóricos pós-coloniais latino-americanos, deve reconhecer essas vozes e propostas.

Aportando a partir do nascente feminismo indígena

Ainda que haja debate sobre a existência de um feminismo indígena na América Latina, as mulheres indígenas têm tido nos últimos tempos, a partir de suas práticas, uma posição crítica pós-colonial. Surgem como movimento dentro dos movimentos mistos dos anos setenta, fortalecendo-se nas décadas posteriores. A campanha continental de resistência indígena, negra e popular que foi levada a cabo em 1992, diante da comemoração do chamado “Descobrimento da América”, foi um dos cenários que permitiu a emergência desse movimento, ainda que mesmo antes já houvessem experiências políticas nesse sentido.

O feminismo indígena tem questionado as relações patriarcais, racistas e sexistas das sociedades latino-americanas, ao mesmo tempo que questiona os usos e costumes de suas próprias comunidades e povos que mantém as mulheres subordinadas. O contexto cultural, econômico e político ao redor das comunidades indígenas tem marcado seus próprios pontos de vista e suas maneiras de fazer política descentrando e questionando o viés racista e etnocêntrico do feminismo. Suas lutas políticas se dirigem em várias direções: a luta pelo reconhecimento de uma história de colonização, pelo reconhecimento de sua cultura, pela redistribuição econômica, assim como o questionamento de um Estado racista e segregacionista, o questionamento do patriarcado indígena e a busca por autodeterminação como mulheres e como povos (MASSON, 2006). Marta Sánchez Néstor, indígena amuga do México, aponta seu posicionamento a partir do feminismo indígena:

Quiçá seja nossa própria forma de pensar no feminismo pois, embora estejamos de acordo que o sistema em si tem sido patriarcal, em nossa cosmovisão e concepção desses temas polêmicos vemos também que não é uma tarefa nossa absorver tudo que é gerado no mundo mestiço. Nós vamos retomando tudo o que nutre a nossa luta, e vamos dando às outras mulheres tudo que possa nutrir sua própria luta, em alguns momentos nos unimos em vozes, em eventos, em demandas, a quem condiz, nesse país ou fora dele, mas com nossa própria estratégia para seguir lutando no interior das comunidades e organizações por fazer de nossa luta uma história realmente de homens e mulheres indígenas (SÁNCHEZ, 2005, p. 48).

Essas perspectivas abriram a possibilidade de localizar culturalmente as experiências das mulheres e entender que o gênero não é uma categoria universal, estável e descontextualizada. Ainda que, nos espaços acadêmicos, as mulheres indígenas sejam representadas somente como vítimas do patriarcado e da força do capital, como atoras políticas elas têm tido posições pós-coloniais críticas e radicais.

Conclusão

Um dos problemas que se mantém em torno do tema do pós-colonial é a tensão que existe entre a produção teórica, puramente acadêmica, e o que é gerado a partir dos movimentos sociais que posteriormente é convertido em teoria. Ainda que a partir da produção acadêmica tenham sido abertos caminhos para um pensamento crítico, este não deixa de ser elitista e, sobretudo, androcêntrico. Tal situação se complexifica em tempos de globalização, em que as relações de poder se estendem não só aos mercados capitalistas, mas a todas as relações sociais. Hoje a alteridade, o que se considera diferente, subalterno, é também potável para o mercado e segue sendo “matéria prima” para o colonialismo ocidental, um colonialismo que não é assexuado, mas segue sendo patriarcal, além de racista.

A diferença cultural hoje tem produzido um neorracismo, um racismo sem raças (Stolcke, 1992) que mantém a outra e o outro fora de todo paradigma válido. Se o subalterno se traduz em um discurso de multiculturalismo, então segue mantendo relações de poder colonialistas. O outro, a outra, se naturalizam, se homogeneízam em função de um modelo modernizador para dar continuidade ao controle não só de territórios, mas também de saberes, corpos, produções, imaginários; e tudo isso se baseia em uma visão patriarcal na qual os saberes das mulheres são relegados a meros testemunhos, inadequados à produção acadêmica.

