OUTROS CORPOS TAMBÉM IMPORTAM: TECENDO OLHARES E NARRATIVAS SOBRE AS MULHERES NAS PERSPECTIVAS DO FEMINISMO NEGRO BRASILEIRO E FEMINISMO DECOLONIAL

Almerson Cerqueira Passos

Universidade Federal da Bahia | cerqueira@hotmail.com

Resumo

A luta pelo direito ao voto foi fundamental para a construção da primeira onda das atividades feministas no século XIX, assim como outras reivindicações que também foram pautas nas agendas feministas da época, como direito de propriedade, liberdade sexual e a reforma do casamento, trazendo para o bojo de seu projeto político a luta pela igualdade de direitos e a conquista do sufrágio. Durante muito tempo, a universalidade do feminismo moldou a unidade ontológica mulher e disseminou uma produção de narrativas localizadas e interpeladas pelo paradigma eurocêntrico. Supunha-se que a centralidade na vida dessas mulheres, brancas, europeias, de classe média, heterossexuais estaria definindo a política identitária de todas as outras, uma vez que o berço da civilização humana tinha apenas uma origem e uma geopolítica. Pensar que até a década de 1970 as teorias feministas foram dominadas pelas experiências e práxis política das mulheres do Norte Global nos faz questionar: e as outras mulheres, negras, não brancas, lésbicas, indígenas? E os outros corpos? Eles não importam? Este trabalho consiste na reflexão de como essas outras mulheres têm sido percebidas enquanto sujeitas do feminismo negro brasileiro e o feminismo decolonial, os desafios enfrentados por essas epistemologias e como as narrativas são produzidas a partir do projeto político proposto para a emancipação desses outros corpos dos feminismos.

Palavras-chave: pensamento feminista negro brasileiro, pensamento feminista decolonial, corpos, mulheres.

Introdução

O processo de formação da sociedade anuncia o primeiro indício de relações humanas pautadas na organização das atividades cotidianas e na construção de leis reguladoras para um convívio ordenado. O surgimento de padrões comportamentais legitimados pelas civilizações caracterizou o que podemos chamar de um ideal esperado na conduta dos (as) sujeitos (as), imprimindo um modelo masculino, branco, heterossexual, cristão, europeu como o hegemônico para a manutenção das relações sociais e de poder até os dias de hoje. Essa ideologia da superioridade do homem em detrimento da mulher é histórica. Os mitos e pensamentos sobre a mulher enquanto seres selvagens (MILLETT, 1975), carnais e frágeis atravessaram o século, permanecendo vivo no ocidente, principalmente nas sociedades onde a raça, a classe e o gênero se articulam e são responsáveis pela construção da base social.

Glória Anzaldúa (2004) aponta que aos homens foram destinados todos os privilégios sociais, além de legitimar a heterossexualidade como o único modelo possível de sexualidade, relegando aos demais o lugar de abjeto, de desviados. Compreender a dinâmica das construções dos modelos de gênero significa tomar partido das reflexões e inquietações que convocam a sociedade a repensar sobre a condição feminina. Concebida como um sexo frágil e limitada a partir de uma concepção biológica, Simone Beauvoir (2016) vai dizer que a mulher se construiu, durante muito tempo, à sombra das ideologias sexistas, fadada a uma condição de subalternidade e sem direitos de transição entre as esferas pública e privada. Entretanto, esse lugar de subalternidade imposto às mulheres tem gerado inúmeros protestos e resistências diante das condições desiguais às quais foram submetidas, principalmente no que tange à cidadania, levando a organização da chamada primeira onda do feminismo. Apesar das mudanças ocorridas a partir dos filósofos pioneiros e idealizadores da teoria democrática, que objetivava a dissolução da monarquia absoluta em prol das relações contratuais livres, as mulheres não foram incluídas naquele projeto de emancipação econômica e política. Os papeis sociais das mulheres estavam relacionados e naturalizados ao lar, aos cuidados e educação dos filhos, sob a perspectiva de comportamentos docilizados, passivos e afetivos.

Segundo Andrea Nye (1995), a luta pelo direito ao voto foi fundamental para a construção da primeira onda das atividades feministas no século XIX, assim como outras reivindicações que também foram pautas nas agendas feministas da época, como direito de propriedade, liberdade sexual e a reforma do casamento. Entretanto, a universalidade do feminismo moldou a unidade ontológica mulher e disseminou uma produção de narrativas localizadas e interpeladas pelo paradigma eurocêntrico. Supunha-se que a centralidade na vida dessas mulheres, brancas, europeias, burguesas e heterossexuais, estaria definindo a política identitária de todas as outras.

Nesse processo histórico, Luiza Bairros (1995) explicita que as mudanças ocorridas nos movimentos de mulheres culminaram em diversas epistemologias feministas, cada uma propondo conceitos para definir uma coletividade e seus respectivos interesses. Cabe lembrar que a busca pela emancipação política dos feminismos ditos hegemônicos foi de grande valia para potencializar o surgimento de diversas lutas frente à ordem de gênero patriarcal, contudo, se mostraram incipientes quando questionamos, dentro da conjuntura desses feminismos, o que une

todas as mulheres. Pensar que até a década de 1970 as teorias feministas foram produzidas, em sua maioria, pelas experiências e práxis política das mulheres brancas nos faz questionar: e as outras mulheres, negras, não brancas, lésbicas, indígenas? E os outros corpos? Eles não importam?

Dessa maneira, Luiza Bairros (1995, p. 459) vai dizer que "[...] certos feminismos desconsideram categorias de raça, de classe e de orientação sexual, favorecendo assim discursos e práticas voltados para as percepções e necessidades de mulheres brancas, heterossexuais e de classe média". Além disso, a importância de construir conhecimentos e ferramentas teórico-metodológicas que proporcionem o processo de descolonização da experiência e da hegemonia dos feminismos do Norte Global (LUGONES, 2014). Sendo assim, a crítica feminista explicita, incorpora e assume a tomada de consciência individual e coletiva, a qual é seguida por uma revolta contra o entendimento presente nas relações de sexo/gênero e a posição de subordinação que as mulheres ocupam em uma dada sociedade, em um momento da história, assim como na produção do conhecimento (LUGONES, 2014; BAIRROS, 1995; CARNEIRO, 2002; 2014; EVARISTO, 2005; CARDOSO, 2012; GONZALEZ, 1988; ANZALDÚA, 2004; CURIEL, 2009).

Este trabalho consiste na reflexão de como essas outras mulheres têm sido percebidas enquanto sujeitas do feminismo negro brasileiro e o feminismo decolonial, os desafios enfrentados por essas epistemologias, e como as narrativas são produzidas a partir do projeto político proposto para a emancipação desses outros corpos dos feminismos.

As mulheres do feminismo negro dos Estados Unidos: intersecções em pauta

As condições históricas responsáveis pela coisificação dos negros, principalmente as mulheres negras, nas Américas, foram estruturadas em um contexto de dominação e apropriação desses corpos. Segundo Cherrié Moraga e Gloria Anzaldúa (1981), a *Coletiva do Rio Combaheee* marca o processo de construção do primeiro grupo de feministas negras que estiveram juntas desde 1974, com o objetivo maior de lutar contra as opressões racial, sexual, heterossexual e de classe, uma vez que esses sistemas de opressões emergem nos intercruzamentos simultâneos.

As autoras anunciam que a emergência de uma política de combate e enfrentamento dessa estrutura só seria possível com a categorização do conceito de raça e de sexo como eixos centrais das opressões acometidas às mulheres de cor.

Apesar de uma maior participação das feministas negras na segunda onda do feminismo, no final dos anos de 1960, sabemos que o passado de seus ancestrais foi desenhado e compreendido como um campo de força tenso e de muita resistência, pois essas mulheres nunca aceitaram sua condição de objeto e desumanidade passivamente.

Nessa perspectiva histórica, Cherrié Moraga e Gloria Anzaldúa (1981, p. 2) nos revela que "o feminismo negro contemporâneo é um reflorescimento de incontáveis gerações de sacrifício pessoal, militância e trabalho por parte de nossas mães e irmãs". A história das mulheres negras sofreu apagamentos originários de um racismo dentro do próprio movimento de mulheres e isso impulsionou a criação de um grupo feminista negro distinto, inicialmente com as radicadas em Nova Iorque, chamado de Organização Nacional Feminista Negra, no ano de 1973.