Descolonizar então implica entender a complexidade de relações e subordinações que se exercem sobre aqueles/as considerados “outros”. O *Black Feminism*, o feminismo chicano e o feminismo afro e indígena na América Latina são propostas que complexificam o *entramado* de poder nas sociedades pós-coloniais, articulando categorias como a raça, a classe, o sexo e a sexualidade a partir das práticas políticas das quais têm emergido interessantes teorias não só no feminismo mas nas ciências sociais em seu conjunto. São propostas que têm feito frente à colonialidade do poder e do saber e devemos reconhecê-las para alcançar realmente uma descolonização.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Celsa. *Mujer y Esclavitud*. Santo Domingo: Indaasel, 2003.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderland / La frontera: The new Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ANZALDÚA, Gloria. “Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan”. In: hooks, bell (et al.) *Otras inapropiables*, traducción de María Serrano (et al.). Madrid: Traficantes de sueños, 2004.
- BARRIOS, Luiza. “Lembrando Lélia González”. In: WERNECK, Jurema (org.); MENDONÇA, Evelyn White (org.). *O livro da Saúde das mulheres negras. Nossos Passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- CARNEIRO, Sueli. “Ennegrecer al feminismo”. *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*, vol. 24, No. 7. México: Fem-e-libros, 2005.
- CESAIRE, Aimé. *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- CLARKE, Cheryl. “El lesbianismo, un acto de resistencia”. In: MORRAGA, Cherríe (ed.); CASTILLO, Ana (ed.). *Esta puente es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism press, 1988.
- COLLINS, Patricia. 1998, “La política del pensamiento feminista negro”. In: NAVARRO, Marysa (comp.); STRIMPSON, Catherine R. (comp.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- COLLINS, Patricia. *Pensamento Feminista Negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- COMBAHEE River Collective. “Una declaración feminista negra”. In: MORRAGA, Cherríe (ed.); CASTILLO, Ana (ed.). *Esta puente es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism press, 1988.
- COMBAHEE River Collective. Manifesto do Coletivo Combahee River. Tradução de Stefania Pereira e Letícia Simões Gomes. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 26.1, 2019, p. 197-207.
- CURIEL, Ochy. “Identidades Esencialistas o Construcción de Identidades Políticas. El dilema de las Feministas Negras”. In: *Mujeres Desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio*. Santo Domingo: INTEC, 2005.
- FANON, Frantz. *Los condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

GIACOMONI, Sonia. *Mulher Escrava. Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1988.

JOURNAL of World System Research, vol. XI, No. 2, California, Universidad de Santa Cruz.

MASSON, Sabine. “Globalización, neorracismo y género: intersección de relaciones de poder y resistencias feministas poscoloniales. Reflexiones a partir del Estudio de los movimientos sociales indígenas en México”. Apresentação no *IX Congreso Nacional de Sociología*, 6-9 de diciembre, Bogotá. 2006.

MOHANTY, Chandra. *Under Western Eyes Revised. Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles in Feminism Without Borders*. New York.

MOHANTY, Chandra. “Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anti-Capitalist Struggles”. *SIGNS, Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 28, No. 2, winter. 2003.

PEDROSA, A.; CARNEIRO, A.; MESQUITA, A. *Histórias Afro-Atlânticas. Volume 2. Antologia*. São Paulo, Instituto Tomie Ohtake; Masp, 2018.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (ed.); GROSFUGUEL, Ramón (ed.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Central - IESCO / Universidad Javeriana – Instituto Pensar / Siglo del Hombre, 2007.

SÁNCHEZ, Marta. “Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento, construyendo otras mujeres en nosotras mismas”. *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*, vol. 24, No. 7, México, Fem-e-libros, 2005.

STOLCKE, Verena ¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?, en: *Mientras Tanto, Cuadernos Inacabados*. Madrid: Horas y Horas, 1992.

WERNECK, Jurema. “De Ialodés y Feministas. Reflexiones sobre la acción de las mujeres negras en América Latina y El Caribe”. *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*, vol. 24, No. 7, México, Fem-e-libros, 2005.