É importante lembrar que toda essa construção e projeto de emancipação política do feminismo negro norte-americano esteve associado, inicialmente, ao movimento de libertação Negra[1], que aconteceu principalmente nos anos de 1960 e 1970. Cherrié Moraga e Gloria Anzaldúa (1981), portanto, ressaltam que a gênese do feminismo negro está estruturada nas experiências vivenciadas pelas mulheres negras e essas narrativas produzidas fundam a práxis política desse feminismo. Refletir sobre a gênese do feminismo negro é um convite à construção de um feminismo antirracista, antissexista e, através dessa nova forma de fazer feminismo, as mulheres negras têm pautado a necessidade de enfrentar o heterossexismo por reconhecerem a natureza opressora de uma política da sexualidade[2] que atua no controle dos corpos e sobre os seus corpos, problematizando que a opressão racial, de classe e sexual acontecem de forma interligada (MORAGA; ANZALDÚA, 1981).

Em vista disso, o fortalecimento desse projeto político e de emancipação feminista ancora no desafio em levar as questões raciais para agenda das feministas brancas. Esse esforço se torna necessário para refletir uma unidade política sem dissociar os atravessamentos situados nos lugares de fala de cada mulher.

[1] Muitas de nós participamos nos movimentos (Direitos Civis, Nacionalismo Negro, As Panteras Negras) e todas nossas vidas foram afetadas e transformadas por suas ideologias, suas metas, e as táticas empregadas para alcançá-las. Nossa experiência e desilusão com esses movimentos de libertação, tanto como a experiência nas margens esquerdistas masculinas dos brancos, nos levou a ver a necessidade de desenvolver uma política que fosse anti-racista, à diferença das mulheres brancas, e anti-sexista, à diferença dos homens Negros e brancos (MORAGA; ANZALDÚA, 1981, pp. 3).

[2] Embora sejamos feministas e lesbianas, sentimos solidariedade com os homens Negros progressistas e não defendemos o processo de fracionamento que exigem as mulheres brancas separatistas. Nossa situação como gente Negra requer que tenhamos uma solidariedade pelo fato de ser da mesma raça, a qual as mulheres brancas evidentemente não necessitam ter com os homens brancos, a menos que seja sua solidariedade negativa como opressores raciais (MORAGA; ANZALDÚA, 1981, p. 5).

O desenvolvimento do feminismo negro se deu, nos Estados Unidos da América, a partir da tomada de consciência política e da necessidade de enfrentar essa lógica de dominação e sujeição das mulheres negras sob a ótica das interseccionalidades das opressões. A práxis política é, portanto, um caminhar que se constrói na vivência dos corpos e nos protagonismos de suas resistênci**as.**

Feminismo negro brasileiro: tessituras, narrativas e a necessidade de um projeto político independente

Segundo Sueli Carneiro (2002), o processo de coisificação dos negros no Brasil, em particular das mulheres negras, já é conhecido o suficiente enquanto resultado da colonização perpetrada pelo homem branco. O mito da democracia racial forjou, na construção de uma suposta identidade nacional, o estupro colonial e a apropriação sexual vivenciado pelas mulheres negras sob a justificativa da miscigenação. Além disso, a escassez de uma historiografia que articulasse raça e gênero como dimensões elementares para o processo de formação das nossas identidades acarretou no fortalecimento de um sistema opressor, perverso e arbitrário sobre a população negra.

Se a categoria gênero vai delimitar e cercear o lugar das mulheres no ocidente, a raça, enquanto outra importante categoria, no Brasil, vai desumanizar as mulheres negras a partir do seu silenciamento, erotização e escravização. Ainda existe uma ideologia discursiva da hierarquização natural das raças humanas, e a produção de crenças que legitimam essas práticas está cada vez mais explícita, nos fazendo perceber o quanto isso precisa ser enfrentado e denunciado.

> Racismo, em primeiro lugar, é referido como sendo uma doutrina, quer se queira científica, quer não, que prega a existência de raças humanas com diferentes qualidades e habilidades, ordenadas de tal modo que as raças formem um gradiente hierárquico de qualidades morais, psicológicas, físicas e intelectuais. […] além de doutrina, o racismo é também referido como sendo um corpo de atitudes, preferências e gostos instruídos pela ideia de raça e superioridade racial, seja no plano moral, estético, físico ou intelectual (GUIMARÃES, 2004, p. 17).

O Brasil, país com maior população negra das Américas, ainda apresenta muitos resquícios de um Brasil colônia, pois a realidade vivida pela maioria das negras e dos negros, no que tange as condições de acesso à educação, saúde, segurança, trabalho, dentre outras, evidencia as contradições de uma democracia que se diz pós-abolicionista (GONZALEZ, 1988). O racismo, enquanto sistema opressor e estruturante da identidade nacional, tem moldado os pensamentos acerca da população negra, trazendo para o cotidiano uma série de atitudes e valores excludentes como práticas de uma suposta normalidade, isto é, o racismo

passa a ser reproduzido enquanto uma norma estruturante e institucional. Ao analisarmos a nossa literatura, por exemplo, constataremos como as mulheres negras são retratadas nas obras dos homens.

Os estereótipos construídos pelos olhares do colonizador, eurocêntrico, sexista, racista e heterossexual, estruturaram a forma como as mulheres negras foram percebidas na sociedade brasileira. As mulheres negras viveram uma situação prototípica de mães que sofriam com uma maternidade traficada, diante das violações sobre os seus corpos, transitando entre a sua sina em cativeiro e, sobretudo, com o estigma principal da "bela mulata", que continua sendo o estereótipo estruturante da historiografia das mulheres negras no Brasil.

Sueli Carneiro (2002, p. 171) endossa essa realidade, dizendo que "[...] a mulher negra será retratada como exótica, sensual, provocativa, enfim, com fogo nato. Tais características chegam a aproximá-la de uma forma animalesca, destinada exclusivamente ao prazer sexual". É nesse processo histórico que a identidade da mulher negra foi construída, como aquela responsável por seduzir os homens, por ter "em seu sangue" uma biologia da sedução, uma energia sexual irresistível, características da sua raça. Aos homens brancos repousam o lugar da vítima pela "incapacidade" de resistir aos "encantos da mulata".

Entretanto, no Brasil, a ideologia racista construída na Europa, no alto da sua branquitude hegemônica, não foi o suficiente para esquadrinhar esses corpos, apesar de tantos sofrimentos e violações desumanas perpetradas. Para Conceição Evaristo (2005) a leitura, por exemplo, sempre foi uma forma de sobreviver e resistir nesse mundo desigual e de contradições. As palavras eram a maneira que ela, mulher negra, desde jovem, utilizava para lidar com os limites impostos e a construção de um projeto político de resistência.

O ocidente nos instituiu uma forma de pensar sem possibilidade de enxergar as diferenças como diversidade e simbologias. A nós, negros e negras, construiu-se uma identidade negativa, maléfica e demoníaca, sem nenhum direito a voz e autonomia sobre nossas vidas. As vozes da nossa ancestralidade foram silenciadas e as memórias apagadas (EVARISTO, 2003).

Durante séculos, fomos falados, lidos, descritos, sem a oportunidade de construirmos a nossa própria história, resistindo à animosidade e a condição subalterna que nos foi imposta.

Para as mulheres negras, que ainda continuam com a árdua tarefa de se fazerem escutadas na sociedade brasileira, escrever tem sido um ato

político, mesmo com os apagamentos forjados pelo racismo e pelas relações de gênero. Entretanto, mesmo com todos os estereótipos e estigmas moldados sobre os seus corpos, seus protagonismos resistiram às fatalidades de um sistema colonial, eurocêntrico e branco, através da dança, da religião, da culinária e das palavras (EVARISTO, 2003).

Importante destacar que, mesmo com o decorrer do século XX, período conceitual entendido como pós-abolição, ainda persiste esses estigmas sociais e racistas que enquadram as mulheres negras como objetos sexuais, de satisfação única ao prazer dos homens (CARNEIRO, 2002). Assim, a construção da identidade cultural do Brasil tem sido dominada pelo paradigma eurocêntrico, branco e heterossexual, articulado com as categorias raça e gênero uma vez que são cruciais para entender a dinâmica sócio-histórica do processo de subalternização das mulheres negras na democracia brasileira.

É nesta conjuntura que o movimento negro no Brasil nos dará indícios para pensarmos um projeto de emancipação política de combate a essa exclusão histórica, mas também revelará as fissuras do racismo e o surgimento de outras políticas identitárias, como das mulheres negras, que se veem atravessadas pela dimensão do gênero na promoção de uma agenda equânime em direitos e liberdade em relação aos homens negros.

Se os feminismos da Europa se constituíram como um projeto político de luta pelos direitos de igualdade em relação aos cidadãos homens, instituindo os estudos do gênero enquanto categoria analítica, nas Terras Tupiniquins tal categoria se torna problemática, se percebermos o colonialismo no Brasil como um processo instituinte e peculiar, a partir dos atravessamentos do racismo e do capitalismo, principalmente (CARDOSO, 2012).

O que quero dizer, portanto, é que produzir narrativas sobre as mulheres negras e seus feminismos significa problematizar as limitações do gênero enquanto matriz de análise, no território brasileiro. É nesse contexto sócio-histórico que as mulheres negras começaram, a partir de 1980, a entoar a necessidade de uma organização política com objetivo de mudar as condições sociais pelas quais eram obrigadas a viver, além de questionar as desigualdades historicamente estabelecidas entre mulheres brancas e não brancas.

A ausência de uma agenda política no movimento feminista e no movimento negro, direcionada ao debate sobre a vida e a condição das mulheres negras, impulsionou o desejo de uma especificidade nesse processo uma vez que a construção das ações

produzidas por esses movimentos, principalmente o movimento feminista, davam às mulheres brancas determinados privilégios, resultante de um projeto político bem estruturado.

Nessas tessituras, o pensamento feminista negro será compreendido como "[...] um conjunto de experiências e ideias compartilhadas por mulheres afro americanas que oferecem um ângulo particular de visão do eu, da comunidade e da sociedade. Ele envolve interpretações teóricas da realidade de mulheres negras por aquelas que a vivem" (BAIRROS, 1995, p. 463).

É evidente, e não menos importante, que as contribuições do feminismo europeu possibilitaram às mulheres a construção de uma tomada de consciência frente às ideologias do patriarcado capitalista e isso potencializou o aparecimento de outros debates posteriores. As discussões teóricas sobre o caráter político do mundo privado possibilitaram a construção de estratégias de enfrentamento frente um sistema que alimentava a sujeição da mulher sob a luz de um contrato da política sexual, fazendo ecoar questionamentos sobre o seu lugar na sociedade (MILLETT, 1975).

Essas conquistas foram importantes para que algumas outras temáticas, que até então não eram tensionadas, pudessem ser discutidas, como os debates sobre sexualidade, homossexualidades, lesbianidades, discussões sobre direitos reprodutivos, violência, entre outras, estremecendo os valores da época, construídos e legitimados sob a égide do patriarcado. Entretanto, tais debates não contemplaram outros tipos de violência às quais muitas mulheres estavam sujeitadas, como a racial. Nesse aspecto, Lélia Gonzalez (1988) vai fazer uma analogia com o racismo e a opressão por gênero, evidenciando que:

> [...] o que geralmente se constata, na leitura dos textos e da prática feminista, são referências formais que denotam uma espécie de esquecimento da questão racial. Temos um exemplo de definição do feminismo: consiste na "resistência das mulheres em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas e características psicológicas que tenham como fundamento a existência de uma hierarquia entre homens e mulheres, a partir da qual a mulher é discriminada" (Astelarra). Bastaria substituir os termos homens e mulheres por brancos e negros (ou índios), respectivamente, para ter uma excelente definição de racismo (p. 13).

Dessa maneira, não só o Brasil, mas todo o feminismo latinoamericano acaba perdendo seu poder de análise ao "esquecer" marcadores que são constitutivos de determinadas geopolíticas, que é o caráter multirracial e pluricultural dessas sociedades. Além disso, o feminismo negro brasileiro entende que compreender as opressões existentes na vida das mulheres amefricanas, como também as ameríndias, só é possível se o processo de conscientização racial for a

base elementar para o enfrentamento dessa ideologia de dominação (GONZALEZ, 1988). Essas reflexões são basilares para compreendermos a natureza desses sistemas, os quais Sueli Carneiro (2002, p. 182) diz que "[...] essa luta evidencia que a construção da cidadania para as mulheres não brancas envolve questões que extrapolam as contradições e formas de discriminação, que são produto das relações assimétricas entre o homem e a mulher existente na sociedade".

Nesse diálogo, a Conceição Evaristo (2003) ratifica que a produção de narrativas das mulheres negras em situação de opressão se dá na ordem do vivido, legitimando, mais uma vez, que a noção polifônica do conceito mulher anuncia a importância de compreender o seu lugar e as suas vivências nas construções historicamente situadas.

Logo, compreender as narrativas do feminismo sobre e para mulheres negras nos convida a situar essas falas, isto é, produzir epistemologias feministas que dialoguem esses corpos em uma perspectiva situada, pois o movimento político de mulheres negras anuncia a necessidade de repensar esses diferentes lugares e experiências.

Cláudia Cardoso (2012) revela que, para as mulheres racializadas, as tessituras que constituem essas experiências serão impulsionadas pelo legado do colonialismo[3] que continua, portanto, a se reatualizar e movimentar as principais engrenagens do sistema político e econômico das relações de dominação e subordinação na sociedade brasileira.

Feminismo decolonial: outros corpos, outros protagonismos, outros territórios

O feminismo decolonial surge como uma proposta epistemológica ancorada no conceito de descolonização e se define como uma maneira de romper com os saberes hegemônicos e territoriais que legitimaram os feminismos do Norte Global como saber universal (CURIEL, 2009).

A noção interpelada e disseminada para pensar o feminismo durante muito tempo, a partir da vida das mulheres europeias, não nos possibilitou olhar para os outros lugares de fala e saberes situados que eram produzidos, principalmente pelas mulheres amefricanas e ameríndias. De certo, é importante pensar que a relação de dominação e subordinação perpetrada nas nossas terras, no que tange às mulheres negras, não se deu de maneira passiva e sem resistência. Houve contínuos

[3] Modelo de dominação e exploração imposto que implicou no desenho de uma cartografia global do poder, na concentração mundial de recursos, no racismo e na hierarquização étnico-racial dos povos, na hierarquização das relações de gênero, a partir de uma lógica patriarcal, e na afirmação, no campo da sexualidade, da heteronormatividade (CARSOSO, 2012, p. 91).

enfrentamentos contra o sistema colonial desde o seu início e essas lutas potencializaram mudanças e a necessidade de outras perspectivas epistemológicas (CARDOSO, 2012). Esse panorama propiciou a emergência de um processo de radicalização contra a realidade imposta, a partir de uma localidade, de uma vivência ao fissurar a lógica hegemônica.

María Lugones (2014) propõe a análise das opressões hierárquicas a partir da colonialidade de gênero, utilizando-se das categorias de raça e gênero enquanto dispositivos desmanteladores no enfrentamento do sistema colonial.

A constatação de que o colonialismo fundou uma ordem de inferiorização das populações não brancas enquanto não humanas e, por outro lado, o homem colonizador, branco, europeu, heterossexual e cristão como raça superior, dotado de inteligência, razão e civilidade, será o eixo central de discussão para o feminismo decolonial.

Esse conceito de colonialidade é importante para pensarmos os mecanismos de dominação e exploração impostos nos países do ocidente, através do colonialismo, entendendo-o como uma matriz central no engendramento da escravidão no Brasil. Essa perspectiva teórica foi introduzida por Aníbal Quijano (1992) quando o mesmo discute e problematiza a colonialidade do poder[4] a partir da historicização e organização da sociedade ocidental com base na ideia de raça, capitalismo e colonialidade.

A força dos imbricamentos do racismo, do sexismo e do patriarcado não considerou os protagonismos das mulheres negras historicamente. Às mulheres não brancas pairou a desumanidade, a incapacidade de domar os seus próprios desejos e instintos, deslocadas para um status de não mulheres, e tais observações têm produzido tensionamentos, possibilitando a construção de um projeto feminista que supere suas próprias generalizações e que atue na descolonização do gênero, considerando que o feminismo não viabiliza apenas uma única narrativa sobre e para as mulheres (LUGONES, 2014). Mesmo com todo o mecanismo de controle econômico e social exercido sobre as mulheres, é preciso se debruçar sobre as suas experiências e seu lugar de fala, o qual nos revelará ações políticas diárias e de resistência tecidas nos espaços do cotidiano.

[4] Definindo colonialidade como uma matriz mundial de dominação (patrón mundial de dominación) dentro do modelo capitalista, fundada pela classificação racial e étnica da humanidade, Aníbal Quijano (1992) diz que a matriz de poder colonial é um princípio organizador e afeta as múltiplas dimensões da vida social, desde a sexualidade, a autoridade, as relações de gênero, instituições, o trabalho, as organizações políticas, estendendo-se à subjetividade e às estruturas de conhecimento (QUIJANO, 1992; 2005ª apud CARDOSO, 2012, p. 92).

Para Glória Anzaldúa (2004), a mulher é sempre alvo da cultura, e principalmente a mulher de cor. É difícil construir um projeto libertário que possibilite as mulheres um livre trânsito social. As estratégias de sobrevivência das ameríndias e amefricanas se dão no jogo perverso do capitalismo e do patriarcado, nos interstícios demarcados pela raça que se relacionam mutuamente uma vez que o colonialismo se mascarou como um ideal de civilização, escondendo o seu real objetivo. A identidade chicana[5], resultante dessas estratégias para estar no mundo, é exemplo de uma experiência *"[...] forjada em la historia de la resistência de la mujer índia"* (ANZALDÚA, 2004, p. 78).

Nessa perspectiva, é importante lembrar o percurso teórico-metodológico dos feminismos para debatermos sobre o lugar das mulheres brancas e não brancas na sociedade. Mesmo considerando os homens e mulheres como representações de uma suposta civilização, a mulher (no caso, europeia, branca e burguesa) não era entendida como o seu complemento na formação da esfera social, mas como alguém que tinha a obrigação de reproduzir a raça e os mecanismos de manutenção do capital através da sua docilidade, pureza sexual e passividade. Existia, nesta chamada civilização superior, uma hierarquia bem estruturada e estabelecida na qual a mulher não tinha os mesmos direitos e poder sobre as esferas pública e privada, nem sequer autonomia sobre suas decisões, muito menos sobre seus corpos. Por isso, discutir sobre quem são as mulheres dos feminismos e para quem elas estão produzindo projetos políticos de emancipação tem sido o debate central das feministas decoloniais.

É nessa tessitura teórica que o conceito de interseccionalidade aparece nas discussões das feministas decolonais, trazendo para o plano principal do debate que não é possível fazer uma interseccionalidade dessas categorias, de forma que não existe "mulher negra", nem "mulher índia". Essas tramas teóricas vão possibilitar que o feminismo seja revisitado constantemente, exigindo outros posicionamentos acerca de um projeto feminista que seja representativo, capazes de construir um feminismo potente, plural, diverso, solidário e capaz de construir conceitos analíticos que façam leituras complexas sobre a modernidade e colonialidade no que tange ao gênero (LUGONES, 2014).

Parece-me interessante pensar que, se o feminismo traz no bojo central a luta das mulheres contra a opressão do patriarcado e toda sua interlocução com o capitalismo, a

[5] As chicanas são uma parte importante da população hispânica dos Estados Unidos. "Chicana" é o termo empregado para designar as cidadãs norte-americanas de origem mexicana.

raça, a classe, e a sexualidade, esse início é um tanto paradoxal se considerarmos que as mulheres amefricanas e ameríndias, por exemplo, travaram lutas intensas contra as violações oriundas do processo de colonização e colonialidade histórica. Por essas questões, devemos fomentar discussões e a importância dessas lutas nos espaços acadêmicos uma vez que grande parte da produção feminista latino-americana está estruturada pelo pensamento e pelas experiências das mulheres europeias (LUGONES, 2014).

A noção de mulheres impulsiona a emergência de tensionamentos e reposicionamentos que o feminismo deve assumir para incorporar, nas universidades, narrativas que sejam coerentes à vida das mulheres negras, indígenas, lésbicas, chicanas, amefricanas e ameríndias. A emergência de outras falas, de outros saberes territoriais que tencionam a noção de mulher do próprio feminismo traz para o debate as histórias de muitas mulheres que foram silenciadas e deixadas de lado pelas feministas europeias.

Assim, o processo de descolonização é uma tentativa de resgate das histórias das mulheres racializadas a partir de um projeto político, intelectual e ativista, que tem como um dos objetivos centrais a tomada de consciência crítica sobre a importância das culturas locais, uma produção de saber situado, portanto, territorial em face aos marcadores de raça, classe e do regime heterossexual que se instauraram pelo colonialismo. Nessa perspectiva, Ochy Curiel (2009) consubstancia a necessidade de resgate e força dos feminismos da América Latina e do Caribe voltados para a sua geopolítica, para as experiências das mulheres do eixo centro-sul da América, possibilitando novas propostas epistemológicas e políticas em oposição ao universalismo da ciência moderna; é um projeto que se funda na ação coletiva e individual, que reorganiza a maneira como as mulheres podem conceber seus corpos, suas sexualidades, assim como sua maneira de estar no mundo.

Se o racismo, por exemplo, estruturou a identidade nacional do Brasil e se escamoteou no mito da democracia racial, enterrando os bastidores de luta e resistência da população negra, para as mulheres racializadas esses apagamentos e silenciamentos se deram de maneira muito mais violenta. A carga dupla, no seu contexto mais otimista, da violência acarretada às mulheres da latino-américa, advinda do colonialismo branco, masculino, heterossexual e europeu, impedindo as mulheres de falarem sobre si mesmas e sobre o mundo, sem direito a refletir sobre os seus sentimentos, suas verdades, seus corpos e a sua existência. Nessas problematizações

teóricas, María Lugones (2014, p. 942), em uma de suas produções, citando Oyeronke Oyewumi (1997), dirá que "[...] o sistema de gênero é não só hierárquico, mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas".

Enquanto lócus fraturado, o feminismo decolonial vai nos convidar a compreender a vidas das mulheres não brancas como uma dialética da resistência, pois, ao produzir narrativas e epistemologias distintas, perceberemos que "[...] é nas histórias de resistência da diferença colonial onde devemos residir, aprendendo umas sobre as outras" (LUGONES, 2014, p. 948).

Considerações finais

O percurso teórico-metodológico construído pelos feminismos nos revela a importância de percebemos a luta das mulheres enquanto trajetórias, um campo vasto, diversificado e complexo, tornado-se indispensável entender essas dinâmicas e relações a partir das lentes interseccionais.

Se durante muito tempo alguns corpos encerravam a existência de outros por causa de um projeto político e de emancipação igualitário, no auge da Revolução Francesa, hoje, as lutas das mulheres amefricanas e ameríndias potencializam a necessidade de pensarmos o feminismo através de olhares que enxerguem uma geopolítica multirracial e pluricultural.

O que fica, ao pensar nesta historiografia tradicional, assimétrica e mal contada, é a necessidade de compreensão que a luta das mulheres não se restringe apenas a superar uma ideologia que instaurou as relações hierarquizantes e de dominação dos homens sobre as mulheres, mas também os imbricamentos de outras formas de violação históricas, como o racismo, que continuam a produzir, apesar das resistências políticas e de enfrentamento, a ideologia de inferioridade das populações não brancas, principalmente em relação às mulheres negras.

Dessa maneira, concordando com Sueli Carneiro (2002, p. 182), "[...] esse novo olhar feminista e anti-racista, ao integrar em si tanto a tradição de luta do movimento negro como a tradição de luta do movimento de mulheres, afirma a nova identidade política decorrente da condição específica da mulher negra". E se o projeto feminista versa sobre a criação de novas epistemologias a partir de uma proposta crítica de mundo, assim como o fortalecimento de uma cumplicidade e solidariedade entre as mulheres, é nessa tessitura que se constrói, diariamente, um projeto político de emancipação entre elas próprias. Não há, portanto, feminismo sem amor entre as mulheres e para as mulheres.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. Los movimentos de rebeldía y las culturas que traicionam. In: **Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras (obra colectiva).** Traficantes de Sueños: Madrid, 2004, p. 71-80.

BAIRROS, Luiza. "Nossos Feminismos Revisitados". **Estudos Feministas**, Vol. 3, n..2, 1995, PP.:458-463.

CARDOSO, Claudia Pons. OUTRAS FALAS: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras. **Tese (doutorado)** – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PPGNEIM 2012. (Cap.III parte I – Descolonizando o feminismo: p.88- 111).

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Disponível em: http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00000690.pdf. Acessado em: 19 de setembro de 2018.

CARNEIRO, Sueli. Raça e Gênero. In: BRUSCHINI, C. & UNBEHAUM, S. (org.) **Gênero, democracia e sociedade brasileira**, p. 1 7-194, Editora 34, São Paulo, 2002.

CURIEL, Ochy. Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde America Latina y el Caribe. Disponivel em: http://www.4shared.com/office/FhxP6zwA/Ochy_Curiel_- _Descolonizando_e.html. Acessado em: 21 de setembro de 2018.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Org.). **Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora.** João Pessoa: Ed. Universitária, 2005. p. 201-212.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Preconceito e discriminação.** São Paulo, Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo/Editora 34, 2004.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. In: Mujeres, crisis e movimiento: America Latina e Caribe. Isis International, v. IX, jun 1988, Santiago, Chile. p 133-141 - Disponível em: https://www.dropbox.com/s/cxy6abzfr0lch1e/Por%20un%20feminismo%20afrolatinoamerica no.pdf. Acessado em: 20 de setembro de 2018.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas.** V. 23, N. 03, 2014, p.935-952.

MILLETT, Kate. "Teoria de la política sexual". **In: Política Sexual**. México, DF (Publicado originalmente em New York por Avon, em 1971.), pp.1-34, 1975.